

RESSOURCENKULTUREN 14

INDIGENOUS KNOWLEDGE AS A RESOURCE

TRANSMISSION, RECEPTION, AND INTERACTION OF KNOWLEDGE
BETWEEN THE AMERICAS AND EUROPE, 1492–1800

EL CONOCIMIENTO INDÍGENA COMO RECURSO

TRANSMISIÓN, RECEPCIÓN E INTERACCIÓN DEL CONOCIMIENTO
ENTRE AMÉRICA Y EUROPA, 1492–1800



Editors

Laura Dierksmeier,
Fabian Fechner &
Kazuhiya Takeda

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS



RESSOURCENKULTUREN

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

RessourcenKulturen

Band 14

Series Editors:

Martin Bartelheim and Thomas Scholten

Laura Dierksmeier,
Fabian Fechner &
Kazuhisa Takeda (Eds.)

INDIGENOUS KNOWLEDGE AS A RESOURCE

Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge
between the Americas and Europe, 1492–1800

EL CONOCIMIENTO INDÍGENA COMO RECURSO

Transmisión, recepción e interacción del conocimiento
entre América y Europa, 1492–1800

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Herausgeber der Reihe: Martin Bartelheim und Thomas Scholten



Der Text dieses Werkes ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 DE (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Den Vertragstext der Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>
Die Abbildungen sind von dieser Lizenz ausgenommen, hier liegt das Urheberrecht beim jeweiligen Rechteinhaber.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Tübingen University Press frei verfügbar (open access).

<http://hdl.handle.net/10900/117746>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1177469>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-59121>

1. Auflage 2021 Tübingen University Press
Universitätsbibliothek Tübingen
Wilhelmstr. 32
72074 Tübingen
tup@ub.uni-tuebingen.de
www.tuebingen-university-press.de

ISBN (Hardcover): 978-3-947251-43-8

ISBN (PDF): 978-3-947251-44-5

Redaktion: Marion Etzel, Hannah Bohnenberger, Uwe Müller, Henrike Srzednicki, Monice Timm

Umschlaggestaltung: Henrike Srzednicki

Coverbild: Image from the Codex Mendoza, fol. 70

(Bildnachweis: Courtesy of the Bodleian Libraries, University of Oxford, Codex Mendoza, fol. 70)

Layout: Büro für Design, Martin Emrich, Lemgo

Satz und Bildnachbearbeitung: Henrike Srzednicki

Druck und Bindung: medialis Offsetdruck GmbH Unternehmensbereich Pro Business

Printed in Germany

Contents

Acknowledgements	7
Information about the Editors	8
Glossary of Terms	9

Introduction

Laura Dierksmeier and Fabian Fechner

Indigenous Knowledge as a Resource: Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800.

Truthmakers and Contexts of Indigenous Knowledge Transmission	15
--	-----------

Laura Dierksmeier y Fabian Fechner

El conocimiento indígena como recurso: Transmisión, recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa, 1492–1800.

Los creadores de la verdad y contextos de transmisión de conocimiento indígena	27
---	-----------

I. Medical Knowledge

Harald Thun

El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas.

Transmisiones y transformaciones	41
---	-----------

Miriam Lay Brander

On Indio Priests, Muslim Physicians and Konkani Servants.

The Reception of Indigenous Medical Knowledge in Early Modern Seville and Goa	75
--	-----------

II. Language, Texts, and Terminology

Rosa H. Yáñez Rosales

Traces of Spoken Nahuatl in Colonial Texts from the Obispado and

Audiencia de Guadalajara	97
---------------------------------------	-----------

Yukitaka Inoue Okubo

The Notion of Authorship in Selected Indigenous Chronicles of New Spain	111
--	------------

Richard Herzog

Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts.

An Aim in the Works of Domingo Chimalpahin (Early 17th Century)	125
---	------------

III. Cartography and Geographical Knowledge

Kazuhisa Takeda

**Indigenous Knowledge of Land Use and Storage Practices of Historical Documents
in the Jesuit-Guaraní Missions of Colonial South America.**

A Comparative Analysis of Maps and Census Records 147

María Laura Salinas

**Entre guaraníes, caciques y frailes. El cabildo de indios del pueblo de Itatí,
Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y principios del XIX**

..... 167

Irina Saladin

**Authenticating Local Information. Indigenous Informants at the Amazon and the
Spanish/Portuguese Boundary Commission in 1782**

..... 187

IV. Material and Visual Culture

Anna Boroffka

**Painting a Universal History of the Aztec World. Translation and Transformation
of Indigenous Knowledge in the Illuminations of the ‘Florentine Codex’**

..... 207

Christine D. Beaulé

Qeros and the Conservation of Indigeneity in the Spanish Colonial Andes

..... 235

A. José Farrujia de la Rosa

Indigenous Knowledge in the Canary Islands?

A Case Study at the Margins of Europe and Africa 247

V. Missionary Perceptions

Corinna Gramatke

Materialidad y traspaso de saberes. Fuentes y empirismo en el

“Paraguay natural ilustrado” de José Sánchez Labrador (1717–1798) 265

Álvaro Ezcurra Rivero

**Concesiones, transformaciones y rechazos del conocimiento indígena en los sermones
de Fernando de Avendaño (Perú, siglo XVII)**

..... 281

Susanne Spieker

Knowledge about Children, Education, and Upbringing in Bernardino

de Sahagún’s Florentine Codex 293

Acknowledgements

This book was made possible thanks to the funding of the German Research Foundation (DFG) and the SFB 1070 RESOURCECULTURES, as well as the JSPS KAKENHI Grant Number 15KK0063 for support for several research trips in order to complete this project. We are indebted to the generous support of Martin Bartelheim, Thomas Scholten, and Renate Dürr. We are also thankful for the essential assistance of many people, including Marion Etzel, Henrike Srzednicki, Hannah Bohnenberger, Monice Timm, Uwe Müller, Sandra Teuber, and Anna Weininger. We thank especially Miriam Kroihner for her unyielding dedication to this project.

Information about the Editors

Laura Dierksmeier

Laura Dierksmeier (University of Tübingen) is a postdoctoral researcher in the DFG collaborative research centre RESOURCECULTURES (SFB 1070). Previously, she worked as a researcher in the graduate training group ‘Religious Knowledge in Pre-Modern Europe, 800–1800’. Her doctoral dissertation, completed in 2016 at the University of Tübingen, focused on indigenous practices of Mexican confraternities during the 16th and 17th cent. Dierksmeier received the American Academy of Franciscan History Fellowship in 2014 and the Las Casas Dissertation Award from the University of Fribourg in Switzerland in 2017.

laura.dierksmeier@uni-tuebingen.de

Fabian Fechner

Fabian Fechner is a postdoctoral research fellow in global history at the FernUniversität in Hagen since 2016. His research interests include Latin American colonial history, studies in cultural contact, and the history of geographical knowledge transfer from Africa to Europe. His thesis deals with early modern globalising politics and Paraguayan Jesuit missions (‘Entscheidungsprozesse vor Ort’, published in 2015). Previously he studied history, geography, and Spanish philology in Tübingen, and Buenos Aires. From 2012 until 2015 he worked in a project about Peruvian heresies in the 16th cent. at the Collaborative Research Centre 923 ‘Threatened Order – Societies under Stress’ at the University of Tübingen.

fabian.fechner@fernuni-hagen.de

Kazuhisa Takeda

Kazuhisa Takeda is Associate Professor of Spanish Language and Latin American History at Meiji University, Tokyo, Japan. Takeda’s research concerns the historical evolution of Native American Christianisation in South America under Spanish rule, during the 16th to 18th cent. He focuses particularly on Jesuit mission history, seeking to clarify the development of globalisation since the ‘discovery’ of America in 1492, from the viewpoint of Christian expansion and its socio-cultural impact upon the indigenous South American peoples. Takeda has published ‘The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609–1767)’ in ‘Confraternitas’ (2017); ‘Las milicias guaraníes en las misiones jesuíticas del Río de la Plata’ in ‘Revista de Historia Social y de las Mentalidades’ (2016); ‘Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656–1801)’ in ‘Surandino Monográfico’ (2016); and ‘Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas’ in ‘Tellus’ (2012).

ktakeda@meiji.ac.jp

Glossary of Terms

ALTEPETL

Nahua term to designate a cohesive territorial unit, sometimes translated as a city-state. Literally, ‘water-mountain’. Postconquest Nahuatl documents use *altepetl* to refer to large areas such as Mexico City.

ARROBA

Unit of weight, ca. 25lbs or 11kg.

AUDIENCIA

Highest legal courts in colonial Spanish America, also the main council to the viceroy. Cases were divided into criminal and civil cases. The area under which the court had jurisdiction also shared this name, e.g., *Audiencia de México*.

CACIQUE

Title of an indigenous noble, lord, or leader in a region under Spanish control. Female form: *cacica*.

CALPULLI

Nahuatl term for a unit of territory, often based on kinship, smaller than an *altepetl*.

CALMECAC

Nahuatl term for a school for noble youth, a name for precolonial academies.

CASA DE CONTRATACIÓN

The institution in charge of regulating travel of people and goods between Spain and the New World. Founded in Seville, Spain, in 1503. Moved to Cádiz in 1717.

CASTAS

The ethnic classification system in Latin America imposed by the Spanish. The word *casta*, when used in singular, referred to a person of mixed

ethnicity. A literal translation is ‘caste’. See also *cofradía*.

COFRADE(A)

Member of a confraternity.

COFRADÍA

Confraternity. Religious and charitable association of voluntary members whose benefits and obligations of membership are detailed in a constitution. Also known as a sodality. May pertain to the religious association of a guild or military order.

COLONIALISM

Control of one government over other territories. The term colonialism differs from imperialism in that colonialism implies not only control over foreign territories but also the establishment of settlements there, where social, cultural, and religious norms were typically implemented.

CONSEJO DE INDIAS

Council of the Indies (‘Consejo Supremo y Real de las Indias’), founded in 1524. Main administrative council in Spain to govern the possessions in the New World, then called ‘the Indies’ (*las Indias*).

COUNCIL OF TRENT

Generally considered one of the most important church councils. The council was held in Trent, Italy, from 1545 to 1563 with 25 sessions in three different periods. The meetings refined church doctrine and religious practices while condemning ‘heretical’ movements.

CRIOLLO(A)

Creole. A person born in the Spanish Colonies to two Spanish parents.

CHRISTÃOS-NOVOS

Portuguese: New Christians; a law-effective and social category used from the 15th cent. onwards in what is today Portugal to refer to Sephardic Jews and Muslims who were forcibly converted to Roman Catholicism.

CURUZUYÁRA

Male nurse in the Jesuit Reductions, lit. lord of the cross.

CURANDERO(A)

Indigenous herbal healer. Often condemned by Spanish officials for practising medicine without a license and for involving 'superstitious' practices.

DIEZMO

Payment to the secular clergy of one tenth of what one produced, normally paid in farming units, such as with agricultural produce or livestock.

DIOCESE

District under the jurisdiction of a bishop.

DOCTRINA

Either a catechism book used for teaching Catholic doctrine, the jurisdiction of a missionary, or a village, town, or settlement.

ECCLESIASTICAL

Of or relating to a church (Late Greek, *ekklēsiastikos* means assembly of citizens).

ENCOMENDERO

Person who owns and oversees an *encomienda*.

ENCOMIENDA

Land and Indigenous labourers awarded to certain Spaniards as reimbursement for their participation in the conquest or recognition of their nobility titles, among other reasons.

FANEGA

Agricultural measure, often of grain or seed, equal to 2 ½ bushels.

GRANO

Smallest unit of currency in New Spain. One *real* (or *tomín*) equalled twelve *granos*.

INDIAS OCCIDENTALES

Used from 16th to 19th cent. to refer to the new European possessions on the American continent.

INDIAS ORIENTALES

Used from 16th to 19th cent. to refer to the South and Southeast of Asia in opposition to the *Indias Occidentales*.

KONKANI

Referring to an ethno-linguistic community who inhabit the Konkani Coast of southwestern India, including Goa, and speak the Konkani language.

GUANCHE

Indigenous person of the Canary Islands.

MACEHUALES

Indigenous commoners, non-nobles. From Nahuatl *macehuātl* (plural); *macehualli* (singular).

MATERIA MÉDICA

English: medical material/substance; the Latin term for the body of collected knowledge about the therapeutic properties of any substance used for healing. The term derives from the title of a work by Ancient Greek physician Dioscorides in the 1st cent. AD, 'De materia medica' and was used from the period of the Roman Empire until the 20th cent.

MESTIZO(A)

Person born to one Indigenous and one Spanish parent.

MITA

System of forced labour in colonial Peru, similar to the *repartimiento* in New Spain. It is a Quechua term, going back to obligatory labour services in the Incan empire which the Spanish took up to organise farming, mining and the construction of buildings, roads etc. Indigenous communities

were obliged to provide a determined number of labourers for a certain period of time.

MULATO(A)

Person born to one white parent and one black parent.

NAHUA

Indigenous people of central Mexico.

NAHUATL

Indigenous language spoken by many people in central Mexico before the Spanish conquest and throughout the colonial period. Spoken by more than one million people in Mexico today.

NUNCIATURE

Papal diplomatic mission headed by a *nuncio*.

NUNCIO

The papal legate of the highest rank permanently accredited to a civil government.

OBSERVANT

Reformed friar who followed additional rules oriented around poverty.

OFM

Franciscan Order (*Ordo Fratrum Minorum*, Order of Friars Minor).

OP

Dominican Order (*Ordo Praedicatorum*, Order of Preachers).

ORDINARY

The bishop or other official with permanent jurisdiction over a diocese.

OSA

Augustinian Order (*Ordo Sancti Augustini*, Order of Saint Augustine).

PARDO

Person born to one black parent and one parent of another ethnicity.

PAYÉ/PAJE

Shaman of the Guarani tribes.

PESO

Standard silver coin used in colonial Spanish America, equalled 8 *reales*. Derives from 'pieces of eight'.

POLICÍA CRISTIANA

Term used in the 16th cent. by Spaniards, especially by missionaries, to refer to proper Christian behaviour. The goals of missionary work were often described as teaching *fe y policia Cristiana*, or 'faith and good Christian customs'.

PRELATURE

Office or station of a high-ranking church official.

PRELATE

High-ranking member of the clergy, especially a bishop.

REAL

See *tomín*.

REDUCCIÓN

Autarkical settlement of Guaranis, christianised and controlled by Jesuits.

REPARTIMIENTO

Forced labour distribution system in colonial Spanish America where indigenous people were required to work for public works, such as the construction of churches, bridges, and streets.

SJ

Jesuit Order (*Societas Iesu* or Society of Jesus).

TELPOCHCALLI

Nahuatl term for house of youth, an institution of education for young men.

TLAHTOANI

Literally 'the speaker/he who speaks'. Every altepetl subdivision had its own tlahtoanior ruler with a separate rulership (tlahtocayotl). They held

the highest political, administrative, and judicial authority in a given Nahua state, heading the military apparatus and organisation of tributes.

TLAHTOCAYOTL

Literally ‘that pertaining to the tlahtoani’, it could signify ‘realm, rulership and patrimony’ for the Nahua. The tlahtocayotl was the main component of each altepetl. Usually translated by the Spanish as cacicazgo.

TOMÍN

A silver coin worth one eighth of a peso, also called a *real*.

VECINO(A)

Literally neighbour. Term used to refer to a resident of a village, town, or city.

VICEROY

The person appointed to rule a viceroyalty (the highest category for an administrative unit). The first viceroyalties in Spanish America were New Spain (founded in 1535) and Peru (1544), followed by New Granada (1717) and Río de la Plata (1776).

Introduction

Laura Dierksmeier and Fabian Fechner

Indigenous Knowledge as a Resource: Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800

Truthmakers and Contexts of Indigenous Knowledge Transmission

Since antiquity, knowledge has often been juxtaposed with opinion (Ichiikawa/Steup 2017). Whereas opinion commonly refers to subjective perceptions and viewpoints, knowledge is typically intended to represent objective and verifiable propositions. On this view, knowledge *per se* claims a universal dimension in that it pretends to be approvable through the reason of everyone, everywhere. This universal aspect of the concept of knowledge stands in marked contrast to cultures of local knowledge, where the generation of knowledge is dependent on specific times and places. These divergent aspects came into conflict when Indigenous knowledge was contested by Europeans and likewise, Indigenous challenges to European knowledge occurred. Based on religious, linguistic, demographic, and cultural disparities, knowledge operative in one context was adapted, manipulated, reframed, or dismissed as spurious or heretical in another framework.

This book focuses on historical examples of Indigenous knowledge from 1492 until circa 1800, with contributions from the fields of history, art history, geography, linguistics, anthropology, and archaeology. Among the wide range of sources employed are Indigenous letters, last wills, missionary sermons, bilingual catechisms, archive

inventories, natural histories, census records, maps, herbal catalogues of remedies, pottery, and stone carvings. These sources originate from Brazil, the Río de la Plata basin (parts of current-day Argentina, lowland Bolivia, Paraguay and Uruguay), the Andean region, New Spain (current-day Mexico), the Canary Islands, and Europe. The 14 chapters in this book are clustered into five main sections:

- I. Medical Knowledge
- II. Languages, Texts, and Terminology
- III. Cartography and Geographical Knowledge
- IV. Material and Visual Culture
- V. Missionary Perceptions

Chapters appear in either English or Spanish, and a glossary has been included at the beginning of the book to make the texts accessible to a broader audience. The term Indigenous has been capitalised throughout this book following recent norms, in the same way that Spanish, European, or American are capitalised.

After discussing the academic framework within which this book was initiated, this introduction proceeds by critically considering the terms ‘knowledge’ and ‘Indigenous knowledge’ (1). Next the topic of cultural encounters and knowledge transmission between the Americas and Europe is

addressed, outlining the state of research and the research gap this edition aims to fulfil (2). Then, the major sections of the book are outlined, with a short summary of their contents (3).

This publication was produced through an initiative of the collaborative research centre SFB 1070 RESOURCECULTURES at the Eberhard–Karl Universität Tübingen, where resources are analysed beyond their role as raw materials needed for economic production.¹ Instead, SFB 1070 defines resources as both tangible and intangible means to be studied alongside the people and contexts in which they create, sustain, or alter social relations and identities (Scholz et al. 2017, 7). This book examines the intangible resource of knowledge (e.g. medical knowledge) and its associated tangible components (e.g. medicinal plants), together with the personal interactions (e.g. commerce) and identities sustained or altered by its acquisition. Following the SFB 1070 RESOURCECULTURES' theoretical understanding of resources, Indigenous knowledge is studied alongside the people who produced the knowledge, the languages in which said knowledge was passed on, the cultural practices which protected or fostered it, the environmental landscapes where the information was obtained, and the political structure under which the knowledge was feasible, problematic, or impossible to circulate.

1. 'Knowledge' and 'Indigenous Knowledge'

The use of 'knowledge' as an analytical term for historical studies is debated. For some scholars, it is impractical to use the term because it can be seen almost everywhere: encyclopaedias, libraries and archives can suddenly turn into unending repositories of knowledge. Likewise, the term 'knowledge-based society' became so widely used during the last decade that it lost its intended differentiated meaning (Vogel 2004). Nonetheless, the term 'knowledge' is important for historical

analysis especially when we consider the local context within which the knowledge was transmitted, transformed, and received.

It is valuable to keep in mind the roots of the modern concept of 'knowledge' in the sociology of knowledge during the first half of the 20th cent. Karl Mannheim (1893–1947), a philosopher and sociologist, argued that each kind of mental activity was linked with a certain point of view (*Seinsgebundenheit eines jeden lebendigen Denkens*, Mannheim 1969, 70). The physician Ludwik Fleck (1896–1961) criticised the concept of neutral, objective facts in his seminal work, emphasising that each kind of fact, even in the sciences, was 'bound' to a certain 'way of thinking' (*Denkstilgebundenheit*) and a distinct 'thought collective' (*Denkkollektiv*) in which that information could flow (Fleck 1979). In current debates on knowledge, there is a broad consensus that for something to be considered knowledge, it needs to be more than a correct belief. What is considered 'true' in a local context is dependent on the information sought and, on the authority deemed reputable enough to trust, known as the 'truthmaker' (on truthmaker theory, see: Mulligan et al. 1984; Armstrong 2004; Beebe/Dodd 2005).

Considering the local ties of knowledge generation and acquisition, it is meaningful to not conflate 'knowledge' and 'Indigenous knowledge'. As the chapters in this book demonstrate, Indigenous people often possessed a form of knowledge not easily knowable or obtainable by people in other contexts. Importantly, by discussing 'Indigenous knowledge' in the context of colonial Latin American history, we have a chance to recognise and highlight information gained exclusively or in part through Indigenous informants, people who were rarely accredited hundreds of years ago for their contributions. The concept of 'Indigenous knowledge' thus stresses the role of Indigenous intermediaries in micro processes of negotiation, highlighting the 'people on the spot' and 'go-betweens' were by no means exclusively European. The term attempts to combine the inspiration of the analytical category of 'knowledge' with the cultural encounters in the Early Modern Americas. What was before referred to as 'science' and 'discovery' are today critically analysed as highly collaborative

¹ This edition followed from a conference held in Tübingen, Germany on September 10th to 11th, 2018, organised by Laura Dierksmeier, Fabian Fechner, and Kazuhisa Takeda.

processes of knowledge production involving manifold Indigenous actors (Konishi et al. 2015; Matthies 2018; Malzner/Peiter 2018).

There have been several suggestions on how to best label the knowledge originating from local contexts throughout the early modern period. Some scholars have suggested the term ‘colonial knowledge’ be used, but for our purposes, the term is problematic because it does not focus on the actors we want to emphasise. The term ‘colonial knowledge’ could reinforce asymmetries by referring to the colonial political structure acquired through conquest battles and top-down regal administration. Therefore, we have decided to work with the term ‘Indigenous knowledge,’ even though due to the large spatial and geographical range of case studies in this book, is difficult to define, reminding us of Nietzsche’s famous quotation: ‘only that which has no history is capable of being defined’ (Nietzsche 2006 [1883], 53). Nonetheless, in order to offer a baseline reference point, Indigenous knowledge can broadly be understood as: ‘local, traditional, non-western beliefs, practices, customs and world views, and frequently also to refer to alternative, informal forms of knowledge [...] contrasted, implicitly or explicitly, with ‘knowledge from abroad’, a ‘global’, ‘cosmopolitan’, ‘western’, ‘formal’ or ‘world’ (system of) knowledge’ (Horsthemke 2004, 32; see also Grenier 2000).

Some scholars argue Indigenous knowledge is relative to a given context and, for example, superstitious beliefs should be considered true in a context that holds them as culturally valid. Other scholars hold knowledge cannot be culturally relative, else it would constitute ‘Indigenous belief’ (even if well-founded belief) in contradistinction to ‘Indigenous knowledge’ (Semali/Kincheloe 1999; Odora Hoppers 2002). With an attempt at a reconciliatory position, Green has suggested that we consider knowledge as neither absolute, nor culturally relative, but rather what is ‘true enough’ for the question or task at hand (Green 2008, 147). This distinction is helpful, as what is held to be true in a given context depends on both the information desired and on the people who have established themselves as reliable sources of knowledge, the ‘truthmakers’. As we will see in

several chapters in this book, Indigenous informants, through their local knowledge and relationships with others could establish themselves as valuable ‘truthmakers’ upon whom European settlers relied for in-land travel, agriculture, and medicine, among many more examples seen in this book. Importantly, this edition studies not only Indigenous knowledge ‘of value’ to Europeans, but also evidence of Indigenous knowledge for Indigenous communities in chronicles, Nahuatl documents, and archaeological remains that provides insight into the past communities in which that knowledge was operative.

It is meaningful to analyse the types of Indigenous knowledge studied in this book by starting with the triad of knowledge types established in epistemology and by studying the ‘truthmakers’ in a given context. We break down knowledge thus into (1) ‘knowledge-that’ (factual or propositional knowledge), (2) ‘knowledge-how’ (practical, applied knowledge), and (3) ‘knowledge-of’ (persons, places, plants, languages, etc.). For example, the first group, ‘knowledge-that’ (e.g. ant bites can be cured) can be differentiated from the second group, ‘knowledge-how’ (e.g. knowledge how to cure ant bites) and the third group ‘knowledge-of’ (e.g. knowledge of an herb that can cure ant bites). These groupings will be discussed together with the specific case studies in the final section, together with the role of ‘truthmakers’ as trusted authorities.

2. Cultural Encounters and Knowledge Transmission: State of Research

Two formerly separate parts of the globe, the ‘Old’ World and the ‘New’, started a long process of cultural encounters on the shores of Guanahani (current-day Bahamas) on October 12, 1492. The first situations of encounter had the potential to be the moments of highest mutually perceived alterity. One of the best-known voices of this assumption is Todorov’s semiotic study on a sharp divide between Spanish conquerors and Aztec society (Todorov 1984). Yet, each side of the first encounters tried to reckon what they experienced with their lifeworld and its associated values. As James

Lockhart has termed ‘Double Mistaken Identity’, ‘each side of the cultural exchange presumes that a given form or concept is functioning in the way familiar within its own tradition and is unaware of or unimpressed by the other side’s interpretation’ (Lockhart 1999, 99; see also Gumbrecht 1987, especially pages 232–244). In the perception of Renaissance Europe, one must consider whether contemporaries truly saw the Americas as a completely ‘new’ world, or if following Lockhart’s analysis, they saw in one another often concepts they could understand. The earliest detailed document on the cultural encounter in the New World is Columbus’s shipboard log about the first voyage, which points to the second explanation. In countless details, this source does not fulfil modern expectations of alterity. Only a few hours after his arrival, Columbus started to ‘understand’ first words and gestures of the Indigenous people. During the first days, he comprehended information about the origin of Indigenous gold, the reason why many men had scars, and the fact that dog-headed people were dwelling on other islands. Nature did not seem that strange either: Trees, plants, and weather were equated with what was known from Castile (Dunn/Kelley 1989, see the entries for the year 1492: October 11/12, 13, 17; November 4).

An explicit proximity of both worlds is not a singular perception and manifold examples exist. Another strong pre-Columbian connection between the Americas and Europe was assumed by missionaries in the Americas. For example, many argued that Saint Thomas, one of the twelve Apostles, did not only evangelise in India, but also in the area of ‘the New World’. The starting point was the lack of information about the destination of the saint. This assumed proto-Christianity was the alleged proof that the Indigenous groups were able to understand the articles of the faith and to become Christian, as 1,500 years ago the population had already been successfully baptised (Prien 2013, 80).

Whereas these mentioned narratives often tried to soften the ‘otherness’ of the New World, other opinions strengthened it. The writings of Comte de Buffon (1707–1788) from 1749 onwards, together with works by Guillaume Thomas Raynal (1713–1796) and Anton Friedrich Büsching (1724–1793) claimed the inferiority of the nature in the

Americas, an opinion which ended in the intense ‘Dispute of the New World’ (Gerbi 1973). Other chronicles, journals and travel reports about plants, animals, and minerals in the Americas emphasised the utility of such otherness. With useful information for specialists in biology, astronomy, and physics, among others, journals like the Jesuit ‘Der Neue Welt-Bott’ tried to reach a broader audience and to show other positive effects of the missionary enterprise, even beyond the mere question of the faith (Dürr 2007).

Scholars questioned the model of a one-way influence from Europe towards Latin America which followed the route of the *conquistadores*, missionaries, merchants, and botanists from Europe. These studies do not use the term ‘knowledge’ in an analytical sense, but they paved the way for the question of the mutual cultural transfer observed in this book. In 1970, John H. Elliott’s lectures about the American influence on the economy, demographics, and the conception of the world in Europe suggested to rethink the one-way model of intercontinental influence (Elliott 1970). Two years later, Alfred W. Crosby coined the term ‘Columbian Exchange’ for the two-way interchange of animals, plants, and pathogens on both sides of the Atlantic, adding the ecological impact of cultural encounters (Crosby 1972). Abundant historical publications have since followed to reveal the Spanish conquest was not exclusively a one-way, top-down transfer of know-how and information from Europe to Latin America (see for example: Cooper 2009; Manning/Owen 2018; Findlen 2019; for a global context see: Parker 2017; Pollard/Rosenberg 2019). It is well known that Indigenous knowledge, for example in the form of agricultural goods (e.g. tobacco) and medicinal plants (e.g. Peruvian tree bark, *Cinchona*) was transferred from local Latin American contexts to European networks and beyond to Asia (Bleichmar 2017; Topik et al. 2006). It has also been often documented that Indigenous knowledge was manipulated and adapted to fit European frameworks, a topic addressed also in this book (López Piñero/López Terrada 1997; Kontler et al. 2014).

Furthermore, past scholarship has shown that Europeans surreptitiously sought the knowledge of Indigenous people, not only in the realm of consumable items, but also for their safety

(e.g. topography and climate patterns), orientation (e.g. cartography), convenience (e.g. language), engineering (e.g. public works), fascination (e.g. flora and fauna), wellbeing (e.g. herbal medicines), and commerce (e.g. handcrafts), many topics which themselves overlap and that this book will also address. Numerous publications have also highlighted the intellectual and cultural practices which could constitute Indigenous knowledge, ranging from recreational activities to theatre productions to commercial practices of weights and measures (Díaz/Quispe-Agnoli 2017; Ramos/Yannakakis 2014; Dalla Corte et al. 2008; Bouysse Cassagne 1997; Scarborough/Wilcox 1991; Boone et al. 2017; Burkhart 2010). Studies have increased since the mainstream press started to recognise the value of Indigenous knowledge today beyond local settings. Yet, to date, an interdisciplinary edition on the topic of Indigenous knowledge transfer from the Americas to Europe in the early modern era is missing, a gap this book seeks to address.

3. Chapter Summaries

3.1. Medical Knowledge

News of political conquests in the Americas created a buzz of excitement in Europe for the potential to cure longstanding ailments with new medicinal plants. After new medicines were in fact discovered, the herbal market would become so successful as to create a global trade with profits exceeding those from mineral resources, such as gold, more often associated with the conquest (Schiebinger 2016, 119). The ability of Europeans to access the ‘green gold’ (herbal medicines) of the New World relied on the success of European-Indigenous relations and access gained through local Indigenous informants. Likewise, indigenous medical practices and procedures were highly influenced by European traditions. As the chapters in this section demonstrate, the key to locating medicinal herbs laid often in the hands of Indigenous people. Yet, European missionaries and botanical compilers relied on European observers through botanical expeditions, and on the knowledge of Spanish travellers arriving in Seville. Indigenous

experts were not always consulted due to language barriers or because they were not deemed as reputable. These case studies reveal the complexity of Indigenous knowledge transmission and the potential power of this knowledge in local relations, commerce, academic debates, missionary work, and hospital care.

As an entrance chapter for this book, Harald Thun (chapter 1: ‘El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: Transmisiones y transformaciones’) applies the principles of anthropological linguistics to scrutinise well-known and newly discovered Guaraní and Spanish manuscripts. This chapter is the first systematic study of the relations between Indigenous, creole, and missionary medicine before and after the expulsion of the Jesuits from Latin America (1767). Publishing here translations from Guaraní to Spanish on the topic of Indigenous knowledge, Thun traces the influence of European medicine seen in Guaraní medical manuals written for the instruction of Indigenous nurses. Botanical terminology, plants and healing substances, physiological concepts, healing techniques and the system of health care were transformed, but not replaced, by European medicine, resulting in hybrid practices and terminologies.

Thun argues that Indigenous medicine deemed useful by Jesuit doctors was collected normally through the observation by missionaries, rarely it was transferred directly through verbal communication with Indigenous people. In all, Thun demonstrates the transmission of Indigenous medical knowledge into European frameworks. The transmission and transformation of Indigenous medical practices were influenced by European medical terminology, practices, instruments, techniques, and the organisation of hospitals.

Miriam Lay Brander (chapter 2: ‘On Indio Priests, Muslim Physicians, and Konkani Servants: The Reception of Indigenous Medical Knowledge in Early Modern Seville and Goa’) compares and contrasts the 16th cent. medical compendiums of Spanish Physician and Botanist Nicolás Monardes and Portuguese Jewish Herbalist García da Orta. Whereas Monardes sourced his work from secondary oral reports, Orta relied on direct observation and friendship with native healers through relationships he had established. Both adapted

Indigenous knowledge to the Galenic medical system. Indigenous knowledge is not hidden but exposed and highlighted in these texts.

3.2. Language, Texts, and Terminology

Language was a prerequisite for knowledge transmission. With very many Indigenous languages spoken by pre-Hispanic residents, certain *linguae francae*, such as Quechua (Incas) and Nahuatl (Aztecs) were used to communicate across regions, not completely dissimilar from the way Europeans used Latin in Europe. These three chapters in this section examine Indigenous sources to document evidence of Indigenous knowledge through writing styles and Indigenous scribes. The incorporation of Spanish elements into Indigenous writings, such as the concept of a text having ‘an author’ or the use of neologisms in Nahuatl to make sense of Spanish political structures and geography, can be clearly traced. These traces demonstrate attempts at knowledge transfer between Indigenous and European contexts. In addition, Indigenous knowledge of Spanish legal systems in the Americas allowed for written words to be also a tool for ascertaining justice on a local level.

Rosa H. Yáñez Rosales (chapter 3: ‘Traces of Spoken Nahuatl in Colonial Texts from the Obispa-do and the Audiencia of Guadalajara’) scrutinises letters, petitions, wills, and denunciations in Nahuatl from the Bishopric and Audiencia of Guadalajara in the 16th and 17th cent. She argues that Nahua scribes quickly adopted the alphabet introduced by Spanish missionaries in order to prepare legal and administrative documents. She demonstrates how Nahua scribes, ‘writer-painters’, used legal documents to sue colonial authorities and even to threaten to stop paying tribute to abusive Spanish authorities. In such documents, Yáñez Rosales identifies traces of speech captured by the scribe, which illustrate how an exchange between a Nahua speaker and a colonial authority took place, without disregarding the limits of the alphabetical writing system.

Yukitaka Inoue Okubo (chapter 4: ‘The Notion of Authorship in Some Indigenous Chronicles of New Spain’) examines five chronicles by Indigenous authors from 16th and 17th cent. New Spain.

By analysing the works of Hernando de Alvarado Tezozómoc, Cristóbal del Castillo and Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Inoue Okubo concludes that the concept of the author is a western notion integrated into Indigenous historiography, in contrast to the norm of anonymity seen in Indigenous codices.

Richard Herzog (chapter 5: ‘Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts: An aim in the Works of Domingo Chimalpahin [Early 17th Century]’) considers the use of the Nahuatl concepts in the works of Historian Domingo Chimalpahin. The learned Nahua’s worldview shows parallels to European understandings of the New World: For the description of authorities and territories in Europe, he uses common words in Nahuatl. Also, neologisms such as connecting *huey tlahtoque* with *reyes* to refer to Spanish kings are used throughout Chimalpahin’s work to help Nahua readers make sense of European political structures. Herzog concludes that Chimalpahin’s use of Nahuatl terms for European concepts can be interpreted as his attempt to situate Mexico within both local and global contexts for future generations.

3.3. Cartography and Geographical Knowledge

Maps are one of the sources produced in Latin America most directly influenced by Indigenous informants. Although seldom given credit for their contributions, the geographical knowledge of many Indigenous people was essential for foreign visitors and European residents to map political and environmental information about Latin American boundary jurisdictions, *cacique* territories, rivers, mountain ranges, and parishes, in addition to architectural structures of towns and cities. Kazuhisa Takeda, María Laura Salinas, and Irina Saladin demonstrate how Indigenous governance systems could be used to defend Indigenous land rights, as well as the importance of Indigenous informants for obtaining cartographic data, despite their lower status of trustworthiness when compared with European observers.

Kazuhisa Takeda (chapter 6: ‘Indigenous Knowledge of Land Use and Storage Practices of Historical Documents in the Jesuit-Guaraní

Missions of Colonial South America: A Comparative Analysis of Maps and Census Records’) employs archive sources to demonstrate how Guaraní knowledge was preserved and maintained by Jesuits for the better management of agricultural land. Valuing the Indigenous *cacicazgo* system of governance and organisation, *cacique* surnames were used to formalise and demarcate specific territories and thereby defend inherited land rights against Spanish intrusion. By comparing maps with census records (*padrones*), Takeda argues that this case study reveals the tactical knowledge of Guaraní Indigenous groups, which allowed them collectively to demarcate, claim, and defend their lands within the Spanish missions.

María Laura Salinas (chapter 7: ‘Entre guaraníes, caciques y frailes: El cabildo de indios del pueblo de Itatí, Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y principios del XIX’) with an examination of copious governance records from 1793 to 1814, analyses the role of *cacicazgo* governance within the *cabildos de indios*. Whereas historiography has often, and rightfully, pointed to the exertion of colonial control over Indigenous people through these institutions, Salinas traces some countervailing evidence of Indigenous knowledge in accounting, weights and measures, commerce, animal husbandry, music, and especially the command of reading, writing, signing, and translation.

Irina Saladin (chapter 8: ‘Authenticating Local Information: Indigenous Informants at the Amazon and the Spanish-Portuguese Border Commission in 1782’) investigates communicative and administrative practices used by Spanish authorities to authenticate oral information provided by Indigenous people. She analyses the process by which European officials obtained and authenticated Indigenous geographical knowledge about remote areas of the Amazon basin. In order to conduct interviews with Indigenous informants, Spanish officials relied on intermediaries acting as linguistic and cultural translators. Although it becomes clear that the border commissioners highly depended on oral information provided by local people, empirical observations made by colonial representatives were officially given the highest value. Oral information by local people could rather be described as a kind of ‘precarious knowledge’ (a term coined by Mulsow 2012).

3.4. Material and Visual Culture

Material and visual culture are invaluable sources for the description and analysis of societies in the Americas (on material culture in the early modern period, see: Findlen 2013; Gerritsen/Riello 2019; Wilson/Yachnin 2011). The artefacts are not merely a substitute measure in the absence of historical documentation, but they offer rich information where other sources are highly standardised, so they can correct or supplement previous assumptions, for instance in the case of religious practices or everyday life. The chapters in this section trace Indigenous and European influences seen in drawings (e.g. illuminations), crafts (e.g. ceremonial drinking vessels), and oral and archaeological sources (e.g. lamentations and stone carvings). Evidence of continuity from long-held European systems, as well as Indigenous adaptations to post-conquest political systems have been carefully traced.

The Florentine Codex, while the subject of much academic attention, has been analysed with a new approach by art historian Anna Boroffka (chapter 9: ‘Painting a Universal History of the Aztec World: Translation and Transformation of Indigenous Knowledge in the Illuminations of the Florentine Codex’). Boroffka investigates the function of the Codex illuminations, which follow European woodcuts from bibles and treatises on different fields of knowledge, within the narrative of a *historia universalis*. Boroffka contends that the illuminations can be linked to the Renaissance concept of a *philosophia perennis*, an assumed Christian origin of all knowledge and religions, and suggests that the images serve as pictorial arguments which present Nahua knowledge as part of this ancient universal wisdom, and as such as a valuable knowledge resource.

Christine Beaulé (chapter 10: ‘Qeros and the Conservation of Indigeneity in the Spanish Colonial Andes’), archaeologist of the Andean region, examines *kerus* and *qeros*, ceremonial drinking vessels for chicha, a form of fermented maize beer. Beaulé traces a transition from the use of ceramic *kerus* under the Tiwanakut and Wari states to the production of wooden *qeros* by specialist craftsmen under the Inkas, as well as the incorporation of European motifs and aesthetics after

the Spanish conquest. Despite the prohibitions of many other forms of Indigenous religious customs, evidence of the continuity of the ritual use of these drinking vessels speaks to the social importance of reciprocal toasting and gift-giving over the centuries, revealing in its midst culturally specific understanding of how an object can/cannot, or should/should not be used, shaped, decorated, and displayed in a given cultural context.

José Farrujia de la Rosa (chapter 11: ‘Indigenous Knowledge in the Canary Islands? A Case Study at the Margins of Europe and Africa’) reconstructs traces of Indigenous knowledge on the Canary Islands through oral history lamentations (*endechas*) and the material culture of archaeological excavations. Even when the Indigenous population disappeared after the Spanish conquest and Indigenous languages were no longer used after the 17th cent., Farrujia de la Rosa demonstrates the legacy of Indigenous traditions and their influence on subsequent generations up to today.

3.5. Missionary Perceptions

Of the Europeans living in the ‘New World,’ missionaries arguably had the most intimate relationships with local residents who were living under their jurisdiction in parishes, missions, schools, or reductions. Often tasked with learning Indigenous languages, missionaries extended their duties of administering the sacraments to working as chroniclers and interpreters of Indigenous customs and beliefs. Missionaries, especially in their roles as translators, often acted as go-betweens among Indigenous groups and Europeans. The three chapters in this section expose the influence of indigenous informants on the knowledge systems of missionaries as well as oscillations between condemnations and incorporations of Indigenous concepts by missionaries in their written sources.

Corinna Gramatke (chapter 12: ‘Materialidad y traspaso de saberes: Fuentes y empirismo en el ‘Paraguay Natural Ilustrado’ de José Sánchez Labrador [1717–1798]’) analyses an unedited manuscript of the *Archivum Romanum Societatis Iesu* by Spanish Jesuit José Sánchez Labrador

to expose the interaction of Indigenous and European knowledge, obtained through Indigenous contacts, personal experiments, and direct observation, for example regarding pigments and natural resins used to colour fabrics and statues. Gramatke argues Sánchez Labrador’s manuscript is much more than a simple description of nature in Paraguay, explicitly aiming to act as a bridge between two worlds, where Indigenous knowledge influenced European epistemology.

Álvaro Ezcurra Rivero (chapter 13: ‘Concesiones, transformaciones y rechazos del conocimiento indígena en los sermones de Fernando de Avendaño [Perú, siglo XVII]’) analyses the sermons of Fernando de Avendaño to scrutinise the reception of Indigenous knowledge by one creole missionary. His analysis concerns some core concepts of cultural observation, as for instance with Indigenous cosmography, which is then interspersed with evangelisation texts. Avendaño employs, for example, Indigenous concepts to explain Adam and Eve (‘Adán y Eva, ellos fueron nuestros progenitores, nuestras pacarinas y nuestros mallquis’), although in different sermons Avendaño dismisses the same Indigenous concepts when they do not uphold Christianity (‘vuestros mallquis están ardiendo en el infierno; porque ellos eran hombres pecadores y no fueron bautizados’). Avendaño’s argumentations, both linguistic and textual, oscillate between condemnations of ‘idolatry’ and a reconstruction of proto-Christianity through Indigenous terminology.

Susanne Spieker (chapter 14: ‘Knowledge about Children, Education, and Upbringing in Bernardino de Sahagún’s Florentine Codex’) examines the Florentine Codex as a transcultural source for its combined European and Indigenous elements regarding education. Spieker identifies different types of reported Nahua knowledge acquisition, noting that the term ‘to educate’ does not appear in the text. Rather, the terms ‘to preach’, ‘to instruct’, ‘catechesis’ – to teach with questions and answers, ‘to cultivate’, and ‘to read’, are employed, demonstrating an understanding of education as a process of preparing learners to enter the adult world, rather than focusing on merely learning what a teacher presents in class. This process, Spieker notes, has its roots in the norms taught

within monasteries in Spain, exposing Sahagún's educational background through his analysis of Nahua customs.

In all of these chapters there is evidence of the epistemological triad of knowledge outlined earlier in this introduction. First, 'knowledge-that' (factual or propositional knowledge), can be seen in the supposition that indigenous medical knowledge was efficacious and that illuminations of indigenous traditions could be used as a knowledge resource for missionaries. Second, 'knowledge-how' (practical, applied knowledge) is evident in the use of legal documents to sue colonial authorities for wrongdoings and in the persistence of Indigenous local governance systems to defend land rights against Spanish intrusion. Also, indigenous knowledge of how to make ceramic and wood crafts has been analysed in depth.

Third, 'knowledge-of' (persons, places, plants, languages, etc.) abounds in Indigenous knowledge of Spanish literature and geography, of medicines, gift-giving customs, record-keeping, weights and measures, music, animal husbandry, map-making, and accounting.

All of these examples are best considered together with the people who were deemed

trustworthy enough (or not) so as to transmit knowledge. In some cases, Indigenous oral accounts were accepted and given recognition. In many other situations, Indigenous knowledge was analysed alongside empirical observations or through fact-checking with several different sources of information. The history of Indigenous knowledge transfer from the Americas to Europe between 1492–1800 was thus as dependent on trusting the sources of knowledge as it was on the information available.

Laura Dierksmeier

Universität Tübingen
SFB1070 RESSOURCENKULTUREN
Gartenstraße 29
72074 Tübingen

Fabian Fechner

FernUniversität in Hagen
Lehrgebiet Geschichte Europas in der
Welt, Historisches Institut
Universitätsstr. 33/KSW, Raum B.0.009
58097 Hagen

Bibliography

Armstrong 2004: D. M. Armstrong, *Truth and Truthmakers* (Cambridge 2004).

Beebe/Dodd 2005: H. Beebe/J. Dodd (eds.), *Truthmakers. The Contemporary Debate* (Oxford 2005).

Bleichmar 2017: D. Bleichmar, *Visual Voyages. Images of Latin American Nature from Columbus to Darwin* (New Haven 2017).

Boone et al. 2017: E. H. Boone/L. M. Burkhart/D. E. Tavárez, *Painted Words. Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism* (Washington 2017).

Bouysse Cassagne 1997: T. Bouysse Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes in memoriam Thierry Saignes. Coloquio del Institut des hautes études de l'Amérique latine y del Institut français d'études andines*. IHEAL (Paris 1997).

Burkhart 2010: L. M. Burkhart, *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico* (Philadelphia 2010).

Cooper 2009: A. Cooper, *Inventing the Indigenous. Local Knowledge and Natural History in Early Modern Europe* (Cambridge 2009).

Crosby 1972: A. W. Crosby, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492* (Westport 1972).

Dalla Corte et al. 2008: G. Dalla Corte/P. García Jordán/F. Javier Laviña/L. G. Luna/R. Piqueras/J. Luis Peinado/M. Tous, *Poder local, poder global en América Latina* (Barcelona 2008).

- Díaz/Quispe-Agnoli 2017*: M. Díaz/R. Quispe-Agnoli, *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500–1799* (New York 2017).
- Dürr 2007*: R. Dürr, Der "Neue Welt-Bott" als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung. *Zeitschrift für historische Forschung* 34, 2007, 441–466.
- Dunn/Kelley 1989*: O. Dunn/J. E. Kelley Jr. (eds.), *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492–1493* (Norman 1989).
- Elliott 1970*: J. H. Elliott, *The Old World and the New* (Cambridge 1970).
- Findlen 2013*: P. Findlen (ed.), *Early Modern Things. Objects and Their Histories, 1500–1800* (London 2013).
- Findlen 2019*: P. Findlen, *Empires of Knowledge. Scientific Networks in the Early Modern World* (London 2019).
- Fleck 1979*: L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact* (Chicago 1979).
- Gerbi 1973*: A. Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900* (Pittsburgh 1973).
- Gerritsen/Riello 2019*: A. Gerritsen/G. Riello, *The Global Lives of Things. The Material Culture of Connections in the Early Modern World* (London 2019).
- Green 2008*: L. J. F. Green, Indigenous Knowledge and Science. Reframing the Debate on Knowledge Diversity. *Archaeologies: Journal of World Archaeological Congress* 4.1, 2008, 144–163.
- Grenier 2000*: L. Grenier, *Working with Indigenous Knowledge. A Guide for Researchers*. International Development Research Centre (Ottawa 2000).
- Gumbrecht 1987*: H. U. Gumbrecht, Wenig Neues in der Neuen Welt. Über Typen der Erfahrungsbildung in spanischen Kolonialchroniken des XVI. Jahrhunderts. In: W.-D. Stempel/K. Stierle (eds.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania* (München 1987) 227–249.
- Horsthemke 2004*: K. Horsthemke, Indigenous Knowledge. Conceptions and Misconceptions. *Journal of Education* 32, 2004, 32–48.
- Ichiikawa/Steup 2017*: J. J. Ichiikawa/M. Steup, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy. The Analysis of Knowledge*, last updated 2017, <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/#BeliCond>> (last access 10.10.2019).
- Konishi et al. 2015*: S. Konishi/M. Nugent/T. Shellan (eds.), *Indigenous Intermediaries. New Perspectives on Exploration Archives* (Acton 2015).
- Kontler et al. 2014*: L. Kontler/A. Romano/S. Sebastiani/B. Z. Török, *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View* (Basingstoke 2014).
- Lockhart 1999*: J. Lockhart, *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History* (Stanford/California 1999).
- López Piñero/López Terrada 1997*: J. M. López Piñero/M. L. López Terrada, *La influencia española en la introducción en Europa de las plantas americanas (1493–1623)* (Valencia 1997).
- Malzner/Peiter 2018*: S. Malzner/A. D. Peiter (eds.), *Der Träger. Zu einer "tragenden" Figur der Kolonialgeschichte* (Bielefeld 2018).
- Mannheim 1969*: K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Frankfurt am Main 1969).
- Manning/Owen 2018*: P. Manning/A. Owen (eds.), *Knowledge in Translation. Global Patterns of Scientific Exchange, 1000–1800 CE* (Pittsburgh 2018).
- Matthies 2018*: V. Matthies, *Im Schatten der Entdecker. Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender* (Berlin 2018).

-
- Mulligan et al. 1984*: K. Mulligan/P. M. Simons/B. Smith, Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research* 44, 1984, 287–321.
- Mulsow 2012*: M. Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit* (Berlin 2012).
- Nietzsche 2006 [1883]*: F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (New York 2006 [1883]).
- Odora Hoppers 2002*: C. Odora Hoppers, Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems. Towards a Conceptual and Methodological Framework. In: C. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems. Towards a Philosophy of Articulation* (Claremont 2002) 2–22.
- Parker 2017*: C. H. Parker, *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800* (Middletown 2017).
- Pollard/Rosenberg 2019*: E. Pollard/C. D. Rosenberg (eds.), *Worlds Together, Worlds Apart. A Companion Reader*, 2 Vols. (New York 2019).
- Prien 2013*: H.-J. Prien, *Christianity in Latin America* (Leiden 2013).
- Ramos/Yannakakis 2014*: G. Ramos/Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (Durham 2014).
- Scarborough/Wilcox 1991*: V. L. Scarborough/D. R. Wilcox (eds.), *The Mesoamerican Ballgame* (Tucson 1991).
- Schiebinger 2016*: L. Schiebinger, Prospecting for Drugs. European Naturalists in the West Indies. In: L. Schiebinger/C. Swan (eds.), *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World* (Philadelphia 2016) 119–133.
- Scholz et al. 2017*: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Socio-cultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017).
- Semali/Kincheloe 1999*: L. M. Semali/J. L. Kincheloe, Introduction. What is Indigenous Knowledge and Why Should We Study It? In: L. M. Semali/J. L. Kincheloe (eds.), *What is Indigenous Knowledge?* (New York 1999) 3–57.
- Todorov 1984*: T. Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other* (New York 1984).
- Topik et al. 2006*: S. Topik/C. Marichal/Z. L. Frank, *From Silver to Cocaine. Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500–2000* (Durham 2006).
- Vogel 2004*: J. Vogel, Von der Wissenschafts- zur Wissensgeschichte. Für eine Historisierung der “Wissensgesellschaft”. *Geschichte und Gesellschaft* 30, 2004, 639–660.
- Wilson/Yachnin 2011*: B. Wilson/P. Yachnin (eds.), *Making Publics in Early Modern Europe. People, Things, Forms of Knowledge* (New York 2011).

Laura Dierksmeier y Fabian Fechner

Traducido por María Gálvez Martín

El conocimiento indígena como recurso: Transmisión, recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa, 1492–1800

Los creadores de la verdad y contextos de transmisión de conocimiento indígena

Desde la antigüedad, el conocimiento a menudo se ha yuxtapuesto con la opinión (Ichiikawa/Steup 2017). Mientras que la opinión, comúnmente, se refiere a percepciones y puntos de vista subjetivos, el conocimiento, generalmente, tiene la intención de representar proposiciones objetivas y verificables. Desde este punto de vista, el conocimiento per se reclama una dimensión universal en el sentido de que pretende ser aprobado por medio de la razón de cada uno, en todas partes. Este aspecto universal del concepto del conocimiento contrasta marcadamente con las culturas del conocimiento local, donde la generación de conocimiento depende de tiempos y lugares específicos. Estos aspectos divergentes entraron en conflicto cuando el conocimiento indígena fue debatido por los europeos y, de la misma manera, se produjeron desafíos indígenas al conocimiento europeo. Basado en disparidades religiosas, lingüísticas, demográficas y culturales, el conocimiento operativo en un contexto fue adaptado, manipulado, reformulado o descartado como falso o herético en otro marco.

Este libro se centra en ejemplos históricos del conocimiento indígena desde 1492 hasta alrededor de 1800, con contribuciones desde campos como la historia, historia del arte, geografía, antropología y arqueología. Entre la amplia gama de fuentes empleadas se encuentran cartas indígenas,

testamentos, sermones misioneros, catecismos bilingües, inventarios de archivos, historias naturales, registros censales, mapas, catálogos herbales de remedios, cerámicas y tallados en piedra. Estas fuentes provienen de Brasil, la cuenca del Río de la Plata (partes de la Argentina actual, Bolivia, Paraguay y Uruguay), la región Andina, Nueva España (México actual), las Islas Canarias y Europa. Los catorce capítulos de este libro están agrupados en cinco secciones principales:

- I. Conocimiento médico
- II. Idiomas, textos y terminología
- III. Cartografía y conocimiento geográfico
- IV. Cultura material y visual
- V. Percepciones misioneras

Los capítulos aparecen en inglés o español, y se ha incluido un glosario al principio del libro para que los textos sean accesibles a un público más amplio. El término indígena en inglés “Indigenous”, se ha escrito en mayúscula a lo largo de este libro siguiendo normas recientes, de la misma manera que se escribe en inglés “European”.

Después de discutir el marco académico dentro del cual se inició este libro, esta introducción continúa considerando críticamente los términos “conocimiento” y “conocimiento indígena” (1). A continuación abordamos el tema de los encuentros culturales y la transmisión del conocimiento

entre América y Europa, describiendo el estado del arte y el vacío que esta edición pretende completar (2). Luego, se describen las secciones principales del libro, con un breve resumen de sus contenidos (3).

Esta publicación fue producida a través de una iniciativa del collaborative research center SFB 1070, RESOURCECULTURES en la Eberhard-Karls Universität Tübingen, donde los recursos se analizan más allá de su papel como materia prima necesaria para la producción económica.¹ En cambio, SFB 1070 define los recursos como medios materiales e inmateriales para ser estudiados junto con las personas y los contextos en que los crean, sostienen o alteran las relaciones e identidades sociales (Scholz et al. 2017, 7). Este libro examina el recurso inmaterial de conocimiento (por ejemplo, conocimiento médico) y sus componentes materiales asociados (por ejemplo, plantas medicinales), junto con las interacciones personales (por ejemplo, comercio) e identidades sostenidas o alteradas por su adquisición. Siguiendo la comprensión teórica de los recursos del SFB 1070 RESOURCECULTURES, el conocimiento indígena se estudia junto con las personas que lo produjeron, los idiomas en los que se transmitió dicho conocimiento, las prácticas culturales que lo protegieron o fomentaron, los paisajes ambientales donde se obtuvo la información, y la estructura política bajo la cual el conocimiento era factible, problemático o imposible de circular.

1. “Conocimiento” y “Conocimiento Indígena”

Se debate el uso de “conocimiento” como término analítico para los estudios históricos. Para algunos académicos, no es práctico usar el término porque se puede ver en casi todas partes: las enciclopedias, las bibliotecas y los archivos pueden convertirse repentinamente en depósitos de conocimiento interminables. Del mismo modo, el término “sociedad basada en el conocimiento” se utilizó

tanto durante la última década que perdió su significado diferenciado (Vogel 2004). No obstante, el término “conocimiento” es importante para el análisis histórico, especialmente cuando consideramos el contexto local dentro del cual se transmitió, transformó y recibió el conocimiento.

Es importante tener en cuenta las raíces del concepto moderno de “conocimiento” en la sociología del conocimiento durante la primera mitad del siglo XX. Karl Mannheim (1893–1947), filósofo y sociólogo, argumentó que cada tipo de actividad mental estaba vinculada a un cierto punto de vista (*Seinsgebundenheit eines jeden lebendigen Denkens*, Mannheim 1969, 70). El médico Ludwik Fleck (1896–1961) criticó el concepto de hechos neutrales y objetivos en su trabajo seminal, enfatizando que cada tipo de hecho, incluso en las ciencias, estaba “vinculado” a una determinada forma de pensar (*Denkstilgebundenheit*) y un “pensamiento colectivo” distinto (*Denkkollektiv*) en el que esa información podría fluir (Fleck 1979). En los debates actuales sobre el conocimiento, existe un amplio consenso para que algo se considere conocimiento, debe ser más que una creencia correcta. Lo que se considera “verdadero” en un contexto local depende de la información buscada y de que la autoridad sea considerada lo suficientemente confiable, conocida como “hacedor de verdad” (sobre la teoría del creador de verdad, ver: Mulligan et al. 1984; Armstrong 2004; Beebe/Dodd 2005).

Teniendo en cuenta los lazos locales de generación y adquisición de conocimiento, es significativo no combinar el “conocimiento” y el “conocimiento indígena”. Como demuestran los capítulos de este libro, los indígenas a menudo poseían una forma de conocimiento que las personas de otros contextos no podían conocer u obtener fácilmente. Es importante destacar que al analizar el “conocimiento indígena” en el contexto de la historia colonial latinoamericana, tenemos la oportunidad de reconocer y resaltar la información obtenida exclusivamente, o en parte, a través de informantes indígenas, personas que rara vez fueron reconocidas por sus contribuciones hace cientos de años. El concepto de “conocimiento indígena” destaca el papel de los intermediarios indígenas en los microprocesos de negociación, haciendo hincapié en

¹ Esta edición es producto de una conferencia que tuvo lugar en Tübingen, Alemania los días 10 y 11 de septiembre de 2018, organizada por Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda.

que las “personas en el lugar” y los “intermediarios” no eran, en absoluto, exclusivamente europeos. El término intenta combinar la inspiración de la categoría analítica de “conocimiento” con los encuentros culturales en América durante la modernidad temprana. Lo que antes se denominaba “ciencia” y “descubrimiento” se analiza críticamente hoy como procesos de producción de conocimiento altamente colaborativos que involucran a múltiples actores indígenas (Konishi et al. 2015; Matthies 2018; Malzner/Peiter 2018).

Existen varias sugerencias sobre cómo etiquetar mejor el conocimiento que se origina en contextos locales durante el período moderno temprano. Algunos académicos han sugerido que se use el término “conocimiento colonial”, pero para nuestros propósitos, el término es problemático porque no se enfoca en los actores que queremos enfatizar. El término “conocimiento colonial” podría reforzar las asimetrías al referirse a la estructura política colonial adquirida a través de las batallas de conquista y la administración regia de arriba hacia abajo. Por lo tanto, hemos decidido trabajar con el término “conocimiento indígena”, aunque debido a la gran variedad espacial y geográfica de estudios de caso en este libro, es difícil de definir, recordándonos a la famosa cita de Nietzsche: “solo lo que no tiene la historia se puede definir” (Nietzsche 2006 [1883], 53). No obstante, para ofrecer un punto de referencia, el conocimiento indígena puede entenderse en términos generales como: “creencias, prácticas, costumbres y visiones del mundo locales, tradicionales y no occidentales, y con frecuencia también para referirse a formas de conocimiento alternativas e informales [...] contrastadas, implícita o explícitamente, con ‘conocimiento del extranjero’, un (sistema de) conocimiento ‘global’, ‘cosmopolita’, ‘occidental’, ‘formal’ o ‘mundial’” (Horsthemke 2004, 32; ver también Grenier 2000).

Algunos estudiosos sostienen que el conocimiento indígena es relativo a un contexto dado y, por ejemplo, las creencias supersticiosas deberían considerarse verdaderas en un contexto que las considera culturalmente válidas. Otros académicos sostienen que el conocimiento no puede ser culturalmente relativo, de lo contrario, constituiría una “creencia indígena” (incluso si es una

creencia bien fundada) en contraposición al “conocimiento indígena” (Semali/Kincheloe 1999; Odora Hoppers 2002). Con un intento de lograr una posición reconciliadora, Green ha sugerido que consideremos que el conocimiento no es absoluto ni culturalmente relativo, sino más bien lo que es “lo suficientemente cierto” para la pregunta o tarea en cuestión (Green 2008, 147). Esta distinción es útil, ya que lo que se considera verdadero en un contexto dado depende tanto de la información deseada como de las personas que se han establecido como fuentes confiables de conocimiento, los “hacedores de verdad”. Como veremos en varios capítulos en este libro, los informantes indígenas, a través de su conocimiento local y sus relaciones con otros, podrían establecerse como valiosos “hacedores de verdad” en quienes los colonos europeos confiaron para viajar por tierra, para la agricultura y medicina, entre muchos más ejemplos vistos en este libro. Es importante destacar que esta edición estudia no solo el conocimiento indígena “de valor” para los europeos, sino también la evidencia del conocimiento indígena para las comunidades indígenas en crónicas, documentos náhuatl y restos arqueológicos que proporcionan información sobre las comunidades pasadas en las que ese conocimiento era operativo.

Es importante analizar los tipos de conocimiento indígena estudiados en este libro comenzando con la tríada de tipos de conocimiento establecidos en epistemología y estudiando los “creadores de verdad” en un contexto dado. Desglosamos así el conocimiento en (1) conocimiento-que (conocimiento factual o proposicional), (2) conocimiento-cómo (conocimiento práctico, aplicado) y (3) conocimiento-de (personas, lugares, plantas, idiomas, etc.). Por ejemplo, el primer grupo, el conocimiento-que (por ejemplo, las picaduras de hormigas pueden curarse) se puede diferenciar del segundo grupo, el conocimiento-cómo (por ejemplo, el conocimiento sobre cómo curar las picaduras de hormigas) y el tercer grupo conocimiento-de (por ejemplo, conocimiento de una hierba que puede curar las picaduras de hormigas). Estas agrupaciones se discutirán junto con los estudios de casos específicos en la sección final, junto con el papel de los “creadores de verdad” como autoridades confiables.

2. Encuentros culturales y transmisión del conocimiento: estado del arte

Dos partes del mundo anteriormente separadas, el “Viejo” Mundo y el “Nuevo”, comenzaron un largo proceso de encuentros culturales en las costas de Guanahani (actualmente Bahamas) el 12 de octubre de 1492. Los primeros encuentros tuvieron potencial para ser los momentos de mayor alteridad percibida mutuamente. Una de las voces más conocidas de esta suposición es la de Todorov con su estudio semiótico sobre una fuerte división entre los conquistadores españoles y la sociedad azteca (Todorov 1984). Sin embargo, cada parte de estos primeros encuentros trató de considerar lo que experimentaron con su mundo y sus valores asociados. Tal como James Lockhart ha denominado la “doble identidad equivocada”, “cada lado del intercambio cultural supone que una forma o concepto dado está funcionando de la manera familiar dentro de su propia tradición y no es consciente o no está impresionado por la interpretación del otro lado” (Lockhart 1999, 99; Gumbrecht 1987, especialmente las páginas 232–244). En la percepción de la Europa del Renacimiento, uno debe considerar si los contemporáneos realmente veían América como un mundo completamente “nuevo”, o si, siguiendo el análisis de Lockhart, a menudo, veían en el otro conceptos que podían entender. El primer documento detallado sobre el encuentro cultural en el Nuevo Mundo es el cuaderno de Bitácora de Colón del primer viaje, que apunta a la segunda explicación. En innumerables detalles, esta fuente no cumple con las expectativas modernas de alteridad. Solo unas pocas horas después de su llegada, Colón empezó a “comprender” las primeras palabras y gestos de los pueblos indígenas. Durante los primeros días, comprendió información sobre el origen del oro indígena, la razón por la cual muchos hombres tenían cicatrices y el hecho de que personas con cabeza de perro habitaban en otras islas. La naturaleza tampoco parecía tan extraña: los árboles, las plantas y el clima se equipararon con lo que se sabía de Castilla (Dunn/ Kelley 1989, ver las entradas para el año 1492: 11/12 de octubre, 13, 17; 4 de noviembre).

Una proximidad explícita entre ambos mundos no es una percepción singular y existen

múltiples ejemplos. Los misioneros asumieron otra fuerte conexión precolombina entre América y Europa. Por ejemplo, muchos argumentaron que Santo Tomás, uno de los doce Apóstoles, no solo evangelizó en La India, sino también en el área del “Nuevo Mundo”. El punto de partida fue la falta de información sobre el destino del santo. Este supuesto protocristianismo era la presunta prueba de que los grupos indígenas podían comprender los artículos de la fe y hacerse cristianos, ya que hace 1,500 años la población ya había sido bautizada con éxito (Prien 2013, 80).

Mientras que estas narraciones mencionadas a menudo intentaron suavizar la “otredad” del Nuevo Mundo, otras opiniones la fortalecieron. Los escritos del Conde de Buffon (1707–1788) de 1749 en adelante, junto con las obras de Guillaume Thomas Raynal (1713–1796) y Anton Friedrich Büsching (1724–1793) afirmaron la inferioridad de la naturaleza en América, una opinión que terminó en la intensa “Disputa del Nuevo Mundo” (Gerbi 1973). Otras crónicas, diarios e informes de viajes sobre plantas, animales y minerales en América enfatizaron la utilidad de tal alteridad. Con información útil para especialistas en biología, astronomía, física, etcétera, revistas como la jesuita “Der Neue Welt-Bott” intentaron llegar a un público más amplio y mostrar otros efectos positivos de la empresa misionera, incluso más allá de la mera cuestión de fe (Dürr 2007).

Los académicos cuestionaron el modelo de una influencia unidireccional de Europa hacia América Latina que siguió la ruta de los conquistadores, misioneros, mercaderes y botánicos de Europa. Estos estudios no utilizan el término “conocimiento” en un sentido analítico, pero allanaron el camino sobre la cuestión de la transferencia cultural mutua observada en este libro. En 1970, las conferencias de John H. Elliott sobre la influencia americana en la economía, la demografía y la concepción del mundo en Europa sugirieron repensar el modelo unidireccional de influencia intercontinental (Elliott 1970). Dos años después, Alfred W. Crosby acuñó el término “intercambio colombino” para el intercambio bidireccional de animales, plantas y patógenos en ambos lados del Atlántico, agregando el impacto ecológico a los encuentros culturales (Crosby 1972). Desde entonces, han surgido numerosas

publicaciones históricas que revelan que la conquista española no fue exclusivamente una transferencia unidireccional de conocimiento e información de Europa a América Latina (véase, por ejemplo: Cooper 2009; Manning/Owen 2018; Findlen 2019; para un contexto global ver: Parker 2017; Pollard/Rosenberg 2019). Es bien sabido que el conocimiento indígena, por ejemplo, en forma de productos agrícolas (por ejemplo, el tabaco) y plantas medicinales (por ejemplo, la corteza de árbol peruano de la quina, “Cinchona”) se transfirió desde contextos latinoamericanos locales a redes europeas y más allá a Asia (Bleichmar 2017; Topik et al. 2006). También se ha documentado a menudo que el conocimiento indígena fue manipulado y adaptado para ajustarse a los marcos europeos, un tema abordado también en este libro (ver: López Piñero/López Terrada 1997; Kontler et al. 2014).

Además, estudios anteriores han demostrado que los europeos buscaron subrepticamente el conocimiento de los pueblos indígenas, no solo en el ámbito de los artículos de consumo, sino también para su seguridad (por ejemplo, topografía y patrones climáticos), orientación (por ejemplo, cartografía), conveniencia (por ejemplo, idioma), ingeniería (por ejemplo, obras públicas), fascinación (por ejemplo, flora y fauna), bienestar (por ejemplo, medicinas herbales) y comercio (por ejemplo, artesanías), entre otros; muchos temas que se superponen entre sí y que este libro también abordará (ver por ejemplo: Antei et al. 2015). Numerosas publicaciones también han destacado las prácticas intelectuales y culturales que podrían constituir el “conocimiento indígena”, desde actividades recreativas hasta producciones teatrales y prácticas comerciales de pesos y medidas (Díaz/Quispe-Agnoli 2017; Ramos/Yannakakis 2014; Encuentro Debate América Latina 2008; Bouysse Cassagne 1997; Scarborough/Wilcox 1991; Boone et al. 2017; Burkhart 2010). Los estudios han aumentado desde que los medios de comunicación de masa comenzaron a reconocer el valor del conocimiento indígena actualmente, más allá de los entornos locales. Sin embargo, hasta la fecha, falta una edición interdisciplinaria sobre el tema de la transferencia de conocimiento indígena de América a Europa en la era moderna temprana, un vacío que este libro busca cubrir.

3. Resúmenes de capítulos

3.1. Conocimiento médico

Las noticias de conquistas políticas en América generaron una emocionante agitación en Europa por el potencial de curar dolencias de larga duración con nuevas plantas medicinales. Después de que se descubrieran nuevas medicinas, el mercado de hierbas sería tan exitoso como para crear un comercio global con ganancias superiores a las de los recursos minerales, como el caso del oro, más frecuentemente asociado con la conquista (Schiebinger 2016, 119). La capacidad de los europeos para acceder al “oro verde” (plantas medicinales) del Nuevo Mundo se basó en el éxito de las relaciones entre europeos e indígenas y el acceso a éstas obtenido a través de informantes indígenas locales. Del mismo modo, las prácticas y procedimientos médicos indígenas estaban muy influenciados por las tradiciones europeas. Como demuestran los capítulos de esta sección, la clave para localizar las plantas medicinales estaba, a menudo, en manos de los indígenas. Sin embargo, los misioneros europeos y los compiladores botánicos se basaron en observadores europeos en expediciones botánicas y en el conocimiento de los viajeros españoles que llegaron a Sevilla. Los expertos indígenas no siempre fueron consultados debido a las barreras del idioma o porque no se los tenía en consideración. Estos estudios de caso revelan la complejidad de la transmisión del conocimiento indígena y el potencial poder de este conocimiento en las relaciones locales, el comercio, los debates académicos, el trabajo misionero y la atención hospitalaria.

Como capítulo de entrada de este libro, Harald Thun (Capítulo 1: “El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas. Transmisiones y transformaciones”) aplica los principios de la lingüística antropológica para examinar manuscritos guaraníes y españoles conocidos y recientemente descubiertos. Este capítulo es el primer estudio sistemático de las relaciones entre la medicina indígena, criolla y misionera antes y después de la expulsión de los jesuitas de América Latina (1767). Al publicar aquí traducciones del guaraní al español sobre el tema del conocimiento indígena, Thun rastrea la influencia de la medicina europea vista

en los manuales médicos guaraníes escritos para la instrucción de enfermeros indígenas. La terminología botánica, las plantas y las sustancias curativas, los conceptos fisiológicos, las técnicas curativas y el sistema de atención de la salud fueron transformados, pero no reemplazados por la medicina europea, lo que resultó en prácticas y terminologías híbridas.

Thun argumenta que la medicina indígena considerada útil por los médicos jesuitas fue recabada normalmente a través de la observación de los misioneros, rara vez fue transferida directamente a través de la comunicación verbal con los indígenas. En definitiva, Thun demuestra la transmisión del conocimiento médico indígena a los marcos europeos. La transmisión y transformación de las prácticas médicas indígenas fueron influenciadas por la terminología, las prácticas, los instrumentos, las técnicas y la organización médica europea.

Miriam Lay Brander (Capítulo 2: “Sobre los sacerdotes indios, los médicos musulmanes y los sirvientes Konkani. La recepción del conocimiento médico indígena en Sevilla y Goa en la Edad Moderna temprana”) compara y contrasta los compendios médicos del siglo XVI del médico y botánico español Nicolás Monardes y del portugués herbolario judío García da Orta. Mientras que Monardes obtuvo su trabajo de informes orales secundarios, Orta se basó en la observación directa y la amistad con los curanderos nativos gracias a las relaciones que había establecido. Ambos adaptaron el conocimiento indígena al sistema médico galénico. El conocimiento indígena no está oculto sino expuesto y resaltado en estos textos.

3.2. Lenguaje, textos y terminología

El lenguaje era un requisito previo para la transmisión del conocimiento. Con más de 100 lenguas indígenas habladas por los residentes prehispánicos, ciertas *linguae francae*, como el quechua (incas) y el náhuatl (aztecas) se utilizaron para comunicarse entre regiones, de manera no muy diferente a la que los europeos usaban el latín en Europa. Los tres capítulos en esta sección examinan las fuentes indígenas para documentar la evidencia del

conocimiento indígena a través de estilos de escritura y escribas indígenas. Se puede identificar claramente la incorporación de elementos españoles en los escritos indígenas, como el concepto de un texto que tiene “un autor” o el uso de neologismos en náhuatl para dar sentido a las estructuras políticas y la geografía españolas. Estos indicios demuestran intentos de transferencia de conocimiento entre contextos indígenas y europeos. Además, el conocimiento indígena de los sistemas legales españoles en América permitió que las palabras escritas también fueran una herramienta para determinar la justicia a nivel local.

Rosa H. Yáñez Rosales (Capítulo 3: “Rastros de náhuatl hablado en textos coloniales del Obispado y la Audiencia de Guadalajara”), examina cartas, peticiones, testamentos y denuncias en náhuatl del Obispado y la Audiencia de Guadalajara en los siglos XVI y XVII. Ella argumenta que los escribas nahuas adoptaron rápidamente el alfabeto introducido por los misioneros españoles para preparar documentos legales y administrativos. Demuestra cómo los escribas nahuas, “escritores-pintores”, utilizaron documentos legales para demandar a las autoridades coloniales e incluso para amenazar con dejar de pagar tributos a las autoridades españolas abusivas. En dichos documentos, Yáñez Rosales identifica las huellas del discurso capturadas por el escriba, que ilustran cómo tuvo lugar un intercambio entre un hablante nahua y una autoridad colonial, sin ignorar los límites del sistema de escritura alfabético.

Yukitaka Inoue Okubo (Capítulo 4: “El concepto de autoría en algunas crónicas indígenas de Nueva España”) examina cinco crónicas de autores indígenas de Nueva España en los siglos XVI y XVII. Al analizar las obras de Hernando de Alvarado Tezozómoc, Cristóbal del Castillo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Inoue Okubo concluye que el concepto del autor es una noción occidental integrada en la historiografía indígena, en contraste con la norma del anonimato visto en los códices indígenas.

Richard Herzog (Capítulo 5: “Otorgando un alcance universal a los conceptos políticos nahuas. Un objetivo en las obras de Domingo Chimalpahin [principios del siglo XVII]”) considera el uso de los conceptos náhuatl en las obras del historiador Domingo Chimalpahin. La cosmovisión aprendida

de los nahuas muestra paralelismos con la comprensión europea del Nuevo Mundo: para la descripción de las autoridades y territorios en Europa, usa palabras comunes en náhuatl. Además, los neologismos como la conexión de *huey tlahtoque* con *reyes* para referirse a los reyes españoles se utilizan en todo el trabajo de Chimalpahin para ayudar a los lectores nahuas a entender las estructuras políticas europeas. Herzog concluye que el uso que hace Chimalpahin de los términos náhuatl para los conceptos europeos puede interpretarse como su intento de situar a México en contextos locales y globales para las generaciones futuras. En palabras de Chimalpahin: es “necesario que esta [relación] sea bien conocida y así se la deja, porque los hijos y los nietos que ahora están creciendo y siendo criados, y los que nacerán no lo saben” (Relaciones II, 295).

3.3. Cartografía y conocimiento geográfico

Los mapas son una de las fuentes producidas en América Latina más influenciadas directamente por informantes indígenas. Aunque rara vez se les acredita por sus contribuciones, el conocimiento geográfico de muchos indígenas era esencial para los visitantes extranjeros y los residentes europeos para cartografiar información política y ambiental sobre jurisdicciones fronterizas latinoamericanas, territorios de caciques, ríos, cadenas montañosas y parroquias, además de las estructuras arquitectónicas de pueblos y ciudades. Kazuhisa Takeda, María Laura Salinas e Irina Saladin demuestran cómo los sistemas de gobierno indígena podían usarse para defender los derechos indígenas sobre la tierra, así como la importancia de los informantes indígenas para obtener datos cartográficos, a pesar de su menor nivel de confiabilidad en comparación con los observadores europeos.

Kazuhisa Takeda (Capítulo 6: “Conocimiento indígena del uso de la tierra y prácticas de almacenamiento de documentos históricos en las misiones jesuitas-guaraníes de América del Sur colonial. Un análisis comparativo de mapas y registros censales”) emplea fuentes de archivo para demostrar cómo el conocimiento guaraní fue preservado y mantenido por jesuitas para una mejor gestión de

las tierras agrícolas. Valorando el sistema de gobierno y organización de cacicazgo indígena, el apellido del cacique se utilizó para formalizar y demarcar territorios específicos y, por lo tanto, defender los derechos de tierras heredadas contra la intrusión española. Al comparar los mapas con los registros censales (*padrones*), Takeda argumenta que este estudio de caso revela el conocimiento táctico de los grupos indígenas guaraníes, lo que les permitió demarcar, reclamar y defender colectivamente sus tierras dentro de las misiones españolas.

María Laura Salinas, (Capítulo 7: “Entre guaraníes, caciques y frailes. El cabildo de indios del pueblo de Itatí, Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y principios del XIX”), mediante un examen de copiosos registros de gobierno de 1793 hasta 1814, analiza el papel del gobierno del cacique dentro de los cabildos de indios. Mientras que la historiografía a menudo, y con razón, ha señalado el ejercicio del control colonial sobre los indígenas a través de estas instituciones, Salinas señala algunas evidencias de conocimiento indígena que contrarrestan tal situación y esto se ve en la contabilidad, pesos y medidas, comercio, cría de animales, música y especialmente en el dominio de la lectura, escritura, firma y traducción.

Irina Saladin (Capítulo 8: “Legitimando la información local. Informantes indígenas en la Amazonía y la Comisión de fronteras hispano-portuguesa en 1782”), investiga las prácticas comunicativas y administrativas utilizadas por las autoridades españolas para legitimar la información oral proporcionada por los indígenas. Analiza el proceso mediante el cual los funcionarios europeos obtuvieron y autenticaron el conocimiento geográfico indígena sobre áreas remotas de la cuenca del Amazonas. Para entrevistarse con informantes indígenas, los funcionarios españoles recurrieron a intermediarios que actuaban como traductores lingüísticos y culturales. Aunque queda claro que los inspectores de fronteras dependían en gran medida de la información oral proporcionada por la población local, las observaciones empíricas hechas por los funcionarios coloniales recibieron oficialmente el mayor valor. La información oral de la población local podría describirse como una especie de “conocimiento precario” (un término acuñado por Mulsow 2012).

3.4. Cultura material y visual

La cultura material y visual son fuentes invaluable para la descripción y el análisis de las sociedades en América (sobre cultura material en la Edad Moderna temprana, véase: Findlen 2013; Gerritsen et al. 2019; Wilson et al. 2011). Los artefactos no son una simple medida sustitutiva en ausencia de documentación histórica, sino que ofrecen una información muy rica en áreas donde otras fuentes están altamente estandarizadas, por lo que pueden corregir o complementar supuestos anteriores; por ejemplo, en el caso de prácticas religiosas o de la vida cotidiana. Los capítulos de esta sección rastrean las influencias indígenas y europeas vistas en dibujos (por ejemplo, iluminaciones), artesanías (por ejemplo, vasos ceremoniales) y fuentes orales y arqueológicas (por ejemplo, lamentaciones y tallas en piedra). Se ha investigado cuidadosamente la evidencia de la continuidad de los sistemas europeos de larga duración, así como las adaptaciones indígenas a los sistemas políticos posteriores a la conquista.

El Códice florentino, si bien es objeto de mucha atención académica, ha sido analizado con un enfoque nuevo por la historiadora del arte Anna Boroffka (Capítulo 9: “Pintando una historia universal del mundo azteca. Traducción y transformación del conocimiento indígena en las iluminaciones del Códice florentino”). Boroffka investiga la función de las iluminaciones del Códice, que imitan a los grabados europeos de las biblias realizados en madera y a tratados sobre diferentes campos del conocimiento, dentro de la narrativa de una *historia universalis*. Boroffka sostiene que las iluminaciones se pueden vincular con el concepto renacentista de una *philosophia perennis*, un supuesto origen cristiano de todos los conocimientos y religiones, y sugiere que las imágenes sirven como argumentos pictóricos que presentan el conocimiento nahua como parte de esta antigua sabiduría universal, y como un valioso recurso de conocimiento.

Christine Beaulé (Capítulo 10: “Los *queros* y la conservación de la indianidad en los Andes bajo el dominio español”), esta arqueóloga de la región de los Andes, examina *kerus* y *queros*, vasos ceremoniales para beber chicha, una especie de cerveza de maíz fermentado. Beaulé hace una transición desde el uso del *kerus* de cerámica bajo los

gobiernos tiwanakut y wari hasta la producción de *queros* de madera realizados por artesanos especializados bajo el gobierno de los incas, así como la incorporación de motivos y estética europea después de la conquista española. A pesar de las prohibiciones de muchas otras costumbres religiosas indígenas, la evidencia de la continuidad del uso ritual de estos recipientes para beber habla de la importancia social del brindis y la entrega recíproca de regalos a lo largo de los siglos, revelando en el fondo una comprensión culturalmente específica de cómo un objeto puede/no puede, o debe/no debe usarse, moldearse, decorarse y exhibirse en un contexto cultural dado.

José Farrujia de la Rosa (Capítulo 11: “¿Conocimiento indígena en las Islas Canarias? Un estudio de caso en los márgenes de Europa y África”) reconstruye rastros de conocimiento indígena en las Islas Canarias a través de lamentaciones de la historia oral (*endechas*) y el material cultural de las excavaciones arqueológicas. Incluso cuando la población indígena desapareció después de la conquista española y las lenguas indígenas se dejaron de usar después del siglo XVII, Farrujia de la Rosa demuestra que el legado de las tradiciones indígenas y su influencia en las generaciones posteriores persisten hoy en día.

3.5. Percepciones misioneras

De los europeos que vivieron en el “Nuevo Mundo”, podrían ser los misioneros los que tuvieron las relaciones más íntimas con los residentes locales que vivían bajo su jurisdicción en parroquias, misiones, escuelas o reducciones. A menudo, encargados de aprender lenguas indígenas, los misioneros extendieron sus funciones de administrar los sacramentos para trabajar como cronistas e intérpretes de las costumbres y creencias indígenas. Los misioneros, especialmente en su papel de traductores, con frecuencia actuaban como intermediarios entre los grupos indígenas y los europeos. Los tres capítulos de esta sección exponen la influencia de los informantes indígenas en los sistemas de conocimiento de los misioneros, así como las oscilaciones entre la condena y la incorporación de conceptos indígenas por parte de los misioneros en sus fuentes escritas.

Corinna Gramatke (Capítulo 12: “Materialidad y traspaso de saberes. Fuentes y empirismo en el ‘Paraguay Natural Ilustrado’ de José Sánchez Labrador [1717–1798]”) analiza un manuscrito inédito del Archivum Romanum Societatis Iesu del jesuita español José Sánchez Labrador que expone la interacción del conocimiento indígena y europeo, obtenido a través de contactos indígenas, experimentos personales y observación directa, por ejemplo, con respecto a los pigmentos y resinas naturales utilizadas para colorear tejidos y estatuas. Gramatke argumenta que el manuscrito de Labrador es mucho más que una simple descripción de la naturaleza en Paraguay, con el objetivo explícito de actuar como un puente entre dos mundos, donde el conocimiento indígena influyó en la epistemología europea.

Álvaro Ezcurra Rivero (Capítulo 13: “Concepciones, transformaciones y rechazos del conocimiento indígena en los sermones de Fernando de Avendaño [Perú, siglo XVII]”) analiza los sermones de Fernando de Avendaño para escudriñar la recepción del conocimiento indígena por parte de un misionero criollo. Su análisis se refiere a algunos conceptos centrales de la observación cultural, como la cosmografía indígena, que luego se intercala con el texto de evangelización. Avendaño emplea, por ejemplo, conceptos indígenas para explicar a Adán y Eva (“Adán y Eva, ellos fueron nuestros progenitores, nuestras pacarinas y nuestros mallquis”), aunque en diferentes sermones Avendaño descarta los mismos conceptos indígenas cuando no apoyan al cristianismo (“vuestros mallquis están ardiendo en el infierno, porque eran hombres pecadores y no fueron bautizados”). Los argumentos de Avendaño, tanto lingüísticos como textuales, oscilan entre las condenas a la “idolatría” y la reconstrucción del protocristianismo a través de la terminología indígena.

Susanne Spieker (Capítulo 14: “Conocimiento sobre niños, educación y crianza en el Códice florentino de Bernardino de Sahagún”) examina el Códice florentino como una fuente transcultural que combina elementos europeos e indígenas con respecto a la educación. Spieker identifica diferentes tipos de adquisición de conocimiento Nahuatl que se hayan reportado, señalando que el término “educar” no aparece en el texto. Más bien, se emplean los términos “predicar”, “instruir”,

“catequesis” (enseñar con preguntas y respuestas), “cultivar” y “leer”, lo que demuestra un entendimiento de la educación como un proceso de preparación de los alumnos para ingresar al mundo de los adultos, en lugar de enfocarse simplemente en aprender lo que un maestro enseña en clase. Este proceso, señala Spieker, tiene sus raíces en las normas enseñadas en los monasterios en España, exponiendo los antecedentes educativos de Sahagún a través de su análisis de las costumbres nahuas.

En todos estos capítulos hay evidencia de la tríada epistemológica de conocimiento esbozada anteriormente en esta introducción. Primero, el *conocimiento-que* (conocimiento factual o proposicional) puede verse en la suposición de que el conocimiento médico indígena era eficaz y que las iluminaciones de las tradiciones indígenas podían usarse como un recurso de conocimiento para los misioneros. En segundo lugar, el *conocimiento-cómo* (conocimiento práctico aplicado) es evidente en el uso de documentos legales para demandar a las autoridades coloniales por irregularidades y en la persistencia de los sistemas de gobierno local indígena para defender el derecho a la tierra contra la intrusión española. Además, ha sido analizado en profundidad el conocimiento indígena para hacer artesanías de cerámica y madera. Tercero, el *conocimiento-de* (personas, lugares, plantas, idiomas, etcétera) abunda en el conocimiento indígena de la literatura y geografía españolas, de medicinas, costumbres de entrega de regalos, mantenimiento de registros, pesos y medidas, música, cría de animales, elaboración de mapas y contabilidad.

Todos estos ejemplos son mejor considerados junto con las personas que fueron estimadas lo suficientemente confiables (o no) para transmitir el conocimiento. En algunos casos, los informes orales indígenas fueron aceptados y reconocidos. En muchas otras situaciones, el conocimiento indígena se analizó junto con observaciones empíricas o mediante la verificación de hechos con varias fuentes de información. La historia de la transferencia de conocimiento indígena de América a Europa entre 1492 y 1800 fue, por lo tanto, tan dependiente de la confianza en las fuentes de conocimiento como lo fue de la información disponible.

Laura Dierksmeier

Universität Tübingen
 SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN
 Gartenstraße 29
 72074 Tübingen

Fabian Fechner

FernUniversität in Hagen
 Lehrgebiet Geschichte Europas in der
 Welt, Historisches Institut
 Universitätsstr. 33/KSW, Raum B.0.009
 58097 Hagen

Bibliografía

- Armstrong 2004*: D. M. Armstrong, *Truth and Truthmakers* (Cambridge 2004).
- Beebee/Dodd 2005*: H. Beebee/J. Dodd (eds.), *Truthmakers. The Contemporary Debate* (Oxford 2005).
- Bleichmar 2017*: D. Bleichmar, *Visual Voyages. Images of Latin American Nature from Columbus to Darwin* (New Haven 2017).
- Boone et al. 2017*: E. H. Boone/L. M. Burkhart/D. E. Tavárez, *Painted Words. Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism* (Washington 2017).
- Bouysse Cassagne 1997*: T. Bouysse Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes in memoriam Thierry Saignes. Coloquio del Institut des hautes études de l'Amérique latine y del Institut français d'études andines*. IHEAL (Paris 1997).
- Burkhart 2010*: L. M. Burkhart, *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico* (Philadelphia 2010).
- Cooper 2009*: A. Cooper, *Inventing the Indigenous. Local Knowledge and Natural History in Early Modern Europe* (Cambridge 2009).
- Crosby 1972*: A. W. Crosby, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492* (Westport 1972).
- Dalla Corte et al. 2008*: G. Dalla Corte/P. García Jordán/F. Javier Laviña/L. G. Luna/R. Piqueras/J. Luis-Peinado/M. Tous, *Poder local, poder global en América Latina* (Barcelona 2008).
- Díaz/Quispe-Agnoli 2017*: M. Díaz/R. Quispe-Agnoli, *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500–1799* (New York 2017).
- Dürr 2007*: R. Dürr, *Der "Neue Welt-Bott" als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung*. *Zeitschrift für historische Forschung* 34, 2007, 441–466.
- Dunn/Kelley 1989*: O. Dunn/J. E. Kelley Jr. (eds.), *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492–1493* (Norman 1989).
- Elliott 1970*: J. H. Elliott, *The Old World and the New* (Cambridge 1970).
- Fleck 1979*: L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact* (Chicago 1979).
- Findlen 2013*: P. Findlen (ed.), *Early Modern Things. Objects and Their Histories, 1500–1800* (London 2013).
- Findlen 2019*: P. Findlen, *Empires of Knowledge. Scientific Networks in the Early Modern World* (London 2019).
- Gerbi 1973*: A. Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900* (Pittsburgh 1973).
- Gerritsen/Riello 2019*: A. Gerritsen/G. Riello, *The Global Lives of Things. The Material Culture of Connections in the Early Modern World* (London 2019).

- Green 2008*: L. J. F. Green, Indigenous Knowledge and Science. Reframing the Debate on Knowledge Diversity. *Archaeologies. Journal of World Archaeological Congress* 4.1, 2008, 144–163.
- Grenier 2000*: L. Grenier, Working with Indigenous Knowledge. A Guide for Researchers. International Development Research Centre (Ottawa 2000).
- Gumbrecht 1987*: H. U. Gumbrecht, Wenig Neues in der Neuen Welt. Über Typen der Erfahrungsbildung in spanischen Kolonialchroniken des XVI. Jahrhunderts. En: W.-D. Stempel/K. Stierle (eds.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania* (München 1987) 198, 227–249.
- Horsthemke 2004*: K. Horsthemke, Indigenous Knowledge. Conceptions and Misconceptions. *Journal of Education* 32, 2004, 32–48.
- Ichiikawa/Steup 2017*: J. J. Ichiikawa/M. Steup, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy. The Analysis of Knowledge*, last updated 2017, <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/#BeliCond>> (last access 10.10.2019).
- Konishi et al. 2015*: S. Konishi/M. Nugent/T. Shellan (eds.), *Indigenous Intermediaries. New Perspectives on Exploration Archives* (Acton 2015).
- Kontler et al. 2014*: L. Kontler/A. Romano/S. Sebastiani/B. Z. Török, *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View*. Palgrave Macmillan (Basingstoke 2014).
- Lockhart 1999*: J. Lockhart, *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History* (Stanford/California 1999).
- López Piñero/López Terrada 1997*: J. M. López Piñero/M. L. López Terrada, *La influencia española en la introducción en Europa de las plantas americanas (1493–1623)*. Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de València (Valencia 1997).
- Malzner/Peiter 2018*: S. Malzner/A. D. Peiter (eds.), *Der Träger. Zu einer “tragenden” Figur der Kolonialgeschichte* (Bielefeld 2018).
- Mannheim 1969*: K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Frankfurt am Main 1969).
- Manning/Owen 2018*: P. Manning/A. Owen, *Knowledge in Translation. Global Patterns of Scientific Exchange, 1000–1800 CE* (Pittsburgh 2018).
- Matthies 2018*: V. Matthies, *Im Schatten der Entdecker. Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender* (Berlin 2018).
- Mulsow 2012*: M. Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit* (Berlin 2012).
- Mulligan et al. 1984*: K. Mulligan/P. M. Simons/B. Smith, Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research* 44, 1984, 287–321.
- Nietzsche 2006 [1883]*: F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (New York 2006).
- Odora Hoppers 2002*: C. Odora Hoppers, Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems. Towards a Conceptual and Methodological Framework. En: C. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems. Towards a Philosophy of Articulation* (Claremont 2002) 2–22.
- Parker 2017*: C. H. Parker, *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800* (Middletown 2017).
- Pollard 2019*: E. Pollard/C. D. Rosenberg, *Worlds Together, Worlds Apart. A Companion Reader* (New York 2019).
- Prien 2013*: H.-J. Prien, *Christianity in Latin America* (Leiden 2013).
- Ramos/Yannakakis 2014*: G. Ramos/Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (Durham 2014).

- Scarborough/Wilcox 1991*: V. L. Scarborough/D. R. Wilcox (eds.), *The Mesoamerican Ballgame* (Tucson 1991).
- Schiebinger 2016*: L. Schiebinger, *Prospecting for Drugs. European Naturalists in the West Indies*. En: L. Schiebinger/C. Swan (eds.), *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World* (Philadelphia 2016) 119–133.
- Scholz et al. 2017*: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *RESOURCECULTURES. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. *RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017).
- Semali/Kincheloe 1999*: L. M. Semali/J. L. Kincheloe, *Introduction. What is Indigenous Knowledge and Why Should We Study It?* En: L. M. Semali/J. L. Kincheloe (eds.), *What is Indigenous Knowledge?* (New York 1999) 3–57.
- Todorov 1984*: T. Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other* (New York 1984).
- Topik et al. 2006*: S. Topik/C. Marichal/Z. L. Frank, *From Silver to Cocaine. Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500–2000* (Durham 2006).
- Vogel 2004*: J. Vogel, *Von der Wissenschafts- zur Wissensgeschichte. Für eine Historisierung der “Wissensgesellschaft”*. *Geschichte und Gesellschaft* 30, 2004, 639–660.
- Wilson/Yachnin 2011*: B. Wilson/P. Yachnin (eds.), *Making Publics in Early Modern Europe. People, Things, Forms of Knowledge* (New York 2011).

I. Medical Knowledge

Harald Thun

El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas

Transmisiones y transformaciones

Keywords: two-way movement of medical knowledge, reticence of Indigenous healers, europeanisation of Indigenous medicine, discovery of new sources in Guaraní and Spanish

Palabras clave: movimiento bidireccional del conocimiento médico, reticencia de los curanderos indígenas, europeización de la medicina indígena, descubrimiento de nuevas fuentes en guaraní y en castellano

Summary

Until now little attention has been paid in the historical sciences to the question of how medical knowledge of the Guaraní Indigenous people passed to Jesuit botanists and physicians ('first transmission'), nor has there been much interest in the profound transformation of Indigenous medicine in the famous Reductions of Paraguay ('second transmission, accompanied by transformation'). In recent years, however, the documentary situation has profited from the discovery of several historical texts written in Spanish and Guaraní. By analysing these sources, we come to the conclusion that rarely did Indigenous knowledge pass to Jesuit medicine by verbal communication initiated by Indigenous healers. Much more frequently it seems to have been gathered by Jesuits observing Guaraní medical practices. When it comes to the return of knowledge, we learn from Jesuit manuals, written in Guaraní for the instruction of male Indigenous nurses, that European medicine, enriched by both Indigenous

knowledges and Jesuit experiences, produced radical changes in Guaraní traditional medicine. These changes can be observed on various levels: (1) very prominently in botanical terminology, but less frequently in terminology used for 'new' diseases (e.g. smallpox); (2) important introductions of new plants and substances; (3) dissemination of new physiological concepts (e.g. blood circulation); (4) introduction and rigorous application of new curative techniques (especially purging, bleeding, and enema); (5) introduction of new medical facilities (hospitals). Our analysis is intended to provide a first step in the systematic study of the relations between Indigenous, Creole and missionary medicine during the presence of the Jesuits in the River Plate Region and after their expulsion (1767/1768). Bringing together historians, ethnologists and linguists from Argentina and Germany, the task of our project entitled 'Priest and Shaman/Padre y paje' is to achieve the edition, translation, and interpretation of the relevant manuscripts.

Resumen

Poca atención se ha prestado en las ciencias históricas a las condiciones comunicativas bajo las que se desarrolló la transmisión del saber médico de los indígenas guaraníes a los médicos y botanistas jesuitas ("la ida del saber"), y de igual manera poco interés ha despertado la profunda transformación de la medicina indígena bajo el control de los misioneros en las reducciones del Paraguay ("la vuelta del saber"). Sin embargo, la situación documental mejoró bastante en los últimos años. Aplicando

los principios de la lingüística antropológica, nuestro trabajo enfoca los dos aspectos mencionados apoyándose sobre fuentes conocidas y otras recién descubiertas. De las fuentes escritas en guaraní damos la traducción al castellano de las secciones relevantes. Llegamos a la conclusión que la parte de la medicina indígena juzgada útil por los médicos jesuitas pasó a ellos gracias a la observación de los propios misioneros y no tanto por comunicación verbal de parte e iniciativa de los indígenas. Por lo que toca a la vuelta del saber, o sea a la influencia de la medicina europea sobre la medicina indígena, resulta de los manuales escritos en guaraní para la instrucción de los enfermeros indígenas, que se produjo una profunda transformación de la medicina indígena y ello en los niveles de la terminología botánica (menos en la de las enfermedades), de la introducción de nuevas plantas y sustancias, de la enseñanza de nuevos conceptos fisiológicos y de técnicas curativas (purga, sangría, enema) y de un nuevo sistema del cuidado sanitario. Nuestro artículo se presenta como uno de los primeros pasos hacia un estudio sistemático de las relaciones entre las medicinas de los indígenas, de los criollos y de los misioneros en época jesuítica y pos-jesuítica, estudio fundamentado sobre la edición de textos recién descubiertos de la materia médica misionera redactados en castellano y la edición y traducción de los textos escritos en guaraní. Para llevar a cabo esta tarea se ha constituido un grupo argentino-alemán que dio el nombre de “Padre y paje/Priest and shaman” a su proyecto.

1. Un movimiento de ida y vuelta

“Sans l’avoir voulu, sans se conformer à un plan préétabli, face aux réalités d’un monde physique et mental pour eux tout nouveau, les Jésuites du Paraguay ont fait de ce pays un laboratoire dont l’expérience, encore aujourd’hui, suscite et mérite notre méditation” (Soustelle 1986, X). Es nuestro intento seguir, en este gran laboratorio establecido en un mundo neolítico por hombres del fin de la Edad Media europea y del inicio de la Edad Moderna, los movimientos que se han producido en una de sus secciones: la farmacopea y la medicina. Pero no nos interesan en sí mismas las plantas y

sustancias usadas o descubiertas por indígenas o jesuitas, de esto se ha ocupado y sigue ocupándose la farmacología y botánica histórica y actual. Lo que queremos hacer es trazar en los textos de la época, en fuentes conocidas desde hace mucho y en otras recién descubiertas, las vías de transmisión por las cuales el saber médico de los guaraníes pasó a los jesuitas y el de los jesuitas a los indígenas. Se trata efectivamente de un movimiento de ida y vuelta.¹ De la ida (aporte de los guaraníes a los jesuitas) se suele hablar con bastantes pormenores entre los especialistas, aunque, como veremos, no sin algunas interpretaciones dudosas y hasta contradictorias. De la vuelta (aporte jesuita a los guaraníes) se ha escrito de manera general sin que hubiera sido posible fundamentar las suposiciones con pruebas textuales y sin poder percibir los detalles de las profundas modificaciones obradas por la medicina europea. Este desequilibrio tiene que ver con las fuentes. “La ida” está descrita en textos compuestos en lenguas como el castellano, el latín o el alemán. La barrera lingüística es baja para los especialistas modernos.² Para “la vuelta” la barrera es muy alta porque los textos más importantes están escritos en guaraní y éste, además, es una variedad particular ya muy distante del guaraní paraguayo moderno. Por esta razón, las fuentes en guaraní quedaron prácticamente inaccesibles a la historia de las ciencias y a la historia en general;³ en parte su existencia

1 M. de Asúa, refiriéndose al manuscrito en guaraní atribuido al padre hermano Marcos Villodas (conservado en la Wellcome Library, Londres), observa: “Villodas’s Guarani *receptarium* cum herbal shows that the exchange between Jesuit and Guarani medicine was a two-way avenue [...] Since much of the *materia medica* of this collection of remedies was local, it is evident that, in a sense, we have come full-circle from Guarani folk medicine to Guarani users, through the intermediacy of Jesuit pharmacists” (De Asúa 2014, 149 s.). Veremos más adelante con más detalles todo este complejo.

2 Pero existe. Hasta para autores de lengua española el castellano del siglo XVIII puede causar problemas, como veremos en el caso de la interpretación de *expedito/experto*.

3 S. Anagnostou, 2010, dispone prácticamente solo de la traducción del breve prólogo de Villodas; M. de Asúa (2014, 148 y nota 290) de poco más que de la traducción del índice y del nombre de algunas plantas. A. Otazú Melgarejo (2014), a quien confiamos una copia del manuscrito para que hiciera una edición crítica bilingüe, publicó la traducción de una página en “Contribución a la medicina natural”.

misma se ignoraba hasta fechas muy recientes. El movimiento de vuelta es obra organizada por los jesuitas, quienes, como dueños de hecho de los feligreses amerindios reducidos, estaban en condiciones de transformar profundamente, por lo menos en el ámbito reduccional, la medicina de sus “neophytos”,⁴ difundiendo entre ellos nuevas plantas y sustancias, nuevos términos, nuevos conocimientos fisiológicos, nuevas técnicas del tratamiento medicinal y nuevas formas del cuidado sanitario público. No nos parece que hubo una verdadera transformación de la medicina jesuítica por la integración del saber médico indígena. Aumento cuantitativo del saber botánico y, en muchos casos, también del saber terapéutico, esto sin duda, pero no hubo cambio de los conceptos y de las teorías traídos de Europa. La transmisión tiene ida y vuelta, la transformación solo vuelta.

Nuestra aproximación al tema es la de la lingüística antropológica, que vuelve a los textos primarios de la época en cuestión, se esfuerza en leerlos en relación a los entornos lingüísticos de aquel tiempo, y compara las denominaciones y las cosas denominadas con la experiencia moderna recolectada a su vez por medio del trabajo de campo propio.⁵ En lo que sigue nos concentramos en los procesos de transmisión y transformación ocurridos en el Río de la Plata, dejando para la historia económica el balance de las exportaciones jesuíticas de productos medicinales y vegetales para Europa. Y solo marginalmente rozamos la cuestión de cómo se ha repartido en Europa el saber médico de los jesuitas americanos enriquecido del saber de los guaraníes.

2. Opiniones modernas

2.1. Sobre el conocimiento de los guaraníes acerca de la flora

Nadie duda del conocimiento de los guaraníes acerca de las plantas y de su uso medicinal. Los juicios coinciden en los elogios y en la admiración: “Los guaraníes tuvieron un profundo conocimiento de la flora e hicieron de ella una aplicación justa” (González Torres 1980, 9). “En los diccionarios y vocabularios científicos se registran más de 1.100 géneros botánicos guaraníes y más de 40 familias botánicas” (González Torres 1980, 9).

Carmen Martín Martín y José Luís Valverde, editores del manuscrito 10314 que es uno de los manuscritos de la materia médica misionera de Pedro de Montenegro conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid, elogian sobre todo la diligencia de los enfermeros guaraníes quienes, ya integrados en el sistema de las reducciones, “eran sobremanera sagaces en este tema” (Martín Martín/Valverde 1995, 25).

2.2. Sobre la transmisión

Pero ya se rompe la unanimidad cuando se habla de la transmisión del saber médico de los guaraníes a los europeos. Algunos autores, entre ellos F. M. Garzón (1996), que en su “Historia de la ciencia en el Uruguay”, dedica largos capítulos a la obra científica de los jesuitas, no tematizan este aspecto. Otros lo tratan de manera neutra: “los misioneros **recogieron** directamente de los aborígenes sus conocimientos y aplicaciones de la flora” (González Torres 1980, 10; los destacados son nuestros); “muchos [misioneros jesuitas] dedicaron buena parte de su labor al estudio de las propiedades medicinales de las plantas americanas y exóticas, a partir de las informaciones que **obtenían** de los indígenas, de sus propias experiencias y de las asociaciones que establecían entre ellas y los criterios conceptuales de médicos y naturalistas de la época” (Scarpa/Anconatani 2019, 29). Es muy común que se destaque el punto final de la transmisión y que se subraye el aspecto utilitario y el buen uso que hicieron los jesuitas del

4 Así los llama J. Sánchez Labrador (Ruíz Moreno 1948, 139), tal vez para evitar el nombre de “cristianos nuevos”, no obstante que en algunas reducciones vivían generaciones de guaraníes cristianizados desde 150 años.

5 En las encuestas para nuestro *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico* (ALGR), del que ya se han publicado cuatro volúmenes (Thun et al. 2002–2015). Este atlas contiene también temas de interés etnográfico.

saber indígena: “[Montenegro] **se valiera** [...] [de] las indicaciones e informaciones de los indígenas” (Martín Martín/Valverde 1995, 37). Sobre el mismo médico dice G. Furlong: “sabemos [...] por él que trabajó para **aprovecharse** de la ciencia indígena” (Furlong 1994, 85).

Por lo que toca a la transmisión misma no es raro que se pinte una imagen idílica en la que los indígenas figuran como dadores generosos: “son innumerables las plantas medicinales cuyas propiedades descubrieron y nos **legaron**” (González Torres 1980, 9), [los médicos indígenas] “habiendo enriquecido la terapéutica con sustancias usadas hoy universalmente gracias al **legado** transmitido por los pueblos indígenas a través de los misioneros al mundo occidental” (Martín Martín/Valverde 1995, 25).⁶

Pero ya aparece un matiz crítico en este cuadro armonioso cuando M. Bertoni encuentra que en la transmisión no se da la debida importancia a los donadores:

“La creencia de que el conocimiento de las plantas medicinales de estos países [Brasil y Paraguay] se deba principalmente a los padres jesuitas es bastante generalizada en el público de estos países. Sin embargo, es inexacta. Es indudable que los jesuitas hicieron mucho, pero fue en el sentido de recoger las informaciones de los indios, someterlos al crisol de la experiencia, y transmitirlos”.⁷ Esta actitud le parece tanto más ingrata cuanto “las antiguas relaciones son pruebas de la **facilidad y prontitud** con que los indios enseñaban sus plantas medicinales a los europeos y las aplicaciones correspondientes” (Bertoni 2008 [1927], 148, 155, nota 201, nuestro destacado). Esta visión,

sin embargo, no coincide con la reticencia y con la desconfianza que el mismo autor destaca como rasgo constante en el carácter de los indígenas: “En cuanto a los verdaderos médicos indígenas – que los hay, y buenos – es ilusión el creer que un transeúnte o viajero de ocasión les pueda sacar datos muy importantes o verdaderas revelaciones al respecto del arte de curar. Es cosa sabida que más el curioso insiste y más el indio se retrae; a no ser que, para librarse del fastidio, éste no opte al fin por largar alguna mentira, caso no muy raro” (Bertoni 2008 [1927], 8).

Hasta aquí el lector podría pensar que esta actitud⁸ es consecuencia moderna de los tantos desengaños que han vivido los indígenas en los contactos con los blancos. Sin embargo, en lo que sigue Bertoni explica que la reticencia es inherente a la práctica médica de los indígenas.

“Además, aunque se sepa penetrar en su ánimo con los buenos modos y el tiempo necesario, el médico indígena nunca contará todo lo que sabe, ni descubrirá todos sus procedimientos. Por lo contrario, guarda reserva sobre lo que es en general lo más interesante; y esto no lo hace solamente por el carácter reservado general en la raza, sino por un motivo, para él gravísimo, que es la conservación de su propio poder o don de curar. Este poder según una creencia general que pasó a ser mística, lo perdería si él hiciera mucho alarde de su saber. Por otra parte, en la práctica, como él emplea frecuentemente la sugestión, y el prestigio en este caso es indispensable, le conviene que el público y el paciente crean que él tenga medios ocultos y conocimientos reservados o secretos.” (Bertoni 2008 [1927], 8).

Nos parece necesario rastrear “las antiguas relaciones” para ver si se menciona tal reserva o si hay evidencias de las que se puede deducir tal actitud. En algunos trabajos modernos se nota el alejamiento de la visión armoniosa que podemos llamar de tradicional. Mientras que en autores como Martín Martín y Valverde la admiración de

⁶ Una misma inclinación a una visión de armonía se encuentra en Anagnostou 2010, y en su monografía ‘Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung’, 2011. Ya mucho más crítico es el juicio que formula Lenke 2012, ‘Heil und Heilung, Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer gespiegelt in den Quellen der Jesuiten’ y, de la misma autora (Lenke 2018), ‘The encounter of Jesuit medicine and traditional Guaraní medicine in South America in the 17th and 18th century. Conflict and interaction’. El enfoque principal de este artículo lo constituye la obra de Montoya.

⁷ Para Scarpa/Anconatani este trabajo es una “resignificación de los conocimientos que sobre las mismas [= las plantas americanas] poseían los indígenas de esta región” (Scarpa/Anconatani 2019, 29).

⁸ Que nuestra experiencia en las encuestas llevadas a cabo en el Paraguay, la Argentina y el Brasil para nuestro ‘Atlas Lingüístico Guaraní-Románico’ (Thun et al. 2002–2015) confirma plenamente. Cuántas veces el informante indígena, después de larga pausa, nos explicó que “todavía no ha llegado el momento de contestar esta pregunta”.

la obra de los jesuitas como la de “civilizadores, siendo éste el mejor título con que la humanidad puede premiarlos” (Martín Martín/Valverde 1995, 26) no deja lugar para apuntar también los conflictos en el contacto con los indígenas, M. de Asúa infiere de estudios etnobotánicos modernos lo que acabamos de citar de Bertoni: “It is also likely that shamans did not want to share with the whites their knowledge of the curative plants as a strategy of cultural resistance” (De Asúa 2014, 162). Para M. de Asúa los “at times conflictive exchanges between two cultures of healing” forman “the context out of which the Jesuit literature on herbal medicine arose” (De Asúa 2014, 163).

Veremos que el análisis detenido de los textos permite enfocar con más precisión la naturaleza de los conflictos mencionados. De todos modos, nos parece poco adecuado caracterizar las transmisiones bidireccionales como “negociaciones” que hubieran implicado de ambos lados compromisos conceptuales y prácticos:

“The field of *materia medica* is a revealing example of how some products of Jesuit science in Paraquaria were a result of conceptual and practical negotiations between native lore and Early Modern European learning” (De Asúa 2014, 98 f.).

Un primer indicio de desigualdad de los dos mundos que se encuentran es el hecho de que los nombres guaraníes desaparecen en la transmisión hacia Europa, mientras que las denominaciones europeas invaden el vocabulario médico de los guaraníes. Trataremos de eso más adelante.

3. Base textual de nuestro estudio

Nuestra base textual se divide en una parte escrita en castellano y otra parte redactada en guaraní. En ambas secciones podemos utilizar manuscritos hasta ahora poco conocidos, desconocidos o inaccesibles.

3.1. Lista de las fuentes

A pesar de ciertas repeticiones inevitables nos parece útil empezar, para facilitar al lector la orientación, con una lista que enumera los principales textos que hemos utilizado. En los dos párrafos

siguientes (3.2. y 3.3.) continuamos con una descripción más detallada de los textos desconocidos o menos conocidos.

Textos escritos en castellano, atribuidos a Pedro de Montenegro y que forman parte de la así llamada *materia médica misionera*

ms. 10314 de la BN de Madrid, original disponible en línea (Biblioteca Digital Hispánica bdh-rd.bne.es, Montenegro no. 6), ilustrado, publicado por Martín Martín/Valverde 1995; citamos el original (el ms.) bajo la abreviación **BN 1**.

ms. 6407 de la BN de Madrid, original disponible en línea (Biblioteca Digital Hispánica bdh-rd.bne.es, Montenegro, no. 5), ilustrado, recién identificado como diferente de BN 1 y de BA, no publicado, no mencionado por Martín Martín/Valverde 1995, De Asúa 2014, Obermeier 2018 y tampoco por otros autores modernos (que sepamos); citamos el original bajo la abreviación **BN 2**.

ms. de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, ilustrado, ms. hoy perdido pero publicado antes de su desaparición por M. R. Trelles (1888) y R. Quintana (1942 y 1945); reedición Córdoba 2009; con el título Pedro de Montenegro, S.J., *Materia médica misionera*; utilizamos la edición de Quintana abreviada como **BA**.

ms. 15379 de la John Carter Brown Library, Providence / EEUU, no ilustrado, no publicado, mencionado por M. de Asúa; lleva el título posteriormente agregado *Plantas de misiones* (disponible en línea: archive.org.Montenegro), utilizamos la abreviación **JCB**.

ms. Arg. fmf1 8° del Iberoamerikanisches Institut de Berlín, no ilustrado, recién descubierto, no publicado, no disponible en línea; lleva el título posteriormente agregado “Botánica médica de Misiones”, utilizamos la abreviación **B**.

Textos escritos en guaraní, atribuidos a Marcos Villodas

ms. 22992 de la BN de Madrid con el título *Quatia Poromboèha mirí Hacibaè rehe Y / gua Mohâ y pohano haguâ P^e. Hermano Mar / cos rêmbiporutĩ Oporopohanôbo Hacibaè rehe / oñangarecobaè mongeta mirí hara Y peguarâma*. Poco conocido, no publicado, no traducido, disponible en línea bajo el título librodemedicinaenlenguaguaraní. Lo citamos bajo la abreviación de **ms. guaraní de Madrid**.

ms. WMS / Amer 31 de la “Wellcome Library” de Londres con el título agregado posteriormente POJHA ÑAÑA / *Materia Medica Misionera / o / Herbario de las Reducciones Guaranies / Misiones / Año de 1725 / por / MARCOS VILLODAS S.J.*, no publicado, no traducido, disponible en línea (<https://wellcomecollection.org>.) lo citamos por la abreviación **ms. guaraní de Londres**.

ms. Arg. fmf1 8° del *Iberoamerikanisches Institut* de Berlín con el título *Quatia Porombo e ha mirí Hacĩbae rehenguârâma / mohâ Pay Hermano Marcos rembĩporutĩ Cobae. / Año de 1795. royĩĩpe oyeroba Cobae quatia. / Dⁿ. Nicolas Garzia de Atienza, adm^{or}. râmo hecorâmo*. Recién descubierto, no publicado, no traducido, no disponible en línea. Lo citamos con la abreviación **ms. guaraní de Berlín**.

Texto anónimo escrito en guaraní sobre la gestión de “lo temporal” en las Reducciones jesuíticas

ms. 091=873.241 de la colección Enrique Peña del Museo Colonial e Histórico Enrique Udaondo, Luján / Argentina, con el título *Ñomongeta hà tetĩrõ*. Recién descubierto, no publicado, no traducido, no disponible en línea. Lo citamos bajo la abreviación **ms. de Luján**.

3.2. Observaciones sobre los textos escritos en castellano menos conocidos o desconocidos

Al corpus conocido⁹ de las versiones de la “materia médica” de Pedro de Montenegro, que parecen ser sin excepción copias de un original no encontrado, podemos agregar dos copias más, recién descubiertas o redescubiertas.

3.2.1. El ms. 6407 / BN 2

3.2.1.1. Historia de un desencuentro

La primera es el ms. 6407 de la Biblioteca Nacional de Madrid (nuestro BN 2), hoy en día fácilmente accesible en el internet pero, lo que sorprende, desconocido (mejor dicho: no reconocido) por Martín Martín y Valverde, por M. de Asúa y los demás autores modernos consultados que se han ocupado de la materia médica misionera.¹⁰ Martín Martín y Valverde estuvieron a un paso de la identificación correcta del BN 2. Citando a la obra “Notas sobre algunas plantas usuales del Paraguay, Buenos Aires” de D. Parodi (1886, 25) y reproduciendo la descripción del ms. que se encuentra allí, escriben: “Parodi recoge una carta del doctor Martín Spuch donde se describe el manuscrito [nuestro destacado] de la Biblioteca Nacional de Madrid así: ‘es un in-folio manuscrito, de letra del siglo XVIII, clara y bien perfilada, consta de 357 páginas y tiene intercalados 152 dibujos de vegetales hechos con sorprendente exactitud y limpieza’”. Comparando esta descripción con las características del ms. BN 1 (= el ms. 10314), Martín Martín & Valverde constatan que estos son “datos que no concuerdan exactamente con los nuestros” (Martín Martín/Valverde 1995, 42). Pero no dan el último paso que hubiese sido arribar a la simple conclusión de que se trataba de dos manuscritos diferentes y que el doctor Spuch había visto otro ms. que ellos que sólo conocían el ms. 10314. Era con gran probabilidad el ms. 6407 ya que no hay indicios de un tercer manuscrito ilustrado de Montenegro en la BN de Madrid. Los dos autores españoles se han privado de la posibilidad de publicar un manuscrito que es más largo y en perspectiva artística más interesante y más importante que el que forma la base de su edición, es decir el ms. 10314 (nuestro BN 1). Como no se han dado cuenta de que hay dos manuscritos diferentes de Montenegro en la BN de Madrid, lógicamente no podían pensar en la comparación del ms. 10314 y del ms. 6407. Esta tarea

⁹ Y registrado oportunamente por M. de Asúa 2014, 113–159. A esta categoría pertenecen los n^{os}. (1), (3) y (4), es decir nuestros **BN 1**, **BA** y **JCB**. Nos dispensamos de describirlos detalladamente.

¹⁰ Es posible en la época del internet hacer descubrimientos también en bibliotecas tan conocidas y frecuentadas como la BN de Madrid, sin levantarse de la silla de su gabinete de trabajo. Basta con tener una hipótesis, familiarizarse con la sistemática del catálogo y buscar metodológicamente.

	ms. 10314/BN 1	Dr. Spuch	ms. 6407/BN 2
páginas en romanos	22	(no indicado)	40
páginas en arábigos	336 ¹¹	357	355 (señaladas en el ms.) 357 (contadas)
total de páginas	358	397 (con las XL de la introducción)	397
láminas	139	152	140 (139+1)

Tabla 1. Comparación formal de los manuscritos ms. 10314/BN 1, Dr. Spuch y ms. 6407/BN 2.

queda para nuestro proyecto “Padre y paje/Priest and shaman”.

Es verdad que hay cierta discordancia entre los números de las páginas y de las láminas que indica el Dr. Spuch y los que hemos contado nosotros en el ms. 6407. Spuch habla de 357 páginas de texto y de 152 dibujos. Suponemos que no ha tomado en consideración las 40 páginas de la introducción numeradas en cifras romanas y no árabes como las del texto de la descripción de las plantas. Llegamos pues a 397 páginas en total. La diferencia entre el número de 395 (que es el que está escrito en la última página del ms.) y el número de 397 se puede explicar por el conteo personal del Dr. Spuch. El ms. 6407 (o BN 2) tiene una página “159 bis” que presenta el título del segundo libro. El verso de la página 159 bis está vacío, hecho que comparte con el verso de las láminas, que son en la mayoría de los casos páginas rectas. Siguen dos páginas vacías más no paginadas hasta que se llega a la página 160 que es una lámina. Si consideramos este conteo diferente de páginas, hecho supuestamente por el Dr. Spuch, entonces la vieja paginación y el nuevo cómputo están en perfecta concordancia.

Por lo que toca a las láminas, la discrepancia es más importante. Contamos en el ms. 6407 un total de 140 ilustraciones, es decir 139 dibujos de plantas y, al inicio de la obra, una efigie de la mater dolorosa. Hay en el manuscrito una numeración en cifras romanas de las ilustraciones que ha sido agregada posteriormente por otra mano ya que fue hecha con lápiz. Llega, sin que entre en la cuenta la imagen de la mater dolorosa, a 140 láminas, pero son en realidad 139 porque el contador se ha olvidado del número LXXXVIII, saltando del LXXXVII dado a la “Acetossa Mayor” en la página 261, al LXXXIX en la página 264 dado al “Aro dulce”, sin que se note pérdida de texto.

Para la última lámina que representa al esquinanto menor se indica, en la página 393, la cifra inexistente de “CXLX” o algo semejante. Debería ser CXL porque la lámina anterior tiene el número CXXXIX (para el Esquinanto o Paja de Meca, 392). Es en esta última cifra que radica el problema de la discrepancia entre las 140 láminas que hemos contado nosotros y las 152 que indica el Dr. Spuch. Ahora bien, se puede reconocer una superposición de cifras que tiene por finalidad la corrección de un número anterior. Nos parece que el que hizo la numeración escribió primero “CXXX”. Hubiera podido agregar una “X” más y escribir “CXXXX” (análogamente a la cifra “XXXX” que da en la página 125 a la cuadragésima lámina). Pero prefirió, por lo visto, pasar a la otra posibilidad de escribir cuarenta con la combinación “XL”. Cambió pues de plano y escribió una gran “L” sobre la segunda y la tercera “X” de su primera versión. Su intención era probablemente escribir “CXL”. Infelizmente, la segunda y la tercera X quedaron visibles y producen cifras inexistentes como CXLXX o CXLXII, que necesitan explicación. Parece que el Dr. Spuch esta vez no contó personalmente las láminas sino que se fió en el último número, que leyó como CXLXII, y que interpretó como “152”.

Sea como fuera, las indicaciones (corregidas) del Dr. Spuch se acercan más a las cifras del ms. 6407 que a las del ms. 10314, como muestra el siguiente resumen esquemático (*tab. 1*).

¹¹ Contadas por nosotros sobre el original digitalizado. Martín Martín y Valverde llegan a otro resultado. Por razones que ignoramos, terminan la reproducción del original con el capítulo dedicado al (m)bacurú y no toman en consideración las dos últimas plantas del ms. 10314 que son el esquinanto y el esquinanto menor. Como se ve, hay discrepancias y confusión en todas partes.

3.2.1.2. Una pista errada

El catálogo de manuscritos de la BN de Madrid contribuye a la confusión porque sugiere que el ms. 6407 es idéntico al ms. 10314, dándole al ms. 6407 el mismo título que al ms. 10314. Se hace todavía más densa la niebla por la información errónea de que Raúl Quintana hubiera publicado el ms. 6407 en 1942. Si fuera así, el ms. 6407 (nuestro BN 2) sería el ms. hoy perdido de Buenos Aires (o por lo menos una copia hecha del ms. 6407) en el que se basa la edición de 1945 (y la anterior de 1942) publicada por Quintana. Pero no es así. La edición de Quintana, es verdad, tiene algunos rasgos en común con nuestro BN 2 pero muestra otros muy diferentes. Además, el ms. BN 2 entró, como veremos, en el acervo de la Biblioteca Nacional de Madrid en el año 1873 y no hay indicios de que hubiese salido después de la BN para servir de base a una edición impresa en Buenos Aires y que, misión cumplida, hubiese regresado después a la BN de Madrid. Tampoco se puede suponer que una copia hubiese cruzado el Atlántico. A esta idea se oponen las muchas diferencias entre BN 2 y BA. Constatamos, en resumen, que el ms. BN 2 es una copia más de la obra de Montenegro y que, por muchos detalles de su contenido, su estructura y sus ilustraciones, no es idéntica a ninguna de las copias conocidas.

3.2.1.3. Descripción comparativa del ms. 6407/BN 2

Con sus 397 páginas¹² el BN 2 es más amplio que el BN 1. Pertenece como aquel a la categoría de las copias completas de la obra de Montenegro y dentro de esta categoría se agrega como tercero a los dos mss. ilustrados y de paradero conocido

(BN 1 y BA, este último hoy desaparecido).¹³ El ms. BN 2 se presenta hoy en encuadernación posterior, con lomo en cuero negro y tapas en cartón (muy diferentes del pergamino amarillento de la encuadernación del ms. 10314). La obra no lleva ni título general, ni título parcial de un primer libro. Empieza con una dedicatoria a la madre dolorosa representada en la primera página por un dibujo. Al final de la dedicatoria leemos “Pedro Montenegro” (sin la partícula “de”, como en el BA) y, agregado de otra mano, “Año 1710”. Por el título que aparece en la página 159bis sabemos que esta copia, como el BN 1, está estructuralmente dividida en dos libros. El título del segundo libro dice en letras de molde mayúsculas imitadas:

LIBRO SEGVNDO / DELAS YERUAS. YRAYCES. / MEDICINALES, YCOMESTI / BLES; DE ESTAS MISSIONES, / YPARAGUAY; CON ALGV / NAS DEL BRASIL; Y PROVI / NCIA DECHILE.

Después, otra vez en letra cursiva, “año 1710”. Este mismo título, pero con grafía muy diferente, aparece también en el BN 1 que, sin embargo, está fechado en 1711.

El contenido del ms. BN 2 es diferente del BA por su ordenamiento. Empieza con el “Arbol del cacàho” y termina con el esquinanto menor. Esta organización la comparte el BN 2 con el BN 1 y con el ms. B (véase 3.2.2.2.). La letra es muy cuidada e indica el tiempo anterior a la expulsión de los jesuitas como época en la que se hizo esta copia. Por la falta del título general y del primer libro se acerca al ms. BA. Representa, como este, una imagen de la madre dolorosa en la primera hoja. Sin embargo, los dibujos en los manuscritos son diferentes: en BA, la Virgen baja la mirada, en el BN 2 abre los ojos.

Una gran diferencia, tanto con respecto a BA como en comparación con BN 1, se nota en la

¹² En la versión puesta en el internet falta una hoja, o sea las dos páginas 113 y 114, que fueron olvidadas a la hora de la digitalización. Nuestro colega Joachim Steffen tuvo la ocasión de ver el original en la BN y nos informa que la hoja mencionada se encuentra en el ms. Concluimos que la lectura de la versión digitalizada no siempre hace supérfluo el estudio del original, y que a veces hay que levantarse de la silla de trabajo para viajar a los archivos como en los buenos tiempos antiguos.

¹³ Los historiadores de la materia médica misionera de Montenegro mencionan al lado del ms. 10314 de Madrid (nuestro BN 1) y del ejemplar de Buenos Aires, base de la edición de Quintana (nuestro BA), hoy considerado como desaparecido, “a third illuminated codex” (De Asúa 2014, 119), descrito por el viajero francés Alfred Demersay y clasificado hoy también como desaparecido. Véase más abajo el capítulo 3.2.1.4. donde se discute la relación entre el ms. descrito por Demersay y nuestro BN 2.

calidad de las ilustraciones de BN 2, ya destacada por el doctor Spuch. Nos atrevemos a sostener que tanto por sus líneas finas y la ejecución clara hasta en los menores detalles como por su perspectiva tridimensional más elaborada, las ilustraciones de BN 2 son artísticamente superiores a las mucho más rústicas que vemos en BN 1 y sobre todo en BA. Compárese por ejemplo la presentación del hombrecillo y del pájaro en la lámina de la canela (el n°. III en la numeración de mano posterior) o la del jaguar en la del ceibo (lámina XXXVII).

Otra diferencia que tiene que ver con el texto, la constituyen los tres remedios agregados al final del manuscrito. El aprovechamiento de páginas o espacios vacíos en libros impresos o manuscritos era práctica común en una época y región como el Río de la Plata colonial que sufría de constante escasez de papel. En muchos manuscritos de nuestro corpus hay agregados de este tipo que transforman el original en una especie de palimpsesto lineal y nos proveen de informaciones preciosas sobre el uso y la historia del texto. Los añadidos suelen ser individuales y no compartidos por los distintos mss. Así es también en el caso de nuestro BN 2. En la última página, la 395 según la numeración del manuscrito, se escribieron, por tres manos diferentes entre sí y de la del copista, una receta “Para atajar una emorragia en el parto” y, con grafía y gramática ya muy criollas, un remedio “Para atajada la orina”. Estas dos recetas aprovechan la media hoja blanca que dejó el manuscrito al final. En el margen de la izquierda está una tercera receta que se refiere a la raíz del esquinanto descrita en el texto y que dice así: “tomando una cucharada de su polvo en vino, ò en agua caliente tres [puede ser también “dos”, las letras están algo borradas] días continuos cura todo fluxo de vientre”. No encontramos las mismas recetas en los demás manuscritos.

3.2.1.4. Proveniencia: una pista prometedora

La proveniencia del BN 2 queda por aclarar en sus detalles. Disponemos, sin embargo, de algunas informaciones dadas por tres manos diferentes. La página interior de la tapa lleva una nota, y la página siguiente dos más, y todas juntas permiten trazar un segmento de la trayectoria del ms. En la

parte de arriba de la segunda página, parcialmente cubierta por una etiqueta que dice “5670”,¹⁴ se puede describir: “El 11 de Junio de 1828: se hizo Cargo Clara Saubidet de la Casa en B^s. A^s. [=Buenos Aires] como Apoderada mia”. Esto puede significar que el ms. pasó, como tantos otros, por la capital de la Argentina. La nota en la página interior de la tapa es la más clara. Proviene probablemente de un bibliotecario (¿de la BN de Madrid?) quien escribe con lápiz: “De la lib. de D. Serafín Estébanez Calderón, ingresó el año 1873”.¹⁵ La tercera nota que se encuentra también en la segunda página, está escrita en el margen del agujero que ha mutilado la parte inferior de la hoja y se refiere a este, expresándose en un castellano que tiene rasgos innegables del criollo pero que, por otra parte, subraya la confección de la copia en la época de los jesuitas: “Este aujero [= forma hablada de *agujero*] lo hizo un clabo, C. [= con] la fuerza de un Rayo, antes de la Expulcion de Jesuitas”.

No queremos cerrar este capítulo sin avanzar la hipótesis siguiente:

El manuscrito ilustrado de la materia médica descrito por Alfred Demersay (1864) *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*, Paris II, p. 134, puede ser el BN 2 o ms. 6407 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Demersay vió el manuscrito en la biblioteca de Pedro Ferré, gobernador de la provincia argentina de Corrientes. De su descripción retenemos como evidencias que hablan en favor de nuestra hipótesis las siguientes características: 1. El ms. Ferré carecía de título, debe ser por esta razón que Demersay parafrasea el contenido en francés (“un Traité sur les plantes du Paraguay, leurs vertus médicinales, etc.”); 2. La reproducción de la dedicatoria corresponde – con la excepción del <delos> en el BN 2 y del <de los> en Demersay – exactamente a la del BN 2 (“dédié à la Serenissima Reyna de los siete dolores”); la dedicatoria del BN 1 es gráficamente diferente: “Serenissima Reyna

¹⁴ Que fue levantada por nuestro colega J. Steffen en su visita a la BN de Madrid.

¹⁵ El nombre del conocido autor andaluz (1799–1867) indica que el ms. ha pasado a España antes de 1867. “Estébanez [...] anduvo siempre a la caza de libros viejos por archivos, librerías y bibliotecas, y reunió una importante colección de antiguas obras españolas, que constituían su delicia” (Alborg 1980, IV, 724).

delos Siete Dolores”; 3. el nombre del autor aparece sin la partícula *de* en el ms. que vió Demersay y en el BN 2 (como en el BA, mientras que el BN 1 dice Pedro de Montenegro); 4. el número de páginas es el mismo que el que aparece en la última página del BN 2 (395); 5. Demersay indica como fecha de la redacción el año 1750. Pensamos que es un error de lectura. Por su forma redondeada el segundo “1” en la fecha “1710” del BN 2 puede interpretarse fácilmente como “5” (Demersay no parece bien informado sobre la persona y la vida de Montenegro presentándolo como discípulo de Asperger).

Habrá que ver si existe información sobre la relación entre Clara Saubidet y Pedro Ferré y sobre la persona que vendió el futuro ms. 6407 a Estébanez para dar más plausibilidad a nuestra hipótesis. Si esta se confirma, el tercer ejemplar completo e ilustrado de la materia médica misionera de Montenegro, considerado hoy como perdido (De Asúa 2014, 119 s.), habría sido encontrado, pero el número de ejemplares ilustrados no pasa a cuatro sino que queda en tres (BN 1, BN 2 = ms. visto por Demersay, BA hoy perdido).

Dejamos el análisis detallado de la proveniencia para investigaciones futuras de nuestro grupo de trabajo “Padre y paje”, declarándonos por ahora contentos de haber encontrado una copia más de la obra de Montenegro en la “Jungle of Herbals” (De Asúa 2014, 117).

3.2.2. El manuscrito de Berlín

La segunda copia recién descubierta, nuestro ms. B, se encuentra en el Iberoamerikanisches Institut de Berlín, donde figura bajo el título de “Botánica médica de Misiones” (Ms Arg fm1 8°) (Obermeier 2018). No lleva nombre de autor, pero la comparación con las copias conocidas de Montenegro no deja dudas sobre el hecho de que es, como el ejemplar conservado en la John Carter Brown Library (Providence/Rhode Island; nuestro JCB) un ejemplar más de las versiones sin ilustraciones. En una página de color azul¹⁶ que precede al manuscrito está escrito por mano diferente de la del

copista: “MS original é inédito / Rarísimo / La / botanica medica de Misiones / 1795. / Con los nombres de las plantas en ca- / stellano, guaraní y tupi. / los remedios usados de los indios estan reunidos en un apendice es- / crito integralmente en idioma guaraní”. En una de las páginas siguientes se lee la información fragmentaria “Capit.ºdelas” y, de otra mano: “Soy del Padre Alfon / so” y rúbrica. Tiene dos paginaciones. La más legible de ellas y que parece posterior, hace terminar el ms. en la página 414. No está dividido en dos libros como los mss. ilustrados de Madrid (BN 1 y BN 2) y de Buenos Aires (BA) y el no ilustrado de Providence/EEUU (JCB). Empieza, como el JCB, con las virtudes del cacao y termina con las del esquinanto. Entre la última descripción de una planta y la “Tabla de los nombres de los Arboles; yerbas en Castella / no, Guarani, ytupi,” está insertado, en la página 407, un remedio intitulado “Sanalotodo”, con once líneas. Parece que intervinieron en el trabajo de copiado por lo menos dos personas. La letra no es ya la imitación de la letra de molde, característica de los mss. tempranos, sino una cursiva. Entre los mss. conocidos de Montenegro, este tiene aspecto de ser uno de los más tardíos y más criollos, visto sus particularidades lingüísticas (entre otras, gran variación de las sibilantes, lo que señala un seseo todavía no exclusivo: *asese* [hácese], *asidentes*, *gruezos*, *azu lugar*, *payces*; el rotacismo: *sale argo simple*; metátesis: *friebres*; variación en el número: *Todas ella tienen Virtud de Calentar; alas comida, Se han segido la muerta de muchos, que llaman el Yndio Añanqa piri miri*; pronombre *le* para *les*: *Alos Yndio le es unico Remedio*). Todas estas particularidades y otras más recuerdan el castellano usado en el Paraguay moderno.

3.3. Textos escritos en guaraní

La mayor particularidad del ms. B consiste en su combinación con una copia del ms. Villodas. Con éste estamos en la segunda sección de nuestros textos, en la de los manuscritos escritos en guaraní. Se han encontrado hasta hoy tres manuscritos que denominamos conforme al lugar donde se conservan en la actualidad, manuscrito guaraní de Berlín, manuscrito guaraní de Londres, manuscrito guaraní de Madrid.

¹⁶ Color que dificulta el desciframiento de las letras.

3.3.1. El manuscrito guaraní de Berlín

El ms. guaraní de Berlín sigue al manuscrito castellano de Montenegro (nuestro B) en la misma encuadernación y está incluido en la paginación continua. Va de la página 415 hasta la página 463. Siguen a este manuscrito una “Reseta p^a. curar el galico” (p. 464, en castellano, incompleta) y una “Tabla y Virtudes de las Plantas”, que comprende dos páginas no paginadas y que se refiere a los folios del manuscrito en castellano.

El título reza así:

“Quatia Porombo e ha mirí Hacĩbae rehenguârãma / mohã Pay Hermano Marcos rembĩporutĩ Cobae. / Año de 1795. royĩpĩpe oyeroba Cobae quatia. / Dⁿ. Nicolas Garzia de Atienza, adm^{or}. rãmo hecorãmo.”

La primera parte significa en castellano: “Este es el pequeño manual [lit.: el pequeño libro que enseña a todos] de los remedios del compendio utilizado por el Padre Hermano Marcos para los enfermos”.¹⁷ La segunda parte informa sobre la suerte del manuscrito. Todo depende ahí de la interpretación del verbo *oyeroba*. Ruiz de Montoya (2011 [1639]) registra un verbo *rovag* con el sentido general de “volver” que etimológicamente tiene que ver con la palabra *rova* “rostro, cara”. En esta línea de interpretación, *o-ye-roba*, que es gramaticalmente “tercera persona + reflexivo + volver”, puede significar “se presentó otra vez a la cara / volvió [a nosotros]” (después de haber estado en otro lugar). El guaraní paraguayo moderno usa *rova* en el sentido semejante de “mudar, cambiar”. Más probable nos parece, teniendo en cuenta que con *royĩpĩpe* “en el invierno” (o hasta “en el año”, porque los años solían contarse por los inviernos) se indica un lapso de tiempo bastante largo, que la significación sea “se copió”.

Este sentido está señalado en el guaraní mbyá moderno, conocido por su carácter conservador. R. Dooley da para *-rova* “variante de *-erova* ‘mudar, copiar, traducir’” (Dooley 2006). La traducción de la frase sería: “En el invierno del año 1795, siendo Don Nicolás García de Atienza administrador, se copió este libro por su orden”. Como hemos visto, el anotador anónimo del legajo da también como fecha de la composición del texto en castellano ese mismo año, lo que solo es probable si se piensa en la fecha del proceso de copiado y no en el de la redacción original, dado que Montenegro murió en el año 1728. Concluimos que esta versión del recetario de Villodas parece ser tardía. Su contenido, como veremos, confirma esta suposición. Contrariamente a los manuscritos de Londres y de Madrid, el manuscrito guaraní de Berlín no está dividido en dos libros. Le falta además el prólogo.

3.3.2. El manuscrito guaraní de Londres

El manuscrito más conocido¹⁸ es el manuscrito conservado en la Wellcome Library de Londres (WMS /Amer. 31). Su título es POJHA ÑAÑA / *Materia Medica Misionera / o / Herbario de las Reducciones Guaranies / Misiones / Año de 1725 / por / MARCOS VILLODAS S.J.*

Por el dígrafo <jh> [= h] en *Pojha*, por la falta de la marca de la nasalidad (tiene que ser *Pohã*) y por el grosero error en *Ñaña* (que significa “del diablo”) en vez de *Ñana* (“yuyo, yerba”)¹⁹ podemos concluir que el título fue agregado en época posterior por alguien que ya no conocía muy bien el guaraní. La fecha de la redacción del manuscrito, el año 1725, puede ser correcta. Villodas vivió de 1695 hasta 1741. Pero no sabemos cómo se justifica tal datación. Los errores continúan en la identificación bibliográfica mecanografiada por algún bibliotecario de la Wellcome Library, quien

¹⁷ Aspecto interesante: el autor califica su texto escrito en guaraní como versión abreviada (es un “pequeño” libro) de un texto escrito en castellano. En el ms. guaraní de Madrid el autor habla claramente de varios libros escritos en castellano diciendo *cherembiquatia cuera* “mis compendios” (Libro II, 12). El morfema pluralizador *cuera* es característico del guaraní de los padres. Los indígenas no suelen marcar el plural o emplean *reta* “multitud” como pluralizador. Véase al respecto nuestra introducción a Thun et al. 2016.

¹⁸ O, mejor dicho, para muchos la única versión conocida. Citada por S. Anagnostou y M. de Asúa y trabajado por A. Otazú Melgarejo.

¹⁹ Y tal vez también por el término “*Materia Medica Misionera*”, introducido en uso por su aplicación al manual de Montenegro por Trelles (1888). Sin embargo, ya lo emplea Sánchez Labrador hablando de “los continuadores de la *Materia Médica*” (Ruíz Moreno 1948, 259).

localiza esta “MATERIA MEDICA” en “México”.²⁰ Una segunda nota, escrita a mano en una de las páginas finales, dice:

“Este ‘Códice Villodas’ es el unico manuscrito medico guaraní conocido y se refiere a las plantas de las Misiones Jesuiticas en el Paraguay. El P. Furlong S.J. no llegó a verle. Procede de la Colección Guaraní de Moisés S. Bertoni, Asunción, Paraguay y fue adquirido del Prof. Guillermo Tell Bertoni en Asunción, el 5 de Mayo de 1957”.²¹

El título agregado posteriormente suple la falta en este ejemplar de un título escrito enteramente en guaraní, algo que precede inmediatamente el texto en los manuscritos guaraní de Berlín y de Madrid.

El manuscrito guaraní de Londres está dividido en dos libros. Empieza con una “Tabla / Delos Capitu los Conteni dos en este Libro” que se refiere a los 205 folios del manuscrito. El texto comienza, como ya hemos dicho, con el breve prólogo. La escritura es bastante regular y recuerda a la caligrafía usual de los manuscritos hechos en las reducciones antes del destierro de los jesuitas.

3.3.3. El manuscrito guaraní de Madrid

El tercer ejemplar conocido hasta hoy²² del manual en guaraní de Villodas se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 22992; en línea bajo el título librodemedicinaenlenguaguaraní).²³

²⁰ Véase la misma localización errónea del tercer ms. en guaraní, nuestro ms. guaraní de Madrid. Parece que para los bibliotecarios México es el país indígena por excelencia donde se escribió todo lo que se compuso sobre medicina en una lengua amerindia.

²¹ El autor anónimo de estas líneas fue tal vez paraguayoso visto su uso radicalmente leísta del *le* referido a una cosa (*Códice*). No es de excluir la posibilidad de que este ms. sea el ejemplar mencionado en el catálogo de los mss. que Carlos Enrique López Solano, hijo del dictador Francisco Solano López y gran coleccionista de mss. históricos, había donado a la Biblioteca Nacional de Asunción. Cuando visité la Biblioteca Nacional en el año 2015, su directora me confirmó la sospecha de que este ms. había desaparecido ya hacía mucho tiempo.

²² Conocido por algunos. M. de Asúa no lo menciona.

²³ <http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/x/0/0/57/5/3?searchdata1=423184{CKEY}&searchfield1=GENERAL^SUBJECT^GENERAL^^&user_id=WEBSERVER> (last access 29.12.2020).

Lleva en el frontispicio un título visiblemente posterior y erróneo:

“Libro de Medicina, / en los idiomas / **Guaraní y Castellano**, / Por el Venerable Gregorio Lopez, / dedicado á su joven amigo / Dⁿ. Antonio Tristan Ballester. / Buenos Ayres, Junio 2 1862”

Manuel E. Leyes
[rúbrica]

El verdadero título precede, como en el manuscrito guaraní de Berlín, inmediatamente al texto y es semejante al título de éste:

“Quatia Poromboèha mirí Hacibaè rehe Y / gua Mohâ y pohano haguâ P^e. Hermano Mar / cos rêm-biporutí Oporopohanôbo Hacibaè rehe /oñangarecobaè mongeta mirí hara Y peguarâma.“

El símbolo que imitamos con <Y> indica que al terminar la primera línea falta *peguarâma*. Esta combinación de morfemas gramaticales se agrega al final del título donde está precedido del mismo símbolo. El copista no se ha dado cuenta de que este agregado hace supérfluo el *gua* con el que empieza la segunda línea. El título dice en el habitual estilo repetitivo y sinuoso más o menos esto: “Pequeño manual de los remedios que hay que medicar a los enfermos y que enseña a todos acerca de los enfermos conforme al compendio del Padre Hermano Marcos y habla un poco sobre los cuidados”.

Sigue después una observación escrita por otra mano, en el espacio entre título y texto, y de sentido oscuro: Aplicado al pueblo de Guanás futuro.

Como el manuscrito guaraní de Londres este manuscrito está dividido en dos libros, el primero comprende 172 páginas, el segundo empieza en la página 173 y continúa después con paginación nueva, que comienza con el número 2 y llega hasta la página 119, terminando con dos índices diferentes para el libro uno y dos. El título del segundo libro dice en guaraní:

Quatia ymomo coînda Taçî / tetîrô amboae pohano haçuâ / ma rehe nicobaè Pay Herm^o. / Marcos rembiporu, lo que en castellano sería: “Este libro es el que forma el segundo de las conversaciones sobre las enfermedades [y] es el otro de

las medicaciones aplicadas por el Padre Hermano Marcos”.²⁴

3.3.4. Cronología de los tres manuscritos en guaraní

Como ya hemos dicho, ninguno de los tres ejemplares escritos en guaraní es el original. El manuscrito guaraní de Madrid nos parece ser la más antigua de las tres copias. Es el que muestra la caligrafía más esmerada y que está dotado con iniciales adornadas que faltan en las dos otras copias. Contiene, además, algunos arcaísmos como *amboae* “otro/a/s” o *robag* “cara” que corresponde al uso de Montoya mientras que las dos otras copias usan la forma más moderna *ambuae* y no marcan la oclusión laríngea al final de *roba*. La delimitación de los sintagmas y el uso de los diacríticos son muy sistemáticos en el manuscrito de Madrid. Los demás manuscritos acusan bastante variación en este particular, lo que es indicio de mayor inseguridad o menor control de la escripturalidad y por eso probablemente signo de copiado tardío. Argumento de peso para la anterioridad del manuscrito guaraní de Madrid es también el hecho de que el manuscrito de la BN carece de los anexos relativamente largos que se encuentran en los manuscritos guaraní de Londres y de Berlín.

Entre estos dos últimos el manuscrito guaraní de Londres tiene aspecto de ser el más antiguo. De esta manera el orden cronológico de los tres manuscritos sería éste: manuscrito guaraní de Madrid – manuscrito guaraní de Londres – manuscrito guaraní de Berlín. Los grafemas del copista del manuscrito guaraní de Londres imitan todavía la letra de molde tan característica de las

copias hechas en tiempo de los jesuitas. La letra del manuscrito guaraní de Berlín es cursiva con fuerte tendencia a unir las letras entre sí. Es esta copia la que muestra la mayor inseguridad en los límites del sintagma y en el uso de los diacríticos. Su fecha de copiado (1795) es tardía. Además, el manuscrito de Berlín no tiene el prólogo y, por otra parte, su anexo es el más largo. Pero toda esta cuestión cronológica necesita un estudio más pormenorizado.

3.3.5. El manuscrito guaraní de Luján

Existe una cuarta fuente escrita en guaraní, recién descubierta en la colección Enrique Peña del Museo Colonial e Histórico Enrique Udaondo, Luján/Argentina, y hasta la fecha inédita (Adoue et al. 2015), que es una especie de manual para la gestión de “lo temporal” de las Reducciones, probablemente destinado al uso por los religiosos recién llegados y que nos describe, entre muchas otras cosas, como funcionaba el cuidado médico en las misiones. El título de este copioso manuscrito es *Ñomongeta hà tetîró* (“Conversaciones y otras cosas”). No hay indicación de fecha, lugar o autor. No está paginado. Tiene forma de diálogo. Suponemos que se ha escrito alrededor de 1700. Por las distintas manos que se notan debe ser o compilación hecha por varios autores o copia de varios amanuenses.²⁵

24 De Gregorio López es la segunda parte del legajo, un “Libro de medicina por orden alphabetica, Compuesto por el Venerable Siervo de Dios Gregorio Lopez”. Este manual está precedido de dos índices, el primero sobre “Calidad; y virtudes de algunas yerbas [...]”, el segundo siendo un “Índice de algunos remedios”. Al final del libro una nota nos informa que “Murió el Venerable Gregorio Lopez, Sabado à medio dia, quese contaron veinte delmes de Jul. de 1596. años, en el Pueblo de Santa Fè, dos leguas de la Ciudad de Mexico à los 54. de su edad [...]”, prueba más que convincente de que la diferencia entre las personas, y la distancia del tiempo y de la región, hacen imposible la atribución de los dos textos a un mismo autor.

25 Existe otro ms. de contenido parcialmente idéntico, el llamado ms. Gülich. Se conserva una copia de este ms., que es un fragmento, en la biblioteca de la University of Pennsylvania, Manuscript Collection. 700, Item 215 <<http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/9942262363503681>> (last access 29.12.2020). Tiene su nombre del diplomático Friedrich Gülich, quien adquirió el original durante su actividad como embajador de Prusia en la Argentina. El original se perdió en el bombardeo de la ciudad de Wiesbaden / Alemania, al final de la Segunda Guerra Mundial. Con mi colega Leonardo Cerno del Conicet y de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina, estoy preparando una edición crítica ya bastante avanzada de los dos mss., con traducción al castellano.

4. La ida – el testimonio de Pedro de Montenegro

La así llamada “materia médica misionera” del gallego Pedro de Montenegro (1663–1728), “the only Jesuit in Paraguay who wrote an original work on materia medica and who worked many years as a pharmacist in the Hospital General in Madrid” (De Asúa 2014, 107), es nuestra fuente principal para seguir el camino del saber médico de los indígenas a la medicina jesuítica en el Río de la Plata. Su libro no es solo un compendio de botánica, de farmacopea y de remedios, sino también un relato de sus andanzas por las misiones y de sus experiencias con los indígenas. Demasiado poco, nos parece, se han tenido en cuenta estas informaciones autobiográficas como argumento en favor de la autoría, por lo menos parcial, de Montenegro de esta Materia médica misionera.

4.1. Las tres medicinas en el Río de la Plata

A pesar de “la pobreza de estas tierras tan faltas de medicinas y medicos y mayormente de cirujanos peritos” (ms. BN 1, 258), Montenegro nos describe varias esferas de la medicina en el Río de la Plata. Está la esfera a la que él mismo pertenece con sus colegas religiosos o laicos, está la de los “españoles” o criollos y está la de los indígenas. Entre sus colegas encuentra médicos capaces²⁶ y en ocasiones una “persona fidedigna, y religioso, hijo de aquella patria” (BN 1, 90). Entre los criollos predominan los “matasanos” y curanderos ignaros y sin escrúpulos. Son “una secta de locos” (BA, 28).²⁷ Es raro que formula un juicio más o menos neutro como en la ocasión de “cierta receta, que vino del Paraguay de sus virtudes, de mano de cierto medico practico de la tierra; pero no he visto en ella tal efecto” (BA, 9–10). Este “medico de la tierra” es el que en el Paraguay moderno se llama *médiko chae* (es decir, médico imperfecto, sin estudio, que improvisa).

26 Como este “practico, y muy acertado medico, que curó en Salta algunos años (de nacion Italiano)” (BA, 91).

27 “mas les cuadra el nombre de matasano, que el de Cirujano, y el de carniceiro que el de medico, ó curandero” (BA, 28).

4.2. La medicina indígena

La imagen que Montenegro da de la medicina indígena es ambigua. Reconoce en ocasiones que sabe aplicar remedios muy eficaces:

“Hallo que los Indios [la yerba del toro] la úsan en sus enfermedades para camaras de humores muy acres con fiebres, asi por ayuda como bebida, con admirables efectos de mejoría” (BA, 163); la “Birreyna Silvestre, ô eý reboray [...] con admirable sucesos la usan los yndios en semejantes pasiones de baldamientos de los nerbios” (JCB, 223). Algunas veces el uso de las plantas es idéntico en España y entre los indígenas: la planta pan de puerco se emplea en España para quemaduras “y entre estos pobres Indios hallo lo usan para lo mismo” (BA, 105).

Sin embargo, los encuentra “pobres en la Ciencia de medicina” (JCB, 112), solo usan simples: las semillas del coquerí por ejemplo las “aplican desde su infidelidad hasta el dia de hoy [...] aunque muy á lo barbaro, y sin más composición, que cocerlas con unas cortezas ó astillas del Ibirá payé” (BA, 130; nuestro destacado).²⁸ Muy a menudo trasluce el conocido, permanente y penetrante paternalismo jesuítico a través de las descripciones de Montenegro. Quiere ayudar a estos “indios” que siempre son “pobres” y sugiere que ellos mismos no están en condiciones de curarse por sus propios medios.

Las denominaciones que los indígenas dan a las plantas le parecen generalmente precisas y a veces mejores que el nombre en castellano: “el nombre de Chilca blanca nada le cuadra [...] A mi parecer le cuadra mejor el nombre Guarani [Caabó yuquí], que quiere decir ramas que tienen sal” (BA, 354). Pero en otros casos las critica como insuficientes porque faltan las especificaciones: “en este idioma Guaraní se halla que generalmente llaman Caáimbe, a todos aquellos árboles

28 Lo que para J. Sánchez Labrador no es un inconveniente: “Así [los indígenas] viven sanísimos, y si los acomete algún achaque de los que pensionan a la humana naturaleza, no entienden medicarse con especificos compuestos de Boticas, sino con drogas y medicinas simples, delas que producen sus tierras” (Ruíz Moreno 1948, 24).

y plantas que tienen muy ásperas sus hojas, y son muchas y muy diversas en figuras y cualidades” (BN 1, 293). A veces le parecen hasta erróneas o confusas: “En vano llaman los indios a esta planta caayssi pues no es nada resinosa ni se despide de si goma alguna, solo por parecer algo a la yerba de la almáciga de Plinio” (BN 1, 199); “hallo que toman unas yerbas por otras” (BN 1, 261).

A pesar de todas estas insuficiencias, y a diferencia del ejercicio de la medicina entre los criollos, Montenegro no constata estafa o fraude en la práctica de los curanderos indígenas. No crítica, por ejemplo, la chupada practicada por los chamanes en el cuerpo del enfermo, ni la escupida del supuesto mal en forma de un pequeño objeto que el médico indígena esconde antes en su boca.²⁹ Montenegro observa con interés los baños de humo o de vapor que forman parte del repertorio de la medicina indígena. No los recomienda pero experimenta con las sustancias utilizadas en este tratamiento (BA, 240).

4.3. El programa de Montenegro

Su propio programa lo define como actividad del “hombre racional que con razon y discurso, y por la experiencia rastrea sus virtudes [las de las plantas] para bien y provecho del genero humano” (JCB, 232).³⁰ Con “discurso” se designa no la conversación con los indígenas sino el hecho de que alguien usa la razón tratando sistemáticamente un tema. No dejaría de ser actividad solitaria si interpretamos “discurso”, con el sentido moderno, como “alocución” porque ésta también es monólogo, no diálogo. Este aspecto nos obliga a mirar de más cerca lo que, según el mismo Montenegro, era el camino por el cual el saber médico de los indígenas llegó hasta las páginas de su manual.

29 “Los chupadores [son] embusteros”, dictamina Sánchez Labrador (Ruíz Moreno 1948, 166).

30 Es evidente que Montenegro no se preocupa solo de los indígenas sino idealmente, como dice él mismo, “del genero humano”. A veces propone remedios a enfermedades o malestares como el siguiente que no son del mundo indígena: “doy de mi diligencia descubierta la raíz del Mburucuya [...] con dicho cocimiento ó composición lavarse por espacio de ocho dias las Meretrices ó Mozuelas que hayan caído en flaqueza de carne, ántes de ser casadas, pueden estar seguras, que pasaran por virgenes en los Desposorios” (BA, 49).

4.4. Transmisión verbal

¿Hubo transmisión por palabras, por enseñanza dispensada generosamente por un perito indígena a su discípulo o colega misionero? Las condiciones en el espacio comunicativo de las misiones no se oponían a una transmisión del saber del estilo. Ya no notamos tanto la competencia entre el padre y el *paje* (payé en la grafía de la época) en Montenegro. Los indígenas guaraníes ya están reducidos y viven bajo el control vasto y sofisticado de los padres. El chamán guaraní como competidor del misionero en lo espiritual y en la medicina está vencido y casi sólo es recordado como figura del pasado. Sobrevive en nombres de plantas, como en el famoso *yvyra paje* cuyo nombre en castellano, árbol de hechicero, recuerda la antigua discriminación. Es interesante observar que el manuscrito que llamamos BN 2 (p. 39, línea 17) muestra una corrección de mano posterior en el nombre del *ybyra paye* cambiado por *ybyra paiy*, lo que hace del chamán (*paye*) o hechicero un padre religioso (*pa'i* en grafía moderna), nombrando el nuevo dueño espiritual y borrando hasta en un nombre de planta el recuerdo del pasado de la “infidelidad”. Todavía existe el médico indígena caminante, el sabio o *arandu*, pero ya no es competidor sino ayudante, como aquel indígena tupí que huyó de San Gabriel después del desalojamiento de los portugueses por parte de los españoles y sus tropas auxiliares de indígenas guaraníes misioneros (BA, 91). El *curuzuyara* guaraní Clemente, de quien se hablará más adelante, muestra la misma movilidad que la carrera de Montenegro.

Ahora bien, en algunas ocasiones Montenegro menciona la transmisión de conocimientos médicos por palabras. Así: “los mismos ynfieles [la menta salvaje] la usan para lo mismo, segun me dijo un medico de los guanoàs” (JCB, 318); “segun estoy informado de varios medicos indios, los más capaces” (BN 1, 140); “Dicen los indios que se halla Paraná arriba el jengibre, más arriba del Alto en donde estuvieron primero” (BN 1, 189). Pero Montenegro no relata una transmisión verbal tan evidente como el consejo que recibió Sánchez Labrador de “un indio infiel”, que vio que el misionero sufría de llagas en las piernas y le dijo: “Mi Padre, curate como nosotros; luego que llegues a la orilla de algun rio, ó de otra agua, labate bien las

piernas, y sanaras. Asi lo hacemos Nosotros, y nos va bien, como tu mismo eres testigo” (Ruíz Moreno 1948, 68).

4.5. Transmisión por *monstratio ad oculos* con o sin palabras

Pero por lo general lo característico de la transmisión es la *monstratio ad oculos*,³¹ a veces acompañada por explicaciones verbales: “esto me hicieron reparar los Indios que la [Virreyna] cojieron, diciendome tenia aquella propiedad” (BA, 273). En el episodio relatado con respecto al esquinanto no sabemos si el compañero indígena actúa como buen pedagogo que solo encamina al alumno tras la pista y le deja encontrar a él mismo el objeto buscado, o si es un ejemplo del trato respetuoso que hasta hoy se puede encontrar en el contacto con los indígenas. Es que ellos prefieren dar informaciones por vías indirectas. Montenegro cuenta cómo en compañía de tres indígenas descansaba en la orilla de un arroyo cuando olía algo y “el uno de los Indios me dijo: tú hueles este Capii – cati dileje si esto huelo, y esto es lo que buscaba: saqué sus raices, y hallé por olor y gusto el verdadero Esquinanto” (BA, 84). De todos modos, Montenegro no le atribuye al indígena esta revelación sino que declara “me lo deparo el Todo Poderoso, por medio del olfato” (BA, 84).

Son bastante frecuentes los casos en los que Montenegro no habla de enseñanza por palabras de algún indígena sino de observación por su parte. No usa en este caso *verba dicendi* sino *verba observandi et inveniendi*: “tengo observado [...] ser unico remedio para los yndios en la pasion de lombrizes, y gusanos” (JCB, 263); “el capiì ropitã hallo usarlo los yndios para matar los lombrices del estomago” (JCB, 301); “sus raizes hallo qe los yndios cojen para ayudas de Camaras de sangre” (JCB, 318); “es uno de los remedios mayores, y mas

eficaz, qe hasta oy tengo visto, y experimentado” (JCB, 323); “Hallo que los Indios la úsan [la yerba del toro] en sus enfermedades para camaras de humores muy acres con fiebres” (BA, 163); “si yo no los viera úsar [los bledos pequeños] con buen suceso no reparára jamás en cosa tan abatida y ratera” (BA, 179). Describiendo el uso de la virreyna por los indígenas en el baño de vapor, dice: “Yo viendo y reconociendo la virtud tan eficaz para este efecto me he valido de ellas en varios pazmos rectos” (BA, 269).

Nos parece que la iniciativa de proporcionar información sobre nombres y “virtudes” de las plantas, empezando de manera algo abstracta con el nombre de la planta, la tomaron raras veces los indígenas. Más bien al contrario: el padre hermano observa la aplicación de una planta a una enfermedad y si todavía no conoce el nombre de la planta, pregunta.³²

4.6. El enfermero Clemente, un caso excepcional

Entre todos los médicos indígenas hay uno solo que Montenegro nos presenta con su nombre y con reconocimiento de su capacidad, aunque con reservas: “y si he de creer á cierto Curuzúyara ó médico, el más périto que en estas Misiones he hallado, llamado Clemente” (BA, 252). Esta oración es prácticamente idéntica en todas las copias que hemos consultado, por ejemplo en la de Berlín:

“Ysi hede creer ay cierto Curutu ya omedico el mas perito que [en] estas mi Siones hehayado Clemente” (B, 71).

Más tarde, la consideración se convierte de condicional en incondicional. Hablando de la batatilla dice:

31 No nos permiten las informaciones que proporciona Montenegro distinguir entre el mostrar consentido por parte del indígena o hasta armado por él y la observación por parte de alguien que llega como un forastero y mira sin haber pedido permiso. El estatus social muy superior de los padres y el control omnipresente favorecerían probablemente tal injerencia que la corrección política moderna no toleraría.

32 El paso siguiente será el “rastreo” de sus virtudes por la experiencia en el propio cuerpo del médico misionero. Sirva por ejemplo la yerba mate: “A los Indios les es unico remedio para las camaras de relajación del estomago (que es la diarrea, ó camaras blancas)”; Montenegro agrega “por su diligencia” o “inquisicion” el uso para curar heridas, arraiagar dientes, curar la asolación, y descubre que “tomandola antes de beber impide la embriaguez” (BA, 3).

“Usanla, algunos Indios para camaras de sangre [...] no sé con que buenos sucesos, ó malos, solo di algun crédito á un capáz, y buen cristiano llamado Clemente, que fué muchos años Curuzú yara en la Concepcion, y en la divicion del pueblo de Sⁿ. Angel pasó á él con el mismo oficio de medico, que me aseguró éra buena y eficaz medicina, [...] El tal Indio es cierto, es el único que hallo en todas las Doctrinas, que tenga conocimiento de yerbas, y sepa usar de ellas con prudencia y acierto” (BA, 314; destacados nuestros).³³

4.7. ¿“Experto” o “expedito”?

Pero no es solamente la ignorancia de los demás médicos indígenas lo que hace la transmisión de conocimientos medicinales imposible o inútil. Montenegro nos informa en una observación que nos parece reveladora que existía un obstáculo comunicativo general que impedía la libre circulación del saber. Hablando del *yacaré caá*, que es antídoto eficaz contra mordeduras de víboras, dice que “asi me la dió á conocer cierto Indio viejo, el mas expedito que he hallado en estas Misiones en el conocimiento de las yerbas, y su aplicacion, dijome llamarse asi, por tener el olor del Yacare” (BA, 118; destacado nuestro). Visto que la caracterización profesional de este indígena corresponde a la mención anterior de la calidad de médico encontrada en Clemente, suponemos que se trata del mismo individuo.

Las demás copias del manual de Montenegro dicen lo mismo:

“elmas expedito quehe hallado en estas misiones” (B, 118),

“el mas expedito que he hallado en estas Misiones” (JCB, 175).

³³ Además, este indígena le quita las dudas lingüísticas: “del cual me aseguré del nombre verdadero de muchas yerbas y palos, por la variedad que hallo en varios pueblos, entre los Cruzúyaras [sic], y Indios capaces: ahora sea por que esta gente son de muy varios sitios, ó parcialidades, ó por haberselos puesto cada una de las parcialidades distintos, ó corromperlos con nombres que á ellos parecieron adecuados” (BA, 314).

“elmas expedito quehe allado en estas Misiones” (BN 2, 298).

Sin embargo, C. Martín Martín y J. L. Valverde, los editores y comentaristas del manuscrito BN 1, proponen una lectura diferente:

“Así me la dio a conocer cierto indio viejo, el más experto que he hallado en estas Misiones” (p. 247 del ms., p. 474 en la edición moderna).³⁴ En nota agregan: “Textualmente dice ‘expedito’.

Esta sustitución es una deformación del sentido. Además, el reemplazo de palabra no se justifica por el uso lingüístico de la época. Ninguna de las copias usa *experto* en otras ocasiones sino solo *perito* (véase arriba los §§ 3.1. y 3.6.). El sentido de *expedito* que según Corominas (Corominas/Pascual 1980) puede ser italianismo (de *spedito* que deriva del lat. *expeditus* “liberado de embarazos”) es “1. desembarazado, libre de todo estorbo, 2. pronto a obrar” (RAE 1992).³⁵ Con esto, Montenegro expresa que encuentra poca inclinación a comunicar y colaborar en asuntos de la medicina en los indígenas. Clemente es una excepción.

Sin embargo, Montenegro no va hasta acusar a los indígenas de ocultar su saber médico a los jesuitas. De esto nos da cuenta Sánchez Labrador hablando de los indígenas del Perú y de su descubrimiento de la “virtud febrífuga” de la corteza de la quinaquina o quina: “Ocultaron los Indios por mucho tiempo el secreto a los Españoles” (Ruíz Moreno 1948, 245). Tampoco podemos esperar que Montenegro mencione la aplicación de métodos drásticos para apoderarse por la fuerza o la trampa del conocimiento médico de los guaraníes. Relata (y justifica) un solo caso de transmisión involuntaria de conocimientos médicos, pero no por parte de los jesuitas sino por indígenas contra una víctima europea, y no en las Misiones sino en Tucumán:

“En Tarija cierto europeo, que la [=la yerba de víbora de Tarija] conocia, y no la queria descubrir por el interéz que corria” fue mordido por una víbora y como había cambiado de pantalones no

³⁴ M. de Asúa reproduce “experto” en vez de “expedito” (2014, 138).

³⁵ Este sentido corresponde muy bien a la palabra guaraní *kyre’ỹ* “laborioso, activo, optimista, servicial” (Guasch/Ortiz 1986).

llevaba como solía hacer la yerba en su faltriquera, corrió al lugar donde crecía la planta, “y un Indio traz de él, vió que cojió esta yerba, la mascó y aplicó á la herida, y mascando mas tragó el zumo. Dicho Indio fué mas Cristiano, por que luego comunicó el secreto á un su compañero, y de aqui resultó el descubrimiento para conocer su preciosa virtud, y aquel secreto del codicioso europeo” (BA, 331).

Es característica también la vía indirecta que tomó este descubrimiento. El indígena no lo cuenta directamente a un misionero sino primero a otro indígena.

4.8. Resumen

Queda claro que, contrariamente a la opinión de M. Bertoni, “las antiguas relaciones”, por lo menos las copias del manual de Montenegro, no “son pruebas de la facilidad y prontitud con que los indios enseñaban sus plantas medicinales a los europeos, y las aplicaciones correspondientes” (Véase arriba cap. 2.2. y Bertoni 2008 [1927], 155, nota 201). El punto inicial de la transmisión fue más bien, como podemos concluir del comportamiento poco “expedito” de los indígenas, una iniciativa del misionero y probablemente primero la observación de la aplicación y después eventualmente la pregunta por el nombre de la planta, si no lo conocía.

5. La vuelta

La vuelta de la medicina indígena transformada y ensanchada por la medicina europea a su mundo de origen es intención explícita de Montenegro. Los primeros destinatarios de su manual son los indígenas. Como escribe en castellano es probable que pensaba en los padres y padres hermanos como mediadores.

5.1. ¿Un matiz de autocrítica?

En el capítulo donde Montenegro describe la verbenas, explica que los indígenas están como en un vacío medicinal necesitando con urgencia socorro. En la versión modernizada de C. Martín Martín y

J. L. Valverde el vacío se expresa por la preposición *sin*:

“Aunque mi intento cuando comencé esta obra, no fue el escribir ni dibujar ninguna de las plantas que traen dibujadas los demás herbarios, por el bien de estos pobres indios, **sin** médicos ni medicinas, me veo obligado a darles a conocer las mejores, más útiles y necesarias a sus dolencias que con tanta abundancia producen sus tierras” (Martín Martín y Valverde, 1995, 493, destacado nuestro).

Otra vez los editores desfiguran el texto original suprimiendo un indicio verbal de la causa de este vacío. El manuscrito BN 1 de Madrid dice en realidad:

“Todavía por el bien de estos pobres indios **distituidos** de medicos y medecinas mebeo Obligado [...]”.

La copia conservada en la John Carter Brown Library (JCB) se expresa de manera muy semejante:

“Todavía por el bien de estos yndios **destituidos** de medicos y medicinas [...]” (304).

y la copia de Berlín (B) también:

“Todavía por el viendeestos pobres Yndios **destituidos** demedicos ymedicinas” (329).

La edición del ejemplar de Buenos Aires (BA) hecha por R. Quintana presenta otro verbo cuya autenticidad no podemos controlar porque, como se sabe, el manuscrito está perdido:

“Todavía por el bien de estos pobres Indios, **déstruidos** de medicos y medicinas” (208; nuestros destaques). Sin embargo, la probabilidad de la presencia de este verbo en el original aumenta por el paralelismo que observamos en BN 2:

“Todavía por el bien de estos pobres indios **distruydos** demedicos y medicinas” (319 del ms.).

Destituido significa que alguien les quitó a los indígenas sus médicos y sus medicinas tradicionales. ¿Quién pudiera haberlo hecho si no los jesuitas? La autocrítica no es muy típica de estos religiosos,

civilizadores según Martín Martín y Valverde (1995) y opresores según C. Nimuendajú Unkel.³⁶ Si Montenegro hubiera escrito *destruido* estaría contradiciendo sus propias palabras, al menos en parte elogiosas, como hemos visto, sobre el saber médico de los guaraníes. La palabra podría referirse también a médicos que venían de fuera pero sabemos que la entrada de gente ajena a las reducciones, sobre todo la de españoles (criollos) fue estrictamente controlada. Consta que Montenegro apunta a una acción destructora sobre la medicina de los guaraníes reducidos.

5.2. La repercusión de la vuelta en los nombres de las plantas y enfermedades

5.2.1. Plantas

En el último tramo de su camino de ida hacia Europa los productos herbarios suelen perder su nombre guaraní.³⁷ Fue así con uno de los primeros rubros exportados, la *yerba mate*, que se denomina con un término híbrido castellano-quechua, antiguamente también se llamó *té de los jesuitas* y dejó atrás su nombre de origen, *ka'a*. Y es así con uno de los últimos productos, la *stevia rebaudiana Bertonii*, admitida desde 2011 por la Comisión Europea como aditivo a alimentos. Se llama *ca'á-je'è* [*ka'a he'è* en grafía moderna] según C. Gatti (1985) e híbridamente *asuka-ka'a* o *eíra-ka'a* ["hierba de azúcar", "yerba de miel"] en el Paraguay según González Torres (1980), pero *Süßkraut* en alemán, *yerba dulce* en castellano, etc. La denominación de una planta que ya tiene nombre en guaraní por un nuevo término en castellano ya puede empezar en América. Hablando de "la verdadera Henula campana [que] es la que el Indio llama Caá cambi guazú" Montenegro dice: "He sabido, que muchos pobres en el puerto de Buenos Ayres se curaron con ella [del mal gálico] [...] que allí llaman yuyo de la passion galica" (BA, 342).

³⁶ "Jesuiten mit ihrem jede freie Regung erdrückendem System" (Nimuendajú Unkel 1914, 382; "los jesuitas con su sistema que aplastaba todo movimiento libre").

³⁷ Sobre este fenómeno, aunque no precisamente sobre el Río de la Plata, escribe Boumedienne (2018).

En la vuelta se observa que del contacto con los europeos, y sobre todo de la intervención de los jesuitas, nace una terminología botánica médica nueva en el guaraní de las Misiones. Los resultados son formas híbridas como *toro caá* ("que el Indio llama así, por ver que los toros, bueyes y novillos la buscan y la pacen", BA, 165), *cabara caá* ("yerba de la cabra"; BA, 345), *caá curuzu* ("hierba de la cruz"; BA, 148), calcos como *tupaci caá* ("hierba de la madre de Dios", BA, 130), *tupaci yeti* (lit. "batata de la madre de Dios", según Montenegro nombre de la semilla del coquerí o duraznillo, BA, 130) o simplemente hispanismos como *hierba de Santa Maria* (BA, 169). Según Montenegro los hispanismos contribuyen a diferenciar el guaraní reduccional del guaraní de los criollos: "El Ambaí guazú le llaman los del Paraguay Pino o Pinó" (BA, 246). Puede acontecer también que los indígenas agreguen a una planta conocida su nombre en castellano porque se enteran de una aplicación nueva descubierta por los jesuitas: "[hablando del poleo] no hallo ni uso, ni tampoco nombre suyo entre los Indios, solo le llaman Caá íaquá [= *hyakuã* en guaraní paraguayo moderno] que quiere decir yerba olorosa; pero bân tomando su nombre de Poleo, viendolo usar y sus buenos efectos y virtudes" (BA, 291). Resulta del contacto entre nombres guaraníes y castellanos un surtido variado de términos en las recetas como vemos en los manuscritos escritos en guaraní:

Salvia, Caimbe, heâquâbaè, Romero, Bacara, Oregano, Poleo, Caà cati, Inojo, Manzanilla, Rosa pîta, Aguape potî: Cobaè caàbo opacatu oyeporu Acâraçi pohâno haguâ rehe (ms. guar. de Madrid, libro II, 6). La última oración dice: "Estas son hierbas que se usan todas para remediar el dolor de cabeza".

5.2.2. Enfermedades

La situación es algo diferente en lo que toca a los nombres de las enfermedades introducidas por los europeos. Consideramos como ejemplos la viruela, el sarampión y la lepra (cuyo origen se supone en Europa o África).

Los términos que encontramos en los diccionarios del período jesuítico, son principalmente *kuru* "grano, granujiento" y *mbiru'a/piru'a*

“ampolla”³⁸ que se extienden a las nuevas enfermedades todas caracterizadas por manifestarse en la piel. La extensión produce una subdiferenciación terminológica y, como reacción a esta, algunos intentos de crear términos específicos para llegar a denominaciones más precisas (*tab. 2*):

<i>kuru</i> denomina	<i>mbiru'a/piru'a</i> denomina
la viruela	la viruela
la lepra	el sarampión
la sarna	
la roña	

Tabla 2. Traducciones según los diccionarios del siglo XVII (Ruíz de Montoya 2011 [1639]; Ruíz de Montoya 2002 [1640]; Phrases selectas 1700).

Sin saber si por iniciativa de los indígenas o de los jesuitas observamos que se forman términos compuestos para salir de la confusión referencial: para la lepra: *kuruvai* “malos granos”; *pirai* < *pire vai* “mala piel” y para el sarampión: *kuru imbejumbegu* “granos que están muy juntos”.

No parece que los términos se impusieron porque en el Vocabulario de Restivo (1893 [1722]) del inicio del siglo XVIII continúan las propuestas de nuevas expresiones compuestas. Así, para el sarampión: *mbiru'a mirĩ* (lit. “pequeñas ampollas”), *kurupe'i* (lit. “granos juntados estrechamente”).

No se logra un uso inequívoco (*tab. 3*):

<i>mbiru'a mirĩ</i> denomina	<i>kurupe'i</i> denomina
la lepra	el sarampión
la sarna	la viruela
el sarampión	

Tabla 3. Traducciones según Restivo.

La falta de distinción suficiente subsiste hasta en el guaraní tribal moderno. Dooley (2006) registra para *mbiru'a/piru'a* “variolo ou sarampo”.

En el guaraní paraguayo moderno la heteronimia sigue existiendo. Pero se redujo la polisemia de los términos. Gracias al hispanismo *sarapũ* el sarampión cuenta ahora con un término exclusivo. Según Guasch/Ortíz (1986) y Gatti (1985) la situación denominativa actual es así (*tab. 4*):

para la lepra	para la viruela	para el sarampión
<i>aipochy</i> “úlceras mala”	<i>mbiru'a/piru'a</i>	<i>mbiru'a mirĩ</i>
<i>kuruvai</i> “malos granos”	<i>kuru</i>	<i>kurupe'i</i>
<i>mba'asy</i> <i>guasu</i> “gran enfermedad”		<i>sarapũ</i>

Tabla 4. Traducciones según Guasch/Ortíz (1986) y Gatti (1985).

Para la *viruela loca* se creó un calco sobre la expresión castellana: *mbiru'a tavy* (*tavy* “bobo, tonto”).

¿Qué dicen nuestros manuales escritos en guaraní?³⁹

En estos textos,⁴⁰ por lo visto, se ha resuelto el problema de la denominación para la viruela y para el sarampión (no hablan, según parece, de la lepra). La viruela se llama *mbiru'à* (lit. “ampolla”) y el sarampión *mbiru'à mirĩ* (“pequeñas ampollas”). La solución, sin embargo, no es perfecta. Logra en el contexto médico la distinción entre las dos enfermedades pero no es lo suficientemente específica para evitar la confusión con las ampollas grandes o pequeñas que tienen otra causa, por ejemplo la quemadura provocada por el fuego. Sobre el peligro que constituye la viruela/*mbiru'à*, el manuscrito guaraní de Londres y el manuscrito guaraní de Madrid son unánimes: *cobaè raci ypochiète* dice el manuscrito de Londres (39; “esta enfermedad es

³⁸ Con este sentido general la palabra pasó al portugués brasileño donde *piruá* significa “empollas na carne” (Da Cunha 1982).

³⁹ Preferimos anticipar esta mirada a los manuales escritos en guaraní para no romper el vínculo temático con los nombres de enfermedades y los remedios propuestos.

⁴⁰ Es decir, los mss. de Londres y de Madrid. El ms. guaraní de Berlín no menciona esas enfermedades.

muy maligna”). El de Madrid se expresa con más detalles: *Cobaè tacì ypochĩ ete heco Acebe, yyucabo amo heta yepi* (162; “por su manera de actuar esta enfermedad es muy maligna para los hombres [o: para los indígenas], ya mató muchos de ellos”). Los dos manuscritos recomiendan los mismos remedios que se han descrito para la viruela también para el sarampión: *mbiruà racì pohânôrecorami oico abenone mbiruàmîrî ambuaerehe* (ms. guaraní de Londres, 40; “Semejantes a los remedios para la enfermedad de la viruela son también los para el sarampión”). *Co mbiruà racì pohano reco rami coi abenone mbiruà mîrî amboae rehe* (ms. guaraní de Madrid, 172, “Estos remedios para la viruela son también de naturaleza semejante a los que se usan para la otra enfermedad que es el sarampión”).

Los dos manuscritos agregan una información importante para la historia de los términos. El manuscrito guaraní de Londres añade: *Serapion èha Caray ñeèrupi* (40; “se dice Serapion en castellano”). El manuscrito guaraní de Madrid: *Saranpion ehà Cayay* [sic; la primera <y> corrige una <r> anterior todavía visible] ñeèrupi (172, mismo sentido). Vemos, pues, que el hispanismo ya se menciona pero como palabra del castellano y no como extranjerismo integrado en el guaraní. Puede ser que el motivo de mencionar el término castellano fuera la preocupación del autor del manual por evitar confusiones en la formación de los enfermeros. Puede ser también que el purismo lingüístico de los jesuitas aspiraba a poner un obstáculo a la entrada inminente de otro hispanismo más en la lengua guaraní. Como hemos visto, la integración se realizó en el caso del guaraní paraguayo.

Para la curación del sarampión, de la viruela, de la viruela loca y de la lepra, Montenegro propone exclusivamente plantas autóctonas de las Reducciones, a veces las mismas para enfermedades diferentes, en forma de bálsamo, pasta de las raíces, infusiones hechas con las hojas, zumos (para la lepra: *paraparái*, BA, 247; *tamanduai mirĩ*, BA, 262, escabiosa, BA, 322; para la viruela: *tamanduai mirĩ*, BA, 262, *taperiba*, BA, 265, *yaguarendio mirĩ*, BA, 284, *carachira mirĩ*, BA, 106, *taropé*, BA, 109; para las viruelas locas: *aguarandio mirĩ*, BA, 279; para el sarampión: *carachira mirĩ*, BA, 106, *tarope*, BA, 109, *taperiba*, BA, 265). Entre las plantas autóctonas y su uso para enfermedades importadas está evidentemente el descubrimiento de nuevas

“virtudes” por parte de Montenegro quien, con estas aplicaciones, modifica el saber medicinal indígena.

Los remedios que proponen los dos manuales escritos en guaraní no difieren entre sí, pero el manuscrito guaraní de Madrid tiene más que el de Londres (páginas 163–172 en el ms. guaraní de Madrid, 38–40 en el ms. guaraní de Londres). Las recetas se distinguen bajo varios aspectos de las que recomienda Montenegro: son más numerosos, son con mayor frecuencia compuestos, contienen plantas o sustancias americanas no mencionadas para este efecto por Montenegro (por ejemplo la malva o el *caà yuquĩ* “llantén velludo”), y, sobre todo, hacen uso de plantas y productos originarios de Europa. Entre estos últimos están el azúcar, el zumo de la naranja amarga (*naranca hai rïcue*), el zumo del limón (*limorïcue*), el azafrán (*Acafran*), la cebada (con esta grafía), un pedazo de pan blanco (*mbuyape pecengue morotĩ*), el nabo (misma forma en guaraní), las lentejas (*lantejas*), etc. Se recomiendan, además, sustancias provenientes de animales auctóctonos (como las astas del ciervo, *guaçu ratîngue*) o de origen europeo (como “hueso de vaca completamente limpiado de la piel mediante el fuego”, *Baca cângue hapïete pïre*).

Parece que el arte de preparar remedios se desarrolló a grandes pasos en el corto lapso de tiempo que separa a Montenegro de Villodas. Si esta impresión se confirma, no se le puede negar a Villodas el título de haber escrito, como Montenegro, una obra de medicina original.

Hay, dicho sea de paso, indicios de una reacción médica a las nuevas enfermedades independiente entre los indígenas. Gatti informa que hasta hoy los guaraníes del Alto Paraná usan grasa de animales contra la viruela (*guairaka kyra* “grasa del lobo marino” y *yso pītā kyra* “grasa de las larvas de la calandra”; Gatti 1985, sv. viruela).

Constatamos, en resumen, que los padres o los indígenas respondieron al impulso de las nuevas enfermedades que requerían denominación, con la extensión de términos simples ya existentes (tipo *kuru*) y con la formación de expresiones compuestas (tipo *kuruvai*), sin llegar a términos completamente inequívocos. El préstamo del castellano (*sarapũ*) y el calco sobre *viruelas locas* (*mbiru’a tavy*) se aceptaron en el guaraní criollo, muy abierto al hispanismo y poco preocupado con la pureza

de la lengua. Por lo que toca a la curación de las enfermedades en cuestión, vemos que la influencia de los médicos jesuitas no se limita a la extensión del uso de plantas conocidas en el ambiente de la medicina indígena. Por el contrario, se realizó un uso extenso de plantas y sustancias introducidas por los europeos.

5.3. La vuelta según el testimonio de los manuscritos escritos en guaraní

Los manuales de medicina escritos en guaraní eran sin duda instrumentos de europeización masiva de la medicina indígena. Sabemos por Sánchez Labrador (Sánchez Labrador 1910–1917; Ruíz Moreno 1948, IX) que Montenegro compuso también textos medicinales en guaraní,⁴¹ pero solo se ha conservado de esta tradición un tratado escrito probablemente por su contemporáneo y colega, el Padre Hermano Marcos Villodas. Como en el caso de la *materia médica* de Montenegro, no se conoce el original sino (hasta hoy) tres copias algo diferentes como ya expusimos. La finalidad práctica de estos textos resulta del hecho de que renuncian a la descripción botánica de las hierbas medicinales y pasan directamente al catálogo de las enfermedades y a las plantas que las curan. Comparten esta orientación hacia la práctica con los ejemplares no ilustrados de la materia médica de Montenegro (nuestros mss. JCB y B). No hay duda de que el manual de Villodas tiene por finalidad el guiar a los enfermeros indígenas en sus tareas. En el prólogo el hermano Villodas se dirige directamente a los kurusujára:

“Che raĩ peê ñeê che hupitĩ catueỹramo amboabay nunga eguĩ tecoacĩ pohanohaguã mboyequaa bo cúri, haéáete, tupãrehe yerobiahape ahepeña ymboaguỹete tupãporopitĩbohaharehe” (ms. guar. de Londres).

⁴¹ J. M. Peramás alude a varios jesuitas autores de herbarios escritos en guaraní. Hablando de los enfermeros indígenas que “ejercían gratuitamente la medicina valiéndose de las muchas hierbas salutíferas que allí se crían” continúa diciendo que “de cuya eficacia escribieron en guaraní algunos jesuitas entendidos en la materia” (Peramás 1946 [1793], 157 f.).

(“Mis hijos, cuando llegué a hablar bien vuestra lengua, me faltaba [todavía] un método para hacer conocer los remedios para las enfermedades, pero confiando en Dios me puse a mejorar este estado de cosas, ayudándome Dios que es auxilio en todo”).

Sin embargo, no es muy probable que estuviera previsto ponerles directamente a los enfermeros indígenas el libro en la mano para que lo leyeran cada uno por su cuenta. La alfabetización en las reducciones no era para todos sino más bien limitada a los hijos de los caciques y a algunos especialistas como los copistas y los contadores, así que no había ninguna garantía de presencia de enfermeros alfabetizados en todas las reducciones. Pensamos que el tratado de Villodas, como el manual de Montenegro, eran destinados a instruir a los padres hermanos encargados del cuidado médico, a prepararlos para la formación de los enfermeros indígenas lo que solo era posible en guaraní. Hablan en favor de esta hipótesis las repetidas referencias en el tratado en guaraní, que es un “*cuatia mirĩ*” (un libro pequeño, como dice el título), a la gran colección de remedios que compuso también el hermano Villodas, y que tal vez fueron varios volúmenes.⁴² Ese gran libro no se ha conservado. Suponemos que estaba escrito en castellano y que se presenta en el tratado compuesto en guaraní como fuente más copiosa al servicio del lector que quería saber más. En una de las tres copias (ms. guar. de Madrid) aparecen como observaciones en margen los términos en castellano de algunas plantas, lo que indica que el ejemplar pasó por las manos de algún castellano hablante, tal vez un hermano venido de España.

5.3.1. Europeización por la enseñanza de nociones básicas de la fisiología

Evidentemente los enfermeros indígenas tenían que recibir una instrucción básica de la fisiología humana para que pudieran trabajar con entendimiento y eficiencia. No se da, en los manuales

⁴² Recordamos la interpretación del pluralizador *cuera*, dada en la nota 17.

escritos en guaraní, una descripción sistemática y completa del cuerpo humano y de la función de sus órganos, pero sí algunas explicaciones ad hoc.

La designación general *py'a*⁴³ para la parte inferior del torso humano se subdivide en órganos que reciben términos en castellano: *corazón*, *higado*. Se introduce la noción de la vena (Cerno 2018) a través de la paráfrasis “recipiente de la sangre” (*tuguĩ rĩru*) y se le da el nombre, también en castellano, *aorta*. Todo esto es necesario para enseñar la tomada del *pulso* para el que tampoco se busca una denominación en guaraní. He aquí algunos ejemplos:

Ebocoi ñande corazon agui oce mocoĩ tuguĩ rĩru-guaçu, peteĩ oacatua cotĩ eguĩ, haè amboae otĩtĩba oaçũ cotĩegui (ms. guar. de Madrid, Libro I, 137), “De nuestro corazón salen dos grandes recipientes de sangre, uno está pulsando [lit.: temblando] hacia el lado de la derecha, el otro hacia el lado de la izquierda”.

tubichabaè amo ñande yĩba pegua oyequaâ catu yepi Açepo apicotĩ ebocoibaè rehe raco Poropohano hara opoco yepi, tecoaçĩ rupitĩ haguamari; Cobaè tuguĩ rĩru Arteriaya otĩtĩbae Pulso yaè yepi (137–138), “con fuerza se puede notar en nuestro brazo donde termina la mano de uno y el que da remedios toca ahí para llegar a reconocer la enfermedad; este recipiente de sangre se llama Arteria y es donde se nota [lit.: donde tiembla] el pulso”.

Conico Açerugũ moçê haguâ mboyequaa mirĩ haba reco, chatepaco, Ñande pĩa Higado ya, ñande yquaa catuapegua guĩ oce mocoĩ heguĩ rĩru Caba, haè Aorta herabaè (ms. guar. de Madrid Libro II, 109), “esto es para enseñar un poco cómo se hace salir la sangre de una persona, y es así: [de] nuestra entraña que se llama hígado, salen, como sabemos, dos recipientes que se llaman aorta”.

⁴³ Sánchez Labrador describe en tono ligeramente irónico la amplitud de este concepto entre los indígenas: “Preguntados, cuando se enferman, que sienten, que cosa les aflige? su común respuesta es: che pla [sic] raci [= che py'a rasy]. Y que entienden por estas palabras? todo lo que comprende el cuerpo desde la Garganta hasta más abajo del vientre” (Ruíz Moreno 1948, 101).

5.3.2. Europeización en las técnicas medicinales. La trinidad consagrada: purga, sangría, ayuda

Nuestros tres manuales escritos en guaraní atestiguan el pasaje de la trinidad, por cierto no santa, pero sin duda consagrada en la medicina europea de la época, a la práctica médica enseñada por los jesuitas a los guaraníes reducidos. Son la purga, la sangría y la ayuda (o lavativa o enema). De estas tres intervenciones en el cuerpo humano las dos primeras se recomiendan de manera constante en nuestras copias, y de la tercera podemos decir que describe una curva de un aumento considerable en la cronología de nuestros textos medicinales en guaraní. Las tres son pruebas de una fuerte europeización que se extiende no solo a las sustancias vegetales u otras y a los nombres respectivos sino también a las técnicas medicinales. Es importante seguir paralelamente la técnica y la terminología en esta transmisión que desemboca en una profunda transformación de la medicina indígena.

5.3.2.1. La purga

Es de suponer que la purga era entre los tres mencionados el procedimiento que menos sorprendía a los indígenas. Entre los tantos remedios que según el testimonio de Montenegro usaban los guaraníes contra malestares del estómago y problemas de la digestión, algunos, como la yerba mate, facilitan la defecación y son por lo tanto purgativos.

En el lado lingüístico observamos una especie de lucha entre los términos en guaraní y en castellano. Ruiz de Montoya (2011 [1639]) da como equivalentes de purga *poromboje* y *pohângy'u* que ya no aparecen ochenta años más tarde en el vocabulario de Restivo (1893 [1722]). Este lexicógrafo admite en primer lugar que la palabra usada en guaraní es el hispanismo *purga* y da en segundo lugar algunas expresiones descriptivas que no parecen ser denominaciones constantes: *mohâ porombogueyĩbae* [lit.: remedio que lo hace bajar todo], “la purga ha obrado bien *mohâ chereteraça porâ* (lo usó un indio)” [lit.: el remedio pasó bien por mi cuerpo] y “chembogueyĩ yebĩ yebĩ” [lit.: yo lo bajé continuamente].

Nuestros tres textos en guaraní confirman lo que señala Restivo. El término usual es *purga* (por ejemplo: *Purga ñote toipuru eme mitanga momará egui*, “No apliques la purga a los niños porque les hace daño”, ms. guar. de Madrid, 62/114).⁴⁴ Puede ser que el gran uso de la purga en la práctica de la medicina jesuítica y asimismo nuevas recetas empleadas para esta finalidad favorecieron la adopción de la palabra extranjera.

5.3.2.2. La sangría

El caso de la sangría es diferente. Por lo que toca al método de hacer salir la sangre con fines terapéuticos, se practicaba entre los guaraníes la escarificación de la piel (Bertoni 2008 [1927], 56)⁴⁵ pero, que sepamos, no la sangría. Para este procedimiento se crea un nuevo término con elementos del guaraní que es *rugui-mo-cê*, literalmente “sangre-hacer-salir”. No hemos encontrado ningún caso de uso de *sangría*, el término en guaraní es de empleo constante en nuestros documentos (por ejemplo: *tohugui mocê* “que se le haga la sangría”, ms. guar. de Madrid, 6).

El término todavía no parece consagrado en la época de Ruíz de Montoya (2002 [1640]). Su Vocabulario registra o, mejor dicho, propone una serie de expresiones bastante largas que describen todo el proceso. Este parece tan nuevo y tan complicado a los enfermeros guaraníes que se requiere hasta dos personas para ejecutarlo (nº 3):

sangrar:

1. *ambouguysê ikutúka*, que es: hago su sangre salir pinchando y abriéndolo
2. *aikutu huguykávo*: lo pincho para abrir su sangre
3. *amboajuja huguy renohẽmo*: yo lo estrangulo [=le estrangulo el brazo] para que tú le saques la sangre
4. *ahajukutu*: yo pincho su vena

⁴⁴ Es interesante constatar que con *purga* pasó lo mismo que con *purgatorio*. Mientras que para el paraíso y el infierno se crearon nuevos términos en guaraní que se impusieron en el uso (*yvaga* y *aña retâ* “lugar del diablo”), *purgatorio* queda tal cual en los textos en guaraní, por ejemplo en los catecismos (Thun 2008a; 2008b).

⁴⁵ La escarificación es semejante a la sangría pero su efecto es local.

Para el tiempo de Restivo (1722) la terminología se ha simplificado y sedimentado. Su *Vocabulario* solo señala dos términos para sangrar:

1. *ahayu kutú* “pincho su vena”
2. *ahuguimocê* “hago salir su sangre”

Por el otro lado se nota un avance técnico que necesita una especialización en la terminología: sangrar del brazo: *ayyibacutu* “pincho su brazo” sangrar del pie: *aypĩcutu* “pincho su pie”

Como ya hemos dicho, nuestros tres textos medicinales en guaraní utilizan con constancia el tipo *ahuguimocê*, hecho que interpretamos como indicio de estabilización técnica y terminológica. Es, además, un buen ejemplo de la estrategia de los jesuitas: acercar a los indígenas a un procedimiento europeo empaquetándolo en palabras autóctonas. No es el único recurso lingüístico que aplican los jesuitas en su política lingüística. Como hemos visto en el caso de la purga, aceptan el hispanismo si éste logra entrar en el uso.

Este es el momento de abrir un pequeño paréntesis de historia lingüística del guaraní en las reducciones jesuíticas. La gran obra lingüística de Ruíz de Montoya su “Arte” (1993 [1640]), su “Vocabulario” (2002 [1640]) y el “Tesoro” (2011 [1639]), corresponden no solamente a la necesidad de registrar la lengua de los guaraníes “para consuelo y alivio de los fervorosos misioneros principiantes en la dicha lengua”⁴⁶ sino también para la indispensable tarea de acomodar a los recién

⁴⁶ Como dice en el título de las Phrases selectas, / y modos de hablar / escogidos / y usados en la lengua guârânî / Sacados del Tesoro escondido que / compuso el venerable / Padre Antonio Riuz / de nuestra Compañía de / Iesus / para consuelo y alivio / de los fervorosos mi- / sioneros / principiantes en la dicha / lengua. Este vocabulario manuscrito es anónimo y hasta hoy inédito, pertenece al Museo Mitre en Buenos Aires, que nos vendió una copia y que puso después esta digitalización en internet. La fecha de composición debe ser un año alrededor de 1700. En una ficha adjunta al original se dice en francés “composé en 1687”. La fecha puede ser correcta pero no sabemos de donde viene esta información. El autor de la nota está equivocado cuando dice continuando “Composé en 1687 par le père Antonio Riuz”. Montoya murió en 1652 y el título de la obra dice explícitamente que los lemas fueron “Sacados del Tesoro escondido que compuso el venerable Padre Antonio Riuz”. En el frontispicio se ha agregado de otra mano el nombre de la reducción “de S. Xavier”. Recién se han ocupado de las Phrases selectas Chamorro (2014) y Vega/Wilde (2019).

cristianizados a los usos y las cosas de Europa. Para este segundo aspecto sirven las innumerables innovaciones lingüísticas que contienen los diccionarios de Montoya.⁴⁷ Utilizando términos de la planificación lingüística moderna podemos decir que estamos con Montoya en la fase de *normativización* de la lengua. Ochenta o más años más tarde, podemos observar gracias al *Vocabulario* de Restivo (1893 [1722]) y a las *Phrases selectas* (1700) cuáles de los neologismos del tiempo de Montoya han sido aceptados por la comunidad de los hablantes. Nuestros manuales escritos en guaraní (ver 2.2.) tienen igual valor para evaluar esta *normalización*. Son obras prácticas “de lo temporal”, destinadas a funcionar en la transmisión de saberes y técnicas, indispensables para que los muy pocos padres pudiesen dirigir a los miles de indígenas en la gestión de las reducciones.

5.3.2.3. La ayuda – el *quarepoti*

Nos queda por seguir en la realidad histórica y en la representación por la lengua el tercer integrante de la trinidad médica de aquel tiempo: la ayuda / lavativa / el enema.⁴⁸ No disponemos de informaciones que nos convenzan de que los indígenas guaraníes en las épocas “de su infidelidad”, es decir antes de la cristianización, conocieran el enema. Montenegro, es verdad, menciona la *ayuda* como práctica médica entre los indígenas, pero no sabemos si este uso entró con los jesuitas o si ya

pertenecía al repertorio técnico de la medicina indígena.⁴⁹ Hablando de las raíces de la *virga aurea*, Montenegro dice: “hallo que los Indios las cojen para ayudas de camaras de sangre” (BA, 185). De la hierba *taperibá* dice: “Usanla en ayudas por los males arriba dichas [“ancias y angustias del estomago”, etc.] y por bebida ordinaria en las viruelas y sarampión” (BA, 265). De la última observación se puede concluir que *ayuda* y *bebida* son también para los indígenas dos vías distintas de hacer entrar remedios en el cuerpo humano.⁵⁰

La ayuda por vía rectal se menciona desde Montoya. En el “Vocabulario” dice s.v. Ayuda echar *ahévikutu*, lo que es “yo pincho su trasero”. La misma expresión aparece en el “Tesoro” s.v. *teví*. Los equivalentes que da para *jeringa* y *jeringar* son las mismas: *hevikutukáva*, *teví kutukáva* y *ahévikutu*.

Con Restivo (1893 [1722]) y las “Phrases selectas” (1700) la terminología va cambiando. Se introduce en el término la mención explícita del instrumento: *quarepoti*. Las “Phrases selectas” están entre el uso señalado por Montoya y el empleo más moderno representado por Restivo. Para *te jeringo* este vocabulario anónimo indica *Tebí cutucaba*, pero s.v. *jeringa* leemos: *Quare poti pīpe ahébicutu*. El equivalente de la forma, reproducida en la grafía más antigua, con la x inicial, *Xeringa*, es *Tebí cutuha*, “la cosa que pincha en el ano”, el del verbo *xeringar* es *Cutu*. I[= licet] *Ahébicutu quarepoti pīpe* que significa “lo pincho en el ano con el clister”. Los términos indicados por Restivo comprenden siempre la mención del instrumento: “Ayuda echar al enfermo *quarepotipīpe aypohanô* [“aplico el remedio con el clister”]; la jeringa dicese: *quarepoti poropohanôha* [“clister que es cosa para todos los remedios”].”

Detrás del uso de *quarepoti* se encuentra una buena parte de la introducción histórica de los metales en el mundo neolítico de los guaraníes.

47 Son en buena parte los neologismos, desconocidos o no aceptados por la comunidad lingüística criolla, guaranihablante como los indígenas en las reducciones, la causa de la gran distancia que notan los paraguayos modernos con respecto a la lengua de los jesuitas. Entran también en este proceso de alejamiento el cambio lingüístico ocurrido en los más de 250 años que pasaron desde la expulsión de los jesuitas y el hecho de que el guaraní tomado como base por Montoya no era el del Paraguay actual sino variedades del Guayrá, situado en el actual estado brasileño del Paraná, primer teatro de la actuación jesuítica alrededor de 1600.

48 Tan frecuente y tan molesta para los pacientes que Molière se burla en sus comedias de este eterno recurso de los médicos de su época. En el castellano de la Argentina, jeringar o jeringear es sinónimo de molestar, importunar. En el Uruguay se usa la expresión sacarle uno el culo a la jeringa “evitar, esquivar problemas o la intervención inoportuna de una persona” que describe drásticamente la jeringa como agresor y el trasero como víctima que escapa casi en el último momento al peligro.

49 Es menos probable que *ayuda* se empleara con el sentido más general de auxilio, socorro. La especialización de *ayuda* en el lenguaje de la medicina con el sentido de lavativa es antigua en el castellano (Corominas/Pascual 1980).

50 Montenegro señala con cierta regularidad esta distinción de las dos vías en la medicina indígena: “Hallos que los Indios la [= la yerba del toro] úsan en sus enfermedades para camaras de humores muy acres con fiebres, así por ayuda como bebida, con admirables efectos de mejoría” (BA, 163).

La primera reacción lingüística a estas sustancias nuevas de las que el hierro fue la más importante, se constata en su asimilación a la piedra, cuyo nombre en guaraní *ita* se cargó también de la significación “hierro, metal”. Este uso se confirma en la denominación de la cadena⁵¹ que es *itasã*, lit. “cuerda de piedra/metal”. Después se procedió a una especialización terminológica de la que no sabemos si es obra de los jesuitas o creación de los mismos indígenas. Se introduce *quarepoti* para “metal”. Literalmente significa excremento (*repoti*)⁵² del agujero (*qua*, explicado como “mina” por Ruiz de Montoya 2011 [1639]). *Quarepoti* es el término genérico “metal” y también el específico para “hierro”.⁵³ Ahora la cadena tiene dos nombres, el viejo ya mencionado *itaçã* y el nuevo que es *quarepotiçã* (véase *cadena* en Restivo 1893 [1722]).

En el uso médico observamos una segunda especialización. *Quarepoti* pasa a ser el término usual para la jeringa. El círculo semántico se está cerrando. Del metal que el hombre hace salir de la mina como si fuera un excremento que sale del orificio, el *quarepoti* se transforma en jeringa con la que uno hace entrar sustancias (“ayudas”) en el orificio humano.⁵⁴

Nuestros tres manuales de medicina escritos en guaraní reflejan esta evolución semántica. Se utiliza en los tres el hispanismo *ayuda* cuando se trata de la lavativa en general o de la sustancia que hay que introducir por vía anal. Se recomienda por ejemplo en el manuscrito guaraní de Madrid: *haè mocoý coterâ mbohapi Ayuda porâmo*

51 Si en la “conquista espiritual” de los guaraníes por los jesuitas la espada es lo propio de los conquistadores seculares (que suelen intervenir cuando el método espiritual no da resultados), los laicos y los religiosos comparten el uso de las dos otras herramientas de la sujeción: la cadena y el azote.

52 Véase el “repoti – atã [debe ser *atã*], que quiere decir cagazon duro” y que es otro nombre para el caa yuquí guazú (Montenegro, BA, 93).

53 Los demás metales se denominan por composiciones con nombres de colores como *quarepotiyu*, oro, lit. metal amarillo, o *quarepotitĩ*, plata, lit. metal blanco.

54 ¿Qué nos impide pensar en una broma bastante pesada por parte del padre jesuita o del indígena que aplicó por primera vez el nombre compuesto y ciertamente transparente de *quarepoti* al clister? Además, entre las sustancias que se suelen introducir mediante el clister, figuran con frecuencia excrementos: la orina humana (*ty* en guaraní, sobre todo la *kunumi ty*, la orina de niño; véase más abajo en el texto), la orina de animales (*toro ty* “orina del toro”) la bosta de caballo negro, el excremento de víbora, etc.

yporu ucabo Chupe “y sería bueno ordenarle dos o tres ayudas” (9). Pero se notan diferencias que no pueden ser casuales con respecto al instrumento con el que se efectúa el enema. Los manuscritos castellanos de Montenegro hablan de *geringa* (JCB, 90), de *Christeres* (JCB, 98, 332; B, 306; *cristeres* en BA, 295) o de *Clisteres* (JCB, 212, 266; *clisteres/cristeres* en el ms. BN 1, 78). No es tanto la oscilación entre lambdacismo y rotacismo, bastante común en nuestros textos (véase también *cerebro/celebro*, *marba/malva*), lo que nos interesa aquí, sino la frecuencia con la que se emplean las denominaciones del instrumento. En los manuscritos Montenegro la frecuencia de *ayuda* es alta, la de *jeringa/clister* es baja. Esto nos parece ser un indicio de lo siguiente: mientras la medicina está en manos de médicos europeos (“padres hermanos”), no hace falta la mención explícita del clister porque todos sabían cómo se efectúa (“echa”) una ayuda. Pero la situación cambia cuando se trata de dar instrucciones a enfermeros indígenas. Es precisamente ésta la función de los manuales médicos escritos en guaraní, los cuales tenían que introducir a los ayudantes indígenas en técnicas europeas de medicina que les eran nuevas.

Ahora bien, se constata a este respecto una diferencia interna notable entre los tres manuales escritos en guaraní.

En el manuscrito guaraní de Madrid, que por su forma caligráfica y por sus características lingüísticas nos pareció ser la más antigua de las tres copias, *quarepoti* aparece tan solo dos veces y no significa la jeringa o el clister sino un hierro calentado (*Quarepoti hacubaè*, 13) que se usa para friccionar un pie enfermo o bien denomina una punta de metal que ha lastimado al paciente en su piel (libro II, 15).

El manuscrito guaraní de Londres (que clasificamos como el segundo más antiguo de los tres mss.) menciona también el *quarepoti hacubaè* como instrumento para fregar la piel (f. 6 r) y también la punta de metal que hirió a un hombre (*Açecutu hague Ybïra. mbaè Cângue. Coterâ quarepotirano. moçê haguârehe* [...] “Para hacer salir con seguridad de uno herido por un pedazo de madera, de hueso o de metal [...]”, f. 33, y muy semejante f. 37 v).

Contrariamente al manuscrito guaraní de Madrid, el manuscrito guaraní de Londres continúa

con 15 páginas de remedios. Esta parte debe ser un agregado posterior.⁵⁵ En este anexo el nombre guaraní del clister aparece de manera bien concentrada en cuatro recetas (una vez en el f. 52, tres veces en el f. 55). *Quarepoti* alterna con *quarepotipo* (*po* “mano” significa “porción de algo que se puede contener en una mano, en un puñado”). Por ejemplo: *Conico quarepoti, poambuae t̄ieruguĩ pohâ* (f. 55) “Este es otro remedio para cámaras sangrientas, [aplicado] en la cantidad que contiene el clister”. En el caso siguiente el remedio es orina,⁵⁶ sustancia de uso muy frecuente en los manuales de Montenegro y en nuestros textos en guaraní.⁵⁷ El texto dice: *haè t̄i cue hacuyuramo emoĩ quarepotip̄ipe haè peteĩ arap̄ipe yrund̄iyebĩ oyporu hac̄ibae quarepotine* “y cuando la orina esté amarilla de caliente ponla en el clister y en un día aplícale al enfermo cuatro veces el clister” (f. 55).

Lo que se anuncia en el anexo del manuscrito guaraní de Londres como uso concentrado en pocas páginas, se emplea de manera mucho más frecuente en el manuscrito guaraní de Berlín. Como el manuscrito guaraní de Londres, el de Berlín termina también con una parte que no se encuentra en el manuscrito guaraní de Madrid y que por esta razón debe ser un anexo. El límite entre parte principal y anexo está marcado por la referencia a la autoridad de Montenegro, quien recomienda

el remedio contra la tos que el manual acaba de describir. La parte principal termina así: *Conico Acerac̄irâmo oyeporubaerâma, Mohâ yeporuhaba, a 30 de Marz. de 1715. Pay Pedro Montenegro rem̄biporut̄i poropohâno bo yepi.* p.453) “Este [remedio] se empleará siempre que uno esté enfermo. El remedio se empleó el 30 de marzo de 1715. El manual del Padre Pedro Montenegro siempre lo recomienda”.⁵⁸

Siguen después 10 páginas de anexo que son sólo parcialmente idénticas con el anexo del manuscrito guaraní de Londres. En el manuscrito guaraní de Berlín se reproducen trece recetas que llevan en el título *quarepoti(po)*, la palabra aparece seis veces más en el texto de las recetas. De estas 13 recetas tan sólo tres aparecen también en el anexo del manuscrito guaraní de Londres, son las tres últimas del manuscrito guaraní de Berlín. Los títulos de estas tres son fundamentalmente idénticos en los dos manuscritos (*tab. 5*):

Manuscrito guaraní de Londres	Manuscrito guaraní de Berlín	Traducción
(1) Conico quarepotipo ambuae, t̄ieruguĩ pohânohaba	(11) id.	“Este es otro remedio contra las cámaras sangrientas para usar en el clister”
(2) Quarepotipo tacupochĩ àc̄e mbōieruguĩbaè rehegua Cobae	(12) Quarepotipotacupochĩ [mancha] bōȳe ruguĩbae Reheguacobe	“Esto trata de la cantidad [del remedio] que se usa en el clister para purgar la sangre cuando uno tiene mala calentura”
(3) Quarepoti ȳb̄itu, haè ábiru rehegua Cobae	(13) Quarepotipoȳb̄itu, hae-abiru Rehegua Cobae mohâ	“Este remedio es para el clister, [a aplicar] en caso de flatulencia [lit.: viento] y barriga hinchada”

Tabla 5. Comparación de los títulos en los manuscritos de Londres y de Berlín.

55 Hay varios indicios que lo muestran. Los títulos de estos últimos capítulos faltan en la “Tabla. Delos Capitu los Conteni dos en este Libro” con la que comienza el manual. Las 15 páginas siguen después de un pequeño vocabulario guaraní-castellano, es decir después del final habitual de un texto. Hay además un marcador gráfico de un final, que es el símbolo #, el rombo, escrito en la primera línea de la hoja nueva en la que empiezan las 15 páginas. Y, sobre todo, las 15 páginas están precedidas de un título que deja poco lugar a dudas sobre el carácter a parte de lo que sigue. Dice: *Mohâ recorâY yaibaècuè, coterâ oyeapichabaècuèra rehe yyayebaerâ, ypohanocatupir̄ibo* “Sobre remedios adicionales [lit. de futura manera] que estaban sueltos o cortados [de otros] y de los que se dice que su medicación es útil”.

56 *t̄i* es orina, *cue* es partícula que indica un hecho ya pasado; la estructura del guaraní exige la aclaración de que se trata de “ex-orina”, es decir de orina ya orinada. En el ejemplo siguiente se agrega al *quarepoti* la partícula correspondiente del futuro que es *ne*. *Quarepotine* es pues el clister futuro, llamado así porque por su naturaleza el manual propone remedios para usos no presentes en el momento de la redacción del texto.

57 Las investigaciones para nuestros atlas lingüísticos rioplatenses muestran que en la población criolla la orina de niño tiene hasta hoy uso médico, por ejemplo como remedio casero contra el orzuelo.

58 Esta referencia a Montenegro (aquí sin la partícula “de”) no se encuentra en los dos otros manuscritos.

El texto de las dos primeras recetas es también idéntico, la tercera empieza de manera muy semejante en los dos manuscritos pero se bifurca en la parte final. La receta número 3 del manuscrito guaraní de Londres es más corta y propone otros ingredientes que la receta número 13 del manuscrito guaraní de Berlín. Además, esta última evidencia en su segunda mitad otro tipo de escritura.⁵⁹ Damos la traducción de la receta en los dos manuscritos para ilustrar el continuo trabajo de modificación realizado por los copistas tanto de los textos medicinales en castellano como de los en guaraní. La comparación del manuscrito guaraní de Londres y del de Berlín muestra que estas modificaciones afectan la cantidad de recetas y el contenido de las recetas mismas.

Manuscrito guaraní de Londres (f. 55)

“Semilla de eneldo y anís y comino, de cada uno una cuarta onza, una onza de manzanilla, media onza de ruda, de las hojas del *Ka’aruru mirĩ* [una especie de verdolaga] una onza y media, y tres vasos de agua, y se hace cocer medianamente, y bájalo del fuego quitándolo de ahí y pones en esto miel, sal y también grasa, y en un día aplicas esto dos veces si la hinchazón de la barriga ya es muy fuerte” (f. 55).

Manuscrito guaraní de Berlín

“Semilla de eneldo y anís y comino, de cada uno una cuarta onza, una onza de manzanilla, media onza de ruda, de las hojas del *Ka’aruru mirĩ* media onza y tres vasos de agua. Y se hace cocer medianamente, bájalo del fuego quitándolo de ahí y pones en él [lit.: en su medio] huevos y azúcar verdadero, cueces dos veces de manera bien controlada el azúcar y los huevos blancos de gallina y después de eso agregas también medio vaso de orina y lo harás cocer controlándolo también, y cuando la orina está caliente la envasas en el clister y en un día se le aplica el clister cuatro veces al enfermo” (463).

⁵⁹ Con esta añadidura hecha por otra mano termina todo el texto del manuscrito guaraní de Berlín. Sigue solamente un índice que no se refiere al manuscrito en guaraní sino a la primera parte que es una copia en castellano del manual de Montenegro. Hay, pues, en esta última receta del manuscrito guaraní de Berlín, cambio y agregado.

¿Cómo explicar el evidente aumento de la mención explícita del clister, que en el principio de la cronología de nuestras copias estaba presente como sobreentendido en la noción de la ayuda? El uso del clister es anterior al siglo XVIII, que es el de la composición de cada uno de los tres manuales. Se puede pensar en el cambio del personal. Durante la presencia de los jesuitas había por lo general un padre hermano encargado del cuidado sanitario de los indígenas. Con el manual en la mano podía explicar y mostrar el uso del clister cuando se trataba de “echar ayuda”. No era entonces tan necesario verbalizar todo lo que estaba presente *ad oculos*. Después de la expulsión, las reducciones cayeron en un abandono más o menos grave. Los jesuitas médicos habían desaparecido. De ahí tal vez la necesidad de convertir la *monstratio ad oculos* en instrucción más pormenorizada y verbalizada. Los manuales pasan a otras manos y tienen que prestarse también al estudio autodidacta por parte de criollos guaraníhablantes e indígenas. Por otra parte, al aumento del uso de la palabra para el clister corresponde la supresión de la parte inicial del manual. Para el uso por nuevos lectores ya no se necesita más el prólogo en el que Villodas se dirige a sus “hijos”, los guaraníes reducidos de las misiones. El padre de esos hijos ya no estaba más con ellos. Suponemos que es por esta razón que el prólogo se suprime en la copia de 1795, aparentemente la más tardía de las tres que conocemos.

5.3.3. La medicina en acción

No solamente existen tratados de medicina de la época jesuítica escritos en castellano y en guaraní, sino también manuales para la administración de “lo temporal”. Ya nos hemos referido al manuscrito guaraní de Luján (ver 2.2.5). Éste, como su homólogo, el manuscrito guaraní Gülich, prepara a los padres y hermanos recién llegados a todas las tareas de la gestión de una reducción, inclusive al cuidado sanitario. La forma que eligieron los autores (anónimos pero con certeza misioneros y no indígenas) de los manuales es el diálogo,⁶⁰ tal

⁶⁰ Raras veces la arenga, pero siempre la alocución y no la delocución como en los tratados de medicina.

vez la forma más eficaz para la iniciación al trabajo práctico dirigido y controlado *in situ* por palabras. El manuscrito guaraní de Luján, que tiene por título *Ñomongeta hà tetîrô* “Conversaciones y diálogos” (o: “y otras cosas”), empieza justamente con un diálogo sobre cuidados medicinales, llevado entre un padre (representado por “P” que es “Pregunta” y que coincide casi siempre con el Padre o Padre hermano) y unos enfermeros indígenas (introducidos por el “R” de “Respuesta”; en otros diálogos se usan los nombres propios de los indígenas o la denominación de sus funciones, como “capitán” o “alcalde”).

Este primer capítulo del manuscrito de Luján⁶¹ nos muestra la nueva medicina de las reducciones en acción, con sus jerarquías, su división de trabajo, la aplicación de técnicas europeas y sus remedios en parte indígenas. Se nos presenta al Padre en su visita matutina. El diálogo contradice la opinión que pretende que no había hospitales en las reducciones o que éstos solo se organizaban en casos de epidemia (Martín Martín/Valverde 1995, 23; De Asúa 2014, 104). La escena se desarrolla en una especie de sala con un cierto número de camas, por eso no puede tratarse de un simple dispensatorio. No hay separación de sexos o de edades. Ninguna de las enfermedades mencionadas es epidémica. Hay personal especializado que son los *kurusujára* “dueños de la cruz” (porque llevaban como insignia de su dignidad un largo bastón que terminaba en una cruz).

Tienen cierta autonomía para diagnosticar y para administrar medicamentos.⁶² Aplican el clister y practican la sangría. Por supuesto que no pueden recibir la confesión o dar la extremaunción. Pero colaboran en esto con el Padre llevando para él una especie de lista mental con los nombres de los moribundos.

61 Nuestro colega Leonardo Cerno nos avisa que hay en el manuscrito guaraní de Luján otro diálogo entre enfermeros indígenas y un padre. Es el capítulo *Chuâ oñomongeta thoma rehe* “Juan conversa con Tomás” (más o menos en las hojas 80–83 de este manuscrito no paginado). Este diálogo no es de gran interés para nuestro tema porque se concentra en la enumeración de los pacientes moribundos que necesitan comunión y extremaunción.

62 El mencionado *kurusujára* Clemente aplicaba, por lo visto, sus propios remedios.

„P: ¿Qué pasa, enfermero?

R: Aquellos enfermos que visitaste ayer, tienen necesidad urgente de confesarse otra vez, Padre, y dicen que quieren comulgar también.

P: ¿Están muy enfermos?

R: Insisten diciendo: Muy bien percibo mi situación [lit.: Siento mucho mi estado].

P: ¿No les han dado los remedios?

R: Sí les hemos dado, Padre. Ciertamente lo que ellos padecen, no lo pueden aguantar más.

P: ¿Y usaron también con ellos ese remedio que era tan bueno?

R: Sí, les hicimos tomar, Padre, y les aplicamos también la jeringa [*quarepoti*].

P: ¿De qué enfermedad padecen?

R: Dicen que tienen gusanos.

P: ¿Y cuando les aplican ese remedio?

R: Por la media noche, cuando aún los gallos no cantan lo hacemos, Padre.

P: ¿De qué enfermedad padece esa abuelita que vino de tan lejos?

R: Se le murió la pierna, Padre, por esa razón ya no está pudiendo caminar.

P: ¿Qué enfermedad contrajo Francisco [*Ticu*] mientras no nos frecuentó más?

R: A ese se le hinchó la rodilla, Padre.

P: ¿De qué se enfermó Juan?

R: Parece que estaba caminando en un resbaladero. Primero estuvo débil y ahora eso lo está consumiendo por completo.

P: ¿Y aquella pobre mujer, qué enfermedad tuvo que no obedecía [al tratamiento]?

R: A esta mujer la puso delgada la sangre restañada,⁶³ Padre. No se sabe si se va a mejorar. [...]

P: ¿Y qué remedio le [= a otro enfermo] dieron ustedes?

R: Le mandamos sorber una tisana de ka'arẽ “[pai-co, yerba Santa María o té de los jesuitas].”

Se nota la separación de las dos esferas reunidas en el *paje*: lo espiritual (aquí la confesión, que le incumbe al Padre) y lo material (la aplicación de remedios que es tarea de los enfermeros indígenas).

63 Suponemos que se le aplicó una sangría que no dio resultado porque se restañó la sangre. Por varias observaciones marginales en el manuscrito guaraní de Madrid sabemos que se introdujo a los indígenas en la técnica de hacer una sangría. Los diccionarios de la época sugieren lo mismo.

El Padre manda y controla según el modelo jesuítico. Los enfermeros indígenas aplican instrumentos y técnicas europeas: la jeringa para la ayuda, la sangría para hacer salir el supuesto exceso de sangre. Se usan remedios indígenas experimentados por los jesuitas (el *ka'arê*).

6. Conclusión y perspectivas

Se confirma por los textos estudiados la existencia de dos transmisiones. Para la primera, la “ida”, hay evidencia que la transmisión se efectuó primordialmente por observación y solo secundariamente por comunicación. La transmisión del conocimiento médico guaraní a la medicina jesuítica desemboca en una transmisión secundaria o inversa, la “vuelta” que hace pasar una nueva medicina europeo-americana, elaborada por los jesuitas, al mundo indígena reduccional, y que constituye una transformación profunda de la tradición médica de los guaraníes. Hemos citado como prueba de eso los cambios en la terminología, la enseñanza de nociones europeas de fisiología, la introducción de nuevas hierbas y nuevas aplicaciones de hierbas conocidas, la entrada de técnicas e instrumentos medicinales europeos, la organización de un hospital al estilo europeo. Es posible enumerar otros elementos y técnicas que pasan al mundo indígena de las Reducciones. Podríamos pensar en la ventosa, en sustancias como el *azufre*, el *alumbre* o la *piedra lipes* o productos de los europeos como el *azúcar* y el *aguardiente*. La medicina de los jesuitas se enriqueció cuantitativamente con elementos de la medicina indígena pero no se transformó por la adopción de conceptos o técnicas de la medicina guaraní. De esta manera pensamos que hubo transmisión en la ida y en la vuelta del saber pero transformación solo en la vuelta.

Un capítulo muy interesante, tanto de la ida como de la vuelta, se abrirá mediante el análisis detallado de las marcas de uso que presentan los manuscritos.⁶⁴ Todos dan testimonio de una época

de uso más o menos larga y de otra época de estatus como pieza de colección, que dura hasta hoy.

Todo esto y otros aspectos más como la repercusión y la conservación de la medicina jesuítica entre indígenas y criollos después del destierro de los Padres serán temas de estudio para el grupo de trabajo argentino-alemán que ya se formó en torno a un proyecto llamado “Shamans and Priests. New Sources in Guarani and Spanish on European and Amerindian Medicine in the Jesuit Missions in South America. Critical online edition and glossary”.⁶⁵ Serán tareas fundamentales analizar el conjunto de copias de la *materia medica* de Montenegro, para determinar su evolución interna, hacer ediciones críticas comparativas (por ejemplo del ejemplar de la John Carter Brown Library, del ejemplar de Berlín y del segundo ejemplar ilustrado de Madrid, el manuscrito BN 2) y hacer accesibles a las ciencias los tres manuscritos del manual de Villodas por una edición crítica con traducción al castellano. No excluimos la posibilidad de que Marcos Villodas fuera también autor de una “obra original”⁶⁶ de “materia medica”. A esta conclusión puede llegar el análisis sinóptico de las tres copias conocidas y la comparación con el corpus Montenegro. Por la comparación de los remedios contra la viruela y el sarampión propuestos por Montenegro y por Villodas hemos señalado un ejemplo de la relativa independencia de Villodas frente a Montenegro. Nuestro artículo es un primer paso hacia la realización de este proyecto común de edición, de traducción, de sinopsis y de análisis histórico.

“*Las virtudes del Calamita menor, ô caêâquâ mîrî* está escrito: oporomo nombre caâyagua” (“todos le ponen el nombre de yerba del perro”). Y después de la oración en el texto “Calamita menor se halla de Ordinario sobre canteras de piedras que el yndio llama ytarata ô ata” se agregan un subrayado en puntitos y la explicación *ita chere* (que es tal vez una variante fonética “jeísta” de *ita jere*, “piedras que se mueven”). Son indicios de la continuación de la “vuelta” después de la expulsión de los jesuitas.

⁶⁵ Los integrantes son, del lado argentino, L. Cerno, I. Telesca, F. Vega y G. Wilde, del lado alemán, J. Steffen y el autor de estas líneas. Presentamos el proyecto a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) y al Conicet, que lo aprobaron.

⁶⁶ Y no solamente Montenegro como supone M. de Asúa (De Asúa 2014, 107).

⁶⁴ Citamos solamente la corrección y la explicación en guaraní que agregó un conocedor de esa lengua al manuscrito castellano de la John Carter Brown Library (JCB). En la página 176 en la interlínea entre el título y el texto que dice

Harald Thun

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Germany

Bibliografía

(No se repiten los títulos de las fuentes manuscritas que hemos utilizado ya que están presentados en conjunto en el capítulo 2)

Adoue et al. 2015: C. Adoue/M. Orantin/C. Boidin, Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII^e siècle). En: Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debates, I, DOI: 10.4000/nuevomundo.68665.

Alborg 1980: J. L. Alborg, Historia de la literatura española. Volume IV: El romanticismo (Madrid 1980).

Anagnostou 2010: S. Anagnostou, 'Weil Gott die Menschen liebt, ... sollen wir einander lieben'. Jesuiten als heilkundige Pharmazeuten in den Missionen Iberoamerikas (16. bis 18. Jh.). En: M. Delgado/H. Waldenfels (coord.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche (Fribourg 2010) 530–544.

Anagnostou 2011: S. Anagnostou, Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung (Stuttgart 2011).

De Asúa 2014: M. de Asúa, Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata (Leiden 2014).

Bertoni 2008 [1927]: M. Bertoni, De la medicina guaraní (Córdoba/Argentina 2008 [1927]).

Boumedienne 2018: S. Boumedienne, La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (París 2018).

Chamorro 2014: G. Chamorro, "Phrases selectas. Un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo", <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1309>> (last access 29.12.2020).

Cerno 2018: L. Cerno, Variedad estándar y lengua común. Sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el ms. Pohã Ñanã (1725). En: F. Obermeier (ed.), Jesuit Colonial Medicine in South America. A Multidisciplinary and Comparative Approach (Kiel 2018) 138–163.

Corominas/Pascual 1980: J. Corominas/J. A. Pascual, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. 6 volúmenes (Madrid 1980).

Da Cunha 1982: A. G. Da Cunha, Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi (São Paulo 1982).

Demersay 1864: A. Demersay, Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites, 2 volúmenes (Paris 1864).

Dooley 2006: R. A. Dooley, Léxico guarani, dialeto mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística (Cuiabá 2006), <https://www.researchgate.net/publication/242667798_LEXICO_GUARANI_DIALETO_MBYAcom_informacoes_uteis_para_o_ensino_medio_a_aprendizagem_e_a_pesquisa_linguistica> (last access 29.12.2020).

Furlong 1994: G. Furlong, Los Jesuitas y la cultura rioplatense (Buenos Aires 1994).

Garzón 1996: F. M. Garzón, Historia de la ciencia en el Uruguay, 2 volúmenes (Montevideo 1996).

Gatti 1985: C. Gatti, Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos (Asunción 1985).

- González Torres 1980*: D. M. González Torres, Catálogo de plantas medicinales (y alimenticias y útiles) usadas en el Paraguay (Asunción 1980).
- Guasch/Ortiz 1986*: A. Guasch/D. Ortiz, Diccionario castellano-guaraní guaraní-castellano. Sexta edición, grafía actualizada (Asunción 1986).
- Lenke 2012*: S. Lenke, Heil und Heilung, Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer gespiegelt in den Quellen der Jesuiten (tesis doctoral de la Freie Universität Berlin 2012), last updated 25.09.2012, <<https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/11463>> (last access 29.12.2020).
- Lenke 2018*: S. Lenke, “The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine in South America in the 17th and 18th Century. Conflict and Interaction”. En: F. Obermeier (ed.), Jesuit Colonial Medicine in South America. A Multidisciplinary and Comparative Approach. Medicina jesuítica en la América del Sur colonial. Una aproximación multidisciplinar. Proceedings of the 9th International Congress on Traditional Asian Medicines (ICTAM IX), Kiel, Germany, from 6th to 12th August 2017 (Kiel 2018) 39–62, <https://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00002024> (last access 29.12.2020).
- Martín Martín/Valverde 1995*: C. Martín Martín/J. L. Valverde, La farmacia en la América colonial. El arte de preparar medicamentos (Granada 1995).
- Nimuendajú Unkel 1914*: C. Nimuendajú Unkel, Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. Zeitschrift für Ethnologie 46, 1914, 284–403.
- Obermeier 2018*: F. Obermeier, Manuscritos descubiertos y redescubiertos de medicina y farmacia en el contexto guaraní-español de las reducciones rioplatenses en los siglos XVII y XVIII. En: F. Obermeier (ed.), Jesuit Colonial Medicine in South America. A Multidisciplinary and Comparative Approach. Medicina jesuítica en la América del Sur colonial. Una aproximación multidisciplinar. Proceedings of the 9th International Congress on Traditional Asian Medicines (ICTAM IX), Kiel, Germany, from 6th to 12th August 2017 (Kiel 2018), <https://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00002024> (last access 29.12.2020).
- Otazú Melgarejo 2014*: A. Otazú Melgarejo, Contribución a la medicina natural. Pohã Ñana, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, s. XVIII). Corpus vol. 4.2, 2014.
- Peramás 1946 [1793]*: J. M. Peramás, La república de Platón y los guaraníes. Tr. [aducción del original latino] y notas de Juan Cortés del Pino (Buenos Aires 1946 [1793]).
- Phrases selectas (ca. 1700)*: Phrases selectas, / y modos de hablar / escogidos / y usados en la lengua guârânî / Sacados del Tesoro escondido que / compuso el venerable / Padre Antonio Riuz / de nuestra Compañía de / Iesus / para consuelo y alivio / de los fervorosos mi- / sioneros / principiantes en la dicha / lengua. (Vocabulario manuscrito anónimo y hasta hoy inédito, pertenece al Museo Mitre en Buenos Aires).
- Ruíz de Montoya 1993 [1640]*: A. Ruíz de Montoya, Arte de la lengua guaraní (Asunción 1993 [Madrid 1640]).
- Ruíz de Montoya 2011 [1639]*: A. Ruíz de Montoya, Tesoro de la lengua guaraní (Asunción 2011 [Madrid 1639]).
- Ruíz de Montoya 2002 [1640]*: A. Ruíz de Montoya, Vocabulario de la lengua guaraní (Asunción 2002 [Madrid 1640]).
- Ruíz Moreno 1948*: A. Ruíz Moreno, La Medicina en el “Paraguay natural (1771–1776)” del P. José Sánchez Labrador S.J. Exposición comentada del texto original (Tucumán 1948).
- RAE 1992*: Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 2 volúmenes (Madrid 1992)
- Restivo 1893 [1722]*: P. Restivo, Lexicon Hispano-Guaranicum «Vocabulario de la lengua Guaraní» inscriptum a Reverendo Patre Jesuita Paulo Restivo secundum Vocabularium Antonii Ruiz de Montoya anno MDCCXXII in Civitate S. Mariae Majoris (Stuttgart 1893 [1722]).

- Sánchez Labrador 1910–1917*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay católico*. 3 volúmenes (Buenos Aires 1910–1917).
- Scarpa/Anconatani 2019*: G. F. Scarpa/L. M. Anconatani, La “Materia Médica Misionera” atribuida al jesuita Pedro de Montenegro en 1710. Identificación, sistematización e interpretación de los usos medicinales de las plantas y sus implicancias para la etnobotánica actual. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 7.1, 2019, 27–46.
- Soustelle 1986*: J. Soustelle, Préface. En: M. Haubert, *La Vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des Missions* (Paris 1986).
- Thun et al. 2002–2015*: H. Thun/A. Aquino/W. Dietrich, *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico 1–4* (Kiel 2002–2015).
- Thun 2008a*: H. Thun, La hispanización del guaraní jesuítico en ‘lo espiritual’ y en ‘lo temporal’. Primera parte. El debate metalingüístico. En: T. Stehl (ed.), *Kenntnis und Wandel der Sprachen. Beiträge zur Potsdamer Ehrenpromotion für Helmut Lüdtke* (Tübingen 2008) 217–240.
- Thun 2008b*: H. Thun, Segunda parte. Los procedimientos. En: W. Dietrich/H. Symeonidis (eds.), *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guaraní-Philologie* (Berlin 2008) 141–169.
- Thun et al. 2016*: H. Thun/L. Cerno/F. Obermeier, *Guarinihape tecocue – lo que pasó en la guerra (1704–1705)*. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles, edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas (Kiel 2016).
- Trelles 1888*: M. R. Trelles, El hermano Pedro Montenegro. Su materia medica misionera. *Revista patriótica del pasado argentino*, 1888, n° 1, 259–317, n° 2, 3–299.
- Vega/Wilde 2019*: F. Vega/G. Wilde, La posible autoría del manuscrito anónimo *Phrases Selectas* entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII). *Folia Histórica del Nordeste* 34, 2019, 39–63, <<https://www.academia.edu/38839407>> (last access 30.12.2020).

Miriam Lay Brander

On Indio Priests, Muslim Physicians and Konkani Servants

The Reception of Indigenous Medical Knowledge in Early Modern Seville and Goa

Keywords: medical knowledge, Seville, Portuguese India, Indigenous people, Early Modern Period

Palabras clave: conocimiento médico, Sevilla, India portuguesa, pueblos indígenas, período moderno temprano

Summary

The ‘Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina’ (1565–1574) by Sevillian physician Nicolás Monardes and the ‘Colóquios dos simples e drogas da India’ by Judeo-Portuguese Garcia de Orta, published in Goa in 1563, are among the most important documents on remedies from the *Indias Occidentales y Orientales* in the second half of the 16th cent. AD. Both include information on the original use of medicinal plants by the Indigenous populations of the Spanish colonies in America in Monardes’ case and of Portuguese India in Orta’s case. While Monardes, who never left his home country, received information on the Indigenous use of medicinal plants through travellers from the New World, who arrived regularly in the port town Seville, Orta gained knowledge on Indigenous medical practices through direct interaction with local physicians. This study focuses particular attention on how Monardes and Orta incorporate Indigenous knowledge in their work. On a practical level, it is interested in how Monardes and Orta acquired Indigenous medical knowledge and

assimilated it into their medical practices. On a textual level, it will ask how they represent Indigenous healing practices as authors. In spite of their different geographical context, both Monardes’ and Orta’s texts contribute to an understanding of how Indigenous knowledge was adapted to a European horizon of medical knowledge, which it broadened at the same time.

Resumen

La ‘Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina’ (1565–1574) del médico sevillano Nicolás Monardes y los ‘Colóquios dos simples e drogas da India’ del judeo-portugués Garcia de Orta, publicados en Goa en 1563, forman parte de los documentos más importantes sobre remedios de las *Indias Occidentales y Orientales* en la segunda mitad del siglo XVI. Ambos tratados incluyen información sobre el uso original de plantas medicinales por los pueblos originarios de las colonias españolas en América en el caso de Monardes y de la India Portuguesa en el caso de Orta. Mientras que Monardes, quien nunca salió de su país natal, recibió información sobre el uso original de los remedios consultando viajeros que no dejaban de llegar al puerto de Sevilla, Orta ganó conocimiento sobre prácticas medicinales indígenas por medio de la interacción directa con los médicos locales de Goa. En este artículo, se prestará particular atención a la manera en la que Monardes y Orta incorporan

conocimientos indígenas en su obra. A un nivel práctico, investigaremos cómo los dos médicos consiguen información sobre los usos medicinales indígenas para asimilarlos a su propia práctica terapéutica. A un nivel textual, analizaremos las estrategias de ambos autores para representar las prácticas curativas indígenas en sus tratados. Sostenemos que, a pesar de sus contextos geográficos diferentes, tanto el texto de Monardes como el de Orta contribuyen a una mejor comprensión de cómo los conocimientos medicinales indígenas se adaptaron a un horizonte de conocimiento europeo al mismo tiempo que lo transformaron.

Introduction

Spanish and Portuguese colonial expansion had an important scientific dimension, not only in the realms of cartography and nautical science, but also natural history. The letters and travel reports written in the first period of the Iberian colonial enterprise attest to the fascination elicited by the discovery of previously unknown flora and fauna. Intellectuals dedicated themselves to the collection of natural objects from around the world, which they then exhibited in their curiosity cabinets. However, the desire to wonder at natural examples from the recently discovered territories soon developed into the endeavour to control and systematically exploit their resources. Not only did the physicians of Spain and Portugal appreciate the healing powers of the plants brought from the New World by mariners and conquistadors, but they also realised that these products could fetch high prices (Beecher 2015, 11). Hence, scientific curiosity in view of the medicinal virtues of the newfound remedies went hand in hand with the opportunity for their commercial use. In order to investigate the medicinal and pharmacological benefits of American or Asian plants, Spanish and Portuguese scientists and practitioners developed new empirical practices, which conflicted in part with the traditional medical knowledge based on the Greek and Arab writings of Hippocrates, Galen and Avicenna (Boxer 1963, 7). At the same time, European physicians and pharmacists learned from interactions between native healers and Western practitioners located in the colonies when colonial

agents were treated with Indigenous healing practices and when these methods were transmitted to both Europe and other colonial locations. In particular, local practitioners played a decisive role in Portuguese colonial enclaves in India as medical facilities often lacked Portuguese physicians (Walker 2008, 255 f.). The knowledge gained from these colonial encounters circulated in the Iberian world thanks to seafarers, traders, missionaries and travellers, who orally transmitted their own experiences as well as tales they had heard of medicinal plants and treatments. Iberian physicians absorbed these reports with enthusiasm in order to experiment with new remedies and therapies, albeit following their traditional training. Medical knowledge in the early modern Iberian world thus comprised an amalgam of knowledge from antique books, empirical experiments, and Indigenous practices.

The production and circulation of medical knowledge in the Iberian empires have increasingly attracted scholarly attention in the last 15 years. Studies from a range of disciplinary fields have stressed the contributions Spain and Portugal and its viceroyalties made to the emergence of modern science (Almeida 1995; Barrera-Osorio 2006; Cañizares-Esguerra 2004; Cagle 2018; Harris 1998; 2005; Navarro-Brotóns/Eamon 2007; Pardo Tomás 2015; Walker 2008). However, few of these studies emphasised the role of Indigenous knowledge for the production of medical knowledge (Cagle 2018; Pardo Tomás 2015, 198–201; Walker 2008). As for medical facilities located in Portugal's maritime dominions in Asia, Africa, and America, for example, Indigenous healing methods were often employed in the treatment of colonial agents thanks to the collaborative interaction of Indigenous healers and European physicians or pharmacists, who then spread those methods to Europe and other colonies.

Among the physicians who contributed most to the transfer of medical knowledge within the Iberian colonial world in the second half of the 16th cent. AD are undoubtedly Portuguese practitioner Garcia de Orta and his Spanish contemporary Nicolás Monardes. There exist only few studies which deal with these two practitioners from a comparative perspective and if they do so, they focus on either biographical aspects (Boxer 1963)

or the influence Orta's work possibly had on Monardes' treatise on medical plants in America (Pardo Tomás 2015). This paper will pay particular attention on how Monardes and Orta, acting in different geographical spheres, incorporated Indigenous knowledge in their work. On a practical level, there is a focus on how the two physicians acquired Indigenous medical knowledge and assimilated it into their medical practices. On a textual level, it is asked how they represent Indigenous healing practices as authors. In spite of their different geographical contexts, one in Asia and the other in Europe, both Monardes' and Orta's texts contribute to an understanding of how Indigenous knowledge was adapted to fit the European horizon of medical knowledge while broadening it.

Two Medical Careers

Monardes' 'Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina' (1565–1574)¹ can be considered one of the most significant documents concerning trans-Atlantic transfer of medical knowledge and its adaptation in Spain during the first century after Columbus first set foot on Caribbean ground (Bleichmar 2005, 84). That the 'Historia medicinal' was translated into five languages and reprinted almost 50 times was in part due to the mediation of Flemish botanist Carolus Clusius, who translated the 'Historia medicinal' into Latin (*fig. 1*), from which it was translated in other languages. Clusius was also responsible for another major medical treatise reaching a larger European audience and often bound together with the 'Historia medicinal' (Boxer 1963, 6): The 'Colóquios das simples, e drogas e cousas mediçinais da India' by Judeo-Portuguese physician Garcia de Orta,² the first

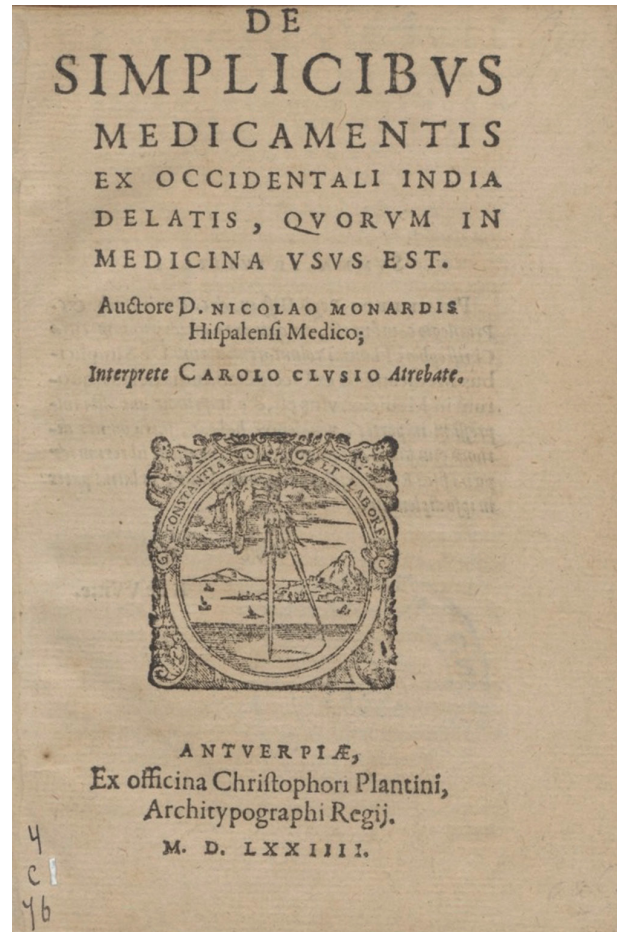


Fig. 1. Page from the first Latin edition of Monardes' 'Historia medicinal' by Carolus Clusius, 1574. (Wikimedia: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monardes_-_1574_-_De_simplicibus_medicamentis_-_UB_Radboud_Uni_Nijmegen_-_208278206_01_title_page.jpg).

edition of which was published in Goa in 1563, just two years before the first part of the 'Historia medicinal'. The 'Colóquios', maybe the most original work written in Portuguese India during the 16th and 17th cent. AD (Boxer 1963, 11), represent a milestone in early modern medical history and remained the central reference work for Portuguese-Indian pharmacology until the 19th cent. AD.

¹ For Monardes' published work, I quote from Nicolás Monardes, 'Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina', Sevilla: En casa de Alonso Escribano, 1574 (abbreviated as HM). The English citations are taken from Nicolás Monardes, 'Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde', trans. John Frampton, Edinburgh: Constable & Company, Limited, 1925 [1577] (abbreviated as HME).

² For Orta's published work, I quote from Garcia de Orta [Garcia da Orta], 'Colloquios dos simples e drogas e cou-

sas medicinaes da India e assi de algumas fructas achadas nella', 2 vols. Lisbon: ed. Conde de Ficalho, Imprensa Nacional, 1891–1895 [1563] (abbreviated as CS). The English citations derive from Garcia de Orta [Garcia da Orta], 'Colloquies on the Simples and Drugs of India', trans. Sir Clements Markham, London: Henry Sotheran and Co, 1913 (abbreviated as CE).

Although Orta's *alma mater* was, first, the University of Salamanca, both Monardes and Orta studied at the University of Alcalá de Henares, whose medical faculty was the most renowned in Spain at the time. However, apart from this shared stage of their educational career, the biographies of the two physicians could hardly be more different. After finishing his studies, Monardes never left his hometown Seville, obtaining instead his doctorate and becoming renowned as a practitioner to highest levels of society (Guerra 1961, 19). Although he never travelled to the 'New World' himself, he maintained constant relationships with the American continent by participating in the trade of grain, leather, fabric, and medical products as well as slaves. It will therefore come as no surprise that, with his treatise on remedies from the New World, he pursued not only a scientific, but also a commercial aim. In order to promote the commercial exploitation of overseas resources, Monardes benefitted from an expanding print culture in order to create demand through the celebration of both novel medical cures and wonders (Beecher 2015).

There was hardly a more privileged place to collect, distribute, and sell products from the New World than 16th cent. Seville. Since the Catholic monarchs had declared Seville the location of the Casa de la Contratación in 1503, the city held all the control mechanisms regulating the transfer of merchandise and persons between Spain and the New World (Serrera Contreras 2003). In order to travel from the *Indias* to Spain, or *vice versa*, all commodities and persons had to pass through the bottleneck at the Guadalquivir River (*fig. 2*). The subsequent influx of persons who wanted to share in Seville's commercial flowering combined with the importation of slaves led to a considerable increase in population. By 1590, the city's population of 150,000 was double that of the 1530s (Eslava Galán 1993). With the fleet arriving in Seville from the other side of the Atlantic twice a year, merchandise and exotic objects of all kinds entered the city and were offered for sale at the Plaza de San Francisco and exhibited in curiosity cabinets, such as that of Argote de Molina, a friend of Monardes. Cosmographer Rodrigo Zamorano was another Sevillian collector of exotic animals and plants, displaying some in the entrance hall of his home and cultivating others in his botanical garden. Combining the

collection of natural objects with botanic investigations was common practice in Seville and elsewhere. Physician Simón de Tovar, who also collected exotic natural objects and plants, published an annual catalogue of the plants he cultivated in his garden and generously distributed samples to the readers of his catalogues all over Europe (Guerra 1961, 80–82).

The geographical situation and economic role of Seville favoured these savants' access to exotic plants and, in the case of Monardes, information on their medical use in the Spanish colonies. Monardes learned about the existence and administration of remedies in America through conversations with seafarers, harbour workers, soldiers and travellers who described experiences with treatments or stories about them they had heard. As a client of the Casa de la Contratación, he ordered samples and seeds of American plants (Guerra 1961, 21 f.) and cultivated them in his garden in Calle de Sierpes for use in medical experiments. The complete version of the 'Historia medicinal', first published in 1574, was the result of his long-term research and practical experience. Monardes himself sums up the conditions under which his treatise took shape as follows:

'Pude lo hazer, juntamente con la experiencia y vso dellas de quarenta años, que ha que curo en esta ciudad do me he informado de los que de aquellas partes las han traydo con mucho cuydado, y las he experimentado en muchas y diuersas personas, con toda diligencia, y miramiento possible, con felicissimos successos' (HM 2v).

'So do I, with practice and use of them this fortie yeres, that which I doe cure in this Citie, where I have informed my selfe of them, that have brought these thinges out of these partes with mucche care, and I have made experience thereof with many and diuers persons with al diligence and foresight posible, and with much happie successe' (HME 2r).

It was not unusual for Monardes' and Orta's time for writers and lecturers to primarily refer to empirical research and practical experience over ancient medical authorities like Hippocrates, Dioscorides or Galen (who, of course, remained important points of reference). Beginning in the



Fig. 2. 'Vista de Sevilla', oil on canvas, attributed to Alonso Sánchez Coello, between circa 1576 and circa 1600. (Wikimedia: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_sevilla_del_sigloXVI.jpg).

16th cent., empirical research gradually replaced the Platonic-Aristotelian deductive conception of experience, giving priority to observation and experimental derivation (Lay Brander 2017, 137 f.; López Piñero 1979, 164). Yet, as will be seen later, Monardes indicates in his 'Historia medicinal' that the acquisition of empirical knowledge would have been incomplete without the information he obtained on the use of these plants in their original Indigenous contexts.

While Monardes knew native medical practices only from hearsay, Orta was in contact with them on a daily basis. The Portuguese physician had a more eventful life than his former fellow student, at least in terms of geographic mobility. After obtaining his diploma in Alcalá, Orta returned to Portugal where he practised as a physician in his hometown Castelo de Vide before accepting a chair in natural philosophy at the University of Lisbon. It was most likely the growing pressure on the *Christãos-Novos* (New Christians) that induced him to sail to Goa with Martim Afonso de Sousa, chief commander of the Indian Oceans, in 1534 (Boxer 1963, 8).³ After

accompanying Sousa as a physician on various expeditions along the east coast of India, he settled in Goa, and soon established a lucrative medical practice. Orta remained in Goa for the rest of his life, attending to several viceroys and governors as their personal physician.

If 16th cent. Seville was the junction between Spain and its colonies, Goa was the administrative centre of Portuguese India. Between 1509 and 1515, under Governor Alfonso Albuquerque, Portuguese territorial acquisitions in Asia had developed into a stable and well-functioning colonial system, the *Estado da Índia*, with Goa as its capital. Not only did Goa rapidly evolve into the most important commercial port on the East Indian coast, like other Asian port towns under Portuguese rule, it fulfilled a strategic function within the commercial system because of its intermediary role between the Dekka Sultanates and the Middle East (Feldbauer 2003, 61 f.). With its 50,000 to 75,000 inhabitants, 'Goa dourada' or 'la Roma del Oriente', as the city was also called in its colonial heyday, was a medium-sized Indian town and the only one in Asia with a considerable concentration of Portuguese (Feldbauer 2003, 91). Goa functioned as the central transit point for the transport of commodities between Asia, Africa, and Europe, including drugs, which were shipped from Goa to places such as

³ On the consequences of Garcia de Orta's Jewish origins for his life and career, see Arrizabalaga 2015.



Fig. 3. ‘Goa fortissima Indiae urbs in Christianorum potestatem anno salutis 1500 deuenit’. From Braun and Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum* I, 1572. (Wikimedia https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Goa_Braun_Hogenberg.jpg).

Macao, Timor, Mozambique, Brazil, São Tomé and the Iberian mainland (Walker 2008, 250) (fig. 3).

Thanks to their geographical, political and economic importance within the Spanish and Portuguese empires, Seville and Goa were privileged places for the transfer of medical knowledge between the Iberian colonies and their mother countries. The active exchange of material and non-material goods across oceans opened new dimensions of knowledge that discoverers, missionaries, naturalists, and colonisers would explore, appropriate, and export for centuries (Walker 2008, 247). In particular, within the vast Portuguese empire, whose trading posts, in contrast to the concentration of the Spanish dominions in America, were scattered throughout the coasts of Africa, the Indian Ocean, and South-East Asia, multidirectional transfers of animals, plants, and medical knowledge took place (Fontes da Costa/Leitão 2008). However, the flow of people, materials, and knowledge within the colonial world sometimes transcended the geographical division between the East and the West, and especially between the two Iberian monarchies. For instance, Orta, as well as his compatriot Amato Lusitano, knew well and assimilated into their practice, in both Europe and the East, knowledge and *materia medica* from the *Indias Occidentales*.⁴

⁴ I would like to thank António Manuel Lopes Andrade for this remark and, generally, for his constructive comments on an earlier version of this chapter. See also Andrade 2015a; 2015b.

Nicolás Monardes: ‘Historia medicinal’

Both the ‘Historia medicinal’ and the ‘Colóquios’ testify to a knowledge (partly) based on Indigenous practices, albeit in different colonial contexts and with differing degrees of interaction with Indigenous people. While Orta, consistent with the environment where he lived and worked, personally collaborated with Hindu and Muslim practitioners as well as other native professionals involved in the treatment of diseases in 16th cent. Goa, Monardes, who remained in Europe, enriched his medical practice through second-hand experiences transmitted by all manner of travellers who journeyed from the peripheries to his home at the heart of the Spanish empire. The ‘Historia medicinal’ reports some of his encounters with individuals who either stemmed from or had recently visited the New World:

‘Yo vi vn Indio de aquellas partes, que en mi presencia pidio a vn Boticario vna quarta de Opio, y le preguntante que para que lo queria’ (HM 49v).

‘I sawe an Indian of those partes, that in my presence bid aske an Apothecarie for a quart of Opio, and I demanded of him wherfore he would have it?’ (HME 40v).

‘[Y] vienen estos soldados tan confiados en este palo [sassafras], que estão yo vn dia entre muchos dellos, informandome de cosas deste arbol, los mas dellos sacarõ de sus faltriqueras, vn buen pedaço deste palo [...]’ (HM 52v).

‘And these Souldiers doo trust so much to this Wood, that I beeyng one day amongst many of them, informing my selfe of the things of this Tree, the moste parte of them tooke out of their Pockets, a good peece of this Wood [...]’ (HME 47r).

‘*La primera vez que yo vi esta rayz fue en poder de vn enfermo, que auia venido de Mexico, que la traya por gran cosa, diziendo que sanaua y quitaua dolores de cabeza [...]*’ (HM 67r).

‘The first time that I sawe this roote, was in the power of one which was sicke, who came from Mexico, and he brought it for a greate thing, saying: that he healed therewith and tooke away the paines of the head [...]’ (HME 58v).

After hearing about a medicinal plant, Monardes would order its seeds, cultivate them in his garden and conduct experiments based on his medical knowledge. In the ‘Historia medicinal’, he assembles the results of such experiments as well as the collected information. The compendium consists of three parts which Monardes published separately in 1565, 1569 and 1574. The chapters of the ‘Historia medicinal’ do not follow a consistent structure, but those of the first part show certain regularities. Following the general pattern of Greek physician Dioscorides’ herbal (Gunther 1968), Monardes usually begins the description of a remedy with its geographic origin, albeit limited to a vague geographic indication (Nueva España, Antillas, Tierra Firme, Perú, Florida) or, in a few cases, to the general region, the *Indias*.⁵ Only the chapter on the *Mechoacan* root, which forms the centrepiece of the first part, contains an extensive geographical digression (HM 28v–29r). The mention of the geographic origin is usually followed by a short description of the material properties of the remedy, often combined with information on its original use. Most of the chapters contain a paragraph marked with the side note ‘Historia’, which reports the first encounter with the product or a case in which a patient was healed through its use – an aspect to which I will return in more

detail. In a further step, Monardes describes the actual use of the remedy, which already shows the result of its integration in the European context. Here, Monardes includes both his own experience and traditional medical knowledge. In many paragraphs, he describes the effects of the product and, in some cases, its method of administration. Information on the humoral aspects of the substance, which explain its effects on the human organism, typically form the conclusion of a chapter (see also López Piñero 1990, 20). The ‘Historia medicinal’ thus reflects the process of knowledge production from the first encounter with the remedy, through its dissociation from the context in which it was originally used, to its adaptation to the European context. From time to time, Monardes fills the description of a remedy with anecdotes of the first contact with it, as in the case of the resin copal.

‘*Con este Copal hazian los Indios sahumeros en sus sacrificios, y asi era frecuente el vso del en los templos por los sacerdotes.*’

‘*Y quãdo los primeros Españoles fuerõ a aquellas partes, los salian a recibir los sacerdotes, con vnos brasericos chicos, quemando en ellos este Copal, dandoles humo a narizes.*’ (HM 2v, 3r).

‘With this Copall, the Indians did make perfumes in their sacrifices, and so the use thereof was frequented in the Temples, by their Priestes.’

‘And when the first Spaniardes went to those partes, the Priests went out to receive them, wich little firepots, burning in them this Copall, and giving to them the smoke of it at their noses.’ (HME 2v).

It is noteworthy that Monardes, in this example, does not refer to the medical use of copal by Indian healers but depicts a non-scientific encounter by his compatriots. This raises the question of why Monardes would include an episode that neither contributes to medical knowledge nor aligns with the official religion of his country and its viceroalties. According to Stephen Greenblatt, such anecdotes are characteristic of early travel reports from the New World. They typically witness an experience of uncertainty, which is incompatible, at first glance, with the overarching scheme of expansion of the Spanish empire and its missionary

⁵ López Piñero (1990, 19) gives a schematic representation of locations in the ‘Historia medicinal’.

project. The anecdote 'is the principal register of the unexpected and hence of encounter with difference'. It reflects 'the shock of the unfamiliar, the provocation of an intense curiosity, the local excitement of continuous wonders' (Greenblatt 1991, 2 f.). In this context, the inclusion of the unfamiliar nourishes an encyclopaedic concern, which is typical for Renaissance texts. The pluralisation of early modern knowledge horizons gives rise to inventories of natural and human singularities that accumulate the new and, simultaneously, reflect the fragmentation of a world that can no longer be perceived as a whole (Lestringant 2012, 14–16).⁶

However, it can hardly have been Monardes' aim to account for the contingent and the marvelous of New World encounters and thereby run the risk of compromising the scientific credibility of his text. Indeed, as Greenblatt has pointed out, anecdotes represent singular and diffuse experiences while gesturing toward a larger strategy underlying the text. To begin with, anecdotes in the 'Historia medicinal' fulfil the function of producing evidence. As the accounts were considered factual by their author, they support Monardes' scientific argumentation by making clear that he departs from first-hand, somatic encounters but not from theoretical knowledge. This anchoring of knowledge in the evidence of the senses was not uncommon in Early Modern historiography and gained importance in the context of imperial expansion, as so many unknown objects were identified that could not be explained by existing textual knowledge alone. As corporeal experience guaranteed a description's authenticity, the more involved a historiographer's body in the production of the knowledge, the more trustworthy his account appeared (Lay Brander 2017, 54; Lestringant 1991, 28). Although Monardes never trod on American ground, he takes great care to link his account with the sensory experiences of eyewitnesses. He thus completes the knowledge gained through his somatic experiences of medical experiments with reports of their use in Indigenous

healing practices, as in the following passage on the *piedras del tiburón*.

'Esto es cosa entre los Indios muy aueriguada, y sabida: y ansi mismo por los Españoles, que en aquellas partes abitan: y los que vienen a estas, lo aueriguan, y afirman ser assi. Yo lo he gustado, y parece cosa insipida. No la he prouado: ni aplicado hasta agora: con el tiempo se hara, y daremos razon della.' (HM 82v).

'This is a thing amongst the Indians very common, and well knowne: and likewise amongst the Spaniardes, which dwell in those partes: and they which come hither auerre it plainly and affirme it to bee so. I have tasted it, it seemeth a thing unsauerie, but I have not proved it, nor applied hitherto, in time it shal be done, and we wil give some reason thereof.' (HME 74v).

Monardes openly admits that he himself has no medical experience with the *piedras del tiburón*, yet he includes them in his compendium. For him, the fact that the remedy is commonly used among the 'Indios' and that compatriots returning from the New World confirmed its effects make its medical benefits evident enough. Nevertheless, why does Monardes attribute that much weight to Indigenous medical practices? What is the larger strategy behind learning from those who, from the Castilian standpoint, had to be subjected and converted to Catholic faith? Part of the answer lies in the following passage from a prologue written by the Sevillian editor of a repeated edition of the 'Historia medicinal':

'Aunque a los antiguos se debe mucho por lo que nos dexaron [...] hemos visto en nuestros siglos cosas que ni los antiguos conocieron ni ha habido hasta nuestros tiempos quien haya escrito dellas.' (Monardes 1580).

'Although we owe a lot to the Ancients for what they have left us [...] in our centuries we have seen things which the Ancients did not know and which until our times no one has written about.' (my translation).

What lies behind these lines is the idea of a scientific progress that goes beyond the traditional knowledge inherited from Antiquity. Monardes'

⁶ Lestringant exemplifies this thought with regard to André Thevet's cosmographic project 'Grand Insulaire et pilotage' published around 1586, but it is also valid for early modern texts on natural history.

relation with ‘antique’ medicine is ambivalent. On the one hand, he heavily relies on it, for example, when he describes newfound remedies in terms of Galenic categories or believes he recognises a method by Dioscorides in the way the natives prepare the so-called *aceite de la higuera del infierno*.

‘Hazen este Azeyte los Indios, como lo enseña a hazer Dioscorides en el libro I. Capit. 30.’ (HM 6r).

‘The Indians doe make this oyle, as Deoscorides doeth shewe, in the first booke, the XXX. Chapter.’ (HME 5r).

On the other hand, he contends that the newfound simples and the knowledge gained from them burst the traditional canon of medical knowledge (see: e.g., HM 79v). This exaltation of the new – while certain remedies from the East described by Orta were known in Europe, the fauna of the *Indias Occidentales* was completely unknown – forms part of a strategy to nourish the reader’s curiosity and, in this way, promote the sale of both Monardes’ book and the remedies described in it.

The quest for the new might also be one of the reasons why Monardes does not hide the difficulties the Spanish encountered when trying to obtain information on Indigenous healing methods. Indigenous medical knowledge remained largely inaccessible as the Indios considered it betrayal to share the rituals and religious aspects of their healing practices with men who claimed and demanded dominion over them (Bleichmar 2005, 94). In a letter sent to Monardes by a Spanish soldier from Peru and included in the ‘Historia medicinal’, the author tells how certain ‘Indios’ refused to show the source of the *piedras bezoares*, which can be found in animal’s stomach or intestine. As the soldier writes, a boy who finally revealed the secret was sacrificed to the gods as a punishment. In contrast, according to the soldier, Indigenous women who had relationships with Spanish men served as efficient sources of information.

Regardless of the trustworthiness of these accounts, the fact that Monardes includes them in his treatise shows us a researcher cautious to trace his newfound knowledge back to its Indigenous source rather than claiming European, antique, or Arab roots. Thus, this grounding of medical advancement in Indigenous knowledge resembles

what Greenblatt has called ‘Renaissance self-fashioning’: the shaping of self-image based on a self-chosen foundation in order to distance oneself from a third party (Greenblatt 1989). As the source of the new knowledge, Indigenous medical recipes allow Monardes to proclaim scientific advancement independent of the ancient Greek authorities.

Additionally, Monardes refers to Indigenous medical knowledge to dissociate himself from the Arab Galenism of Medieval origin that was so notorious in the intellectual environment surrounding the University of Alcalá of his time.

‘Por do considero, quantos arboles y plantas ay en las Indias nuestras, que tienen muy grandes virtudes medicinales, pues en la leña para la chimenea, se gastan arboles olorosos Aromaticos, de cuya corteza hechos poluos, se podrian hazer muy grandes efectos, confortando el coraçon y el estomago, y miembros principales, sin buscar la Especeria de Maluco, y las medicinas de Arabia, y las de Persia. Pues en los cãpos incultos, y en las montañas espontaneamente nos las dan nuestras Indias.’ (HM 39r).

‘Wherby I do cõsider howe many trees and plants there bee in our Indias, that have great vertues for medicines that in the fuell of the Chimney they spend wood, of sweet odoriferous savour, the rinde of the which being made into pouders, there might bee done very great effects with it for comforting the heart and the stomach, and principal members, without seeking after the spicerie of Maluca, and the Medicines of Arabia, and them of Persia. Seeing that in the fieldes untilld, and in the Mountaines and Desertes our Indias do yield them unto us.’ (HME 31v).

Again, the *Indias* and the medical practices of its inhabitants appear as pre-scientific knowledge (*cãpos incultos*), as a resource of information from which scientific knowledge still has to be produced. The Indigenous appear as informants, not as examples. Yet, the richness of medical plants and their use by the local population in the newfound world makes Arab remedies appear superfluous. Monardes’ critical reference to medicine from Maluku (in today’s Indonesia), Arabia, and Persia can likely be read as a sideswipe at Portugal. By proving that the same simples can also be

found in the *Indias Occidentales*, Monardes negates the advantages claimed by Spain's greatest rival in the colonial world. This might also be the reason for caution in Monardes' reaction to Orta's 'Colóquios', only mentioning his Portuguese predecessor in his treatise on tobacco in the third part of the 'Historia medicinal' in 1571 (Boxer 1963, 21).⁷

Garcia de Orta: 'Colóquios'

In the 'Historia medicinal', Indigenous knowledge is only present in the form of a trace, as it had to be separated from the realm of the marvellous and pre-scientific in order to be useful to European medicine. Indigenous and European medicine belong to two separate spheres, both geographically and epistemologically. In contrast, Garcia de Orta's 'Colóquios' is the result of a direct interaction between the Portuguese physician and Indigenous practitioners in Goa. Like Monardes' 'Historia medicinal' (and Dioscorides' herbal), the 57 conversations in the 'Colóquios' comprise the description of remedies with information on their geographical origin, their material condition (humoral aspects, taste, and odour), their medicinal effects and, in numerous cases, their use in traditional European medicine as well as in Indigenous contexts. In contrast to Monardes, Orta also adds economic aspects such as current market prices, principal ports of trade or comments like the one that drugs scarcely circulate within India, because Indian practitioners earn much more with the treatment of patients than with the trade of medicine. Digressions, for which he occasionally apologises, enrich the medical content. These range from geography to the origin of Persian physician Avicenna, and from the intoxicating effects of cannabis to legends and all kinds of gossip from the streets of Goa (see also Cagle 2018, 106). For example, the 10th colloquy, which contains information on local fruits

as well as on the names and titles of Indian rulers and their dynasties is supposed to serve solely the entertainment and relaxation of the reader. A similar entertainment function exists in the 21st colloquy, with a conversation on elephants including comments by the gem cutter André.

By structuring his treatise as a dialogue, Orta uses an antique genre that experienced a fresh impetus in the early modern period, mainly thanks to the success of the 'Colóquios' by Erasmus of Rotterdam (Gómez 2000, 72 f.). The representation of a conversation between two or more persons gives philosophical, political, historical, or scientific issues a fictional frame that sets the factual object vividly before the eye of the reader. While allegorical characters usually occupy the different conversation positions in medieval dialogue, Renaissance dialogue contains mostly realistic characters. In Orta's 'Colóquios', the conversation, occasionally joined by secondary characters such as servants or the Hindu doctor Maluka, mainly takes place between two persons: Orta, the fictional double of the treatise's author, and the physician Ruano, one of his friends and former fellow students. Driven by curiosity, Ruano has travelled to Goa with the fleet on which his brother-in-law is paymaster in order to learn first-hand about Indian remedies. There he hears about the presence and work of his friend, whom he visits immediately loaded with questions.

Orta was not the first Iberian author to use the dialogue form in medicine or natural history. Apart from Monardes, who makes use of this genre in his first two treatises,⁸ Pedro Mejía's 'Diálogo

7 Boxer (1963, 21 f.) contends that due to shipment delays, Monardes could not have been familiar with the 'Colóquios' when writing the first two parts of the 'Historia medicinal'. However, it is known that copies of the book reached Lisbon fairly rapidly, where Carolus Clusius acquired a copy during a journey to the Iberian Peninsula in 1564–1565 (Fontes da Costa 2015, 3). On the influences that the 'Colóquios' might have had on the 'Historia medicinal', see Pardo Tomás 2015.

8 While the first work of Monardes, the 'Diálogo llamado pharmacodilosis' (Seville 1536) is based on a dialogue between physician Nicolau and apothecary Ambrosio, in his second work, 'De secanda vena in pleuritii inter Grecos et Arabes Concordia' (Seville 1539), he lets the two physicians Jerónimo and Dionísio speak. The last-mentioned work, in turn, refers to the oldest Iberian medical treatise written in the form of dialogue known to us: the 'Dialogus circa quasdam questiones in medicina' (ca. 1530–1535) by Dionísio Brudo, private physician of Portuguese King João III (Andrade 2015a). Other Iberian authors would later return to the genre when writing about *materia medica*, such as Ambrósio Fernandes Brandão in his 'Diálogos das grandezas do Brasil' (ca. 1600), which also contain dispersed medical information, or Monardes himself, who, in his 'Diálogo del hierro', published in 1574, discusses the medical virtues of iron in the third part of the 'Historia medicinal'.

de los médicos' (1547) is another prominent example. In this dialogue, two physicians on their way to the house of a patient discuss the diverse scientific trends of their time, each advocating another approach: a rational conception of science founded on theory and an empirical one based on practical experience (Lay Brander 2017, 88–94). It can be assumed that both Orta and Monardes knew this treatise of great editorial success (Castro Díaz 2004, 13 f.). While Monardes pleads for a synthesis of the two trends as two mindsets completing each other, Orta tends toward the empirical approach. He lets Ruano speak for the traditional authorities, whereas his fictional double appeals to observation and experimentation (Boxer 1963, 15).

The dialogic form fosters the representation of different perspectives,⁹ which, in Orta's 'Colóquios', is more pronounced than in Monardes' 'Historia medicinal'. This polyphony conditioned by genre corresponds to the diversity of places, languages, and people that shape the 'Colóquios'. In the words of Cagle, 'The 'Colóquios' embodied the connected histories of Renaissance naturalists in Italy, Portuguese apothecaries in Cochin and Malacca, Hindus and Muslims, women and men, ayurveda and unani specialists, Javanese midwives, and the Konkani-speaking servants who inhabited Goa, passed through the Orta household, and populated Orta's book' (Cagle 2018, 22).¹⁰

However, Orta would have gone too far if giving native persons their own voice. This is why he only lets his Konkani servant praise the marvelous effects of the *negundo* tree *in absentia*.

'RUANO

Guabam muyto estas vossas negras hum arvore, que dizem que nós lavamos aqui sempre os pés com o cozimento delle, e dizem que aproveita pera tantas cousas que estou pasmado.

⁹ Teresa Nobre de Carvalho contends that Orta designed his fictitious double in order to construct a memory of himself (Carvalho 2017, 46). For other possible reasons for Orta's choice of the dialogic form, see the articles by Ines Županov and Inês de Ornella e Castro as well as Isabel Soler and Juan Pimentel in Palmira Fontes da Costa's volume (2015).

¹⁰ For more details on the individuals and professional groups Orta interacted with and who contribute to the polyphony of his text, see Carvalho 2012, 290–292; 2013, 24–27; as well as Loureiro 2012.

ORTA

Pareceme que nesta orta está: venha qua a negra que o gaba. Moça?

SERVA

Que manda vossa mercê?

ORTA

Que arvore he esse que gabas muyto?

SERVA

He negundo.' (CS II, 163).

'RUANO

Your servant girls praise very highly a tree which is here. They say that we wash our feet with the knowledge of it, and that it is astonishing how useful it is for so many things.

ORTA

I think it is in this garden. Let the girl who praised it come here.

SERVANT GIRL

What does your worship want?

ORTA

Which is the tree you have been praising so much?

SERVANT GIRL

The Negundo.' (CE II, 323).

What follows is a detailed description by Orta of the medicinal use of this tree, while the role of the servant remains reduced to that of a simple stooge. But even though the distribution of the speech parts is clearly in favour of Orta, and, in second place, Ruano, it is far from self-evident that Orta includes local knowledge, represented through the statements of a Konkani servant girl, instead of making it pass exclusively as his own knowledge. We must not forget that what could be said in Portugal's colonies was regulated by the Crown and supervised by its local representatives. Although Orta, as a physician in the service of Portuguese viceroys and governors, represented the colonial power and therefore could benefit from a pattern of patronage and subordination (Grove 1996, 80), as a New Christian he had to be careful not to fall out of the favour of the Holy Office established in the vigorously Catholic Goa in 1560. Admitting too openly that he gained part of his knowledge from the interaction with Hindu and Muslim physicians, *vaidyas* (Ayurveda specialists), *hakims* (Perso-Arabic practitioners of herbal medicine), *daias* (midwives), and domestic

servants would have been too risky (Cagle 2018, 129 f., 160–165).

Indigenous knowledge served Orta as a resource on two levels: practical and textual. On a practical level, Orta gained access to Indigenous medical knowledge through friendship and collaboration. While collaboration gave him the possibility to observe the medical practices of those he called *fisicos indianos* or *fisicos gentios*, friendship allowed him ‘critical entry into guarded and compartmented local systems of knowledge’ (Grove 1996, 80). First of all, Orta collaborated with Indigenous people in the acquisition of medical plants. He lets his readers know that he paid a local person to procure benzoin resin (*benjuy*) (CS 109 f.). With regard to Indigenous medical recipes, important impulses in Orta’s work came from his interaction with the physicians of Burhan Nizam Shah I, Sultan of the Deccan kingdom of Ahmadnagar (‘Nizamoxa’ or ‘Nizamaluco’, CS 48), and those of Sultan Bahadur Shah of Gujarat (Cambay). One day, Orta observes how a physician serving Sultan Bahadur produces a medicine by cooking pieces of aloe vera leaves (*aloes* or *herva-barbosa*) in salt water (CS 29). Orta, who already knew the plant from Pliny, Dioscorides, and Avicenna, tests another method of preparation by pounding the herb and mixing it with milk to obtain a medicine that proves efficient, especially in the treatment of kidney and bladder diseases (CS 29). Here, the medical practices of local physicians serve Orta as a starting point for his own investigation and therapeutic work.

Furthermore, Indigenous knowledge helps Orta to track the trade routes certain drugs travelled and trace their names in different languages in order to understand their different designations in European and Arabian medical treatises. While Orta is cautious about telling of his intercultural exchanges with native persons, he is all the more generous in demonstrating the linguistic diversity within the Portuguese empire taking great care to name each remedy in as many languages as possible. Besides the medical plants that exist in Goa and other parts of India, he also mentions and describes non-native species (as, for example, *amomum*, CS 60), which came to India from Turkey, Persia, or Arabia. On

the other hand, Orta shows that products such as cardamom or cinnamon, already widely known in Europe, were originally from India and not, as Galen, Hippocrates, and other medieval authors of medical writings assumed, from Arabia or Alexandria. By asking traders from Arab and other countries who came to Goa to sell horses, Orta can prove that the *calamo* (*Acorus calamus*), for example, made its way from Goa first to Arabia and then to Alexandria from where it reached other places such as Venetia, Beirut, or Tripoli (CS 143).

One of Orta’s motivations behind tracing back the multiple trade routes these products had covered within and between the vast territories of Portuguese dominion consisted of finding out whether certain remedies that appeared in Arabic medical writings under different names were the same (Cagle 2018, 95). This is true for cardamom, for example, which is sometimes called by its Indian (*cardamom*) and sometimes its Arabian (*cacollá*) name. However, Orta does not content himself with noticing the identity of the product termed by these two different designations, but also lists how it is called in different places in India such as Malabar (*etremilly*), and Ceylon (*ençal*), or among Bengalis, Guzzeratis, and Deccanis (*hil*), among Moors (*elachi*), and among Indigenous Goans (*dore*) (CS 174). The diligence with which Orta lists the different names of a remedy suggests that he wrote his ‘Colóquios’ not only for Portuguese readers in Europe and Goa, but also for traders on the way through a linguistically and culturally diverse trade network comprising Asia, Africa and Europe (see also Fontes da Costa 2012). At the same time, Orta criticises traders of his home country who are focused on profit alone and therefore uninterested in botanical details.

‘[O]s Portugueses, que navegam muita parte do mundo, onde vão nam procurão de saber senam como farão melhor suas mercadorias, e que levaram pêra lá quando forem, e que traram da tornaviagem; não são curiosos de saber as cousas que ha na terra, e, se as sabem, nam dizem a quem lhas traz que lhe amostre o arvore, e, se o vêem, nam o compárão a outro arvore nosso, nem proguntao se dá frol ou fruto, e que tal he.’ (CS 151).

‘[T]he Portuguese, who navigate over a great part of the world, only procure a knowledge of how best to dispose of their merchandise, of what they bring there, and what they shall take back. They are not desirous of knowing anything about the things in the countries they visit. If they know a product, they do not seek to learn from what tree it comes, and if they see it they do not compare it with one of our trees, nor ask about its fruit, nor what it is like.’ (CE 86–87).

This passage suggests Orta’s ambivalent relationship with his adopted country. On the one hand, he shows a deep interest in its culture and geography, especially its fauna, and criticises those who do not share this interest. On the other, the use of the possessive pronoun *nosso* (our) when speaking of Portugal’s trees makes clear that he keeps identifying, in the first place, with his country of origin. It is striking that Monardes, a few years later, would express the same concern by lamenting that most travellers’ interest in the *Mechoacan* root is limited to its commercial benefit.

‘[E]s tanto el descuydo de todos, como lleuan el principal intento al interes y a sus ganancias, que no saben mas della, de que los Indios en Mechoacan les venden, las rayzes secas y limpias, como aquilas traen, y los Españoles se las compran, y como genero de mercaderia las embian a España.’ (HM 31r).

‘[A]nd they have so little care therein, seeing that their principall intent is unto their interest and gaine, that they know no more thereof, but that the Indians in *Mechoacan* doe sell it them, the rootes being drie and cleane, as hither they doe bring them, and the Spaniardes doe buy them, as a kinde of Merchandise, and so send them to Spaine.’ (HME 25v).

This passage also shows that Monardes is well informed on the transfer processes through which American drugs make their way out of the hands of ‘Indios’ to Spain.

At a textual level, Orta includes Indigenous knowledge for different reasons. From time to time, he draws on the opinion of local

practitioners in order to underpin his own knowledge or experience. For example, Orta turns to the physicians of Burhan Nizam Shaw when trying to correct assumed errors widely spread in traditional European medicine. However, Indigenous physicians are not always able to give Orta the answers he is looking for. Orta already suspected that amber was not, as Muslim Andalusian philosopher Averroes stated, ‘*huma especia de canfora que nasce nas fontes do mar*’ (CS 48) (‘a kind of camphor which originates in the fountains of the sea’ [CE 23]), when he asked the physicians of Nizam Shaw about it. As these cannot answer his question, he returns to Galen in order to refute Averroes’ affirmation. In other cases, Indian physicians confirm what Orta already knows, as in the case of the medical effects of coconut oil. If ancient Greek and medieval Arabian physicians have already described the medical virtues of coconut oil and how to extract it, Orta does not miss the opportunity to mention that its medical use is widespread among the Indians. By including the opinion of local physicians, even if it does not generate a benefit in terms of medical knowledge,¹¹ Orta, like Monardes, not only presents the results of his investigation but also the process of knowledge production. His first concern was not to inventory Asian nature – others had done this long before him.¹² However, by including his conversations with individuals such as the physicians of Nizam Shaw and Bahadur Shaw as well as Konkani servants, he acknowledges the contribution of Indigenous Goans to his work.

Yet, as in the case of Monardes, the inclusion of Indigenous knowledge also serves the satisfaction of his reader’s curiosity, reflected in Ruano’s motivation for traveling to India.

¹¹ It is interesting to note that the passage where Orta mentions the use of coconut oil by Indian physicians (CS 239) is omitted in the English translation (CE 143). Obviously, the translator or editor does not consider worth mentioning a source of knowledge lacking value added.

¹² Historian Duarte Barbosa as well as apothecaries Tomé Pires and Simão Álvares, who were among the first medical specialists in Portuguese India, had already sent lists of drugs, spices, and other *naturalia* to the Portuguese Crown in 1516 and 1548, respectively (Cagle 2018, 86; Loureiro 2012, 41).

‘Saiba que posto que vim qua [...] porque tenho grande desejo de saber das drogas medicinais (as que chamão lá em Portugal de botica) e destoutras mezinhas simples, que qua ha, ou fruitas todas, e da pimenta, das quais cousas queria saber os nomes em todas as linguas, assi das terras donde nascem e dos arvores ou prantas que as crião, e assi queria saber como usão delias os físicos indianos, e também queria saber dalgumas outras plantas e frutos desta terra, ainda que não sejam medicinais, e assi dalguns costumes desta terra, ou cousas que nella acontecerão, porque todas estas cousas ham de ser ditas na verdade, vistas per vós ou per pessoas dinas de fé.’ (CS 19).

‘You should know that [...] I come with a great desire to know about the medicinal drugs (such as are called the drugs of pharmacy in Portugal) and other medicines of this country, as well as the fruits and spices. I further wish to learn their names in different languages, and the trees or herbs from which they are taken. I also desire to know how the native physicians use them; and to learn what other plants and fruits there are belonging; to this land, which are not medicinal; and what customs will be met with; for all such things may be described as having been seen by you or by other persons worthy of credit.’ (CE 1 f.).

The fact that the European reader is greatly interested in the exotic *materia medica* becomes clear in the way Clusius rearranges the contents of the ‘Colóquios’ in his Latin translation, replacing the alphabetical order (and the dialogue form) with a division in two distinct prose ‘books’. The first deals with *naturalia* that Clusius and his contemporaries were already familiar with, whereas the second book covers plants and fruits unknown in ancient sources and therefore often unfamiliar to 16th cent. European readers. By exposing the unknown *naturalia* in a separate part, Clusius draws special attention to them and makes them easily accessible for a reader mainly interested in the exotic aspects of Orta’s treatise (Cagle 2018, 106–114).

A similar shift of focus through translation can be observed in John Frampton’s English translation of the ‘Historia medicinal’. The choice of the title ‘Joyfull Newes out of the Newe founde

Worlde’¹³ makes clear that the English merchant was more interested in the exotic dimension of Monardes’ book than the botanical and medical details it contained (Beecher 2015, 155 f.). Orta seems to have been well aware that the spectacular was better press than the merely scientific. In the original version of the ‘Colóquios’, he feeds his reader’s curiosity by introducing information that transcends purely medical aspects, sometimes letting his descriptions shift toward gossip. For example, the episode on the anti-aphrodisiac effects of the resin benzoin appears in the guise of medical science but probably amused Orta’s readers. If, according to French medical humanist Jean Ruel (Juan Ruelio), benzoin was used in Europe to inhibit sexual desire, Orta cannot confirm this use among the Indians, who, according to him, *‘não buscam mézinha para repremir o estímulo da carne, senão pera o acrecentar’* (CS 105) (‘do not seek for medicine to repress, but to stimulate such lusts’ [CE 61]).

However, Orta’s motivation to include information on native remedies and healing methods goes beyond the satisfaction of exotic curiosity or assistance to those who trade with medical plants. Orta values Indigenous knowledge in itself. This becomes clear in the following passage, where Orta answers Ruano’s questions on dysentery, a deadly diarrhoea and fever (Orta calls it ‘colerica passio’), after having given emergency assistance to a Goan inhabitant suffering from it.

‘ORTA

[P]orque se causa do comer lhe chamam os índios morxi, que quer dizer, segundo elles, enfermidade causada de muyto comer.

RUANO

Como curam os físicos da terra esta enfermidade?

¹³ The complete title reads: ‘Joyfull Newes out of the Newe founde Worlde wherein is declared the rare and singular vertues of diverse and sundrie hearbes, trees, oyles, plantes, and stones, with their applications, aswell for phisicke as chirurgerie, the saied beyng well applied bryngeth suche present remedie for all deseases, as maie seme altogether incredible: notwithstanding by practize founde out, to bee true; also the portrature of the saied hearbes, very aptly described’.

ORTA

Damlhe a beber agoa de espresam de arroz com pimenta e cominhos (a que chamão canje); cautirizamlhe os pés, como mandei fazer áquelle fidalgo; e mais lancamlhe pimenta longa nos olhos pera espresmentar a virtude; e pera a caimbra arrocham com percinta a cabeça, e bracos e pernas, mui fortemente até os gíolhos, e dos gíolhos até os pés; é damlhe a comer o seu betre. E todas estas cousas nam careçem de rasam senam que sam feitas tosca-mente.’ (CS 264 f.).

‘ORTA

As it is brought on by over-eating, the Indians call it *morxi*, which means, according to them, a disease caused by much eating.

RUANO

How do the native physicians cure this disease?

ORTA

They give the patients rice water to drink, with pepper and cummin seed, which they call *Canje*. They cauterise the feet in the way I ordered to be done to that gentleman. They also throw long pepper into the eyes to try its strength. For the cramp they fasten up the head, arms, and legs with very strong bands down to the knees, and from the knees to the feet. They give him their betel to eat. All these things are not wanting in reason, though they are done roughly.’ (CE 158 f.).

Orta’s evaluation of the healing procedure applied by native physicians is ambivalent. On the one hand, he considers it reasonable; on the other, he criticises the roughness with which it is carried out. By referring to the category of reason (*rasam*), Orta subjects Indigenous medical practices to a European standard that was an object of philosophical debate during the 16th cent. Reason was being increasingly considered a part of human nature (and less divine providence), as opposed to material nature (Ferreras 2003, 199). Hence, reason was increasingly connected with science in the sense of an empirical investigation of the world surrounding humankind. For Orta, native Indian healing recipes, although they differed from European medicine, were on one level with the latter because they were based on reason.

Unlike Monardes, who considers Indigenous medical knowledge as pre-scientific, Orta acknowledges the scientific character of the methods applied by native practitioners. This is probably also due to the fact that Orta’s interactions with the Arab physicians of Bahadur Shaw and Burhan Nizam Shaw took place on the common intellectual ground of ancient Greek and medieval Arab medical treatises (Cagle 2018, 100 f.), a condition that Monardes obviously could not presuppose in the case of Indigenous healers in the *Indias Occidentales*.

Conclusion

Although the ‘Colóquios’ and the ‘Historia medicinal’ arise from different contexts in terms of both geography and interaction with the native inhabitants of the Iberian colonies, they demonstrate some common features. While Orta and Monardes valorise Indigenous medical knowledge in distinct ways and to different degrees, they both use it to establish practical knowledge on the one hand and a textual, reader-oriented strategy on the other. Both take Indigenous healing practices as a starting point for their own medical investigations. While Monardes mainly obtains information on the therapeutic use of plants in the *Indias* through the indirect channel of oral reports, Orta gains access to that knowledge through direct observation and friendship. Neither approach was common in the second half of the 16th and the first half of the 17th cent., although Monardes was not the only physician who analysed the properties and virtues of medicinal plants from the Iberian colonies without leaving Europe. Portuguese physician Amato Lusitano, who described eastern simples and drugs in his comments on the five books of Dioscorides’ ‘De materia medica’, did most of his analytical work from Antwerp and Ancona, profiting from the location of these cities as ports (Andrade 2015b, 147–152). However, knowledge on the nature of the *Indias*, including the medicinal use of plants, usually was closely linked with travel. Ambrósio Fernandes Brandão wrote his ‘Diálogos das grandezas do Brasil’ while living in Brazilian territory, Aleixo de Abreu served nine years in Angola

before writing his treatise on African fevers in 1623 (Guerra 2005, 195), and Jesuit missionaries experimented with and described native remedies in the Iberian colonies (Walker 2015, 225–229). Nevertheless, friendship with native healers was not natural. Orta's approach formed a model that medical experts would follow for over 250 years, as his book 'helped establish patterns of Indigenous medical acquisition and dissemination' (Walker 2015, 235).

On a textual level, Orta and Monardes share the concern of satisfying the curiosity of their potential readers – not only those interested in *materia medica* – a need they meet with the inclusion of anecdotes and digressions. At the same time, they take great care of indicating the sources of their knowledge in order to make the results of their investigation empirically comprehensible. In their texts, Indigenous knowledge then is not an end in itself so much as a response to an early modern concern of empirical transparency manifested in different realms of scholarship (Lay Brander 2017, 34 f., 90 f., 127–142). Nevertheless, although Orta and Monardes translate their findings into the language of Galenic medicine, Indigenous medical practices remain visible in their texts as traces testifying to the contributions native people in the Portuguese and Spanish colonies made to Western medicine through European intermediaries.

By adapting Indigenous medical knowledge to a European context, Monardes and Orta certainly contributed to paving the way for what Mary Louise Pratt (2009, 24–36) has called (maybe in a

too universal gesture) an 'imperial conscience': The European subject seeks to create a position from which it is able to observe and classify all the species of the globe within a universal system it established.¹⁴ Nevertheless, in the 'Historia medicinal' and the 'Colóquios', and especially in the latter, a plurality of knowledge horizons still co-exist, intermingle, and absorb or repel each other, albeit within the framework of asymmetrical colonial power relations. Although Orta and Monardes match native healing practices against their European intellectual background, their treatises contribute to a better understanding of the vital role Indigenous knowledge played within an emerging global system of knowledge in an increasingly globalised world.

¹⁴ From a religious perspective centred on the Portuguese empire, this conscience can be understood as what Ângela Barreto Xavier and Ines G. Županov have called 'Catholic Orientalism', which they define as 'a set of knowledge practices geared to perpetuate political and cultural fantasies of the early modern Catholic protagonists and their communities' (Xavier/Županov 2015, xxi).

Miriam Lay Brander

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Romanische Literatur-
wissenschaft II
Universitätsallee 1
85072 Eichstätt
miriam.lay-brander@ku.de

Bibliography

Abbreviations

CE: Orta, Garcia de. *Colloquies on the Simples and Drugs of India*, 1913.

CS: Orta, Garcia de. *Colloquios dos simples e drogas e cousas medicinaes da India e assi de algumas fructas achadas nella*, 2 Volumes.

HM: Monardes, Nicolás. *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*, 1574.

HME: Monardes, Nicolás. *Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde*, 1577.

Primary Sources

- Clusius 1963*: C. Clusius, *Aromatum et simplicium aliquot medicamentorum apud indios nascentium historia* (Delft/The Hague 1963 [Frankfurt 1567]).
- Fernandes Brandão 1997*: A. Fernandes Brandão, *Diálogos das Grandezas do Brasil* (Recife 1997 [Rio de Janeiro 1930]).
- Gunther 1968*: R. T. Gunther (ed.), *The Greek Herbal of Dioscorides* (New York 1968 [1934; Written 50–70 CE; first English translation published in 1655]).
- Mejía 2004*: P. Mejía, *Diálogo de los médicos*. In: P. Mejía, *Diálogos o coloquios* (Madrid 2004 [1547]) 209–281.
- Monardes 1580*: N. Monardes, *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* (Seville 1580).
- Monardes 1925*: N. Monardes, *Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde* (London 1925 [1577]).
- Monardes 1998a*: N. Monardes, *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* (Seville 1988 [1574]).
- Monardes 1998b*: N. Monardes, *Diálogo del hierro*. In: *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* (Seville 1988 [1574]), 157r–185v.
- Orta 1891–1895*: G. de Orta [G. da Orta], *Colloquios dos simples e drogas e cousas medicinaes da India e assi de algumas fructas achadas nella*, 2 Volumes (Lisboa 1891–1895 [1563]).
- Orta 1913*: G. de Orta [G. da Orta], *Colloquies on the Simples and Drugs of India* (London 1913) [Translation of text from 1563].

Secondary Sources

- Almeida 1995*: O. T. de Almeida, *Portugal and the Dawn of Modern Science*. In: G. Winus (ed.), *Portugal, the Pathfinder. Journeys from the Medieval toward the Modern World, 1300–ca. 1600* (Madison 1995).
- Andrade 2015a*: A. M. L. Andrade, *Ciência, religião e livros na Europa de Quinhentos. A controvérsia da sangria entre Pierre Brissot e Dionísio Brudo*. *Cadernos de Estudos Sefarditas* 14, 2015, 85–152.
- Andrade 2015b*: A. M. L. Andrade, *Garcia de Orta and Amato Lusitano's Views on Materia Medica. A Comparative Perspective*. In: P. Fontes da Costa (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563) in Context* (Surrey 2015) 147–166.
- Arrizabalaga 2015*: J. Arrizabalaga, *Garcia de Orta in the Context of the Sephardic Diaspora*. In: P. Fontes da Costa (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563) in Context* (Surrey 2015) 11–32.
- Barrera-Osorio 2006*: A. Barrera-Osorio, *Experiencing Nature. The Spanish-American Empire and the Early Scientific Revolution* (Austin 2006).
- Beecher 2015*: D. Beecher, *Nicolás Monardes, John Frampton and the Medical Wonders of the New World*. In: A. M. L. Andrade/C. de Miguel Mora/J. M. Nunes Torráo (eds.), *Humanismo e ciência. Antiguidade e Renascimento* (Aveiro 2015) 141–160.
- Bleichmar 2005*: D. Bleichmar, *Books, Bodies, and Fields. Sixteenth-Century Transatlantic Encounters with the New World Materia Medica*. In: L. Schiebinger/C. Schwan (eds.), *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World* (Philadelphia 2005) 83–99.

- Boxer 1963*: C. R. Boxer, *Two Pioneers of Tropical Medicine. Garcia d'Orta and Nicolás Monardes* (London 1963).
- Cagle 2018*: H. Cagle, *Assembling the Tropics. Science and Medicine in Portugal's Empire, 1450–1700* (Cambridge 2018).
- Cañizares-Esguerra 2004*: J. Cañizares-Esguerra, *Iberian Science in the Renaissance. Ignored How Much Longer? Perspectives on Science* 12, 2004, 86–124.
- Carvalho 2012*: T. N. de Carvalho, *Invisible Travellers and Virtual Tracks. Knowledge Construction in Colóquios dos Simples e Drogas de India ... of Garcia de Orta (Goa, 1563)*. In: A. Roca-Rosell (ed.), *The Circulation of Science and Technology. Proceedings of the 4th International Conference of the European Society for the History of Science*. Barcelona, 18–20 November 2010 (Barcelona 2012) 288–293.
- Carvalho 2013*: T. N. de Carvalho, *Local Knowledge in Portuguese Words. Oral and Manuscript Sources of the Colloquies on the Simples by Garcia de Orta*. *Journal of History of Science and Technology* 8, 2013, 13–28.
- Carvalho 2017*: T. N. de Carvalho, *A figura de Garcia de Orta traçada pelo Conde de Ficalho. Os diálogos entre o biógrafo e Colóquios dos Simples, Limite*. *Revista de Estudios Portugueses y de la Lusofonía* 11.1, 2017, 43–71.
- Castro Díaz 2004*: A. Castro Díaz, *Introducción*. In: P. Mejía (ed.), *Diálogos o Coloquios* (Madrid 2004) 11–146.
- Eslava Galán 1993*: J. Eslava Galán, *Una encrucijada humana*. In: C. Martínez Shaw (ed.), *Sevilla, siglo XVI. El corazón de las riquezas del mundo* (Madrid 1993) 27–42.
- Feldbauer 2003*: P. Feldbauer, *Estado da India. Die Portugiesen in Asien 1498–1620. Expansion, Interaktion, Akkulturation* 3 (Wien 2003).
- Ferras 2003*: J. Ferreras, *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana* (Murcia 2003).
- Fontes da Costa 2012*: P. Fontes da Costa, *Geographical Expansion and the Reconfiguration of Medical Authority. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563)*. *Studies in History and Philosophy of Science* 43, 2012, 74–81.
- Fontes da Costa 2015*: P. Fontes da Costa (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563) in Context* (Surrey, Burlington 2015).
- Fontes da Costa/Leitão 2008*: P. Fontes da Costa/H. Leitão, *Portuguese Imperial Science, 1450–1800. A Historiographical Review*. In: D. Bleichmar/K. Sheehan/K. Huffine/P. De Vos (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800* (Stanford 2008) 35–53.
- Gómez 2000*: J. Gómez, *El diálogo renacentista* (Madrid 2000).
- Greenblatt 1989*: S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (Chicago 1989).
- Greenblatt 1991*: S. Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World* (Oxford 1991).
- Grove 1996*: R. Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism* (Cambridge 1996).
- Guerra 1961*: F. Guerra, *Nicolás Bautista Monardes. Su vida y su obra* (Mexico City 1961).
- Guerra 2005*: M. L. Guerra, *A Universidade de Évora – Mestres e Discípulos Notáveis (sécs. XVI–XVIII)* (Évora 2005).
- Harris 1998*: S. J. Harris, *Long-Distance Corporations, Big Sciences, and the Geography of Knowledge*. *Configurations* 6, 1998, 269–304.
- Harris 2005*: S. J. Harris, *Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773*. *Isis* 96, 2005, 71–79.

- Lay Brander 2017*: M. Lay Brander, Espacio-tiempo en transformación. Las estructuras de narrar y mostrar en Sevilla a comienzos de la Edad Moderna (Kassel 2017).
- Lestringant 1991*: F. Lestringant, L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance (Paris 1991).
- Lestringant 2012*: F. Lestringant, Die Erfindung des Raums. Kartographie, Fiktion und Alterität in der Literatur der Renaissance (Bielefeld 2012).
- López Piñero 1979*: J. M. López Piñero, Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII (Barcelona 1979).
- López Piñero 1990*: J. M. López Piñero, Las 'Nuevas Medicinas' americanas en la obra de Nicolás Monardes. *Asclepio* 42, 1990, 3–67.
- Loureiro 2012*: R. M. Loureiro, Information Networks in the Estado da Índia, a Case Study. Was Garcia de Orta the Organizer of the Codex Casanatense 1889? *Anais de História de Além-Mar* 13, 2012, 41–72.
- Navarro-Brotóns/Eamon 2007*: V. Navarro-Brotóns/W. Eamon (eds.), Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica (Valencia 2007).
- Pardo Tomás 2015*: J. Pardo Tomás, East Indies, West Indies. Garcia de Orta and the Spanish Treatises on Exotic Materia Medica. In: P. Fontes da Costa (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563) in Context* (Surrey, Burlington 2015) 195–212.
- Pratt 2009*: M. L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (London 2009).
- Serrera Contreras 2003*: R. M. Serrera Contreras, La Casa de la Contratación en Sevilla (1503–1717). In: G. de Carlos Boutet (ed.), *España y América. Un océano de negocios. Quinto centenario de la Casa de la Contratación, 1503–2003* (Seville 2003) 47–64.
- Walker 2008*: T. Walker, Acquisition and Circulation of Medical Knowledge within the Early Modern Portuguese Colonial Empire. In: D. Bleichmar/K. Sheehan/K. Huffine/P. De Vos (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800* (Stanford 2008) 247–270.
- Walker 2015*: T. Walker, 'Enduring Echoes of Garcia de Orta'. The Royal Hospital Gardens in Goa and Evolving Hybridization in Portuguese Colonial Medical Culture. In: P. Fontes da Costa (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563) in Context* (Surrey, Burlington 2015) 213–236.
- Xavier/Županov 2015*: Â. B. Xavier, I. G. Županov, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge* (New Delhi 2015).

II. Language, Texts, and Terminology

Rosa H. Yáñez Rosales

Traces of Spoken Nahuatl in Colonial Texts from the Obispado and Audiencia de Guadalajara

Keywords: spoken Nahuatl, written Nahuatl, colonial Nahuatl, Nahuatl scribes

Palabras clave: náhuatl hablado, náhuatl escrito, náhuatl colonial, escribanos nahuas

Summary

Reconstructions of face-to-face speech appear in literary works such as dramas, comedies, *opera libretti*, and even novels, short stories, and poems. However, there are non-literary texts that portray, or intend to portray, speech. I am referring to legal and administrative texts that very often collect testimonies and may be vivid samples of how a dialogue or a brief exchange took place.

The purpose of this chapter is to provide an approximation to speech among Nahuatl speakers from western New Spain, in the region, usually known as the Obispado de Guadalajara or Audiencia de Guadalajara.¹ There is documentation that we might use to learn about the interaction between Nahuatl speakers or between Nahuatl speakers and their colonial interlocutors. On the basis of fragments taken from notarial Nahuatl written between the second half of the 16th cent. AD and the first half of the 18th cent. AD, on the one hand, we learn that Indigenous communities in western New Spain rapidly adopted the alphabetic writing system, took ownership of it, and used it to sue colonial authorities who were abusive to Indigenous people; knowledge of writing

and of legal procedures allowed Indigenous communities to struggle in order to achieve modest but important margins of autonomy. On the other hand, we find that several of the fragments that captured speech seem to reveal that speaking and writing are not opposite entities as it is sometimes thought, but rather a continuum that allows us to see linguistic practices, argumentation and language variation.

Resumen

Reconstrucciones de habla frente a frente aparecen en obras literarias tales como dramas, comedias, libretos de ópera e incluso en novelas, cuentos y poemas. Sin embargo, hay textos que no son literarios que reflejan o intentan reflejar, la lengua hablada. Me refiero a textos legales y administrativos que, con frecuencia, recogen testimonios y pueden ser ejemplos gráficos de cómo tuvo lugar un diálogo o un breve intercambio de palabras.

El objetivo de este capítulo es proporcionar una aproximación al habla entre hablantes de náhuatl del occidente de Nueva España, en una región usualmente conocida como la Diócesis de Guadalajara o la Audiencia de Guadalajara. Existe alguna documentación que se puede usar para conocer la interacción entre hablantes de náhuatl o entre ellos y sus interlocutores coloniales. Sobre la base de fragmentos tomados de náhuatl notarial escritos entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVIII, por una parte, conocemos que las comunidades indígenas en el occidente de Nueva España rápidamente adoptaron el sistema de escritura alfabético, se lo apropiaron y lo usaron para demandar a autoridades coloniales abusivas. El conocimiento de la escritura y de los

¹ The boundaries of the Audiencia de Guadalajara and the Obispado de Guadalajara overlap. For more details, see Gerhard 1993.

procedimientos legales permitió a las comunidades indígenas luchar para conseguir márgenes de autonomía modestos pero importantes. Por otra parte, encontramos que varios de los fragmentos que registraron habla, parecen revelar que la lengua hablada y la lengua escrita no son entidades opuestas como a veces se cree, sino más bien un continuum que nos permite ver prácticas lingüísticas, argumentación y variación lingüística.

Introduction

A pictographic and glyphic writing system was developed in Mesoamerica. Writing took place on different materials: bark paper, leather made from particular animal skins, walls of temples, and sculptures. Mesoamerican languages developed a full vocabulary to refer to ink, inkwells, writing, writer, reader, reading, drawing, tracing, paper, books, history, and so on. Once the colonisers took control of important *altepetl* or cities, persons in charge of writing and drawing the codices or books, the *tlahcuilohqueh*, the writer-painters, and the selected group of people who were in charge of organising and maintaining the information and history of the society, the *tlamatinimeh* (literally: ‘the wise men’), were harassed and persecuted. The *tlahcuilohqueh*² who survived gradually changed their profession: they became artists who painted Christian images in the new Catholic churches, draughtsmen, map makers, scribes, or notaries. As for the *tlamatinimeh*, the survivors had to hide and were often accused of transmitting and encouraging idolatrous and superstitious beliefs. Little by little, they lost their status, and the wisdom they represented was forgotten.

This chapter first discusses how some Spanish legal and administrative texts recorded samples of spoken language. Then it describes two Nahuatl registers that were developed after the colonisation of Mexico. Third, it presents samples of text that reflect the translation from Spanish of greeting formulas, and then others that portray a

freer and more colloquial discourse. Finally, conclusions are presented.

A General Perspective on Legal and Administrative Texts Written in Spanish

There is a large body of research on how the Romance languages became independent from Latin and which texts are suitable for such studies. What has been found is that legal or notarial texts were some of the first types of documents that serve as testimonies of new language development.³ This perspective differs from what had been believed about the oldest samples of literature: it is not only in literary texts where we may learn about the history of a language. Legal texts in Spanish (and in other languages as well) provide good examples (Eberenz 1998, 243). There is a large corpus of documents, notarial deeds, wills, treaties, legislative codes, and so on that can be studied for different purposes and interests.

Within the context of the Spanish colonisation of Mexico, it is important to keep in mind that many text genres were brought to the colonies both because a legal discourse exclusive to the *Indias* was developed and applied,⁴ and because many types of Spanish texts were transferred to the Americas and reproduced with their own content and characteristics.

In this section, I briefly discuss selected findings that researchers interested in identifying speech have made available to us by analysing Spanish legal texts. Basic considerations to keep in mind include assertions by Oesterreicher (1996, 328–332) about the limitations imposed by the writing system for achieving oral records, and how researchers must be careful in the typology of texts available to them and which might have recorded samples of speech.

Even when we have realised that Spanish legal texts have registered samples or fragments of

² *Tlahcuilohqueh* is the plural form of *tlahcuiloh*, that is, ‘writers-painters’.

³ See Oesterreicher 2017 for a general assessment on how such a process took place in some of the Romance languages and the types of existing documentation.

⁴ For example, the *Recopilación de las Leyes de las Indias* enacted in 1680.

speech, we must still be aware of the tensions between the written text, how the scribe recorded a person's testimony, limitations of the written code, and what utterances might have been like. Some of the factors to consider are the scribe's experience, his role within the event, the particular context of utterance, and others.

Cano Aguilar (1998) examines Spanish legal statements recorded in Hispanic American documents. He assesses the tension that a written text entails in recording speech. For instance, speech is likely to be found in texts where input is an interrogation, such as a person asking a witness or a defendant to answer a series of questions. Cano Aguilar observes that there is orality in both, the question and the answer, and the answer is 'provoked' (1998, 220). The answer, which intends to be as truthful as possible, appears as indirect speech using the verb *decir* (to say) and *que* (that) as connector. It is 'reproduced speech', since, according to Cano Aguilar, the scribe is aware of the legal context and is inclined toward a formal reproduction of what he hears. Thus, such reproduction of speech occurs most likely with the original words maintaining the canonical structures of indirect speech (Cano Aguilar 1998, 221). In terms of syntactic order and the linkage of phrases, the use of connectors such as *y* (and) provides the necessary cohesion (Cano Aguilar 1998, 225).

Eberenz (1998) analyses oral speech in Inquisition minutes from the 15th and 16th cent. He observes the speech of the prosecuting witness, the defendant, the witness for the defence, and the rendering of judgement (Eberenz 1998, 244). The recorded speech in the cases he analyses exhibits several traits of what he calls *habla viva* (live speech). Some of them are, for example, the insertion of questions and answers and the use of direct and indirect speech in brief dialogues. Sometimes a question is preceded by a particle that announces a following question such as *¿cómo es?* (How is that?) (Eberenz 1998, 259). Also, dialogue stimuli in the way of imperatives are present – they are directed at the interlocutor in order to call and maintain his attention (Eberenz 1998, 261).

Cano Aguilar and Eberenz's works serve as approximations to the type of texts and recordings

of oral speech that can be found in the Nahuatl written production of western Mexico.

The Impact of Colonisation: New Nahuatl Registers Recorded in New Nahuatl Genres

As historian Brígida von Mentz (2008) has demonstrated, there are two new linguistic registers that develop once contact and interaction between colonisers – friars, *encomenderos*, civil authorities – and the Nahua population are established. 'Christian Nahuatl' is the register developed mainly by friars who pursued to 'pour' the Christian religion into the Nahuatl language. It implied the creation of neologisms, loanwords, translation of terms and trial-and-error practices with the purpose of determining which terms would be better suited for transmitting Christian content. Developing a new register goes hand in hand with the new genres or typologies of texts that Christianity made necessary. Intense work was required to learn the languages, translate, and coin new terms, so that the authors could write coherent Christian texts that were printed in New Spain from 1539 on. It was mainly Christianisation books such as catechisms, confessionals, sermons, grammars, bilingual vocabularies in many of the local languages that came out of such workshops during the first two hundred years of editorial production.

The other register developed was 'notarial Nahuatl'. As in the case of Christian Nahuatl, notarial Nahuatl involved the creation of new words, including loans, translation of terms and other tasks to make the Spanish legal system become viable for a text typology that was put into practice with and by the Indigenous population.

Native speakers clearly participated in the development of both registers, although we do not always have the necessary information that would allow us to understand how such a process took place. The most reliable source in this direction is the establishment of the Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, a higher education institution established to educate the sons of important Aztec families in Tenochtitlan, Tlatelolco, Azcapotzalco and the surrounding cities. We know that the

students were taught and trained to use the alphabetic writing system and that the *tlahcuilohqueh*, those in charge of writing and painting the codices, continued their tasks. Of course, writing different types of texts was also carried out far from the Colegio. When addressing how the Nahuatl orthography was defined, Lockhart (1992, 335) points out that:

‘It is not clear that any one of the early Spanish titans of Nahuatl language studies was primarily responsible for the definite adaptation of the Roman script to Nahuatl. Molina and Sahagún are too late in time, and in any case Sahagún’s practice deviates considerably from the standard. Fray Andrés de Olmos, the earliest student of Nahuatl to have produced an extant grammar, is a likely candidate, but his script too varies from the usual canon in some details. The earliest known corpus of alphabetic Nahuatl, the Cuernavaca-region census records of the late 1530s and/or early 1540s, was written by various Indigenous persons, manipulating the script very much in their own way but betraying their schooling in a simple orthographic canon, probably developed by a friar of the Franciscan monastery of Cuernavaca.’

Upon the basis of a careful analysis of some codices from the Cuauhnahuac (Cuernavaca) region, Mentz (2008) demonstrates the pre-Hispanic existence of a type of ‘state’ documentation production. In the Cuauhnahuac region, the pre-Hispanic *tlahcuiloh* was a member of the nobility in his *altepetl* (hometown). He was trained from the time he was very young, and given the necessary knowledge, he would need to capture information in a codex. Such knowledge could be historical, astronomical, legal, demographic and tributary, geographic, and religious, among other types (Alva Ixtlilxóchitl 1975; Durán 2002). The pre-Hispanic *tlahcuiloh* did not sign as an individual the codex he painted; the presence of the authority through the drawing of an *icpalli*, the pre-Hispanic seat or chair, was enough to validate decisions or statements. Also, the use of ink, colour and paper was restricted, so whoever painted a codex surely belonged to the select circle of *altepetl* authorities and there was no need to add any distinctive sign to validate the text (Mentz 2008, 286).

Once colonisation began in earnest, the training of scribes who would use the Latin alphabet to write their own language began. Haskett (1991, 110) asserts that:

‘They [the scribes] were the heirs, in tradition if not in fact, of the pre-Hispanic *tlacuiloque* (singular *tlacuilo*, or one who writes/paints something) or *amatlacuiloque* (singular, *amatlacuilo*, *amat* document of paper and *tlacuilo*) who recorded events in part-pictographic, part-glyphic ‘paintings’ before the coming of the Spaniards. It is not known for certain how notaries were originally trained to use Roman script by their conquerors; in Tlaxcala it seems that members of the resident Franciscan order were responsible and this was undoubtedly true in the early Cuernavaca region, too, since it had its own vigorous monastic establishments. Later, experienced notaries must have passed down their knowledge to apprentices.’

Although writing notarial Nahuatl meant providing a different value for the role played by the scribe, Mentz (2008) finds similarities between the type of documentation that was written in the pre-Hispanic *altepetl* and colonial texts.⁵ There are at least four similarities that appear in both the Castilian and Nahuatl texts. In the Nahuatl text, the following pieces of information appear, among others:

- a) The place (where the codex was written), and the specification of its status, that is, *altepetl*, *calpolli* or *chinamitl*.⁶
- b) The authority who governs in such place, that is, the symbol for speech, which is equivalent of the verb *quitoa* (to say, to speak).⁷
- c) The testimony or statement of those involved using the verb *quitoa* (They speak/say [...]).

⁵ Mentz (2008 282–285) explains similarities and differences between the writing-painting of pre-Hispanic codices from the Cuauhnahuac region which were like *altepetl*-state documents, and colonial legal documents.

⁶ *Altepetl* is the equivalent of city-state; *calpolli* is a territorial unit, where in most cases, there are family ties among its members, whereas *chinamitl* is a smaller agricultural unit.

⁷ There is a mistake in the translation of *quitoa*. The verb is *tlahtoa* (to speak). The word *quitoa* means ‘he/she speaks’.

- d) The verb *quitlalia* (to rise to power or to declare, to put down something on paper) (Mentz 2008, 283).⁸

Mentz (2008, 286 f.) underscores the fact that both Castilian and Nahuatl texts stress the importance of ‘who speaks’, of ‘who presents a testimony’ or ‘who gives his word’. Since in both types of ‘state documentation’, there was a legal culture exercised by lords, administrative officials, and lower-rank officials, adaptations and changes from one writing system to the other, from one legal and administrative system to the other, took place very quickly.

It is within this register of notarial Nahuatl that we find what Mentz (2008, 309) calls ‘Nahuatl for everyday use’, that exhibits traces of speech. Such traces occur when the participants in an exchange know each other or when a witness is called before a local authority. Such a situation makes possible the appearance of speech that is less tied to formalities, and it contains fewer Spanish loans. When we read these utterances, we can actually ‘listen to’ everyday Nahuatl.

Regarding the types of texts or genres in which writing in Indigenous languages was promoted by the authorities, which were also thought of and planned in the very heart of the Indigenous communities, when addressing scribes’ duties, Haskett (1991) makes an analogy and says that they were a type of ‘*cabildo* stenographer’:

‘They [the scribes] were the ones responsible for keeping the council and court minutes, for formulating the land rental and sale documents, receipts, tribute lists, judicial records, election documents and any other documents related to town business. [...] Mastery of the art of petition writing was an especially important qualification for a notary, since Nahuatl petitions remained an integral part of Indigenous litigation strategies until late in the colonial period.’ (Haskett 1991, 110 f.)

In relation to the new genres in Nahuatl, a great variety were developed. Dakin/Lutz (1996) compiled

and translated into Spanish a group of *memorias*, statements written in the Valley of Guatemala, around 1572. Rojas Rabiela et al. (1999–2002) edited a large number of wills written in Nahuatl and translated them into Spanish, while Medina García (2016) thoroughly analysed petitions written during the 16th and 17th cent. Regardless of the classification of a text as *memoria*, will, letter or petition, it must be kept in mind that it is difficult to group the texts under a specific tag. Nahuatl scribes resorted to different writing or discourse strategies in order to inform colonial authorities about their difficulties and complaints in dealing with Crown representatives. Very often, there is an overlap of speech acts in the text contents.

Although an in-depth analysis of text genres is not the principal purpose of this chapter, it must be mentioned that classifying the types of texts or genres is challenging. A letter sent from the community to a colonial authority could have served the purpose of clarifying something for the recipient. The term *memoria*, for example, could refer to a list of grievances submitted to a colonial authority, the decisions made by a dying person or the alms collected by a *cofradía*. After the list of grievances, a petition is clearly stated. It may have been that certain petitions were written to be delivered to an official during a *visita* (Medina García 2016, 10). However, other texts were not filed because the situation of an individual or the community was unbearable and the petitioner(s) were attempting to change it, but because they were part of the usual paperwork a community had to process.

In general terms, most of the new genres written in Nahuatl used the notarial Nahuatl register identified and delimited by Mentz. It is within this register that we find traces of spoken Nahuatl.

Written Nahuatl in Western New Spain: Traces of Speech

As stated elsewhere (Yáñez Rosales 2013) in the pre-Hispanic period, Nahuatl was one of the languages spoken in western Mesoamerica, usually known today as ‘western Mexico’, which includes the states of Jalisco, Colima, Nayarit, southern Sinaloa and southern Zacatecas, but it was not the

⁸ The equivalent of the infinitive verb form is *tlalia*. The form *quitlalia* corresponds to third person singular: ‘he/she declares (something)’.

Texts produced in the <i>corregimiento</i>	Texts produced in the confraternities
<ul style="list-style-type: none"> – <i>Nahuatilli</i>, ‘order’, ‘command’ – <i>Tamachihualiztli</i>, ‘land measurements’ – <i>Tlatlauhtiliztli</i>, ‘petition’ – Election of local authorities 	<ul style="list-style-type: none"> – Wills – <i>Memorias</i> or lists of alms – Income reports (what members of the brotherhood left in their wills) – Outcome reports – Accounting matters: bills and receipts for buying and selling cattle, buying musical instruments for the chapel, or church, or hospital, for mass celebrations – <i>Memorias</i> or statements: testimonies of certain type of facts that took place which are narrated in the text – Complaints, denunciations, accusations, clarifications – Petitions, (sometimes named as <i>tlatlauhtiliztli</i>)

Fig. 1. Text typology in Nahuatl identified in texts from the ‘Audiencia’ of Guadalajara and the Diocese of Guadalajara (creation of the author).

language whose speakers outnumbered those of other languages. The region was and continues to be rich and diverse, culturally and linguistically speaking.

Once the colonial administration was established, the presence of Nahuatl in the region was used in order to solve the problem that linguistic diversity posed for the religious enterprise of Christianisation and for administrative tasks such as collecting taxes, conducting hearings in the Audiencia, and providing authorisations of various kinds. Thus Nahuatl was used in written and spoken form by the religious and administrative authorities in the local parishes, *cofradías* (confraternities), hospitals, and town halls.⁹ Also, the formats for economic reports, wills, letters, and other texts that had already been translated from Spanish to Nahuatl in central Mexico were used in western Mexico. Sometimes we find subtle nuances that do not alter the fact that they are formats used for legal affairs. In general terms, the structure of these texts is called ‘deed’, which contains

three sections: the protocol, the core part of the document and the final protocol. These sections were used during medieval times and it is relatively easy to identify such structures in the texts (Mijares Ramírez 1997, 79).¹⁰

In western colonial Mexico, texts were written and archived mainly by the local *corregimiento*¹¹ and the *cofradía* or confraternity. The title or type of text is usually found at the head of the page, written by a different person than the scribe who wrote the text. It is likely that the person who received the text in the corresponding office named and classified the text according to a predefined typology of affairs.

¹⁰ The sections comprising a deed identifiable in a will follow: I. **Protocol**: subdivided into plea and notification. II. **Core of the document**: including exposition and dispositive clauses (health and mental condition or the testator, referring to the Virgin, Jesus Christ, or to all saints, commending the soul, the destiny of the corpse). After that, the list of possessions, heirs, executors, debts, and manner of payment are mentioned. III. **Final protocol**: date when the dictation was taken from the moribund and validation, that is, names of witnesses and scribe. See Mijares Ramírez 1997, 79 f.; Rojas Rabiela 1999a, 35–38.

¹¹ The *corregimiento* was a court of first instance. It had a regional range so the people belonging to such jurisdiction could come and ask to be heard by the *corregidor* or judge. If the case was not resolved satisfactorily for one of the parties, they could appeal to the Audiencia. See Parry 1985.

⁹ A confraternity or *cofradía* is an association whose members pay dues to provide certain services to one another and to support selected religious practices (e.g. annual processions) with the approval of specified clergy. Serrera 1991, 351.

Addressor	Addressee
<ul style="list-style-type: none"> – A <i>cofrade</i> (brother or sister) individually (will, denunciation) – The <i>cofradía</i> (the brotherhood). The signers were the <i>prioste</i>, <i>mayordomo</i>, the <i>alcaldes</i> or town majors – The <i>huehuetque</i>, the elders, who although it is not specified, seem to be part of the brotherhood authorities and of the community – The <i>alcalde</i> or mayor of a community – A single individual, man or woman 	<ul style="list-style-type: none"> – The local vicar or the one in the closest town – The bishop of Guadalajara – The provincial priest, usually a Franciscan friar (when the topic of the text deals with doctrinas) – The judges of the Audiencia of Guadalajara

Fig. 2. Addressors and addressees of Nahuatl texts.

The types of Nahuatl texts written in the jurisdiction of the Audiencia de Guadalajara or Obisado de Guadalajara appear in fig. 1. Possible authors and recipients/readers of the texts are listed in fig. 2.

The scribes, as mentioned elsewhere (Mentz 2008; Yáñez Rosales 2010; 2013), were most likely individuals from the same town or *altepetl* where the document was produced, who had been trained through writing notarial texts by family members. This was common in *cofradías*, since membership usually applied to an entire family and descendants; the *cofradía* was obligated to have a scribe who could handle the association's incoming and outgoing documents. It is likely that many scribes were also choir members in local chapels since the latter clearly knew how to read and write.¹²

Although some sections of the texts can be identified as translations of Spanish formats, other sections indicate that the scribe did not strictly follow a layout. This does not mean that the texts lack formality or key information, although sometimes information is missing. When data are missing, it may have been because certain details were believed to be unnecessary, as in cases where the persons involved (scribe, a person who dictated the content, and the person who received the text) were well-known to each other. The insertion of

clitics referring to a person is common, instead of specifying his or her name. Or, the name of the town is missing because it is understood by all parties. Thus, for present-day readers the missing details sometimes result in an incomplete narrative captured in the text.

Extant texts written in Nahuatl in western Mexico have been found in local and national archives. Nahuatl was used by many communities to make their words accessible to colonial administrative and religious authorities, at least between 1550 and 1750. This geographical and temporal range allows us to see dialectal variation within western peripheral Nahuatl. We also find that some texts were written by a scribe whose first language was not Nahuatl (Yáñez Rosales 2017).

Next, four examples of the openings in texts are presented. They resemble formulas translated from Spanish to Nahuatl. The openings and closings appear to contain most of the formalities of a legal or notarial text. Then, fragments not as strictly standardised as the beginning formulas are presented, although they do contain the information that makes the text appropriate from a legal perspective. Texts that do not remind us of formats, but rather exhibit a discourse where the scribe captured traces of speech, are presented from example 6 on.¹³

¹² Scribes from the towns of western Mexico were not equivalent to scribes or notaries called 'semi-educated writers' who were in charge of writing chronicles in Spanish during the colonial period. See Oesterreicher 1996.

¹³ Whenever a text was taken from a published source, the reference is cited. In the case of texts directly taken from an archive, this too is indicated. Translations of all examples into English are my own.

No. 1. Beginning of a will, Tlajomulco, 1715

'Ica itocatzin Dios tetahtzin yhua dios tepiltzi, yhua dios espiritu santo, nicpehualtia namemoria [no]testamento. Ma quimatica yn ixquixtin quitazqui yn ce amatl ca nehual [...]' (Yáñez Rosales 2013, 172).

'In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, I commence my statement, my will. Let all who may see this document know that I [...].'

No 2. Beginning section of minutes for an election, Santa Cruz de Tlajomulco, 1675

'Nican altepetl de Santa Cruz audiencia otitonichi-coqui otimocentlaliq tehuantin, tealtepehuaq principales huehuetq[uin] Audi[enci]a achtopa, oticmotlatlautiliq totecuiyo dios yhuan totlatocauh Rey de su magestad Auh quinsatepan tehuantin ca otic mochihuiliqui, toleccion ytechcopa Aq[ui]n] techyacanz [...]' (Yáñez Rosales 2013, 170).

'Here in the town of Santa Cruz of the Audiencia, we gathered, we got together, we, the principal citizens, the elders of the Audiencia. First, we prayed to God, our Lord, and [then we saluted] our Lord, His Majesty the king. And thus our election of the one who will govern us was conducted [...].'

Examples (3 and 4) come from a single denunciation or lawsuit file and derive from the same town, San Gaspar.¹⁴ Note the similarity with the same opening formula of a text in Spanish.

No. 3. Beginning of a petition, San Gaspar, 1618

'ma todecuio dios a[mech] motla[çocapi]ye[li] antomaviztlatocavan cenca dictodenamiguillia amotlaçomavizmatzin yvan amotlaçoyxitzin ma xicmocellilican topedicion nican tochan san caspar ma xicmadican ypanpa todefixcauh cenca dechtolliniya [...]' (Sullivan 2003, 20, emphasis added).

¹⁴ The file comprises 21 testimonies that accuse the priest Francisco Muñoz of sexual harassment and physical and economic abuse against the people of seven communities where he preaches, the central one being Jalostotitlán. Only one of the 21 testimonies was provided by a woman. The others are statements made by different town authorities, either collectively or individually. The original file is found in the Archivo General de la Nación (Mexico City), Inquisición, vol. 320, exp. 1.

'May God, our Lord, protect you, our beloved, you, our honourable rulers. We very much kiss your beloved hands, and your beloved feet. (Please) receive **our petition**, here in our town of San Gaspar, (please) learn that our priest inflicts very much suffering on us [...].'

No. 4. Petition, San Gaspar

'Ma totecuiyo tiyos amechmotlaçocapiyeli antoqueyatocaquan ma xicmoçililican topeçiyon ca tamomaçequalguan nican ypan altepet san gaspar ca çenca timoteguipachoqua ypanpa toteyopiscauh ca çenca techtoliniya [...]' (Sullivan 2003, 21, emphasis added).

'May God, our Lord, protect you, our beloved, our great rulers. (Please) receive **our petition**, from your servants here in the town of San Gaspar. We are deeply saddened because our priest severely harasses us [...].'

The greeting is basically the same in both, but no. 3 includes a courtesy sentence not mentioned in no. 4. Example 5, which is also from the same file, does not include the translated formulas although the indispensable content is stated:

No. 5. Accusation/Petition Jalostotitlán, 1618

'Neguatl nialcalde yguan rrexitores nican toaltepetl xalostotitlan mixpanzinco tigualaque yn titotlatocau titogouernador itechcopa timoteilguia yn to bicario franco muñoz amo mixpanzinco timizyçtla-cauia san guel melauac ticchiualo ynin topeçiyon amo san iliuis ticcocolilo yca tistlacatisque ca totecuiyo tios quimomachiltia san yxquich [...]' (Sullivan 2003, 17, emphasis added).

'I, the mayor, and the councilmen here in our town of Jalostotitlán, come before you, our Lord, our governor. **We make an accusation** with respect to our vicar, Francisco Muñoz. We are not before you to deceive you. Only in the most proper manner, **we express this our petition. It would be a lie** to say that we abhor him with no reason. And God, our Lord, knows everything [...].'

As seen here, even the beginning of legal accusations can exhibit subtle variations. Now, let us proceed to other examples where I believe traces of

speech can be found. One of such traits is the use of connectors and repetitions.

No. 6. Denunciation, San Juan Ocotic, 1649, AHAG¹⁵

‘[...] **ihuan** nican toaltepeuh oquintotoca topilhuan mochi ica inamichuan, **occe** itoca Juan Miguel, **occe** itoca Francisco, **ihuan occe ihuan** Hernando, **ihuan occe** itoca Miguel ica mochi ipilhuan, **niman** viejo Juan Miguel oquitotoca, oquihuitequi ica ibas-tón miec oquitolini, onca Te testigos imixpa Diego alcalde catca **ihuan** Antón Felipe, testigo, **ihuan Pablo** testigo mochtin [...]atilo **ihuan occepa** omomiquili ce cihuatzintli, ahmo oquiylcuiti, ahmo oquitoca zan noyuhqui otictlaxtlaque ipan sepultura [...]’ (emphasis added).

‘[...] **and** here in our town, he chased our children along with their wives. **One [of those chased] his name is** Juan Miguel, **another is** Francisco, **and another [is]** Hernando, **and another is named** Miguel [he chased him] with all his children. **Then** he chased old Juan Miguel, he beat him with his baton, he inflicted much pain on him. There were witnesses, [it happened] **in front of Diego**, the mayor, **and there was Antón Felipe**, witness, **and Pablo**, witnesses all of them[...] **And on another occasion** a respected woman passed away, he did not hear her in confession, he did not bury her [...] We had paid for the burial [...]’.

Another trait of speech is the use of diminutives or honorifics. I believe there is a certain familiarity, in this case between the dying person and the scribe; the moribund feels confident enough to express herself in the same way she speaks in her daily life, since she uses diminutives when referring to some of the members of her family and when naming certain items.

No. 7. Will, Tlajomulco, 1717

‘*Niquitoga negual Agustina Sebastiana nico-coxazintle nicpia se pedasito tale ni caguelia*

nopilhuanzizi no Juan Francisco ygua no Antonio Bernardino [...]

Nica nicagua ini amazintle para nostis melagualiste Dios ipa muchi tiempo ini pedaso tali tacco noiasca igua tacco ixcha [¿?] noermanita María Agustina sa ichquich notactol negual igua nonamique nicchigua ini memorita para neltis melagualiste [...]’ (Yáñez Rosales 2013, 178, emphasis added).

‘**I declare** [that] my name is Agustina Sebastiana. I am ill. **I have a small piece of land**. I leave it to **my dear children**, **my** Juan Francisco and **my** Antonio Bernardino [...]’

Here I leave this **small piece of paper**, so it stands for truth before God forever. This piece of land, half of it is of my property and [the other] half belongs to **my little sister** María Agustina. **This is all my word, mine** and my husband’s. I make this **brief statement**, so that it is borne out [...]’.

Resorting to direct discourse definitely exhibits traces of speech.

No. 8. Accusation, Jalostotitlán, 1618

‘*Nican nicchihua nopedexion nehuatl notoca maria christina ypampa dotatzin fran[cis]co monyos onechquistilic nohobesas umpuhualli ypan onca cempuhuali pesos quitohua nicchihuas misas ypampa animas yhuan ayamo quichihua misas ya ohaxic ce cihuitl yhuan san yquallancapa [y]olqui otechquistilic hobesas amo doyolocacopa oticmacaque ihuan ascan niquitohua ma san techguepilli domines cempohualli ysquich notlatol nehuatl nodoca maria Christina’ (Sullivan 2003, 44, emphasis added).*

‘Here, I state my petition. My name is María Cristina. [I state my petition] because our priest Francisco Muñoz **took my sheep away from me, forty** [heads of livestock], they were worth twenty pesos. **He said: ‘I will say masses for the souls’,** and he has not said them yet. It has been a year already. **And** only with great anger did he take [the sheep] from us, in such manner he took them away from us, we did not give them to him willingly. **And** today **I say** he ought to give us back the money, twenty [pesos]. **This is all my statement**. My name is María Cristina.’

¹⁵ Transcription and translation by author. See acronyms in the bibliography.

The following text also exhibits direct discourse – there is the negotiation between parties captured in the written text.

No. 9. Denunciation, Xalisco, Nayarit, ca. 1573

[...] *yeuatl quipehualti yn cenca huey tequitl auh yn occeppa* [...] *yanpan ynn ohuala capitán yuan Domingo de Arteaga otechcentlali* [...] *timochintin yn teteuctin oquito yn axcan xicmocaquitcan oca. namechnauatia ynic anquicauazque yn amomaceualuan nauhpoa* [...] (*tachado: pan matlactli*) *yn oquichtin zan no yuhqui ciuatl yc chicuey poalli* [...]

auh ynn ompa nemi Colliuacan ca mochintin uallaz [...] *mochintin cepan nemizque ynn onpa yuan cuix zan nocel notech* [...] *nequiz cuix amo yuan yn amehuantin anmocuiltonozque y* [...] *quac miec neziz yn teocuitlatl oquito capitán niman* [...] *otiquitoque tla ypanpa yxquich occe pa techtlatlanillia* *cuix amo cequintin campa nemy Colliua amo ticnequi yn ticcauazque yn ixquich occeppa oquito m nozo yxquich xinechmacacan yxquich yei poalli oquito occe tiquitoque amo huelitiz tlatoanie otiquitoque auh yn occepa oq* [...] *ma nozo yn poalli occepa tiquitoque amo ticnequi tlatoanie campa tic* [...] *que cuix zan totoltin cuix ticmati ynnic cenca miec anmomaceualhuan¹⁶ amo ticnequi* [...] *oquitoque yc cenca yca quala* [...] *oeca techtlalcauic auh niman titononotzque ynic yxquich* (‘) *ce poalli otiquilhuique yxquich timitzmacazque* [...] *poalli tlatoanie oquito occepa ma nozo yxquich XXX tlac* [...] *zan no yxquich ciuatl oquito yquac ya niman yc titononotzque oticauhque yxquich yei poalli* [...]’ (Calvo et al. 1993, 57 f., emphasis added).

‘He [Domingo de Oñate] started the overwhelming tribute. **And one more time** the captain Domingo de Arteaga came, he gathered us, all the lords, **he said**: ‘Now **listen to me, I order you** to bring your vassals, eighty men, as well as women, one hundred and sixty [...] **And** those who are in Culiacán, they will all come, they are altogether over there. Perhaps it is only I who needs them? Perhaps is it not with them that you will become rich when much gold appears?’ **said** the captain. **And then we said**: ‘Why do **you ask us** all that

again? Is it not true that some are over there in Culiacán? We do not want to give you all [the servants you request].’ **Again he said**: ‘Give me the sixty’. **Again we said**: ‘It is not possible, oh ruler!’ **we said**. And again **he said**: ‘Make it forty’. Again **we said**: ‘We do not want to, oh ruler! Where will we take them from? Perhaps they are just turkeys? Perhaps you know that we have many servants? We do not want [to give you servants]’, **we said**. **For that reason, he was very upset**, he left us. **And then we talked** [we agreed]. We will give him twenty. We told him: ‘It is all that we will give you, twenty, oh ruler!’ He **said again**: ‘Make it thirty men and thirty women as well’, **he said**. And then **we talked**, and we gave him a total of sixty [...]’.

In some texts, it is possible to find overlap between immediacy and physical distance. It is clear that the statement is made far away from the site where it will be received.

No. 10. Petition, San Miguel, 1618

‘*Axcan nicchivan nomemoria nevatl notoca don miquel nican nosan san miquel ypan altepetl nimodolinia ypāpa nimotequipatsua nictatania justicia ypāpa nipatchiviz noyolo asu nuyan yuqui muciva teupizquime te ypāpa yca ypbreviario vnechtatzinnic ypampa melavac aquimatizque anotocavan umpa amuyechticate mulino¹⁷ oyirorez yhuan provisor yhuan cananigo yzquich ypāpa nimoteypavia ypāpa totatzin munyoz* [...]’ (Sullivan 2003, 25, emphasis added).

‘Today, I **make my statement**. My name is Don Miguel, I live here in the town of San Miguel. I suffer because I have been harmed. I **demand justice**, so my heart can feel at ease. Is this perhaps the way that all priests behave? Why did he hit me with his *breviario*? [I state this so that] **you**, the **rulers who are over there in Guadalajara**, the *oidores* and *provisor* and the *canónigo* know well all the reasons why I am filing a complaint against our priest Muñoz [...]’.

¹⁶ There seems to be a mistake here. It should be *tomacehualhuan*, ‘our servants’. *Anmo*, is ‘your’ (plural). The context does not correspond.

¹⁷ In the colonial period, the city of Guadalajara was known as *el molino* – ‘the mill’ or ‘the grinder’ – among the Indigenous population.

The above statement was made in San Miguel, but the author, *don Miguel*, was aware that those who would read his words were in Guadalajara. He states, ‘You, the rulers who are over there in Guadalajara [...]’.

Finally, it is necessary to include a fragment that does not exhibit traits of speech but portrays the people’s knowledge of how the Spanish legal system worked, and how the colonisation project depended on the tributary system. As part of the expedient from Jalostotitlán, in the very first of the 21 statements collected, the mayor, the councilmen, and other representatives who present the accusation, warn the recipients of the overriding necessity to act accordingly:

No. 11. Petition/warning, Jalostotitlán, 1618

‘Mieq masegualtin ocholoque yguan axcan yntlacamo titechpaleguilia tictotocas [in teopixcauh] timochintin ticholosque san iuqui ticauasque total iguan toaltepetl yguan poliguiz tequitl tributo totlatocau rrei [...]’ (Sullivan 2003, 18, emphasis added).

‘Many men have fled, and today, if you do not help us to throw out [our priest, from our town], we will all flee, we will leave our homes and our hometown, **and the tribute of our Lord, the king will be lost** [...]’.

Traces of Nahuatl Speech

Analysis of the Nahuatl texts provided some of the traits considered to be manifestations of speech, or what Mentz calls ‘Nahuatl for everyday use’. I believe that such characteristics (see below) can be identified as traces of spoken Nahuatl in the texts presented.

a) Scarce use of the Nahuatl honorific system. We only find it in example 3, which very much resembles the translation of a format, and then in example 7, Agustina Sebastiana’s will. But the content and motivation of both texts are very different. In example no. 3, the use of suffixes that serve to indicate respect, appreciation and even fear, follows the opening format and a denunciation comes afterward, whereas Agustina Sebastiana’s statement is filled with affection (see below).

b) The insertion of questions that help maintain the interlocutors’ attention, as mentioned by Eberenz (1998; see above). We see this in examples 9 and 10. In example 9 the people of Xalisco pose several questions when refusing to provide the number of servants they are asked for: ‘Where will we take them from? Perhaps they are just turkeys? Perhaps you know that we have many servants?’ In example 10, the questions, ‘Is this perhaps the way that all priests behave?’ and ‘Why did he hit me with his *breviario*?’ seek to rebuke the Church’s representative who is listening to the statement. In both cases, the questions serve to underscore the statements and provide a pause to continue narrating the outrage of the *encomendero* in one case, and the priest’s in the other.

c) Mostly we find direct speech with the use of the verb *tlahtoā*, ‘to say’ in the preterit tense, which takes us to the examples analysed by Cano Aguilar (1998) and Eberenz (1998). The non-existence of an equivalent for ‘that’ in Nahuatl seems to lead to direct speech more often than indirect forms. Upon examining examples 8 and 9, we find that both reproduce direct speech. The utterances are transcribed as brief statements; we suppose that the scribe wrote the most important information about the utterance he heard. As Cano Aguilar has mentioned, the scribe must have been aware of the importance of reproducing what was stated in the most accurate manner. Example 8 shows brief statements as well. María Cristina is very direct, and her phrasing and statement leave no doubt of what she requests and why.

d) We find the use of several connectors. We do not have ‘that’, but there are others that achieve the function of linking phrases and ideas. As it can be seen in examples 6 and 9, we find: *ihuan*, *occe*, *occepa*, *niman*, *auh*, *ic*. *Ihuan* and *auh*, function as ‘and’; they introduce a new subject or new information still related to what was just said. In contrast, *occe*, ‘one more’; *occepa*, ‘one more time’ or ‘again’; and *niman*, ‘then’ or ‘afterward’ all contribute to the feeling of ‘listening’ to Nahuatl speech, and even to seeing the person vividly narrating the offense inflicted on him, or the demands requested to the community by the *encomendero*

and the negotiations they had to agree upon in order to meet his demands.

- e) Finally, the use of diminutives is a trait that reminds us of how a mother actually speaks about her children. Not only does she refer to them as *nopilhuanzizi*, ‘my little children’ (there is no hint about how old she is, nor the children), but she also calls them ‘my’ when uttering their names, which very much resembles the way mothers refer to their children. In the same way, she refers to her ‘little sister’, the ‘little paper’ and her ‘little statement’. When compared with other wills dictated by women who had children as well, the traits mentioned are not there. The wording by other women is less free, not as affectionate.¹⁸

Conclusion: Speaking and Writing in a (Possible) Continuum

Upon comparing the texts reproduced here with those of the confession books that have a question-and-answer format, it is noted that regardless of this apparent conversational exchange the format is very fixed. The questions and answers intended to provide the priest with guidance of what and how he should ask and what he could expect as an answer.

The texts analysed in this chapter portray many more conversational features than confession books. As Cano Aguilar has mentioned, there are tensions between speaking and writing. The alphabetic system cannot capture all the emotions expressed by the accusers when dictating their denunciation or when speaking in the presence of a religious or government representative or in the middle of a negotiation as in example 9.

Regardless of the limits of the alphabetical writing system, it is considered here that examples 6 through 10 achieve the recording of speech in a very successful manner. The characteristics mentioned (the use of connectors and repetitions, the use of diminutives and the frequent use of

direct speech), make the texts rich enough to leave the reader with an accurate picture of what happened, how injured and offended the ‘denouncers’ were. It is in these types of texts that I find promise in viewing speaking and writing in a continuum, that is, where both textualities interweave.

The role of the scribe, his skilfulness, his experience in dealing with different types of genres within the notarial Nahuatl register, his role within the community, and his contact with contemporary Spanish scribes, must be assessed. Unfortunately, for most cases within the western Mexican region, the extant documentation has left us with the name of only one scribe per text and the scribe’s name is missing in some texts. We cannot track his performance through time. More information about scribes’ backgrounds will lead us to better understanding of their writing of testimonies, recording of dialectal variation, and the Spanish they were exposed to.

Notwithstanding, we do know that writing was important for communities who decided to make their voices heard whenever people experienced grievances or injustice. And we know that the people knew the mechanisms of negotiation and how to put pressure upon colonial authorities. Example 11 describes a situation where this is clear. It is enlightening to see that the threat to stop paying tribute is expressed in the very first statement of the 21 testimonies collected in Jalostotitlán and the other towns where the vicar had been abusive and hostile to the people.¹⁹

Thanks to the extant documentation which still must be transcribed and translated, the identification of traces of spoken Nahuatl, of how Nahuatl speakers used to talk, will continue. Its scrutiny will allow us to learn more about language variation and change through time. There is still a long way to go.

¹⁸ For other wills also dictated by women from Tlajomulco during the same years, see Yáñez Rosales 2013, 180–183, 192–195.

¹⁹ There is a similar warning written in Spanish recorded in Ameca in 1735. There are 15 men from the town who have been in prison for eight months. The mayor and councilmen ask the Audiencia to release them. They have paid the tribute for the current year, but they warn the administrative authorities of the impossibility of paying the following year’s tribute if they are not released. Yáñez Rosales 2001, 310 f.

Rosa H. Yáñez Rosales

Universidad de Guadalajara
Departamento de Estudios
Mesoamericanos y Mexicanos
rosa.yanez@academicos.udg.mx

Bibliography**Archives**

AGN: Archivo General de la Nación, Mexico City.

AHAG: Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara, Guadalajara.

Primary Sources

Alva Ixtlilxóchitl 1975: F. de Alva Ixtlilxóchitl, Obras históricas. 7 Volumes. Edmundo O' Gorman (ed.) (Mexico City 1975).

Calvo et al. 1993: T. Calvo/E. Celestino/M. Gómez/J. Meyer/R. Xochitemol (eds.), Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI (Mexico City 1993).

Dakin/Lutz 1996: K. Dakin/C. Lutz, Nuestro pesar, nuestra aflicción. Tunetuliliz, tucucuca (Mexico City 1996).

Durán 2002: D. Durán, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. 2 Volumes. Rosa Camelo and José Rubén Romero (eds.) (Mexico City 2002).

Rojas Rabiela et al. 1999–2003: T. Rojas Rabiela/E. L. Rea López/C. Medina Lima (eds.), Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos (Mexico City 1999–2003).

Sullivan 2003: J. Sullivan (ed.), Ytechcopa timoteilhua y tobicario (Acusamos a nuestro vicario). Pleito entre los naturales de Jalostotitlán y su sacerdote, 1618 (Zapopan 2003).

Secondary Sources

Cano Aguilar 1998: R. Cano Aguilar, Presencia de lo oral en lo escrito. La transcripción de las declaraciones en documentos indios del siglo XVI. In: W. Oesterreicher/E. Stoll/A. Wesch (eds.), Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII (Tübingen 1998) 219–242.

Eberenz 1998: R. Eberenz, La reproducción del discurso oral en las actas de la Inquisición (siglos XV y XVI). In: W. Oesterreicher/E. Stoll/A. Wesch (eds.), Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII (Tübingen 1998) 243–266.

Gerhard 1993: P. Gerhard, The North Frontier of New Spain (Norman 1993).

Haskett 1991: R. Haskett, Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca (Albuquerque 1991).

- Lockhart 1992*: J. Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford 1992).
- Medina García 2016*: R. Medina García, *Nahuatl-Language Petitions and Letters from Northwestern New Spain, 1580–1694* (PhD-Thesis University of California Los Angeles 2016).
- Mentz 2008*: B. von Mentz, *Cuauhnáhuac 1450-1675. Su historia indígena y documentos en “mexicano”. Cambio y continuidad de una cultura nahua* (Mexico City 2008).
- Mijares Ramírez 1997*: I. Mijares Ramírez, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México* (Mexico City 1997).
- Oesterreicher 1996*: W. Oesterreicher, *Lo hablado en lo escrito. Reflexiones metodológicas y aproximación a una tipología*. In: T. Kotschi/W. Oesterreicher/K. Zimmermann (eds.), *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica* (Frankfurt am Main 1996) 317–340.
- Oesterreicher 2017*: W. Oesterreicher, *La escrituralización de los romances. Fragmentación del latín, diglosia y autonomización*. In: R. H. Yáñez Rosales/R. Schmidt-Riese (Coords.), *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso* (Guadalajara 2017) 51–62.
- Parry 1985*: J. Parry, *The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century. A Study in Spanish Colonial Government* (Westport 1985).
- Serrera 1991*: R. M. Serrera, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano (1760–1805)* (Guadalajara 1991).
- Yáñez Rosales 2001*: R. H. Yáñez Rosales, *Rostro, palabra y memoria indígenas. El occidente de México 1524–1816* (Mexico City 2001).
- Yáñez Rosales 2010*: R. H. Yáñez Rosales, *Escritura y pintura mesoamericanas en los tiempos coloniales*. In: R. H. Yáñez Rosales (coord.), *La cultura escrita en México y el Perú en la época colonial* (Guadalajara 2010) 25–40.
- Yáñez Rosales 2013*: R. H. Yáñez Rosales, *Ypan altepet monotza san Antonio de padua tlaxomulco*. ‘En el pueblo que se llama San Antonio de Padua, Tlajomulco’. *Textos en lengua náhuatl, siglos XVII y XVIII* (Guadalajara 2013).
- Yáñez Rosales 2017*: R. H. Yáñez Rosales, *Nahuatl L2 texts from Northern Nueva Galicia. Indigenous Language Contact in the Seventeenth Century*. In: K. Dakin/C. Parodi/N. Operstein (eds.) *Language Contact and Change in Mesoamerica and Beyond* (Amsterdam 2017) 237–261.

Yukitaka Inoue Okubo

The Notion of Authorship in Selected Indigenous Chronicles of New Spain

Keywords: chronicle, Indigenous, historiography, authorship, New Spain, Mexico

Palabras clave: crónica, indígena, historiografía, autoría, Nueva España, México

Summary

This study focuses on the idea of authorship in Indigenous chronicles (*crónicas indígenas*) written during the Viceroyalty of New Spain in the late 16th and early 17th cent. AD. In this chapter, I first review the ideas concerning the concept of ‘authorship’ that Mesoamerican native people possessed before the Spanish conquest, to show that authors’ names were never incorporated in traditional documents known today as *codices*. Second, I analyse the works of three chroniclers – Hernando de Alvarado Tezozómoc’s ‘Crónica mexicana’ and the ‘Crónica mexicáyotl’; Cristóbal del Castillo’s ‘Historia de la venida’ and ‘Historia de la conquista’, and Fernando de Alva Ixtlilxóchitl’s ‘Historia de la nación chichimeca’ – to show how the Western notion of authorship was emerging when these chroniclers wrote their works. Finally, I propose new approaches to study the Indigenous historiography of colonial Mexico in light of a broader perspective.

Resumen

El objetivo de este estudio es enfocar el problema de la idea de “autor” a través del análisis de ciertas crónicas indígenas escritas a los finales del siglo XVI y principios del XVII en el virreinato de Nueva España. Revisamos, en primer lugar, las ideas

relacionadas al concepto de “autor” en los pueblos mesoamericanos antes de la conquista española. Así, señalamos que los nombres de “autores” no se encontraban inscritos en sus documentos tradicionales, los llamados *códices* hoy día y, por lo tanto, su concepto del escribano era totalmente distinto al occidental de “autor”. En segundo lugar, analizamos las obras de tres cronistas indígenas – la ‘Crónica mexicana y la Crónica mexicáyotl’ de Hernando de Alvarado Tezozómoc, la ‘Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos y la Historia de la conquista’ de Cristóbal del Castillo, y la ‘Historia de la nación chichimeca’ de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl –, para demostrar que el concepto occidental de “autor” ya comenzaba a introducirse cuando estos cronistas escribieron sus obras. Finalmente, desarrollamos algunas reflexiones sobre las producciones historiográficas novohispanas y sugerimos nuevos acercamientos hacia una perspectiva general de la historiografía colonial de México.

Introduction

With the conquest of the Aztec Empire¹ by the Spaniards led by Hernán Cortés and their Indigenous allies, the Spanish domination of Mexico began. Geographically, the Spaniards conquered not only the empire and its neighbouring areas but a much larger territory that would gradually be

¹ The empire commonly refers to the domain of the Triple Alliance (*excan tlatoloyan*) of Tenochtitlan, Tetzaco and Tlacopan, but Aztec (*azteca*) originally means ‘people of Aztlan’, a term widespread in the 19th cent. In order to avoid ambiguity, in this chapter, I will not use the term in this chapter.

integrated into the newly established Viceroyalty of New Spain.

Indigenous chronicles (*crónicas indígenas*)² were written in alphabetic writing, mainly in 1580 to 1650 by descendants of the Indigenous population. They are sources that offer us a great amount of information about their lives and societies before the Spanish conquest.

We need to take into account, however, that these sources were not always a faithful reflection of the pre-Columbian past because they are not primary sources in the strictest sense. It has been pointed out that they present a historical discourse related to the social and cultural circumstances of the colonial era in which they were created. While it is true that these chroniclers inherited ancient information and pre-Columbian ideas, their works also clearly reflect colonial realities. And likely because of their post-conquest characteristics, we tend to miss certain aspects embedded in the chronicles that are quite ‘normal’ in Western conceptualisation.

The objective of this article is to identify in these chronicles of one such aspect in relation to Western influence in the Mexican early colonial period. I reconsider the notion of authorship in this ‘Indigenous’ historiographic production in order to examine the historiographical subjects who left images of the past to later generations. For this purpose, I will briefly review the Mesoamerican tradition and later reconsider the concept of ‘author’ with examples from those chronicles.

The Author in Mesoamerican Tradition

When we speak of Indigenous chronicles, we usually presuppose that each work has an author. At first glance, this may seem quite obvious and indisputable, but to what degree each chronicler is thought to be an author in the usual Western and modern sense must be reconsidered. As will be seen, the Western concept of ‘author’ was introduced to Mesoamerica after the Spanish conquest.

For this reason, I first review the concept of ‘author’ in Mesoamerica before the Spanish conquest, to then develop an analysis of selected Indigenous chronicles.

As is well known, Mesoamerica was a literate civilisation. Because of its destruction in the 16th cent., very few Mesoamerican documents now known as codices (codex in singular) produced prior to the Mexican conquest are known to exist today. Many copies of pre-Columbian books were made during the 16th cent. The conquistadors write about Indigenous libraries and of their multiple uses. Most of the pre-Columbian codices were destroyed and burned during the wars of conquest and campaigns against idolatry in the early colonial era. In Central Mexico, severe persecution occurred in the 1530s under Juan de Zumárraga, the first bishop and archbishop of Mexico, when the execution of the famous *cacique* of Texcoco, Don Carlos Ometochtzin took place.³ And in the Yucatan Peninsula, Mayan codices were also lost. Diego de Landa burned the Indigenous books in the town of Maní, although this Franciscan is also known as the author of the ‘Relación de las cosas de Yucatán’, a source indispensable for the study of Mayan culture in the post-Classic period.

Due to the above factors, we know of only 16 pre-Columbian codices today (Alcina Franch 1992, 18), although some of them have generated doubts concerning their pre-Columbian authenticity.⁴ What we need to reaffirm here is that all of them have been considered anonymous, that is, the names of the *tlacuilos* who painted them never appear in those documents.

In contrast, we know of many more codices that were made after the Spanish conquest. According to research by Glass in the 1970s (Glass 1974; Glass/Robertson 1974), there exist more than 400 colonial codices, without counting other documents found in the last four decades. As for colonial codices, in most cases we do not know the identity of the authors. Similar to pre-Columbian codices, there were scribes and painters working

² These Indigenous chronicles have also been called Indigenous and mestizo chronicles, histories or works of Indigenous tradition. Regarding problems concerning these terms, see Inoue Okubo 2007b.

³ For the inquisitorial process affecting this man and other Indigenous principals, see Kobayashi 1996.

⁴ For example, Escalante Gonzalbo (2010) argues that no pre-Columbian codex corresponding to Central Mexico survives.

under New Spanish rule who made these colonial documents, but they too are anonymous. There must have been *tlacuilos* who manufactured the colonial codices, but to call them ‘authors’ and to attribute the originality of the contents of each codex to those painters is not possible.⁵

Perhaps something similar can be said about the ‘artists’ who carved pre-Columbian masterpieces in stone. Stone sculptures judged today as works of art were ideological representations of rulers or members of dominant dynastic families. For example, it cannot be said that the Teocalli de la Guerra Sagrada or the Piedra del Sol⁶ were works reflecting a vision by the individuals who carved them. Obviously, these pieces represented the ideology of the Tenochca royal family. In the same way, we can think of the codices as anonymous and as vehicles of collective memory, although that collectivity could correspond, in certain cases, to the ideology of a lineage associated with a specific city-state (*altepetl*).

This perception and means of representing collective memory remained at least until the middle of the colonial period. At present, when an Indigenous community carries out a legal process demanding something for their jurisdiction, they do it on behalf of one or more individuals who represent the community, using the signature of those specific persons. However, when reading documents known as Primordial Titles (*Títulos primordiales*), the Indigenous people of the colonial period often respected – and actually recorded – anonymity, as we see, for example, in a document of San Matías Cuixinco (current San Matías Cuijingo, in the state of Mexico) in which the signature,

‘firma Cuixico’, states the community’s name or ‘Cuixinco’s signature’ (Inoue Okubo 2007a, 117).

Of course, using a group’s name does not wholly exclude the idea of ‘author’ because more than two people can certainly author a collective work. But the abovementioned example suggests that such an idea did not exist in pre-conquest Mesoamerica because the name in the signature was the community’s, rather than the names of persons who resided in the community.

Thus, we can conclude that the notion of ‘author’ in the sense that a specific person or persons appear as responsible for his or their work was alien to Mesoamerican society before the Spanish conquest. This fact forces us to reconsider the concept of ‘author’ of the colonial Indigenous chronicles. In other words, a new inquiry arises as to when, how and who were named the authors of New Spain’s Indigenous historiographic productions. For this purpose, in the next section, I will describe part of this process in which the Western notion of ‘author’ filtered into Indigenous historiography.

The Concept of Author in Selected Indigenous Chronicles

Before analysing the Indigenous chronicles, it would be appropriate to review the notion of ‘author’ in the Western world.⁷ Currently, when publishing a book, it is almost obligatory to include the name of its author on the cover; however, this was not always the case throughout history. In the European Middle Ages, works of the Classical period were translated into Latin, many times from Arabic and in certain cases from Greek, and they were labelled with the names of their authors, such as Plato, Aristotle and Sophocles. It is true, on the other hand, that there were anonymous books like the Castilian *romances* and certain *libros de caballerías* and that ‘compilations’ – books whose

⁵ The anonymity of pre-Columbian codices has been a matter of common knowledge for a long time among scholars. Recent studies and reading of codices have advanced significantly and detailed characteristics of each region and period in Mesoamerican history have been pointed out. For a current synthesis, see Noguez 2017. The works of Federico Navarrete Linares are quite suggestive for us to capture the Mesoamerican people’s understanding of history (Navarrete Linares 1999; 2011).

⁶ The Teocalli de la Guerra Sagrada is a monolithic monument thought to be Motecuhzoma Xocoyotl’s throne and exaltation of Mexica ideology. The Piedra del Sol is the most famous Aztec monolithic sculpture commonly known as the Aztec Calendar Stone.

⁷ There are many studies on reading in the Western world that offer us ideas and information for reconsideration of the problem of the ‘author’, although most of them do not study the notion of the author, focusing instead on readers or reading itself. For example, see Cavallo/Chartier 1999; Skinner 2002.

authorship remains somewhat vague – also existed. Actually, at the time of discovery and conquest, there were many such works by author-compilers. Famous examples are the ‘*Décadas del Orbe Novo*’ by Pedro Mártir de Anglería (Peter Martyr d’Anghiera) and the ‘*Historia general de los hechos de los castellanos*’ by Antonio de Herrera y Tordesillas, whose works included texts written by others.⁸

Thus, the notion of authorship could have been more ambiguous at that time in Europe, but it is crucial to point out that in 16th cent. Europe, publishers and printers were already accustomed to registering the name of an author in a written work. In contrast to Europe at the time, Mesoamerican codices were wholly anonymous and completely lacked the notion of an author. The Occidental and modern concept of ‘author’ then reached the Mesoamerican world with the coming of Spanish domination. The process must have occurred in some gradual way, and we can observe part of this process by analysing the Indigenous chronicles, which have always been assumed to have specific authors.

In fact, the name of the author in the modern sense of the word became commonplace at some moment when their works were published in the 19th cent. and thereafter. Let us examine a couple of examples. When José María Vigil published the ‘*Crónica mexicana*’ along with the study and annotation by Manuel Orozco y Berra, the work began with the following phrase: ‘Mexican chronicle written by D. Hernando de Alvarado Tezozomoc around the year 1598’ (‘*Crónica mexicana escrita por D. Hernando Alvarado Tezozomoc hacia el año de MDXCVIII*’) (Alvarado Tezozomoc 1980, 223). The phrase was certainly not inserted by Alvarado Tezozómoc himself. Orozco y Berra followed what historians like Carlos de Sigüenza y Góngora and

Francisco Javier Clavijero had repeated in former centuries (Alvarado Tezozomoc 1980, 152).

Another example is the case of a history written by the Tlaxcalan mestizo chronicler, Diego Muñoz Camargo. When published for the first time by Joaquín García Icazbalceta in 1852, this work came out as ‘anonymous’ because the person who had written it was unknown. But when Alfredo Chavero edited the same document in 1892, he knew who wrote it and this version was published as ‘*Historia de Tlaxcala*’, authored by Muñoz Camargo (Muñoz Camargo 1892).⁹ From our earlier discussion, it was not important to Mesoamericans that an Alvarado Tezozómoc or a Muñoz Camargo wrote those works. Names began to appear in some of the works printed in the 19th cent. that were written by learned Indigenous and mestizo chroniclers in the 16th and 17th cent.

Yet, to what extent would the long-ago chroniclers have considered themselves as authors in the same or similar way that Spaniards did at the time? I attempt to answer this question by analysing Hernando de Alvarado Tezozómoc’s ‘*Crónica mexicana*’ and the ‘*Crónica mexicáyotl*’, Cristóbal del Castillo’s ‘*Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*’ and ‘*Historia de la conquista*’, and Fernando de Alva Ixtlilxóchitl’s ‘*Historia de la nación chichimeca*’.

Hernando de Alvarado Tezozómoc

Two works with different characteristics have been attributed to Hernando de Alvarado Tezozómoc. Probably born soon after the conquest, he was a direct descendant of the Tenochca dynasty and son of Diego de Alvarado Huanitzin, *tlatoani* and *juez gobernador* of Tenochtitlan after the Spanish conquest (1538–1541). The first work, ‘*Crónica mexicana*’, was written in Spanish and finished around 1598. This chronicle has been considered one of the texts belonging to the tradition of the hypothetical *Crónica X*, unknown today, from which other texts were derived, in turn

⁸ According to Alonso (1958; 1986), the Spanish word for ‘author’ (*autor*), meaning ‘[p]erson who has made any scientific, literary or artistic work (Persona que ha hecho alguna obra científica, literaria o artística)’ was in use in the 15th cent., but *auctor* in Latin also meant creator (Corominas 1981–1984), which suggests this concept had already existed for centuries before its possible diffusion via mass printing output during the European Renaissance. Corominas also notes that there were frequent confusions between ‘auctor’ and ‘actor’. We could think of the existence of certain concept of author in the 15th and 16th cent. although it might have been somewhat vague.

⁹ The ‘*Histoia de Tlaxcala*’ was derived from the ‘*Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*’, also written by Muñoz Camargo (Muñoz Camargo 1981).

attributed to contemporaries – Juan de Tovar, José de Acosta and Diego Durán (Barlow 1990; Durán 1995). The other work, ‘Crónica mexicáyotl’, was completed in 1609 and written in Nahuatl, though rendered in the Latin alphabet.

When we read the ‘Crónica mexicana’, we see that Alvarado Tezozómoc does not explicitly refer to himself as author. Certainly, we find many singular verbal forms in the first person (‘I’), but they are almost always words expressed by the historical figures appearing in the narrative – in other words, in stand-alone quotations or in dialogues. The first-person expressions where Alvarado Tezozómoc is the subject are incidental in phrases such as: ‘what I am referring to’ (*a que me rrefiero*) or ‘as I have referred to before’ (*como lo tengo atrás rreferido*) (Alvarado Tezozomoc 1997, 214, 256).¹⁰

On the other hand, it is noteworthy that the ‘Crónica mexicana’ narrative shares two of the typical characteristics of Spanish chronicles of the time. First, its historical narrative is divided into chapters and each chapter carries a brief summary. According to the edition based on the oldest version of this chronicle (Manuscript #17, Hans P. Kraus Collection), an example chapter begins as follows: ‘Chapter 21. This chapter deals with the war that King Montezuma made on the town of Aculhuacan and many other towns, as will be told’ (*Capítulo 21. Trata en este capítulo la guerra rrey Montezuma el biexo hizo en el pueblo de Aculhuacan y otros muchos pueblos, como se dirá*) (Alvarado Tezozomoc 1997, 120). In the tradition of *xiuhamatl* or Indigenous annals, there was no recapitulation by themes since the narrative was organised by corresponding years of the Mesoamerican calendar.¹¹

Second, another feature is the additional information or explanation that Alvarado Tezozómoc

offers readers. This kind of subjective explanation can be also considered a parameter for the consciousness of being an author in the Western style.¹² Alvarado Tezozómoc mentions the places that are understood by the readers through pointing to their contemporary toponyms. For example: ‘the coast of Oriental Sea of Chalchiuhcueecan, which is now San Juan de Ulúa and the Veracruz up to the Huasteca’ (*las costas de la Mar del Oriente de Chalchiuhcueecan, que agora es San Juan de Lúa y la Bera Cruz, hasta llegar a Cuetlaxtlan*), ‘the royal houses, where now stands the Real Audiencia’ (*las casas rreales, adonde agora es la Real Audiencia*), ‘the Moyotlan district, which is now San Juan district, [...] the Teopan district, which is now San Pablo district’ (*el barrio de Moyotlan, que agora es el barrio de San Juan, [...] el barrio de Teopan, que es agora Sant Pablo*), ‘the hill that is now of Our Lady of Guadalupe’ (*el cerro que agora de Nuestra Señora de Guadalupe*) and ‘Atlacuahuan, which is now Tacubaya’ (*Atlacuahuan, que agora es Tacubaya*) (Alvarado Tezozomoc 1997, 162, 248, 260, 301, 360).¹³ We can observe this type of supplementary explanation in many passages of the ‘Crónica mexicana’. We also find it linked to certain names and ideas. Two examples follow: ‘quetzalhuitzitzil, which is called *sinzón* in Spanish and Tarascan languages’ (*quetzalhuitzitzil, que le ponen nombre lengua española y tarasca sinzón*) and ‘as we say nowadays, legitimate daughter’ (*como agora dezimos, muger ligítima*) (Alvarado Tezozomoc 1997, 243, 443).

The previous two features would have been useful for readers, most likely Spaniards, who were accustomed to such conventions. Actually, in one passage Alvarado Tezozómoc speaks to the reader in the following way: ‘varieties of

¹⁰ In citing Indigenous chronicles, my English translation is shown first and the original text in Nahuatl or Spanish follows in brackets.

¹¹ This idea of dividing and narrating the events for each year of the Mesoamerican calendar is also a characteristic of colonial Indigenous annals, as seen in the writings of Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauhtzin and of Juan Buenaventura Zapata y Mendoza (Chimalpahin Cuauhtlehuauhtzin 2003a; 2003b; Townsend 2010; Zapata y Mendoza 1995).

¹² Henceforth I will call it ‘supplementary explanation’, which offers not only the information of corresponding contemporary toponyms but another type of information that helps readers understand. This kind of explanation can be understood in two different ways: secondary information provided by the ‘interpreter’ of the original information, which may be considered a pre-Columbian tradition, and as discussed here the appearance of self-consciousness of the work’s author. I’m inclined to take into consideration the second possibility, especially for the case of Alva Ixtlilxóchitl demonstrated below.

¹³ I use underlining in this chapter to emphasise the English translation.

roses [...] that you, the refined reader, would have seen in this New Spain' (*'géneros de rrosas [...] que abrá bisto en esta Nueva España el discreto lector'*) (Alvarado Tezozómoc 1997, 250).

In the 'Crónica mexicáyotl', on the other hand, there are some passages where Alvarado Tezozómoc intervenes as author of the work. The text reads: 'And today, in the year of 1609, I, Don Hernando de Alvarado Tezozómoc, grandson of the great king Motecuhzoma the Young [...] (*'auh yn axcan ypan xihuitl de 1609 años. yenonehuatl Don Hernando de Alvarado Teçoçomoc nixhuiuh yntlacat catca huey tlatohuani Moteuhçcomatzin Xocoyotl [...]*)' (Alvarado Tezozómoc 1992, 7). He also says that what he writes is a legacy belonging to 'Don Diego de Alvarado Huanitzin, my precious noble father, Don Pedro Tlacahuapantzin, my uncle [...] and other noble loved ones whom I heard [...]' (*'Don Diego de Alvarado Huanitzin niccauhtzin in Don Pedro tlahuepantzin notlatzin [...] yuan occequintin tlaçopipil tin yno niquin caquilli [...]*)' (Alvarado Tezozómoc 1992, 9).

In another passage of the 'Crónica mexicáyotl', however, we find that the chronicler mentions himself without using the first person, but rather third person: 'The fifth (of the sons of Diego Huanitzin) was called Don Hernando de Alvarado Tezozómoc' (*'Inic macuilli itoca Dn. Hernando de Alvarado Tezozómoc'*) (Alvarado Tezozómoc 1992, 170). This may demonstrate Alvarado Tezozómoc's ambiguous attitude about his self-awareness of being an author.¹⁴

At this juncture, the 'Crónica mexicáyotl' admittedly presents a difficult problem. In the handwritten copy, through which we know the work, we find two passages in which the copyist, Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, intervenes. One of these follows: 'But I, Domingo de San Antón Muñón Chimalpain, was able to examine the year-count of the Mexica and saw that in the

mentioned year, 2-reed, 1299 CE, Cocomtli reigned there in Culhuacan' (*'yece inehuatl Domingo de Sn Anton Muñon Chimalpahin huellonic nemilli in Mexica Xiuhtlapohuallamatl oniquittac, inipan omoteneuh tlapac in ome acatl xihuitl 1299 años, yehuatl in Coxcoxtli tlatocati in oncan Culhuacan'*) (Alvarado Tezozómoc 1992, 49). This indicates that Chimalpain could have intervened in many passages of the 'Crónica mexicáyotl' (Peperstraete/Kruell 2014).

In brief, in both the 'Crónica mexicana' and the 'Crónica mexicáyotl', there are certain indications that can be related to the Western idea of 'author', but we can say that this notion does not appear in the text in an explicit way.

Cristóbal del Castillo

We know very little of the life of Cristóbal del Castillo, who could be Indigenous or mestizo. He wrote two works in Nahuatl in the last years of the 16th cent.: 'Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos' and the 'Historia de la conquista'.¹⁵ Today neither of these works in its original or complete form is extant, only fragments. In these writings, Castillo speaks personally in the 'Epilogue' of the 'Historia de la venida [...]' and in the 'Prologue by the author' of the 'Historia de la conquista'.

The 'Epilogue' of the 'Historia de la venida [...]' follows:

'Here ends and finishes the history and narration of the arrival of the Mexica and the reign of Acamapichtli, the first who reigned in Mexico-Tenochtitlan, prepared and written by Cristóbal del Castillo, Mexican historian, who finished writing on Tuesday, 4 January, 1600, and began to write it in 1597. Be forever praised Our Lord and Saviour Jesus Christ'.

¹⁴ On the other hand, when the historical narrative is based on an account by another person, Alvarado Tezozómoc annotates it: 'There ends the story of the old man Alonso Franco, who lived here in the city of Mexico Tenochtitlan [...]' (*'Oncan tlami initlatol huehue in Alonso Franco catca nican ipan altepetl Ciudad Mexico Tenochtitlan [...]*') (Alvarado Tezozómoc 1992, 25). This practice of defining the cited source can be interpreted as a sign of self-awareness of being 'author' in the Western style.

¹⁵ The Spanish titles of Cristóbal del Castillo's works were named later. According to Castillo himself, the 'Historia de la venida [...]' was finished in 1600 and the 'Historia de la conquista' in 1599, in each case after three years of writing (Castillo 2001, 24, 125, 130–133).

'Aquí se acaba y termina la historia y narración de la venida de los mexicanos y del reinado de Acamapichtli, el primero que reinó en México-Tenochtitlan, dispuesta y escrita por Cristóbal del Castillo, historiador mexicano, el cual acabó de escribir el martes 4 del mes de enero del año de 1600, y la comenzó a escribir el año de 1597. Sea por siempre alabado nuestro Señor y Salvador Jesucristo' (Castillo 2001, 125).

In this passage, known to us only in Spanish, we observe nothing in the first person in grammatical terms, but this is the translation found among the papers of Antonio Pichardo (1748–1812). The exact date given in this text (4 January 1600) suggests at least that it was not a text invented by the translator, but a translation – or probably a summary – crafted almost two centuries after the original passage was written.

In contrast, the 'Prologue by the author' in the 'Historia de la Conquista' is much more extensive; moreover, we know this passage in the original Nahuatl. There Castillo speaks directly to those who will read his work. He uses the term 'reader' (*amoxpouhqui*, book-reader) and grammatically writes in the first person, speaking of 'I' (*nehuatl, ni-*):

'For three years I set it up, I completely ordered what had not been shown, I expressed and said everything exposed. And he who knows well how difficult the [...] histories [studied here] are, and also how hard the work of writing and the study of histories is [...]':

'yexiuhtica in oniccencauh in aixtica onicacahuipan in ixquich tlamanqui in oniquito, in onicte-neuh. Ca in aquin huel quimati in quennin ohui in tlatemoliztlatolli, ihuan inic cenca huei tlatequipanoliztli in tlacuiloliztli in tlatoltemoliztli [...]' (Castillo 2001, 128–131).

'And I am needy, poor [...] I am no longer young, I became old and aged, and I am no longer strong [...] But He, Our Lord God, strengthened me to arrange all the things that are written here in this book. And I also beg you, reader, please do not dislike, do not laugh, do not mock, do not judge me, if you know something in more detail, something that I could not know well, that I did not put (in this book)'.¹⁶

'Auh ca in nehuatl ca nicnotlacatzintli ca ninotolinicatzintli. [...] ca amoma oc nitelpochtli, ca ye oninotachcauhtli, oninohuehuetli aocmo nichicahuac. [...] Auh ca yehuatzin in Totecuiyo Dios onechmochicahuili inic oniccencauh in ixquich tlamantli nican ixpan in amoxtli icuiliuhticâ. Auh ihuan cenca nimitznotlatlauhtilia in aquin tamoxpouhqui, macamo quen ticchihuaz in moyollotzin, macamo noca tihuetzcaz, macamo noca ticamanaloz, ihuan macamo tinechtlatzonhuiliz ca intla occenca itla ticmati, intla oc itla amo nicacacamati in amo onictlali' (Castillo 2001, 130 f.).

Apart from the respective epilogue and prologue, in the extant fragments of the two works there are no passages where Cristóbal del Castillo explicitly appears as the author.

As for the supplementary explanation, there is very little in the form of narration in both chronicles. One instance appears in a passage where Castillo speaks of the 'Major Church of Mexico' ('*Yglesia Mayor Mexico*'), that is, the Mexico City Cathedral. Another states, 'a cross that until now belongs to the Cemetery of San Francisco' ('*una cruz que hasta ahora pertenece en el Cementerio de San Francisco*'), although the latter comes from the translation by Pichardo, and it is difficult to confirm whether Castillo himself expressed it the same way in the original Nahuatl (Castillo 2001, 106, 161).

Meanwhile, chapters are present in both works. Despite being fragmentary and missing many chapters, it is clear that each chapter had a title or brief description of its contents in the same way as the Spanish chronicles of that era.¹⁶ For example, the first chapter of the 'Historia de la venida [...]' begins as follows:

'Chapter 1. Here it is told how and whence came the now called Mexica Tenochca, and who came guiding them, the true great *tlacatecolotl* called Tetzauhteotl Huitzilopochtli'.

¹⁶ As discussed previously, this chapter style was not part of the Mesoamerican tradition.

'Capit. 1. Ca nican mitoa in quenin, in campa huallaque in axcan motenehua mexicâ tenochca, ihuan in aquin oquinhuayacantia in huel nelli huei tlatlacatecolotl motocayotia Tetzauhteotl Huitzilopochtli' (Castillo 2001, 86 f.).¹⁷

In the 'Historia de la conquista', the chapters begin in a similar way. For example, at the beginning of chapter 39:

'In which the dates are told when the Spaniards first entered Mexico and when the Spaniards once again attacked as before the Mexica people while they were celebrating a feast'.

'Oncan mitoa in itlapohuallo in quen yancuican ic ocalaquico in españoles in nican Mexico, ihuan in quenin occeppa yancuican oqiopehualtique in yeppa inyeliz in Mexica inic ilhuichihua' (Castillo 2001, 148 f.).

In brief, the consciousness of being an 'author' is much clearer and present in the works of Cristóbal del Castillo. As observed in the prologue to the 'Historia de la conquista', he writes in the first person, directing his message to the readers who will read his text in Nahuatl. Also noteworthy is the use of numbered chapters, each with a summary, although the work was written in the Nahuatl language and directed to Indigenous readers. Supplementary explanations are sparse, but it is possible that Castillo did not have to use them as his work was not intended for Spaniards.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Finally, I discuss the case of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historian of Tetzocan descent, although it is more accurate to say that he was a member of the San Juan Teotihuacan *cacique* family.¹⁸

¹⁷ The term *tlatlacatecolotl* literally means 'man-owl', but during the evangelisation period it was used as a translation for 'demon' (Inoue Okubo 2000, 217). As Navarrete Linares points out, Castillo very probably used the word in this Christian sense (Castillo 2001, 87).

¹⁸ In comparison to other chroniclers, we know much about Alva Ixtlilxóchitl. For examples over the last decade, see Brian (2010; 2016), Inoue Okubo (2009), Lesbre (2016) and Vásquez Galicia (2016).

This *castizo*¹⁹ chronicler wrote various historical works, mainly in Spanish.

Alva Ixtlilxóchitl's first work, 'Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España [...]', seems to have been written in the final years of the 16th cent., when he was young, about 20 years old. He wrote more in the first decades of the 17th cent.: the 'Relación sucinta en forma de memorial de la historia de Nueva España [...]', *Compendio histórico del reino de Texcoco*, 'Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España [...]' and 'Historia de la nación chichimeca'.²⁰ Here I consider the case of the 'Historia de la nación chichimeca', which is the most extensive of his works.

The 'Historia de la nación chichimeca' contains a 'Dedication' and a 'Prologue to the Reader'.²¹ Edmundo O'Gorman, who knew Alva Ixtlilxóchitl's works via later copies, believed that these texts may have belonged to the 'Sumaria relación de la historia general [...]' (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I: 525, 527); however, after rediscovery of the manuscript included in the 'Codex Chimalpahin', which contains Alva Ixtlilxóchitl's original handwriting, we now know that these writings anticipated the first chapter of the 'Historia de la nación chichimeca'. Alva Ixtlilxóchitl clarifies his reasons for writing his chronicle in the 'Dedication':

'Since my adolescence I always had a great desire to know the things that happened in this New World [...]; although with the passage of time and the fall of the rulers and estates of my ancestors, their histories were buried; for which reason I have achieved my desire with much work, journeys and great diligence in gathering the painted histories and annals, and the songs with which they observed them [...]'.

¹⁹ The term *castizo* refers to a person born from the union of a Spaniard and a mestizo woman, that is, a person of one-quarter Indigenous ancestry.

²⁰ This work has generally been known as the 'Historia de la nación chichimeca' or more simply 'Historia chichimeca'. In this article, I use this well-known title, although it seems that it was originally called the 'Historia general de la Nueva España', which better reflects Alva Ixtlilxóchitl's concept for this historiographic production.

²¹ 'Dedication' (*Dedicatoria*) is the term applied by O'Gorman, originally headed only with the phrase 'Illustrious Sir' (*Ilustrísimo señor*) (Códice Chimalpahin, vol. 2: f. 1).

‘Desde mi adolescencia tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo [...]; aunque con la mudanza de los tiempos y caída de los señoríos y estados de mis pasados, quedaron sepultadas sus historias; por cuya causa he conseguido mi deseo con mucho trabajo, peregrinación y suma diligencia en juntar las pinturas de las historias y anales, y los cantos con que las observaban [...].’ (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I: 525).

In this way, he declares that the goal of writing this history was not to reiterate the work of other Spaniards, but to follow the ‘native sources’ he collected and to present a ‘true history’ based on the information obtained. Therefore, he writes in the ‘Prologue to the Reader’ that:

‘Considering the variety and contrary opinions of the authors who have worked with the histories of this New Spain, I have not wanted to follow any of them; thus, I used the paintings and characters with which they are written and memorized their histories [...].’

‘Considerando la variedad y contrarios pareceres de los autores que han tratado las historias de esta Nueva España, no he querido seguir a ninguno de ellos; y así me aproveché de las pinturas y caracteres que son con que están escritas y memorizadas sus historias [...].’ (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I: 527).

He also writes the following to the reader, which allows us to see his awareness of being the work’s author:

‘And so, I earnestly request the honoured reader to overlook the many defects that might exist in my style of narration, for the [original] history is certain, it is very reliable and true, and approved by all the principal and illustrious people of this New Spain.’

‘Y así pido muy encarecidamente al discreto lector supla los muchos defectos que hubiere en mi modo de narrar, que lo que es la historia puede estar seguro que es muy fidedigna y verdadera, y aprobada por tal de toda la gente principal e ilustre de esta Nueva España’ (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I: 528).

Formally, the content of the ‘Historia de la nación chichimeca’ is divided into chapters. Although

all chapters are numbered (from 1 to 95) in O’Gorman’s edition, in the manuscript we find them numbered only until 48, and what follows are chapters without sequential numbering. These chapters have titles but lack a number in most cases (Códice Chimalpahin, vol. 2: f. 58v, f. 59r). The spaces left blank seem to be where Alva Ixtlilxóchitl would later insert corresponding chapter numbers. In addition, in many numbered chapters Alva Ixtlilxóchitl had rewritten numbers, which indicates that he was adding content, and therefore possibly decided to leave blanks for numbers in what would become chapter 49.

We can find various examples of supplementary explanations in the ‘Historia de la nación chichimeca’. Like Alvarado Tezozómoc’s ‘Crónica mexicana’, Alva Ixtlilxóchitl’s work also adds current information for the reader to locate certain places. For example, he writes: ‘that mediterranean sea called Bermejo, which is where the Californias are found’ (*‘aquel mar mediterráneo que llaman Bermejo, que es hacia donde caen las Californias’*) and ‘Tepeyaquilla [was located] where the Our Lady of Guadalupe hermitage is now [found]’ (*‘Tepeyaquilla donde es ahora la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe’*) (Alva Ixtlilxóchitl 1985, II: 17, 257). An extreme case of such supplementary explanation is the way in which clothing used by the Toltec kings was described: ‘Their wardrobe was similar to the long tunic gowns that the Japanese use [...].’ (*‘Su vestuario era unas túnicas largas a manera de los ropones que usan los japones [...].’*) (Alva Ixtlilxóchitl 1985, II: 13). The reference to the Japanese way of dressing may seem unusual, but we must remember that Alva Ixtlilxóchitl, who was probably born and lived many years in the capital of New Spain, was writing this work at the beginning of the 17th cent. The arrival of the first group of Japanese to Mexico City occurred in 1610.²² Therefore, many

²² I refer to the Japanese accompanying Rodrigo de Vivero, interim governor of the Philippine Islands. In 1609, on the return trip to Mexico his galleon sank near the shore of Japan’s current Chiba prefecture. Vivero met Ieyasu Tokugawa and with his support he was able to return to Mexico the following year. In addition to this event, another group of Japanese led by Tsunenaga Hasekura was sent to Mexico City by command of Masamune Date in 1613. This ‘Keicho embassy’ arrived in Mexico City in 1614.

inhabitants of Mexico City could easily imagine with this explanation type of clothing worn by the Toltec. We can affirm that this passage clearly shows how Alva Ixtlilxóchitl intervened as the ‘author’, explaining the past with a contemporary example.

In this way, Alva Ixtlilxóchitl, who wrote his ‘Historia de la nación chichimeca’ in Spanish, firmly presented himself as an author in the Western sense. He prepared a prologue for his chronicle, directing it to the readers; he followed the format of Spanish chronicles divided into chapters; and we have also seen that he included supplementary explanations for his contemporary readers.

Rethinking the Study of Indigenous Historiography

In recent decades, among both historians and anthropologists, the idea of ‘Indigenous authenticity’ has been questioned. In the past, many researchers more easily spoke of the ‘witness of the direct descendant of the Indians’. Regarding historical sources like those analysed in this chapter, such authenticity has been recognised for centuries.

Today, research in Indigenous historiography, the tendency to read, analyse and interpret colonial writings in their own historical contexts is becoming increasingly common. Because such writings are not pre-Columbian in the strict sense, we cannot separate them from the historical context in which they were produced.

Here I have observed part of the process in which the Western idea of ‘author’, a notion alien to the Mesoamerican world, emerged in the Indigenous chronicles of the late 16th and early 17th cent. In the 16th cent. after the Spanish conquest, the Spaniards introduced their own style of documentation and effectively compelled Indigenous people to learn and use it. In courts of law, witnesses were documented via individual names, and respective texts were written with and signed with each person’s name because such documents were invalid without names. As for Indigenous chronicles, it seems that the authors’ individual

names were not so crucial.²³ But we can see that the consciousness of being an author was increasingly becoming present in the works we have seen. In the works of Alvarado Tezozómoc, its appearance was somewhat ambiguous, but in those of Castillo and Alva Ixtlilxóchitl, indications of their self-consciousness as authors in the Western sense were more straightforward. Although only three chroniclers were examined, it is almost certain that filtering the notion of authorship occurred during these chroniclers’ lifetimes.

How then, can we qualify their works in relation vis-à-vis leaving historical memory to posterity? The phenomena analysed here mean that Indigenous chroniclers incorporated certain Western criteria into their historiographic productions. This signifies that the Indigenous chroniclers did not always faithfully transcribe pre-Columbian information, but interpreted and reinterpreted it, creating texts based on what they knew or believed and even sometimes inventing certain images of their ancient history. Although it is true that up to a point they were also the inheritors of the Mesoamerican legacy, the infusion of authorship into historiographic works implied the inevitable ‘Westernisation’ of the chroniclers some 80 to 100 years after the conquest.

Upon reading the chronicles that Spaniards wrote, many scholars through the centuries asserted that the chroniclers misunderstood certain aspects of the Indigenous society they witnessed. Likewise, reading histories that the creoles (Spaniards born in Mexico) composed, certain pre-Columbian elements were interpreted and understood according to their own perspective, which sometimes resulted in interpretations quite different from the pre-Columbian reality.

The documents I have analysed in this work demonstrate that Indigenous descendants were not immune to creation and re-creation of historical memory. I am not proposing the definitive

²³ Alva Ixtlilxóchitl probably intended to publish at least one of his works, but other chronicles like those of Alvarado Tezozómoc and Castillo were directed at native Nahuatl readers, so it was not necessary to publish them for Spanish readers.

interruption of the pre-Columbian historiographical tradition nor denying the usefulness of Indigenous chronicles as historical sources. Instead what we must consider, without falling into the trap of essentialism, is that Indigenous historical narratives inevitably contain their own interpretation and reinterpretation – hence, a creation and re-creation – of the past. Writers who have been labelled ‘Indigenous’ must not automatically be privileged as more accurate, authentic or nuanced, whether this perspective is conscious or unconscious. Next, it bears mentioning that *mestizos* and *castizos* were also among the so-called Indigenous chroniclers.²⁴

In brief and with this perspective in mind, scholarship must not be limited to the study of Indigenous sources of the early colonial era. We can therefore be open to the possibility of analysing the subjectivity of the creole intellectuals who tried to incorporate the pre-Columbian past to strengthen their own cultural identities during the rest of the colonial period. The schema in which the creoles reinvented the past while native people faithfully retained memories of the deep past, does not seem to be appropriate. It is more fruitful to observe some kind of similarity or even continuity between Indigenous chroniclers and creole historians.

In this context, the considerations that were discussed here can serve to open the way to a more balanced study of the historiographic relationships or correspondences between the so-called Indigenous chroniclers of the first half of the colonial era and the creole historians who followed them up to the time of Mexican independence.

Final Remarks

In this article, how the notion of ‘author’ seeped into the Indigenous historiography of New Spain was explored, segueing to a brief reflection surrounding the generation of historical memory. To

conclude, it seems appropriate to suggest possibilities and future directions for the study of this theme.

First, the European notion of authorship itself must be studied in detail. For this further study, structuralist and post-structuralist theories, semiotic analysis and works of scholars like Roland Barthes, Michel Foucault and Mikhail Bakhtin may prove useful. In contrast, it is also true that the Mesoamerican case should not necessarily be discussed within existing theoretical frameworks; we need to clarify and add more practical data. Thus, studying the authorship concept in Indigenous works can be further developed by extensive research of additional primary sources. In this chapter the works of Chimalpain Cuauhtlehuantzin were not included, since the tradition of Indigenous annals (*xihuahmatl*) requires another level of analysis. Studying such annals can help us to deepen the discussion in Mesoamerican context.

Other early writings created before 1580 should also be reviewed in relation to the idea of authorship. The differences between ‘transcribed codices’, which are anonymous, and other early works with personal names, as is the case of Gabriel de Ayala, may also prove to be interesting topics.²⁵ Closer examination of these documents will help us better understand an earlier stage prior to the introduction of the concept of the ‘author’ in New Spain.

Finally, the use, interpretation and/or re-creation of the pre-Columbian past by creole writers and comparison with Indigenous descendants has yet to be explored. Moreover, we have not yet established a comprehensive vision of both synchronic and diachronic historiographic interrelations of colonial Mexico, which includes early Indigenous works, other works of Spaniards and later creole writings. We can only progress step by step in this great task; my analysis and reflection presented here provides a small contribution in this direction.

²⁴ For example, Carlos de Sigüenza y Góngora called Alva Ixtlilxóchitl ‘Cicero’ of Nahuatl language in his ‘Paraíso occidental’ (Sigüenza y Góngora 1995).

²⁵ For ‘transcribed codices’, see Limón Olvera 2003 and Limón Olvera/Pastrana Flores 2003. The annals of Gabriel de Ayala are published in Anderson/Schroeder 1997 and in Tena 2012.

Yukitaka Inoue Okubo

Senshu University

School of International Communication

inoueokubo@gmail.com

takaio@isc.senshu-u.ac.jp

Bibliography**Primary Sources**

- Alva Ixtlilxóchitl 1985*: F. de Alva Ixtlilxóchitl, Obras históricas. Ed. de E. O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad nacional Autónoma de México, 2 Volumes (Mexico 1985).
- Alvarado Tezozómoc 1980*: H. Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana / Códice Ramírez. Porrúa (Mexico 1980).
- Alvarado Tezozómoc 1992*: H. Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl. Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico 1992).
- Alvarado Tezozómoc 1997*: H. Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana. Ed. de G. Díaz Migoyo/ G. Vázquez Chamorro, Historia 16 (Madrid 1997).
- Anderson/Schroeder 1997*: J. O. Anderson/S. Schroeder (eds.), Codex Chimalpahin, Volume 1: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico. University of Oklahoma Press (Norman 1997).
- Castillo 2001*: C. del Castillo, Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista. Ed. de F. Navarrete Linares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México (Mexico 2001).
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin 2003a*: D. F. de S. A. M. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales. Ed. de J. García Quintana/S. Limón/M. Pastrana/V. M. Castillo Farreras, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico 2003).
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin 2003b*: D. F. de S. A. M. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Séptima relación de las Différentes histoires originales. Ed. de J. García Quintana, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico 2003).
- Códice Chimalpahin*: Manuscript in 3 Volumes, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, <<http://codicechimalpahin.inah.gob.mx/>> (last access 10.01.2016).
- Durán 1995*: D. Durán, Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme. Ed. de J. R. Romero Galván/R. Camelo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 2 Volumes (Mexico 1995).
- Muñoz Camargo 1892*: D. Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala. Ed. de Alfredo Chavero, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento (Mexico 1892).
- Muñoz Camargo 1981*: D. Muñoz Camargo, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Ed. de René Acuña (reproducción del MS. H242 de la Colección Hunter, Glasgow), Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico 1981).

Sigüenza y Góngora 1995: C. de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México (Mexico 1995).

Tena 2012: R. Tena (paleografía y traducción), *Tres crónicas mexicanas*. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México (Mexico 2012).

Zapata y Mendoza 1995: J. B. Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*. Transcripción y traducción de L. Reyes García/A. Martínez Baracs, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (Mexico 1995).

Secondary Sources

Alcina Franch 1992: J. Alcina Franch, *Códices mexicanos*. Mapfre (Madrid 1992).

Alonso 1958: M. Alonso, *Enciclopedia del idioma*. Aguilar, 3 Volumes (Madrid 1958).

Alonso 1986: M. Alonso, *Diccionario medieval español, desde las Glosas emilianenses y silenses (s. X hasta el siglo XV)*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2 Volumes (Salamanca 1986).

Barlow 1990: R. H. Barlow, *La 'Crónica X'. Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca*. In: J. Monjarás-Ruiz/E. Limón/M. de la Cruz Paillés (eds.), *Obras de Robert H. Barlow, Volume 3: Los mexicas y la triple alianza*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas Puebla (Mexico 1990) 13–32.

Brian 2010: A. Brian, *Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Narratives of the Conquest of Mexico. Colonial Subjectivity and the Circulation of Native Knowledge*. In: S. Schroeder (ed.), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism* (Brighton 2010) 124–143.

Brian 2016: A. Brian, *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico* (Nashville 2016).

Cavallo/Chartier. 1999: G. Cavallo/R. Chartier (eds.), *A History of Reading in the West* (Amherst 1999).

Corominas 1981–1984: J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos. 5 Volumes (Madrid 1981–1984).

Escalante Gonzalbo 2010: P. Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. Fondo de Cultura Económica (Mexico 2010).

Glass 1974: J. B. Glass, *A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts*. In: H. F. Cline (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Volume 14* (Austin 1974) 3–80.

Glass/Robertson 1974: J. B. Glass/D. Robertson, *A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts*. In: H. F. Cline (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Volume 14* (Austin 1974) 81–252.

Inoue Okubo 2000: Y. Inoue Okubo, *Tesis sobre el culto al Dios único en la época prehispánica según dos cronistas indígenas del centro de México*. *The Journal of Intercultural Studies* 27, 2000, 209–222.

Inoue Okubo 2007a: Y. Inoue Okubo, *Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos Títulos primordiales del Valle de México*. *Ritsumeikan International Affairs* 5, 2007, 107–131.

Inoue Okubo 2007b: Y. Inoue Okubo, *Crónicas indígenas. Una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana*. In: D. Levin/F. Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (Mexico 2007) 55–96.

Inoue Okubo 2009: Y. Inoue Okubo, *La visión conremporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia*. In: R. Camelo/M. Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico* (Mexico 2009) 229–239.

- Kobayashi 1996*: M. Kobayashi, De la manera en que nuestros antepasados vivieron, vivamos. Procesos inquisitoriales de tres indios texcocanos en 1530. In: M. Cervantes (ed.), *Mesoamérica y Los Andes* (México 1996) 533–555.
- Lesbre 2016*: P. Lesbre, La construcción del pasado indígena de Tetzoco. De Nezahualcóyotl a Alva Ixtlilxóchitl. Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (México 2016).
- Limón Olvera 2003*: S. Limón Olvera, Los códices transcritos del altiplano central de México. In: J. R. Romero Galván (ed.), *Historiografía mexicana I: Historiografía novohispana de tradición indígena* (Mexico 2003) 85–114.
- Limón Olvera/Pastrana Flores 2003*: S. Limón Olvera/M. Pastrana Flores, Códices transcritos con pictografía. In: J. R. Romero Galván (ed.), *Historiografía mexicana I: Historiografía novohispana de tradición indígena* (Mexico 2003) 115–132.
- Navarrete Linares 1999*: F. Navarrete Linares, Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl* 30, 1999, 231–256.
- Navarrete Linares 2011*: F. Navarrete Linares, Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico 2011).
- Noguez 2017*: X. Noguez (ed.), *Códices*. Secretaría de Cultura (Mexico 2017).
- Peperstraete/Kruell 2014*: S. Peperstraete/G. K. Kruell, Determining the Authorship of the Crónica Mexicayotl. Two Hypotheses. *The Americas* 71.2, 2014, 315–338.
- Skinner 2002*: Q. Skinner, *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method* (Cambridge 2002).
- Townsend 2010*: C. Townsend, *Here in This Year. Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley* (Stanford 2010).
- Vásquez Galicia 2016*: S. A. Vásquez Galicia, Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Fuentes Humanísticas* 53, 2016, 145–163.

Richard Herzog

Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts

An Aim in the Works of Domingo Chimalpahin (Early 17th Century)

Keywords: Domingo Chimalpahin, Nahua, native historiography, political concepts, tlahtocayotl, transcultural processes

Palabras clave: Domingo Chimalpahin, Nahua, historiografía nativa, conceptos políticos, tlahtocayotl, procesos transculturales

Summary

This chapter traces how a learned Nahua of colonial Mexico attempted to transmit his ancestors' pre-Hispanic past. The major scholar Domingo Chimalpahin (1579–ca. 1660) lived in Mexico City, the capital of the viceroyalty of New Spain, and was well versed in writings on and news from both the 'Old World' and the Spanish overseas possessions. At the same time, historiographical traditions of his ancestors from the Chalco region deeply informed his work. In his comprehensive writings, Chimalpahin applied Nahua political categories to New Spain, but also to other polities in South America, Asia and Europe.

In a first step, Chimalpahin's depiction of the four continents is analysed side by side with his main source on foreign geography: the German polymath Enrico Martínez. In a second step, his use of Nahua political concepts is traced from Spain to New Spain. By way of these concepts, Chimalpahin attempted to place Mesoamerica – its history and political development – on equal footing with Europe. This connected to a wider purpose: passing on Nahua culture past and present to future generations through a multiplicity of

voices. In a pointed contrast to European authors, for the Chalca historian the wider world served as a backdrop to the Nahuas' rich history.

Resumen

Este capítulo describe cómo un sabio Nahua ("azteca") del Valle de México intentó transmitir el pasado prehispánico de sus antepasados durante el período colonial. El gran erudito Domingo Chimalpahin (1579–ca. 1660) vivió en la Ciudad de México, capital del Virreinato de Nueva España, y estaba bien versado en escritos y noticias tanto del "Viejo Mundo" como de las posesiones españolas de ultramar. Al mismo tiempo, las tradiciones historiográficas de sus antepasados de la región de Chalco influyeron profundamente su trabajo. En sus escritos exhaustivos, el historiador autóctono aplicó las categorías políticas Nahuas a la Nueva España, pero también a otras colectividades en América del Sur, Asia y Europa.

En un primer paso, se analiza como Chimalpahin representa los cuatro continentes en comparación con su fuente principal de geografía extranjera: el autor alemán Enrico Martínez. En un segundo paso, seguimos su uso de los conceptos políticos Nahuas desde España a Nueva España. A través de estos conceptos, Chimalpahin intentó colocar a Mesoamérica – su historia y desarrollo político – en pie de igualdad con Europa. Esto está conectado a un propósito más amplio: transmitir la cultura Nahua pasada y presente a las generaciones futuras a través de una multiplicidad de voces. En un marcado contraste con autores

Europeos, para el historiador de Chalca, la historia universal sirvió de trasfondo a la rica historia de los Nahuas.

Introduction

‘Here will be said and told, the relations about the ancient way of life, the painted words about the ancient kingships. This accounting is no simple fable, story or invention, but rather is the truth about all that happened. Thus, they left us, spoken and painted, their ancient words, the elder men and the elder women, the kings and nobles of Tzacualtitlantenanca, our grandfathers and grandmothers, great-grandfathers and great-grandmothers, our ancestors who came to live here. Such is the relation that they made, that they left for us. This relation of the *altepetl* and of the *altepetl*’s kingly lines, painted and written on paper in red and black, will never be lost, never be forgotten. It will be preserved forever’ (Relaciones II 2003, 295; trans. from Townsend 2016, 159).

In this passage written in the early 17th cent. AD, the historian Domingo Chimalpahin offers a glimpse into his understanding of historiography.¹ He was descended from the nobility of the community Tzacualtitlantenanca-Amecameca in the Chalco region in the Valley of Mexico. Chalco was a former tributary of the Aztec Triple Alliance which had dominated the region before the arrival of the Spaniards. Here Chimalpahin reminds us of the long lineage of oral and written transmission of history in his home region. For his own work, Chimalpahin drew on such annals, a tradition going back to his ancestors living in pre-Hispanic times. They connected to the ‘red and black’, a metaphor in his mother tongue Nahuatl for the paintings and glyphs which the Nahuas people of the Valley combined with oral narrations in order to transmit the histories of their respective home

states (or *altepetl*).² Lastly, the author assures us that his ancestors’ work has not been in vain: it will ‘never be forgotten’, in part due to his own assiduous collection and translation of earlier accounts into alphabetic writing. The effect is one of an unbroken link of Chalca memories running – albeit in modified form – from the generations before Spanish contact to the present.

We can assume that the preservation of the Chalca pre-Hispanic past was of the utmost importance to Chimalpahin. Its loss was a very real prospect since by this time many pre-Hispanic and early colonial codices had been destroyed or lost due to the efforts of Spanish priests and officials. In addition, Chimalpahin had moved to Mexico City at a young age and witnessed both the radical transformations of his home state and those taking place in the capital of the viceroyalty of New Spain. A part of the larger viceroyalty, modern-day Mexico was by the early 17th cent. an important nexus within the Spanish empire for trade and cultural exchange among the Americas, Asia and Europe. In Mexico City, the historian received news from those foreign regions while collecting sources on Mesoamerican and European history. Chimalpahin also witnessed the increasing loss of influence of the traditional elites in favour of Spaniards, both in his home state of Chalco and in his residence Mexico City. Against this background, both his fear of losing ancestral memories and the urgency of recording them for Nahuas posterity become more tangible. Camilla Townsend has argued that Chimalpahin addressed a future audience of educated Nahuas, not only from Chalco but also from other ethnic groups. For one thing, he never addressed Spaniards and drafted most of his massive corpus in Nahuatl, the most widespread Indigenous language in central Mexico. Moreover, he wrote not only about the history of Chalco, but also the histories of various other ethnic states, and included references to ancient

¹ The author would like to thank the editors of this volume and the three anonymous reviewers for their invaluable comments and suggestions.

² The term ‘Aztec’ mostly used for the Mexica was popularised by European scholars from the early 19th cent. onward. Current scholarship often uses the term ‘Nahuas’ derived from central Mexico’s main Indigenous language Nahuatl, which general term will be used in the following for the Nahuatl-speaking ethnic groups. For a brief discussion of this terminology and of Nahuas concepts, see Lockhart 1992, 1–9.

Eurasia that would have made sense only to other educated Nahua (Townsend 2016, 144–150, 159 f.). In addition, the historian may have been thinking about the larger purpose of his own body of work. While a principal intention was to pass on pre-colonial history, another impetus was surely to record the transformations that Nahua societies were undergoing in his own time.

This text focuses on Domingo Chimalpahin's descriptions of other parts of the world. How did the increasingly globalised world fit into his own perspective, steeped in Chalca and in wider Nahua culture? How did Chimalpahin reconcile his ancestors' past with his present? How did living in a society violently transformed through colonisation precisely affect his history writing? These questions contribute to current scholarly debates on native American scholars as well as on the circulation of knowledge between Europe and Spanish America in early modern times more generally. Recent works have highlighted the centrality of 'Indigenous intellectuals' – from a broad range of backgrounds – to the production and mediation of Indigenous knowledge during the colonial period, in both Mexico and the Andes. Gabriela Ramos and Yanna Yannakakis have highlighted the agency wielded by such intellectuals who came from a broad range of backgrounds (Ramos/Yannakakis 2014, 4–8; see also Adorno 1994). At the same time, native scholars reflected their specific cultural and historical circumstances, thus transcending the monolithic label of *indios* introduced early on by the Spanish (Díaz 2017, 5–7). Seen in this light, Chimalpahin partook in larger processes of Indigenous knowledge-making, which in his case remained solidly entrenched in his local identification with Chalco-Amecameca.

The following sections deal first with Chimalpahin's depictions of the four continents of the then-known world and then more specifically with his comparisons of Mesoamerican and Spanish royal houses. Most of the historian's writings have been collected into eight books or 'Relaciones'. For our purposes, excerpts from the 'Segunda' and 'Octava relación' dealing with global geography and Spanish rulers, respectively, are most relevant (Relaciones II 2003). These are supplemented by passages from the so-called 'Diario', Chimalpahin's writings on his own time (Annals 2006), and one

of his sources for the 'Relaciones', Enrico Martínez' 'Reportorio de los tiempos' (Martínez).³ Translations of the 'Relaciones' and 'Diario' from the original Nahuatl will be drawn on by Rafael Tena and Lockhart/Schroeder/Namala, respectively. Due to the wide scope of Chimalpahin's corpus, a main focus here is his application of Nahua political concepts, especially the central political roles of *tlahtocayotl* (rule) and *tlahtoani* (ruler, pl. *tlahtoque*).⁴ These will help us analyse how he drew on his people's past when conceiving of the wider world beyond Mesoamerica that formed an integral part of his horizon of experience. First, an overview of Chimalpahin's life and sources will provide the necessary context.

A Chalca Historian in Mexico City

Domingo Chimalpahin was never mentioned by other authors in his own time, so our main source for his biography is the man himself. Fortunately for us, his large corpus contains enough information to reconstruct the main stages of his life and to infer more about his intentions from them. The historian was born as Domingo Francisco in 1579 in the community Tzacualtitlantenanca in the Amecameca region of Chalco, to the southeast of Mexico City (Relaciones II, 249). Amecameca in the colonial era can be made out in the top right corner of a 17th cent. map by Carlos de Sigüenza y Góngora ('Meca meca' on the map), together with Mexico City at the bottom (*fig. 1*). Chalco had a proud pre-Hispanic past as an influential *altepetl* (ethnic city state) in the Valley of Mexico since the late 13th cent. This changed with its conquest by the Mexica in 1465, after which Chalco became a tributary of the Aztec Triple Alliance

³ Henceforth, the primary source titles are shortened to 'Relaciones', 'Annals' and 'Martínez'.

⁴ *Tlahtocayotl*, *tlahtoque* and *tlahtoani* are often spelled without an 'h', influenced by Spanish spelling, for example in the first Nahuatl-Castilian dictionary (1571) by Alonso de Molina. This chapter follows Chimalpahin's spelling, closer to Nahuatl pronunciation. For an introduction to the issue see Lockhart 2001, 207 f.



Fig. 1. Carlos Sigüenza y Góngora. 'Mapa de las aguas que por el círculo de 90 leguas vienen a la laguna de Tescuco y de la estensión que está y la de Chalco tenían, sacado del que en el siglo antecedente deligneó Dn. Carlos de Sigüenza' (detail), copy from 1748 (source: Archivo General de Indias, Sevilla, Mapas-México, 164).

(Schroeder 1991, 12).⁵ The Mexica had come to dominate the Triple Alliance only a few decades before the Spanish conquest and exerted tribute

from subjugated and allied states. Chalco's and especially Amecameca's past was a main interest for Chimalpahin, who was well-placed to receive written and oral knowledge about it via his noble family: his Chalca sources include codices compiled by older family members and conversations with noblemen who had more direct knowledge of the conquest period (Townsend 2016, 151 f.).⁶

⁵ At the time of conquest in the early 16th cent., the major power in the Valley of Mexico was the Triple Alliance, made up of three population groups: the Acolhua (with the capital city of Tezco), the Tepanec (of Tlacopan), and the Mexica (of Mexico-Tenochtitlan). Mexica hegemony was not built on a unifying religious system or a pervasive imperial ideology, and latent internal conflicts would prove decisive for the eventual outcome of the Spanish-Mexica war (Pietzschmann 2007, 13–29).

⁶ For a complete list of the Nahuatl sources mentioned by Chimalpahin see Schroeder 1991, 18 f.

It seems that Chimalpahin's immediate family came from Chalco's lower nobility: his grandfather Don Domingo had never ruled over their community, and both the annalist and his parents held two Spanish names, typical for Indigenous commoners at the time (Schroeder 1991, 10 f.; Horn 1997, 108–112).⁷ The annalist would remedy his lack of **high** noble descent by eventually giving his full name as Don Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin after his move to Mexico City. It included the names of his maternal grandfather (Domingo) and of a pre-Hispanic Chalca ruler (Quauhtlehuanitzin) (Relaciones II, 295–297).⁸ The historian's full name then functioned as a curated biography and genealogy. It connected him to his immediate ancestors' nobility and implied access to the highest rungs of his community's pre-Columbian nobility. Chimalpahin created a self-image at odds with his status and occupation but befitting a historian of his standing.

Chimalpahin's move to Mexico City when he was only 14 years old represented a major shift in his life. In 1593 he entered the small church of San Antonio Abad in Xoloco, an outlying district of the capital. He would work there until at least the 1620s for the Order of St. Anthony, looking after the buildings and assisting the priests as a *mayoral*⁹ without joining the order (Annals, 47; Relaciones II, 295).¹⁰ Chimalpahin added both the names of the church (San Antonio Abad) and of its Spanish patron (don Sancho Sánchez de Muñon) to his name, emphasising the importance to him of the order and of his work as he had done with his forebears. It seems this position provided Chimalpahin with the additional resources, time and access to sources needed to pursue his massive

writing projects started in the early 17th cent.¹¹ In Mexico City, he exchanged views and writings with other native nobles similarly interested in their ancestors' past. Susan Schroeder makes a case for a network of native scholars centred on the Franciscan church and friary of the capital, whose large library contained works on geography, history, law and theology, among other disciplines. The Franciscan church was close to the main square (*fig. 2*) in the Spanish city centre of Mexico City, and thus it may have been difficult to access for the native historian (Schroeder 2014, 107 f.). Chimalpahin gives some, if not all of his more contemporary sources: they include works by European friars and chroniclers as well as Nahuatl annals by Hernando Tezozómoc.¹² He also translated passages from Enrico Martínez's 'Reportorio' into Nahuatl, which will be discussed below. The German scholar Martínez (originally Heinrich Martin) would work for the Inquisition in Mexico City and head the massive drainage project of Lake Tezcoco. His 'Reportorio' took up advances in European scientific knowledge of the time (Gruzinski 2010a, 10–13). The Chalca historian's work and sources thus reveal a multi-layered, collaborative approach to history, encompassing oral and written traditions, early colonial codices and books, and European and Nahua authors. A humanist influence shines through, familiar to him from the religious orders with their focus on the translation of the original texts. This approach also connects to Mesoamerican principles – as Camilla Townsend has argued, early colonial Nahua authors would incorporate various sources on the same topic in line with the 'cellular principle' governing the central political structure of the *altepetl* (Townsend 2009). Such a need for multiple perspectives was not only European or Mesoamerican, but rather reflects a transcultural approach in the works of Indigenous annalists like Chimalpahin that draw on both backgrounds.

7 His parents were Juan Agustín Yxpintzin und Maria Jerónima Xiuhtoztzin. Relaciones II, 249.

8 For a schematic genealogy of Chimalpahin's family going back to the 12th cent. see Schroeder 1991, 8 f.

9 In this context of the religious orders in New Spain, a *mayoral* could mean 'the general manager of all matters relating to the Indigenous parishioners' and in this case 'probably of the physical plant as well' see Townsend 2016, 147.

10 Early attempts by the Franciscans to train Nahua priests were given up by the late 16th cent. While a Mexican native clergy did not develop, there were exceptional cases of native priests and even bishops (Vilella 2016, 229–241).

11 Most probably Chimalpahin was first educated by Dominicans or their native students in Amecameca (Rabasa 2011, 221 f.).

12 Chimalpahin lists works by the friars Alonso Molina, Diego Durán, Juan Tovar and Bernadino Sahagún as well as Hernando Tezozómoc's 'Crónica mexicayotl' dealing with Mexica history, which he copied. Moreover, he copied and amended López de Gómara's account of the Spanish conquest (Townsend 2016, 150–153).

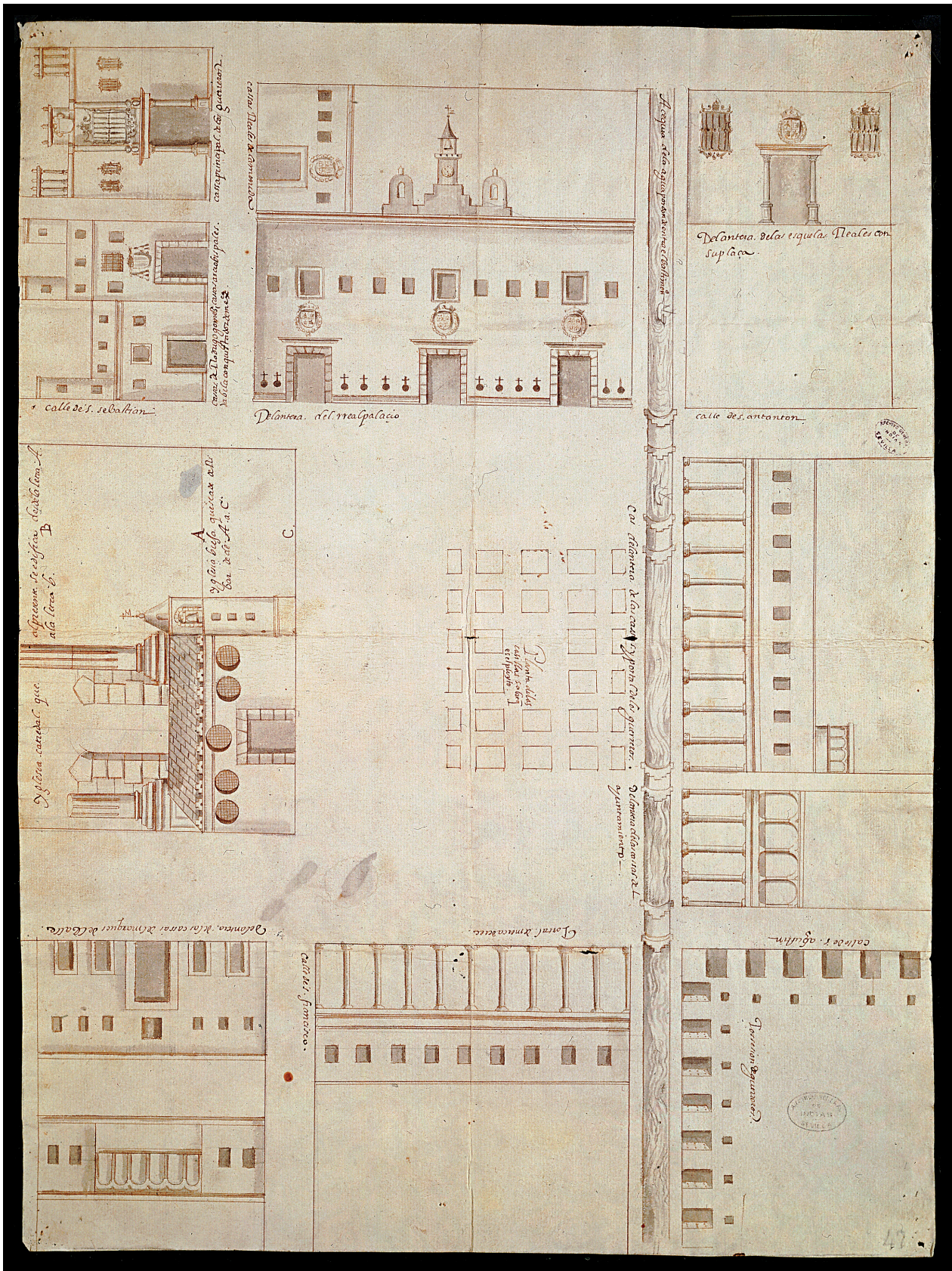


Fig. 2. Unknown artist, 'Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes', ca. 1596 (source: Archivo General de Indias, Sevilla, Mapas-México, 47).

Still, following José Rabasa, a uniquely Nahua perspective in Chimalpahin's work should be highlighted due to his adoption of Indigenous speech forms and his translation of pictographic accounts (Rabasa 2011, 228 f.). This chapter's focus allows for further reflection on the changing role of native history writing.

Works by Chimalpahin and other native Nahua historians circulated regionally as manuscripts, sometimes widely, yet were published only starting in the 19th cent. While there is little information on the circulation of Chimalpahin's writings before that time, we do know that some formed part of the famed library of the creole scholar Carlos de Sigüenza y Gongóra (1645–1700). This library forms an important link between early colonial native authors and later creole writers: for instance, it contained works written and owned by the major Nahua chronicler Fernando de Alva Ixtlilxochitl, whose son had gifted them to Sigüenza y Gongóra. The Italian scholar Lorenzo de Boturini (1698–1755) copied works by Chimalpahin from this archive while travelling in New Spain, with his copies reaching other Novohispanic creole scholars including Francisco Clavijero (Brian 2014, 84–91). These links to creole scholarship go beyond this text's scope; still, we should note that they point to a wider early-modern reception of Chimalpahin's works before their modern-day translations.

It seems only natural for the well-educated and curious Chimalpahin to describe European history and religion in addition to events taking place in other parts of the Spanish empire in his own time. The historian's position far from public scrutiny together with his high learning enabled this outlook. Placing Chimalpahin's work in a wider context, we have noted his unique place in native Mexican historiography. Most Nahua scholars told the histories of their own states in pre-colonial and more rarely in colonial times, also in order to avoid the danger of censure through colonial authorities.¹³ In contrast, the Chalca historian looked

beyond his home region to the histories of other states in the Valley of Mexico and to the wider world. In the next part, Chimalpahin's international perspective will be contrasted with his highly local identification tied to Chalco and Mexico City. This provides a backdrop to his use of political concepts to be discussed in the following sections.

The Four Parts of the World

Nahua organisation in pre-colonial and into colonial times built on the already mentioned *altepetl*, which roughly corresponded to an ethnic city-state. In the pre-Hispanic Valley of Mexico, the relatively autonomous *altepetl* made up a political, cultural, and economic system. Within this emergent system, over time the respective *altepetl*'s heritages were adapted to the changing historical realities (Navarrete Linares 2011, 515 f.). Every *altepetl* subdivision or sub-*altepetl* (including cities) had its own *tlahtoani* or ruler with a separate rulership or *tlahtocayotl*. They held the highest political, administrative, and judicial authority in a given state, heading the military apparatus and organisation of tributes. This dynastically organised elite guaranteed an *altepetl*'s continuation (Lockhart 1992, 102–110). After the Spanish/Aztec wars, the first Hispanic institutions often followed *altepetl* borders – partly because of this, the *altepetl* would remain the main Nahua organisational unit throughout the colonial period. Both the private *encomiendas*, public grants of rights to tribute by Indigenous communities, and religious parishes followed pre-contact borders in this way. At a lower level, the Nahua's local identification with sub-*altepetl* could even be strengthened through the introduction of the *cabecera-sujeto* system, whereby provinces were ruled by one main city (*cabecera*) to which smaller towns (*sujetos*) were subject. With Spanish dominance more secure by the second half of the 16th cent., native rulers and nobles increasingly lost influence to Spaniards and other groups. Such political developments were reinforced by developments, including the major native demographic catastrophe and rising European migration (Owensby 2008, 27–29; Villella 2016, 113). In addition, a colonial policy was pursued to merge

¹³ From 1571, Philip II increasingly prohibited writings on indigenous culture and faith, with an official monopoly on Spanish historiography given to the newly created office of Cosmographer-Chronicler of the Indies (Brendecke 2011, 355–365).

rural Indigenous communities into larger cities or *pueblos de indios*. The connection with Christian cities was supposed to promote conversion; as well as facilitate the control, organisation of work, and collection of tribute from Indigenous people (Fernández Christlieb/Ramírez Ruiz 2006, 114). As one of our most detailed sources on Nahua political organisation, Chimalpahin was acutely aware of the continuing importance of the *altepetl* in the face of these upheavals – it thus makes sense that he would apply it to non-Nahua polities as well. At the same time, his strong identification with his home state Chalco-Amecameca mirrors the increasing fragmentation of central Mexican *altepetl* at the local level.

In his insightful analysis of Domingo Chimalpahin's work, Serge Gruzinski reminds us that the four continents of the known world represented far more than a solely European and abstract framework for the annalist. As an inhabitant of the colonial centre that was Mexico City he was in regular contact with people from various European, African and (less commonly) Asian regions as well as their increasingly mixed descendants. Planetary dimensions were central to his daily life and to his thought (Gruzinski 2010b, 39 f.). Moreover, for Chimalpahin's work on his own times, European history and religion form an important frame of reference. In this, he was far from alone: by the mid-16th cent., learned Nahua elites had developed a firm grasp of Church authorities, as well as of classical antiquity and its place in the Renaissance canon. The Greco-Roman world was far from unknown to the early native scholars educated in the Franciscan Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco near Mexico City – it could be gleaned from translations of classical works and public imagery (Gruzinski 2002, 93–97). Chimalpahin's references to classical antiquity are not his main focal point, yet he similarly placed Europe and Mesoamerica side by side in various ways. His emphasis on Spanish officials of the religious orders, the Church, and colonial administration is evident when he discusses events in Europe, South America and Asia. More specifically, in the 'Diario' Chimalpahin notes in detail the medieval origins of orders like the Antonines and the Discalced Carmelites (Annals, 281, 289), as well as appointments

and deaths of bishops, local governors, viceroys, and kings in the Spanish early modern empire. On the one hand, his fascination with religious orders can be connected to his long-time work for and support through the Antonines. On the other hand, the annals genre both in Mesoamerica and Europe traditionally had a strong focus on the deeds of social elites, of rulers and officials (Florescano 1994, 42 f.). The Chalca historian extended this interest to both pre-Hispanic and colonial times. Given his deep knowledge of Nahua historiography, we can note how he continued the practice of reporting on the elites of specific *altepetl*. At the same time, accommodating such different traditions, epochs, and regions made conceptual adaptations to Chimalpahin's history writing necessary: the elites in his works are Chalca and Spanish rulers, Mexica officials and European friars.

The *tlahtoque* often take centre stage in Chimalpahin's work on pre-colonial and colonial times. Because of this, a main focus in this part lies on Chimalpahin's transfer of the *tlahtocayotl* concept to regions outside of Mesoamerica. The Chalca historian made fine distinctions between dynastic descent, *tlahtocayotl* and *altepetl*. The *tlahtocayotl* was the main component of each *altepetl* – rulers died, dynasties and locations could change, but the state continued to exist, if the *tlahtocayotl* stayed intact. Chimalpahin calls most officials in the pre-Hispanic Valley of Mexico *tlahtoque*, and the term becomes even more frequent when applied to other continents as we will see (Schroeder 1991, 118, 212 f.). Due to their centrality for Chimalpahin's political views, both *tlahtocayotl* and *tlahtoque* will provide helpful lenses of analysis. As we will see, he mostly followed translations from Spanish political terms into Nahuatl that had become common in his time. In a first step, determining what regions the historian's worldview encompassed will contextualise his depictions of the ruling houses of Spain and New Spain.

A passage in Chimalpahin's 'Segunda relación' gives his clearest overview of the 'four parts' or continents of the world known at the time. The Chalca scholar mostly translates this short geographical description from Enrico Martínez's 'Reportorio', which serves as the point of comparison here. Then again, Chimalpahin does not

merely adopt Spanish terms for political units here as he does elsewhere,¹⁴ but often uses Nahua concepts to describe entities far from Mesoamerica. Other modifications include the use of *difrasismo*, a stylistic device typical for Nahua ritual language where the metaphorical juxtaposition of two words creates new meanings (León-Portilla 1990, 75–79). In this vein, frequently one Spanish word in Martínez is translated through two Nahuatl words with related meanings by Chimalpahin: As we will see, this included the Nahuatl terms *tlahtocayotl* and *teucyotl* translating the Spanish *reino*. A similar, if much more extensive work of textual augmentation has also been detected in Chimalpahin's translation of the Spanish chronicler Gómara (Tavárez 2010, 28 f.). This then, is not a straightforward process of the Nahua copying the German scholar – rather Chimalpahin inscribes his own perspective onto that of Martínez.

Domingo Chimalpahin's depiction of the four continents follows the order given in Enrico Martínez's work: first comes Europe, the 'most important [*principal*]' part of the world; then Asia, with its cultural and historical significance; followed by Africa; and lastly by the 'New World [*Nuevo Mundo*]', which 'exceeds each of the other three parts in size and riches' (Relaciones I, 71; see also Martínez, 100).¹⁵ Martínez by and large follows traditional European views of Africa and Asia here. Despite Portuguese and Spanish colonial endeavours in Africa, the continent was still not well represented in European geographical works by the late Middle Ages. In a similar vein, Chimalpahin's terminology highlights regions that have some connection with Europe: only the North African states of the Barbary Coast appear as *tlahtocayotl* (Relaciones I, 67–69). These were the African states that had the most direct contact with medieval Iberia through the Barbary corsairs as well as through North African colonies of

Castile going back to the mid-15th cent. The only African ruler mentioned by Chimalpahin and his source is the legendary ruler Prester John. Strikingly, this significance relates not to an actual African ruler, but rather to the standing of the mythical Christian ruler in European imaginations.

While Asia is discussed in some more detail than Africa by Martínez and especially by Chimalpahin, its significance is above all tied to Europe as well, namely, to how Asia shaped Europe's cultural heritage. In the 'Segunda relación', the 'world's first empires' of the Syrians, Persians and Medes are praised. Moreover, Asia's fame is guaranteed because the Bible traces the births of Adam and Jesus there, as well as the origins of Old and New Testament (Relaciones I, 67; Martínez, 101). Both the realms of ancient Asian and those of more current times – Moscovia, the Tartars, the Ottomans, and once again the Persians – are given the honorary title of *huey tlahtocayotl* by Chimalpahin. On the one hand, those titles can be seen partly as translations of Martínez, who, exceptionally for him, calls some of these current rulers *gran* (*huey* in Nahuatl). On the other hand, they go back not only to biblical, but also to pre-Hispanic Nahua precedents. After all, origin legends held a special place in Nahua thought: far into colonial times, each *altepetl* invoked its separate migration from the mythic Aztlán into the Valley of Mexico (Boone 2000, 162 f.).¹⁶ In part because of this, the importance placed on Asia as a cultural cradle for Europe would have surely made sense to Chimalpahin.

Looking beyond Martínez's depiction of the four continents, Domingo Chimalpahin also mentions Asian regions in his own time, and especially the Philippines and Japan. The Philippines had been conquered by the Spanish in 1571 and since then formed an important trade link with New Spain. In connection with this and especially

¹⁴ Among others Chimalpahin adopts *metropoli*, the term for an episcopal seat; and the Spanish *rey* for 'king' see Annals, 167, 269.

¹⁵ All translations from Spanish into English are by the author, unless otherwise indicated. For the 'Relaciones', they follow Rafael Tena's Spanish translations of Chimalpahin's Nahuatl original.

¹⁶ Origin myths were central to Nahua cosmology more generally. As Florescano remarks, this included the cosmogony of the earth and of its ages or 'suns', and the origins of individual states and population groups. For the Nahuas' mythical founding-period archetypal heroes (above all Quetzalcoatl), capital cities (Tollan), and migration stories (of Chichimeca groups into the Valley of Mexico) were of central importance (Florescano 1994, 324–331).

with the arrival of Jesuits in Japan, the Japanese realm was seen by Spaniards as a springboard for the riches of China (Gruzinski 2010a, 103; León-Portilla 1981, 220–225). Chimalpahin's interest in these regions was rather characteristic for a learned citizen of Mexico City. In comparison with the Philippines, his interest in Japan is stronger, as can be seen by his mentioning of the 1597 execution of six Franciscans in Japan (Annals, 63). This event in tandem with Jesuit reports that the highly developed Japanese were the 'Spaniards of China' led to an increasing fascination with the region, not only in Europe but also in New Spain (Sanabrais 2009, 228–239). This was affected by the first two Japanese diplomatic missions travelling to Mexico as well, discussed in some detail by Chimalpahin, with the second one moving on to Spain and Italy (Annals, 169–177, 273–279). The annalist's views of Africa and Asia warrant further discussion, which would go beyond this article's scope (see Sanabrais 2009, 239–244; León-Portilla 1981). Overall, while the annalist has a major interest in global connections, he discusses Asia above all in relation to Europe or New Spain, as with the conquest of the Philippines and with travels by religious and state officials. Chimalpahin's main foci in his works remain New Spain as well as Europe, the 'third part of the world', which we turn to now.

Europe and the Americas

Chimalpahin is clearly better informed about Europe than about the other two 'Old World' continents, which partly explains his greater interest in it. In the 'Segunda relación', he follows Martínez's assertion that '[t]he principal of these four lands is Europe, where we find the greatest kingdoms and dominions [*huehuey yn tlahtocayotl yn teucyotl*], and the great cities [*huehuey altepetl*] called provinces' (Relaciones I, 65–67). Among these are listed Spain, France, Italy, Germany, Flanders, Greece, and Poland. As is common for him, Chimalpahin follows the by-then usual Nahuatl translation of *reino* by translating Martínez's *reinos* as *tlahtocayotl*. What is more, he adds *difrasismos*: the *reinos* and *provincias* mentioned by Martínez (Martínez, 100) are translated with two Nahuatl

terms each. These included the royal titles or *teucyotl* tied to the *tlahtocayotl*, a word generally used for the Spanish *señorío* at the time. This stylistic device allows the historian to connect the European polities with various Nahuatl concepts. Looking beyond Martínez's original, this passage highlights Europe's special role for the annalist in the unusual multitude of political concepts used, as well as through the rare identification of European rulers with Nahuatl titles.

The 'Diario' gives further insight into how Chimalpahin used Nahuatl concepts for European polities as well as into the limits of his knowledge of Europe. The latter are evident when he describes Germany not only as *tlahtocayotl* and *ipan tlalli*, but also as *ciudad Alemaña*. As the 'Diario's' editors note, the historian's formulation could mean 'a city in Germany'; since he tends to equate *ciudad* and *altepetl* and to call larger entities like Japan *altepetl*, it is more probable that he is calling the Holy Roman Empire a city here (Annals, 230, FN3). While Chimalpahin would have been aware of different parts of the Holy Roman Empire through Martínez, the scholar's German homeland is mentioned rarely in his 'Reportorio'.¹⁷ The Chalca annalist was sometimes limited by his European sources, leading to misinterpretation of certain polities – as seen above with parts of Africa and Asia. In connection with this, he used the *tlahtocayotl* concept on different levels, especially for the Castilian and later Spanish royalty. In the 'Octava relación', Chimalpahin relates how Joanna of Castile, daughter of Ferdinand of Aragon and Isabella of Castile, married Philip the Handsome in 1496. Following the marriage, the couple first lived in the '*tlahtocayotl*, county of Flanders', which they then left to rule in Iberia: '[T]hen don Ferdinand [of Aragon] left them the rulership [*tlahtocayotl*] over the kingdom of Spain [*tlahtocayotl España*]; after this Ferdinand and his second wife doña Germaine [of Foix] left to govern in their kingdom of Aragon [*tlahtocayotl Aragón*]' (Relaciones II, 375). In this short passage, *tlahtocayotl* takes up multiple levels of meaning: it denotes the

¹⁷ A rare exception is Magdeburg, mentioned in connection with a local millenarian prophecy in 1430 (Martínez, 213).

county of Flanders; the region Aragon; the kingdom of Castile/Spain, and the rule over it in an abstract sense. On the one hand, this is again simply the usual translation of *tlahtocayotl* as *reino*. On the other hand, the annalist may also have tried to transpose a flexible, Nahua conception of rulership onto the more hierarchically ordered Spanish realm. The Nahua *altepetl*, closely tied to the rulership or *tlahtocayotl*, could describe disparate political units: from cities to their surroundings on to large realms like the Mexica state. Seen in this light, it seems plausible that Chimalpahin was trying to understand polities in and belonging to Spain in the terms most familiar to him. The use of multiple political terms also highlights the unique position of Spanish rulers in Chimalpahin's works.

The focus for Europe thus far has been more on rule or *tlahtocayotl* than on rulers or *tlahtoque*. Exceptionally, Chimalpahin's use of both terms here is mostly congruent. Whereas for the other two continents his terms for political roles and political units often differ, for most European states he mentions both their *tlahtocayotl* and their *tlahtoque* (also called *tlahtoani rey*, especially for Spain). Notably, for the historian, this holds true for various writings: both terms are used in tandem in the 'Diario', the 'Cuarta' as well as the 'Octava relación', and range from England, France, and Poland to Spain (e.g., *Relaciones I*, 309; *Relaciones II*, 373; *Annals*, 167). This correlation between both concepts takes up Nahua ideals for which, as described, rulership, royal titles, and rulers were strongly related but not synonymous – and so less clearly demarcated than their European counterparts. The use of multiple political concepts has surely to do with the difficulties of translating various sources by European authors, including Martínez. More importantly, their especially consistent application for Europe showcases the privileged place the continent and above all Spain held in Chimalpahin's imagination, as seen through a Nahua lens.

The description of the continents in the 'Octava relación' ends with the fourth part, the 'New World' (*Nuevo Mundo*). This time his translation of Martínez is remarkable not for additions but for what it omits. Chimalpahin takes only the first few sentences of Martínez's passage, according to which that part of the world was not known by the

Ancients and 'exceeds and surpasses each of the other three lands [continents] in greatness and in riches' (*Relaciones I*, 69–71; see also Martínez, 102). At first glance, this seems to contradict Martínez's earlier statements about Europe's superiority. But whereas his focus here is on the Americas' size and resources, for Martínez, as we have seen, Europe's claim as the most important (*principal*) continent rests on the greatness of its realms – on its political development. While Chimalpahin repeats these assertions, he does not include Martínez's more detailed geographical account of the Americas. This includes the New World's extension from the Strait of Magellan in the south to a then-still unknown region in the north and calculations of its horizontal and vertical expansion.¹⁸ A roughly contemporaneous map by the influential Dutch map-maker Willem Janszoon Blaeu (*fig. 3*) gives a good idea of what geographical knowledge of the Americas was available in early 17th cent. Europe. It features some major Spanish American cities at the top and stereotypical portrayals of Native Americans on the sides. It may be that Chimalpahin was simply not interested in the more detailed accounts by Martínez, since he had a different education than and diverging interests from the German scholar. The omission may also point to the Nahua historian's main interest: Mesoamerica. In the 'Diario' he does report travels by officials from New Spain to other parts of the Americas, especially to the viceroyalty of Peru. But while the 'Diario's' local focal point is Mexico City, the bulk of the 'Relaciones' deals with various states in the pre-Hispanic Valley of Mexico. The New World for Chimalpahin consisted mainly of central Mexico. Seen in this light, it makes sense that he would have been less inclined to report about other American territories far from his home region. The passage in the 'Segunda relación' then reveals a complex process of translation and adaptation between Chimalpahin and his source Martínez. Geographical and political knowledge from the German author is translated by Chimalpahin to fit within a Nahua framework.

¹⁸ Martínez discusses reports of a northern strait called 'Anian' and gives the continent's size as 2,178 leagues north/south and 1,277 leagues west/east (Martínez, 102).



Fig. 3. Willem Janszoon Blaeu. 'Americæ nova Tabula; Nieuwe kaart van Amerika', 1617 (source: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:1621_Americ%C3%A6_Blaeu.jpg, last access 03.02.2021).

This passage is integrated into the 'Relaciones' as one among many Spanish and Nahua sources and serves to provide context for how Mesoamerica fits into the Spanish empire: the geographical description directly follows an account of the mythical migration of the Chichimeca to Aztlán from overseas. The world had become larger in 1492 not only for the Europeans, but also for the inhabitants of the Americas, and Chimalpahin was inserting these 'new' continents into a perspective that was familiar to his fellow Nahua. Looking to New Spain will make clearer how Chimalpahin understood the intricate relations between Spain, its rulers, and his homeland.

Royal Houses from Spain to New Spain

From an overview over Domingo Chimalpahin's depiction of the continents, we focus on

Mesoamerica, in order to shed more light on the ways in which local identification and international influences coexisted in his writings. Chimalpahin had detailed knowledge of the layers of governance in the Valley of Mexico and took great care when noting the titles of pre-Columbian rulers. The highest title of *huey tlahtoani* was almost exclusively reserved for the Mexica rulers of Tenochtitlan, following Mexica conventions (Relaciones II, 223–229).¹⁹ Even in colonial times, Chimalpahin was careful to distinguish between Indigenous governors and royal families – adding the *tlahtoque* title – and those not from a royal background. Initially the *tlahtoque* had taken up the high Spanish title of governor (*gobernador*) in

¹⁹ The only other ruler called *huey tlahtoani* is the legendary Topiltzin Acxitzil Quetzalcoatl of Tula, although he usually appears without the title. See Relaciones I, 175 (with title); 79–83 (without title).

most native communities. By the later 16th cent., however, other noble Nahua and Spaniards increasingly replaced them in the municipal administration in Mexico City and other cities (Villegas 2016, 115 f.). For regions outside New Spain, it appears that Chimalpahin was much less strict in his distinctions. The Nahuatl *tlahtoque* is transformed into an ‘umbrella term’ describing almost all types of Spanish officials – and as we have seen many rulers overseas. Such officials included Church authorities, viceroys, and governors, as well as kings and emperors (Schroeder 1991, 169–175). The focus here will lie on the highest rulership level for Chimalpahin in the region, the rulers of New Spain.

The Mexica *tlahtocayotl* remains influential for the Chalca historian into colonial times. First, the office of governor over Mexico City’s Indigenous quarters was restricted to royal Mexica families until the late 16th cent., and second and more indirectly, continued through the beginning of Spanish rule. This process is depicted with special clarity in the ‘Octava relación’, where consequences of the fall of Tenochtitlan are shown: ‘Thus the *hueitlahtocayotl* of Mexico Tenochtitlan was lost, and also all the *tlahtocayotl* that existed in New Spain [meaning the region in pre-Hispanic times]. Truly all the *tlahtocayotl* and the *xiuhhuitzolli* or *copilli* – which were like crowns – of the Mexica *tlahtoque* and of the other lords of New Spain were lost; the Spaniards took them, and presently these [the lords and rulers] submitted themselves and paid tribute to the realm and crown of the kings of Spain [*huehueintin tlahtoque reyes Española*]’ (Relaciones II, 329). On the one hand, the passage provides an unadorned look by Chimalpahin at Spanish colonisation. According to him, the Spaniards took over the rule from the Indigenous *tlahtoque* and nobles. This led to a loss of Nahua political influence, a process he regularly bemoans in his works, especially for Chalco. His grounded perspective stands in strong contrast to contemporary Spanish authors – among them Hernán Cortés’s fictionalised account of how the Mexica realm was ‘donated’ to him by its ruler Moctezuma II (Pagden 1998, 32) and the Franciscans’ providential view whereby the conquest would facilitate global Christianisation (Cañizares-Esguerra 2006, 19 f.). In fact, many early colonial Nahua sources

do not describe the European conquest as a major upheaval, but rather as only one in a long line of conquerors taking over hegemonial rule in Mesoamerican history (Brian et al. 2015, 10–12). On the other hand, submission under Spanish rule is emphasised in this passage by way of terminology. The nobles, *tlahtoque* and *huey tlahtoque* of the Mexica (supposedly including other Nahua groups as well), are abolished or lose power, whereas the Spanish *huehueintin tlahtoque reyes* expand their sphere of influence. This neologism connecting *huey tlahtoque* with *reyes* is used throughout Chimalpahin’s work solely for the Spanish kings and in this way serves to set them apart from other rulers – with the exception of the Japanese rulers noted above. The historian describes the Spanish assumption of power without judgement, showing how Nahua elites lost influence but retained a certain agency. In addition, he clearly distinguishes between different levels of political power: he attempts to translate the Spanish *corona* or ‘crown’, which has no Nahua equivalent, with the Nahuatl terms *xiuhhuitzolli* and *copilli* (Schroeder 1991, 180–183). These crowns serve as symbols of supreme authority to set the *tlahtoque* apart from ‘the other lords’, meaning the Mexica nobles (*pilli*). Chimalpahin thus uses translations and neologisms in order to illustrate the Spanish takeover of Mexica rule, which brought about new and complex political relationships, to his Nahua audience.

In the *Octava relación*, Chimalpahin further reflects on how studying the Spanish royal house can provide a useful point of comparison. In his own time, ‘[W]e the inhabitants [*timacehualtin*] of New Spain [...] will examine the customs and lordly laws which our elders in the faith follow and by which they govern, and especially [those of] the kings and emperors who have ruled and who now rule in Spain, in order to know their customs and laws’ (Relaciones II, 369). It becomes clearer that the annalist bemoans the transformation of pre-conquest forms of rule while at the same time, he acknowledges the reality of Spanish rule in central Mexico roughly a hundred years after the first contact. He even notes the Spanish rulers’ exemplary function in this passage. Chimalpahin’s positions are not as contradictory as they may first appear. His mentions of the Spanish kings’ ‘customs

and laws' serve as a reminder that Spanish colonisation was based on the religious conversion of its overseas subjects. Native Americans were by law protected through the Spanish Crown in return for their conversion, via a 'colonial vassalage pact' (Martínez 2014, 174 f.; Owensby 2008). This makes sense of Chimalpahin's dual view of rule in early New Spain: he highly respected and chronicled the descendants of pre-Columbian rulers, the *tlahtoque* and *gobernadores*, in his home region Amecameca and his adopted home Mexico City. At the same time, he knew well that those Indigenous elites, like himself, were under Spanish rule, and importantly, under Spanish protection.

How did Domingo Chimalpahin understand this 'essence' of the Spanish *tlahtocayotl*, of such significance to New Spain? His depiction of Castilian kings in the 'Octava relación' provides clues. The historian evokes their supposed Visigothic heritage as well as the titular distinctions between Castilian-Spanish kings and Holy Roman emperors (Relaciones II, 371, 379). Here Chimalpahin takes up the loaded *reconquista* discourse, which goes back to medieval Castilian sources, connecting the Castilian (and Spanish) kings to Christian Visigothic rulers of northern Iberia (MacCormack 1992). At other points the historian clearly distinguishes between the Spanish king and the Holy Roman Emperor Charles V on the one hand, and later Spanish kings who did not hold the emperor title on the other. The title is translated as the '*huey tlahtocayotl* and empire (*Emperadorytol*) which includes Rome' (Relaciones II, 379; see also 171–173).²⁰ The neologism *emperadorytol* meaning 'the word [or law] of the emperor' is Chimalpahin's translation for *imperio* as a place where an emperor rules. It is used only for the Holy Roman Empire and so serves to set both it and Emperor Charles V apart. After all, Charles V held a special place in native Mexican imaginations, since the Mexica were overthrown under his rule. The Chalca scholar had understandable difficulties with the complexities of Spanish political organisation: for

medieval Iberia, he only speaks of España without distinguishing between Castile and other Christian states; the medieval power struggles between various entities are similarly only distinguished as two *tlahtocayotl*, those of Christians and Muslims (Relaciones II, 371). Overall though, Chimalpahin's work contains a surprisingly nuanced view of the Spanish kings and their role for New Spain.

The annalist's interest in both Spanish and Nahua political forms surely has to do with parallels between them. Even Spaniards had remarked early on how similar the highly developed social system they found in Mexico was to their own. In both, Mesoamerica and Europe existed territorial polities, hierarchical relations between dynastic rulers, nobles and commoners, as well as a religious pantheon and priesthood. While a more detailed comparison of both sides reveals major underlying differences, the general similarities did facilitate the Spanish exploitation of traditional structures (Lockhart 1994, 218 f.). On another level, the entire passage in the 'Octava relación' on Iberian history works as a juxtaposition of the royal houses of Amecameca and Spain. It is inserted into a lengthier discussion of dynastic succession in Chimalpahin's home state: in the 1540s a judge sent to Chalco did not recognise the traditional transfer of rule through female nobles, a central aspect of Nahua marriage politics. The judge first skipped over the obvious candidate whose rulership rights to Panohuayan (one of the five *altepetl* in Amecameca) came through the female line, and only accepted him after two other candidates had turned down the rulership. The Chalca historian disagreed with this decision: his stated goal in the above passage is to justify this Nahua matrilineal succession by showing that queens similarly had power in Castile. There queens could rule in the absence of a male successor, which he compares to the similar if rather rare examples of Nahua female rulers or *cihuatlahtoque* taking power over an *altepetl* (Relaciones II, 365–373). Chimalpahin's focus lies specifically on Isabella of Castile and her daughter Joanna (Relaciones II, 371). For Susan Schroeder, this argument underlines the major importance of female nobles for the Nahua and showcases that for Chimalpahin, women held an important place in society (Schroeder 2014,

²⁰ Chimalpahin may have learned this distinction from Martínez, where Charles V appears as 'Emperador y [...] Rey de España' (Martínez, 214).

120–125).²¹ The passage also makes clear how the historian could draw elaborately on Spanish history in order to defend Indigenous customs in his own time. Lastly, this ‘Relación’ compares the Spanish rule or *tlahtocayotl* in an abstract sense not only to Mexica rulers and governors, but also to the rulers of Chalco-Amecameca. Chimalpahin’s two homes of Amecameca and Mexico City are thus placed on the same level as Spanish rule: first, with the Spanish kings ‘taking over’ the Mexica rulers’ *tlahtocayotl* centred on Mexico Tenochtitlan; second, when Iberian queens serve as a point of comparison for Amecameca’s succession in colonial times. Europe and Mesoamerica are compared as equals, inscribing the Nahua into a more global history than accorded to them by European contemporaries.

Conclusion

We have traced different ways in which Chimalpahin made sense of the wider world in the early 17th cent. by way of Nahua historical and political principles. From a current perspective far removed from the Chalca author, one should note that these can only ever be interpretations and approximations of his ideas and intentions (Rabasa 2014, 10–15). Still, two tendencies stand out in the examined passages: the central place of Europe and especially of Spain in Chimalpahin’s worldview, and the parallels he draws between Mesoamerican and Spanish history. The first tendency is evident in the historian’s writings on regions outside of Mexico. Examples from his depiction of the four continents and from his ‘Diario’ have shown how Africa and Asia were mostly discussed in connection with Europe and the Spanish empire. The rulership concept of *tlahtocayotl* was applied less frequently and less congruently to those continents than to Europe. In contrast, Chimalpahin used a multitude of Nahua concepts (including royal titles

or *teucyotl*) for his portrayals of Europe and the Iberian royalty. What is more, the highest titles are reserved for Spanish rulers – *huey tlahtoque rey* for Spanish kings including Philip II and *emperador* for Charles V. This centrality of Spain can be traced to Chimalpahin’s Spanish language sources, including one by the German Enrico Martínez. It is also an acknowledgement of the colonial reality, with Nahua commoners and elites alike in a dual position of subalternity and protection under the Spanish monarchs.

As seen in this chapter’s introduction, Domingo Chimalpahin drew on and produced Indigenous knowledge that sprang from the highly local fount of Chalco-Amecameca’s history. At the same time, the historian witnessed and reflected on the early globalising processes that touched his residence, Mexico City. The connections Chimalpahin traced from New Spain to Europe, Asia and Africa were both rooted in his daily life and reflective of the Renaissance’s global reach beyond Europe. They point to a conception of history that looks beyond a supposed Occidental ‘centre’ so familiar from European sources (Gruzinski 2010b, 43 f.). Chimalpahin’s view was neither only local nor only global but rather attempted to connect his home region to the wider world – a balancing act that continues to provide a fresh and necessary perspective on decentring history writing today. The comparison with Enrico Martínez has shown that Chimalpahin’s use of European sources was not only adoption but also modification. He used some stylistic devices of the Nahua such as *difrasismos* for political entities including kingdoms or *reinos*, partly to make them clearer for his Indigenous audience. In addition, in comparison with Martínez the historian put a stronger focus on his home region in Mesoamerica. His inclusion of diverse sources and perspectives, as mentioned earlier, carried forward the ‘cellular principle’ of Nahua annals writing. However, in this way, passages of, among others, a German author were drawn into a Nahua historiography and worldview.

The second tendency shows in Chimalpahin’s connection of the royal houses of the Mexica, Amecameca-Chalca and Spain. His home region (Amecameca) and his residence (Mexico City) inform the scholar’s main concern with the

²¹ Schroeder argues convincingly that for Chimalpahin women held important and active roles throughout the Nahuas’ history, by tracing his many descriptions of commoner and noble women both in pre-Hispanic and colonial times (Schroeder 2014).

pre-Hispanic Chalca and Mexica in the majority of his works. That he continues to uphold their elites in his own time fits with this pattern as well as with pre-contact traditions of the annals genre. Chimalpahin reports in the ‘Octava relación’ that the Spanish have taken over the traditional *tlahtocayotl* after conquest; at the same time, he prominently records the deeds of Nahua governors and *tlahtoque* throughout the ‘Diario’ (for example in Annals, 73, 147–151). Even the Spanish rulers’ assumption of the Mexica’s *huey tlahtocayotl* appears more as a continuation of pre-colonial patterns than as a complete upheaval of the social order. Chimalpahin acknowledges the violent transformations triggered by Spanish rule as well as the continuing importance of native elites. His solid knowledge of Spanish royal gravitas becomes evident in the ‘Octava relación’ where it is traced to the Iberian Visigothic kings and tied to the emperors of the Holy Roman Empire. But that passage’s larger purpose is to compare the dynasties of Chalco-Amecameca and Spain via the respective roles of female rulers. In both regions existed highly developed polities at the time of contact, and both regions’ dynastic histories are clearly comparable to the historian. Focusing on political roles has thus revealed one way in which Chimalpahin made Mesoamerica, its states and rulers, appear at least as important as their European counterparts. Seen within the larger context of his works, the examined passages work as reference points to the histories of the Chalca, Mexica and other ethnic states that the historian carries forward into his present.

By applying Nahua political concepts to other continents, Domingo Chimalpahin made the latter more intelligible to his learned Nahua audience: *tlahtoque* and *tlahtocayotl* could be found outside of central Mexico in an example of linguistic and cultural translation. In many ways, this process returns the gaze of contemporary European authors, who similarly attempted to bring the formerly unknown Americas into a familiar worldview (Grafton et al. 1995; Pagden 1993). More precisely, this also meant a renewal of the Nahuatl language. As Federico Navarrete Linares (2011, 522) has argued, Nahua historical traditions were adapted in parallel with their political entities’ colonial transformation. In line with this process, Chimalpahin

created a series of neologisms to incorporate Spanish political terms – among them *imperio*, *reinos*, *coronas* and *señoríos* – into Nahuatl. The Chalca author recorded their hierarchical structure for colonial Mexico, with the Spanish kings (*huehueintin tlahtohque reyes*) at the top, but also including other rulers (*tlahtoque* as indicated by *xiuhhuitzolli* or *copilli*) and nobles. *Altepetl* and *tlahtoque*, in particular, are used in various combinations that showcase the varying degrees of political power. The historian’s complex political vocabulary, traced here via some examples, offers a wide-ranging perspective on the Spanish Empire’s organisation. The starting point, however, remains Nahua society and language into which foreign concepts and sources are incorporated.

In the passage cited in the introduction to this chapter, Domingo Chimalpahin brings to mind the ‘ancient words’ of his ancestors he draws upon. He does not claim for himself the sole responsibility for preserving their past, but rather invokes the necessity of cultivating a deep consciousness of pre-Hispanic history. The same passage provides further clues to his aspirations. Chimalpahin wants to set down the histories of various *altepetl* and rulers, as well as histories of nobles in his time who descended from those lineages. It is ‘necessary that this [account] is well known and so it is left behind, because the children and the grandchildren who are now growing up and being raised, and those who will be born do not know it’ (Relaciones II, 295). The excerpt highlights the urgency of transmitting the origins and lineages of Chimalpahin’s home state to its future generations. It also points to a wider purpose: passing on Nahua culture past and present in a violently transformed and geographically expanded world. He achieved this in the long run through a renewal of his ancestors’ language and worldview.

Richard Herzog

Justus-Liebig-Universität Gießen
History Department
Otto-Behaghel-Straße 10 C
35394 Gießen
rdherzog@gmail.com

Bibliography

Primary Sources

- Relaciones I*: D. F. de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan I*, R. Tena (ed.) (Ciudad de Mexico 2003).
- Relaciones II*: D. F. de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan II*, R. Tena (ed.) (Ciudad de Mexico 2003).
- Annals*: D. F. de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Annals of His Time*, J. Lockhart/S. Schroeder/D. Namala (eds.) (Stanford 2006).
- Martínez*: E. Martínez, *Reportorio de los tiempos, y historia natvral desta Nveva España, compuesto por Henrico Martínez cosmographo de su Magestad è Interprete del Sancto Officio deste Reyno* (Ciudad de Mexico 1606).

Secondary Sources

- Adorno 1994*: R. Adorno, “Indio ladino” as Historian and Cultural Mediator. In: S. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge 1994) 387–402.
- Boone 2000*: E. Hill Boone, *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs* (Austin 2000).
- Brendecke 2011*: A. Brendecke, Der “oberste Kosmograph und Chronist Amerikas”. Über einen Versuch der Monopolisierung von historischer Information. In: F. Bezner/K. Mahlke (eds.), *Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen* (Heidelberg 2011) 353–374.
- Brian 2014*: A. Brian, *The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University*. *Colonial Latin American Review* 23.1, 2014, 84–101.
- Brian et al. 2015*: A. Brian/B. Benton/P. G. Loaeza, Introduction. In: A. Brian/B. Benton/P. G. Loaeza (eds./trans.), *F. de Alva Ixtlilxochitl, The Native Conquistador. Alva Ixtlilxochitl’s Account of the Conquest of New Spain* (University Park 2015) 1–17.
- Cañizares-Esguerra 2006*: J. Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550–1700* (Stanford 2006).
- Díaz 2017*: M. Díaz, *Indio Identities in Colonial Spanish America*. In: M. Díaz (ed.), *To Be Indio in Colonial Spanish America* (Albuquerque 2017) 1–28.
- Fernández Christlieb/Ramírez Ruíz 2006*: F. Fernández Christlieb/A. Julián García Zambrano (eds.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (Ciudad de Mexico 2006).
- Florescano 1994*: E. Florescano, *Memory, Myth, and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence* (Austin 1994).
- Grafton et al. 1995*: A. Grafton/A. Shelford/N. Siraisi, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge 1995).
- Gruzinski 2002*: S. Gruzinski, *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization* (New York 2002).
- Gruzinski 2010a*: S. Gruzinski, *What Time Is It There? America and Islam at the Dawn of Modern Times* (Cambridge 2010).

- Gruzinski 2010b*: S. Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (Ciudad de Mexico 2010).
- Horn 1997*: R. Horn, *Gender and Social Identity. Nahuatl Naming Patterns in Postconquest Central Mexico*. In: S. Schroeder (ed.), *Indian Women of Early Mexico* (Norman 1997) 105–122.
- León-Portilla 1981*: M. León-Portilla, *La Embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin*. *Estudios de Asia y África* 16.2, 1981, 215–241.
- León-Portilla 1990*: M. León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind* (Norman 1990).
- Lockhart 1992*: J. Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford 1992).
- Lockhart 1994*: J. Lockhart, *Sightings. Initial Nahuatl Reactions to Spanish Culture*. In: S. B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge 1994) 218–248.
- Lockhart 2001*: J. Lockhart, *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts* (Stanford 2001).
- MacCormack 1992*: S. MacCormack, *History, Memory and Time in Golden Age Spain*. *History and Memory* 4.2, 1992, 38–68.
- Martínez 2014*: M. E. Martínez, *Indigenous Genealogies. Lineage, History, and the Colonial Pact in Central Mexico and Peru*. In: G. Ramos/Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (Durham 2014) 173–201.
- Navarrete Linares 2011*: F. Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias* (Ciudad de Mexico 2011).
- Owensby 2008*: B. P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico* (Stanford 2008).
- Pagden 1993*: A. Pagden, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism* (New Haven 1993).
- Pagden 1998*: A. Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500–c. 1800* (New Haven 1998).
- Pietschmann 2007*: H. Pietschmann, *Mexiko. Von der vorspanischen Zeit bis zum Beginn der Unabhängigkeitsepoche*. In: W. L. Bernecker/H. Pietschmann/H. W. Tobler, *Eine kleine Geschichte Mexikos* (Frankfurt am Main 2007).
- Rabasa 2011*: J. Rabasa, *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (Pittsburgh 2011).
- Rabasa 2014*: J. Rabasa, *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World* (Austin 2014).
- Ramos/Yannakakis 2014*: G. Ramos/Y. Yannakakis, *Introduction*. In: G. Ramos/Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (Durham 2014) 1–19.
- Sanabrais 2009*: S. Sanabrais, 'The Spaniards of Asia'. *The Japanese Presence in Colonial Mexico*. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 18/19, 2009, 223–251.
- Schroeder 1991*: S. Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco* (Tucson 1991).
- Schroeder 2014*: S. Schroeder, *Chimalpahin and Why Women Matter in History*. In: G. Ramos/Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (Durham 2014) 107–131.

Tavárez 2010: D. E. Tavárez, Reclaiming the Conquest. An Assessment of Chimalpahin's Modifications to La conquista de México. In: S. Schroeder/D. E. Tavárez (eds./trans.), D. F. de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Chimalpahin's Conquest. A Nahua Historian's Rewriting of Francisco López de Gómara's La conquista de México (Stanford 2010) 17–34.

Townsend 2009: C. Townsend, Glimpsing Native American Historiography. The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals. *Ethnohistory* 56.4, 2009, 625–650.

Townsend 2016: C. Townsend, Annals of Native America. How the Nahuas of Colonial Mexico Kept Their History Alive (New York 2016).

Villella 2016: P. B. Villella, Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500–1800 (New York 2016).

III. Cartography and Geographical Knowledge

Kazuhisa Takeda

Indigenous Knowledge of Land Use and Storage Practices of Historical Documents in the Jesuit-Guaraní Missions of Colonial South America

A Comparative Analysis of Maps and Census Records

Keywords: maps, census records (*padrones*), archive, Jesuits, Guaraní Indians, cacicazgo

Palabras clave: mapas, padrones, archivo, jesuitas, indios guaraníes, cacicazgo

Summary

In this paper, I examine the use of cartographic knowledge among the Christianised Guaraní Indians of colonial Spanish America. Thanks to the well-organised document storage practices invented by the Jesuits, a number of maps depicting community towns denominated ‘missions’ or ‘reductions’ (*reducciones*) are still accessible, and several maps that make special reference to Guaraní surnames at particular locations are worthy of investigation. The locations of these surnames on the maps are at the same areas called *abambaé*, territorial property traditionally inherited among the Indigenous political chiefs (*caciques*) before contact with Spanish colonisation and Christianisation. I use a comparative approach in investigating maps and census records (*padrones*), which reveals the strategic knowledge held by the Guaraní in defence of their land rights in conflicts with invading Spaniards and others. Cartographic and document storage practices as well as the fundamental policy of protecting Indigenous property rights developed by the Jesuits enabled the Guaraní to strengthen collective memory regarding

traditional lands on which the mission towns and respective farmland areas were established.

Resumen

Este artículo examina el uso del conocimiento cartográfico entre los indios guaraníes reducidos en la América española colonial. En los asentamientos denominados “misiones” o “reducciones”, los jesuitas promovieron el almacenamiento de diversos documentos con el objeto de indicar la ubicación de los asentamientos y sus derechos a la explotación territorial. Entre ellos se encontraron numerosos mapas. Algunos de dichos mapas especifican apellidos guaraníes ocupando tierras, tema que merece atención y estudio en este trabajo. Suponemos que la indicación de los apellidos en el mapa refería al “abambaé”, que eran tierras particulares que podían ser de los caciques incluso antes del procedimiento de la conquista española y cristianización. Para profundizar el argumento, este artículo toma una metodología comparativa para la investigación de los mapas y censos poblacionales (*padrones*), lo que revela el conocimiento estratégico de los guaraníes para defender las tierras heredadas ante la amenaza de la invasión española y los indios enemigos. Tanto la práctica del almacenamiento documental y cartográfico, como la política jesuítica de proteger los derechos de la propiedad indígena, permitieron a los guaraníes crear una memoria colectiva basada en las tierras

heredadas por sucesivas generaciones, sobre las cuales fueron establecidos los pueblos misioneros y sus tierras de labranza.

Introduction

This paper focuses on Indigenous knowledge as a starting point. Scholars have tended to regard knowledge as principally European intellectual property, based on the notable achievements of European modernisation and the scientific and industrial revolutions. This historical perspective, however, is highly rooted in Eurocentrism, ignoring other types of knowledge developed from different times and spaces outside Europe. In order to correct this imbalanced perspective and to develop a more comprehensive historical approach, scholars have started paying attention to ‘indigeneity’ (Minde 2008). This is a key concept that enables us to view human history through a relative perspective. Several civilisations existing in different regions of the world before European global expansion had certainly invented and developed sophisticated political orders, economic systems and high-level social conditions. In certain aspects, these non-European civilisations were on a higher level than those in Europe. This is proof of the higher level of knowledge that enabled non-European people to create unique civilisations.

Considering ancient knowledge and civilisations, we are easily reminded of the Egyptian Great Pyramids and the Great Wall of China. This is the knowledge required to build architecture they are well-known for. In the case of the American continents, the cultural and historical heritage of the Aztec, Incan, and Mayan civilisations is also quite notable. In the current paper, however, I argue for another type of knowledge. The method used to govern extensive territories is one of the knowledge practices in terms of social organisation. This knowledge is closely linked with political governance, and almost all civilisations have developed it to carry out efficient governance.

The basic and fundamental Indigenous political social organisation in the context of the Americas is often denominated as *cacicazgo*. This term originally comes from the Indigenous language of Hispaniola in the Caribbean islands and

later expanded to almost all Spanish and Portuguese America during the colonial period. Different terms such as *curaca*, *ayllu*, *pachaca* and *parcialidad* are synonyms in the Andean and Río de la Plata region (Saito 2017, 509, n. 2). *Cacicazgo* is the natural, social and political framework for the daily lives of Indigenous peoples of the Americas and could be considered as a ‘precursor of the state’ (Carneiro 1981; Díaz Rementería 1977, 47).

Guillermo Wilde is one of the distinguished scholars in the field of historical anthropology of the Guaraní, a major Indigenous group in present-day Paraguay, northeastern Argentina, southern Brazil and parts of Uruguay and Bolivia. According to Wilde, through the long-term experience of communal life with the Jesuits in the colonial period, new territorial meaning was formalised on the basis of the *cacicazgo*, which developed a new identity in relation to space among Guaraní Indians. The *cacicazgo* formalised not only the internal structure of daily operations in the Jesuit settlements, called ‘missions’ (*misiones*) or ‘reductions’ (*reducciones*), but also even different types of labour activities in its surrounding areas (Wilde 2017, 557, 588).¹

Wilde’s argument is worth considering in detail. The prototype of *cacicazgo* was already an existing Indigenous organisation before contact with Europeans. In the Jesuit missions, a certain characteristic of this organisation was not destroyed but rather effectively utilised as one of the basic functions of corporate governance for daily life. The relationship between the *cacicazgo* and the territory outside the missions is another of Wilde’s important points of discussion. In order to legitimise this relationship, a number of maps were produced, spanning almost the entire period of the Jesuit-Guaraní missions (1609–1767). In these maps, several references to Guaraní surnames at particular locations are good starting points for examination.

In the subsequent discussion, I argue for the possession and usage of practical cartographic knowledge among the Guaraní Indians during the 17th and 18th cent. In order to initiate the

¹ For the argument of hereditary customs of *cacicazgo* in the Jesuit-Guaraní Missions, see Sarreal 2014b; Wilde 2006.



Fig. 1. Location of 30 Jesuit- Guaraní Missions, <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reduccion.es.svg>>.

discussion, I begin with a brief survey of the Jesuit system of archiving documentation. Diverse types of maps were archived in this highly organised system. Our main discussion focuses on the comparative analysis of maps and census records (*padrones*) of the Guaraní Indians.² Taking the Jesús and Loreto mission towns as examples, we focus on the Guaraní surnames referred to on the maps in relation to their locations. After this discussion, two more arguments follow. The first argument is about the significance of putting Indigenous surnames on the maps, and the second argument considers Indigenous territorial memory as an invented product of Spanish colonial authority in the middle of the 17th cent. and its long duration up to the second half of the next century.

Archiving Maps in the Jesuit-Guaraní Missions

The first Jesuit-Guaraní settlement, which has been historically referred to as a mission or

reduction, was founded in 1609 in the south-eastern area of current-day Paraguay, and by the first half of the 18th cent. the total number of these settlements reached 30 (Abou 1997; Armani 1982; Caraman 1976; Furlong 1962; Ganson 2003; Hernández 1913; Imbruglia 2017; Mörner 1953; Sarreal 2014a; Wilde 2016; see fig. 1 and 2). The 30 mission towns were governed by one Jesuit who was called the ‘Superior’, whose residence was in Candelaria, one of the Jesuit *reducciones*. In the Superior’s private room (*aposento*), a large document cabinet (*archivo grande*) was laid out, and a number of documents concerning temporal, legal and spiritual affairs of the mission towns were filed. Each document was well classified, and the cabinet’s drawers corresponded to the topic of each paper. The extant catalogue of this large document cabinet compiled in 1748 showed that diverse types of cartographic documents regarding missions and surrounding areas were stored in the drawer 41 (AGN S. IX 7-1-4).

The Candelaria mission town functioned as a central repository of diverse types of documentary and cartographic materials. Several inventories of property of mission towns written in 1784 after the expulsion of the Jesuits from all Spanish

² For the meticulous analysis of Guaraní census records, see Takeda 2016; 2017.

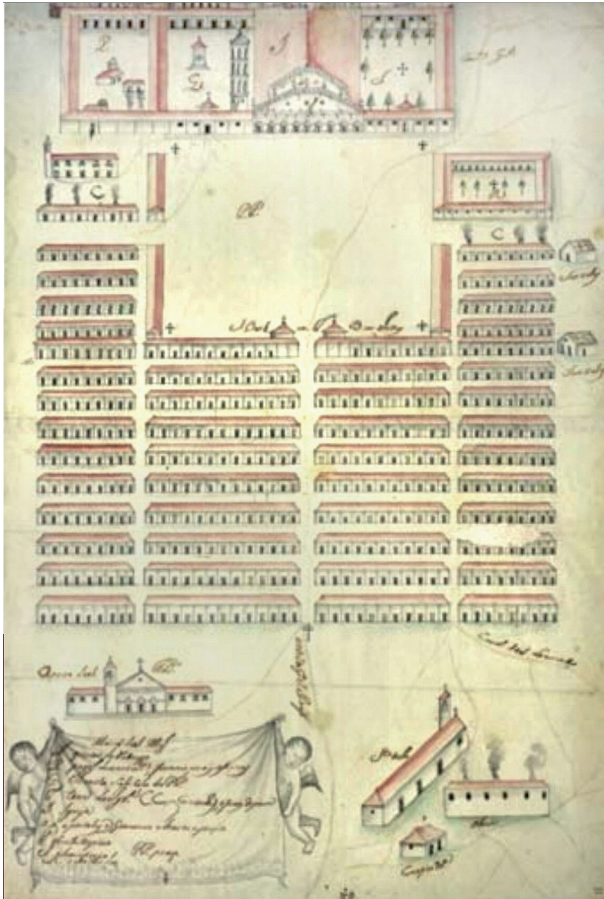


Fig. 2. San Miguel Mission Town, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0c/Plano_da_Reduc%C3%A7%C3%A3o_de_S%C3%A3o_Miguel_Arcanjo.jpg>.

territories (1767–1768) show that the original maps were sent to the Candelaria archive, while duplications of the maps were stored in the local archive of each reduction (AGN S. IX 22-8-2; AGN S. IX 22-6-3; AGN S. IX 22-6-4).

Analysing Maps of Jesús and Loreto

Preliminary Surveys

The Jesuit history of cartography in the Río de la Plata region is now well-known thanks to the emblematic work of Guillermo Furlong (Furlong 1936). Among many intriguing maps, the one depicting the Jesús mission town is the most distinctive visually and contains a peculiar description of its farmland. This map was part of the private collection of Alejo González Garaño (1877–1946),

director of Argentina’s National Museum of History, but now is in the hands of another collector (Barcelos 2011, 196; personal communication with Norberto Levinton in August 12, 2017). Argentine architect and historian Norberto Levinton, who studied the map, was able to gain access to it with support by Jesuit Rafael Carbonell de Masy (Levinton 2010, 594, n. 73).

Furlong introduced this map of Jesús in *Cartografía* (Furlong 1936), but in reality, the map shown was only partial, as shown by Carbonell de Masy and Levinton in ‘Un pueblo llamado Jesús’ (2010). They placed both the map appearing in Furlong and a more ‘complete’ version in their book. A comparative analysis of both maps introduced by Furlong and by Carbonell de Masy and Levinton follows.

Furlong estimated that the map was created by a single Guaraní Indian around 1720. According to Carbonell de Masy and Levinton, the map was created after 1720, and additions and revisions continued more or less until 1784, when conflict arose over territory demarcation between Jesús and Yuty, one of the Franciscan mission towns in present-day southern Paraguay. Several people contributed to the map-making process for more than 50 years in attempts to validate the town’s jurisdiction (Levinton/Carbonell de Masy 2010, 96).

The territorial conflict between Jesús and Yuty turned around a dispute over claims to income from a plot of *yerba mate* plants.³ In 1765, the Guaraní members of the town council (*cabildo*) and principal Indigenous chiefs (*caciques*) in Jesús insisted that the disputed land was originally inside the territory turned over by Corpus, another mission town. The income from the production and sale of *yerba mate* was enormous and had great influence on the living conditions of entire Jesuit missions (Garavaglia 1983; Carbonell de Masy 1992). With this income in mind, Jesús and Yuty did not cede an inch of territory to one another. This territorial conflict was extremely serious, as evidenced by several litigation documents

³ It is ambiguous whether the *yerba mate* referred to in the document is wild or cultivated. For discussion of this difference, see Sarreal 2014a, 83.

filed in the Candelaria central archive. The oldest of these documents is dated at the end of the 17th cent. Another interesting point is that the Indigenous political leaders of Jesús understood colonial law. In the same documents, the Spanish colonial legal code ‘Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias’ was referred to several times. Based on the colonial legal procedure, the Guaraní Indians of Jesús tried to mediate the dispute of *yerba mate* plots (AGN S. IX 6-10-6; AGN S. IX 10-7-4, 7v–8v, 75v–77v).⁴

According to Furlong, the entire map measured 600 x 800cm, and black and red inks were used in its creation (Furlong 1936). Three Jesuit mission towns – Jesús, Itapúa, and Trinidad – are drawn on the map. The first two towns are painted with clear colour and with each town’s name in capital letters. In contrast, Trinidad, which was very close to Jesús, was painted in less vivid colour and its name was written in dark black ink (Levinton/Carbonell de Masy 2010, map of Jesús). Jesús was founded in 1685 by former inhabitants of Itapúa, which was established in the first half of the 17th cent. (Maeder 1996, 48, 50 f.). The method used in drawing Jesús and Itapúa represents the historical links between these two towns.

Of greatest interest to Furlong was to determine the precise location where his two Jesuit colleagues were martyred. He explained that the reference to this site was one of the map’s special characteristics worthy of attention. However, for the purpose of this paper, the more important feature of this map is the clear reference to the name of the *cacique* in relation to territoriality. Levinton and Snihur became aware of the importance of this reference and introduced it with the map of Jesús in their book published in 2015, but did not engage in a thorough analysis of this feature (Levinton/Snihur 2015, 61). In this paper, I discuss this question more exhaustively, making a comparative analysis of maps and a number of census records.

Anatomy of the Jesús Map

Among references in the map, the term ‘Cuie Reta Ibaroti’ merits great attention. This term appeared above ‘Pueblo Antiguo de Jesús’ (previous location of Jesús mission town) (see *fig. 3*). ‘Cuie’ was a common Guaraní surname, and in some cases the name was written as ‘Cuye’ due to the unstable orthography for the Guaraní language during the colonial period. In modern Guaraní, the word *reta* is written as *retã*. According to several Guaraní references, *retã* forms various meanings with other words. For example, *mburuvicha guasu retã* means ‘land of great chief’ (kingdom, *reino*) (Descubrir Corrientes 2012), and *aña retã* refers to ‘land of demon’ (inferno, *tierra de los demonios*) (ABC Color 2010). Regarding ‘Ibaroti’, several historical documents mention that this is a toponym. The region called ‘Ibaroti’ is ‘native land’ (*nativo suelo*) for the native person or family connected with founding the Jesús mission town (AGN S. IX 6-10-6; AGN S. IX 10-7-4). Given these examples, ‘Cuie Reta Ibaroti’ would then be translated as ‘Ibaroti region, natural territory/native land of Guaraní Indian Cuie’ (*fig. 3*).

Census records for Jesús reveal that the Cuye (Cuie) surname indicates one of the Guaraní chiefs (*caciques*) consistently registered from 1715 to 1801, albeit with absences in some census records. Table 1 summarises several extant records. The census conducted in 1715 by a Spanish official was the first comprehensive record of Jesús residents.

The reason why the *cacique*’s surname was referred to in relation to the land is worth discussing. Juan de Escandón, a missionary at the Paraguayan Jesuit mission during the second half of the 18th cent., mentioned that each *cacique* controlled specific plots of land close to the mission, and in general, these lands had been inherited from former owners before the mission was established.⁵

⁴ Particularly interesting references of the *Recopilación* in the document are ‘Lib. VI, T. III, Ley VIII’ and ‘Lib. VI, T. III, Ley IX’. Most of the land litigation among the Guaraní Indians occurred after the Jesuit expulsion from all Spanish territories (1767–1768).

⁵ ‘[C]ada cacique tenía su diversa porción de tierras cercanas al pueblo, para sus sementeras y las de sus vasallos; las cuales tierras se les daban sus propios dueños (que eran los que estaban allí antes de la fundación de la nueva reducción o pueblo)’ (Escandón 1965, 22).

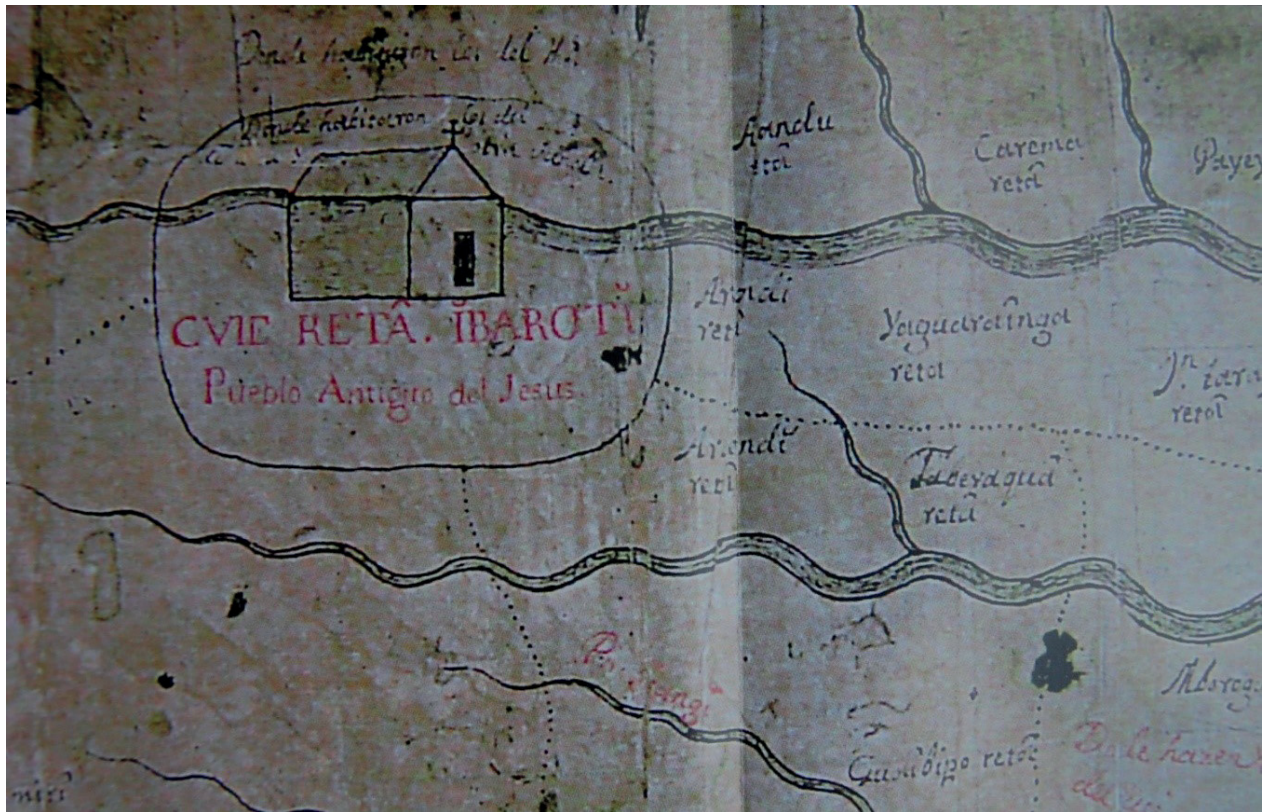


Fig. 3. Map of Jesús (1). Reproduction courtesy of Norberto Levinton.

Year of the completion of census	Number of orders in which cacique Cuye's cacicazgo appeared in the census	Name of cacique
1715	3	Don Lucas Cuye
1735	18	Don Rafael Cuie (sic.)
1772	15	Don Gabriel Cuye
1794	18	Absence Note: 3 fugitives with surname Cuye
1799	18	Absence Note: 3 fugitives and 2 persons with surname Cuye
1801	18	Don Juan Bautista Cuye

Table 1. Cacique and cacicazgo Cuye registered in the census of Jesús (1715–1801).

Source: 1715: AGI Charcas 304; 1735: AGN S. IX 18-8-2; 1772: AGI Buenos Aires 342; 1794: AGN S. IX 18-7-2; 1799: AGN S. IX 18-2-2; 1801: AGN S. IX 18-2-6.

These ‘former owners’ were clearly a *cacique*’s ancestors, and the *caciques* were responsible for their inherited property even after being incorporated into the Jesuit mission town.

This continuity of Indigenous property rights before and after the establishment of the mission complex reveals the Jesuits’ central policy for

protecting Indigenous land.⁶ An extant document regarding a territorial dispute between San Javier

⁶ Despite the existence of an explanation by Sarreal 2014a, 73, the relevant discussion about the Mesoamerican and Andean regions, such as the conceptual difference of

Location	Land in which Guaraní's surnames are referred to
Region above the Mungai River toward east	Mandu reta Curema reta Payeyu reta Arerapet reta
Region between Mungai River and Pirai River	Arendi reta Yaguarainga reta Juan Tarayu reta Don Geroni (broken, probably Geronimo) [broken] zal reta Tadeyaqua (or might be read as 'Taoyaqua') reta Don Santiago Guiapepo
Region between Pirai River and Uruguai River	Gunibipo reta Mborogui reta Tucurari reta
Region between Uruguai River and Jacui Guazu River	Quaraciti uta [probably reta] Caati [probable omission of reta] Abatingue [probable omission of reta]

Table 2. Location and land in which Guaraní's surnames are referred to on the map of Jesús.
Source: Levinton/Carbonell de Masy 2010, map of Jesús.

and Concepción is very suggestive about this matter. This document, written approximately in the 1740s, dealt with an event in 1697. Before the Jesuit missions, a Guaraní *cacique* was responsible for several small villages (*pueblecillos*) and each village was in effect inherited by a son or grandson, the *cacique*, and his brothers. These persons in the villages were called the 'successors' (*herederos*) (BN I-29.4.70).

The traditional relationship between the *cacique* and his property rights, which continued in certain aspects before the creation of the Mission, was used by the Jesuits to expand mission territory. The same document mentioned above contained a description of the Jesuit Felipe de Vivero who worked at San Javier in 1645–1647. He established sugarcane plots, and originally these plots comprised the village of Cacique 'Cabure' (BN I-29.4.70). The oldest of the listed *cacique* names in San Javier, written in 1657, was Vicente Cabure (AGI Charcas 119). This Cabure, registered in the *caciques* list in 1657, would be the same

person or a relative of Cacique Cabure, former owner/holder of the sugarcane plots.

The Jesuits' basic policy of protecting Guaraní property rights was continued by Spanish officials after the Jesuit expulsion. Francisco Bruno de Zavala, the highest-ranking Spanish officer responsible for administration of all 30 Jesuit missions, wrote in 1784 that each *cacique* was responsible for a specific plot of land near the mission, and that he and respective subjects cultivated the land.⁷

Considering the description of several documents that refer to the close relationship between the *cacique* and landholdings, we now focus on the Guaraní proper names appearing on the Jesús map. Table 2 shows the location of each plot of land and respective surname. Among the 16 surnames on the map, Santiago Guirapepo (see table 3, no. 10) is an exceptional case due to the honorific title 'Don' with the Christian name of 'Santiago', and this is a hint regarding the significance of these Guaraní surnames. The abovementioned document concerned a land dispute between the Jesús and Yuty communities. The Jesús

land property between possession and jurisdiction in the Amerindian world has not been a common research topic regarding colonial Guaraní Indians, which will be a topic of future research. For the Mesoamerican region, see Menegus Bornemann and Aguirre Salvador 2005, and for the Andean region, Assadourian 1994.

⁷ '[C]ada cacicazgo ocupa un territorio en los contornos del pueblo en el cual el cacique y sus sujetos hacen sus chacras [...]' (González 1941, 172).



Fig. 4. Map of Jesús (2). Reproduction courtesy of Norberto Levinton.

mission town, located between the Munday and Piray rivers, was held by Cacique Santiago Guirapepo. Later Jesús inhabitants decided to relocate the village to a new site called 'Ybaroti' (i.e., Ibaroti). This explanation is clear evidence that the surnames referred to in the Jesús map reflect the chiefdom of Guaraní's political leader (*cacicazgo*), and the extension of each land is equivalent to the *cacique's* territory (see fig. 4).⁸

The Argentine National Archive (*Archivo General de la Nación* [AGN]) contains many census records of Guaraní Indians who lived in the Jesuit missions during the colonial period. Among such records, there is a list of Jesús inhabitants dated in 1735. Guillermo Furlong asserts that the Jesús map was created in approximately 1720.

Appearing in the following is a comparative analysis of both materials. In spite of minor differences in spelling, among the 16 surnames in the map, 11 can be identified as *caciques* in the 1735 census record (numbers 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, and 14). This is definite proof that the map of Jesús is the visual representation showing the territory linked to each *cacique*, and this map would be used in order to legitimise the property rights against Yuty (see table 3).⁹

Supplementary Analysis of Loreto Map

The method of recording or naming certain plots of lands with the surname of the *cacique* is vivid proof of the strong relationship between

⁸ '[L]a primera fundación de dicho pueblo estuvo entre el río Munday y río Piray en las tierras del cacique Santiago Guirapepo cerca del Paraná y después se mudó a las cabezadas de dicho río Munday en el paraje llamado Ybaroti en tierras del cacique Caye [i.e., Cuie or Cuye] [illegible] cuyos descendientes están hoy en el Jesús' (AGN S. IX 6-10-6).

⁹ The shortage of historical documentation does not enable us to determine whether labelling land with the name *cacicazgo* was a custom since the beginning of the mission or an invention at a particular time, which is another future research topic.

No.	Map of Jesús	Census record of Jesús (1735)
Region above the Mungai River toward east		
1	Mandu reta	N/A
2	Curema reta	Don Antonio Carema (No. 6)
3	Payeyu reta	Don Miguel Payeyu (No. 7)
4	Arerapet reta	Don Marcos Arerapa (or Arerapo) (No. 5)
Region between Mungai River and Pirai River		
5	Arendi reta	Don Angelo Araendi (No. 1)
6	Yaguarainga reta	Don Alejo Yaguarainga (No. 12)
7	Juan Tarayu reta	Don Esteban Tarayu (No. 3) Note: in this cacicazgo No. 3, there is a Guaraní man whose name is Juan Tarayu of 38 years old who is not cacique.
8	Don Geroni (broken, probably Geronimo) [broken] zal reta	N/A
9	Tadeyagua (or might be read as 'Taoyaqua') reta	N/A
10	Don Santiago Guirapepo	Don Fernando Guirapepo (No. 2) Note: in this cacicazgo No. 2, there is Santiago Guirapepo of 11 years old who did not have the title of Don.
Region between Pirai River and Uruguai River		
11	Gunibipo reta	Don José Guaybipo (No. 25)
12	Mborogui reta	Don Dionisio Mborogui (No. 13)
13	Tucurari reta	Don Pedro Tacurari (No. 19)
Region between Uruguai River and Jacui Guazu River		
14	Quaraciti uta [probably reta]	Don Pedro Quaraciri (No. 23)
15	Caati [probable omission of reta]	N/A
16	Abatingue [probable omission of reta]	N/A

Table 3. Comparative analysis of map of Jesús and its census record (1735).

Note: The number of which each cacique has corresponds to the order registered in the record of 1735.

Source: Levinton/Carbonell de Masy 2010, map of Jesús; 1735: AGN S. IX 18-8-2.

cacicazgo and territory, and this became one of the Guaraní's strategies to demand protection of their lands and how and for whom the land was to be used.

The map of Loreto mission is a supplementary case to argue this question (AGN S. IX 40-2-5; Wilde 2017). This map was deposited in the local Loreto mission archive. The preface of the document attached to the map made it possible for us to determine that it was created in approximately 1774. The main purpose of this map was to visually display the plot of *yerba mate* plants to prevent the illegal intrusion of unauthorised Spaniards near Asunción (*paraguayos*). The inhabitants of Loreto

argued that the disputed land had originally been their natural land.¹⁰

An intriguing characteristic of this map of Loreto, as well as that of Jesús, is the reference to *yerba mate* plots with 13 *cacique* names. An even more interesting feature, however, is the

¹⁰ '[A]hora solo puedo [superior Spanish officer Francisco Bruno de Zavala] decir que a los indios de Loreto he mandado que pidan por justicia el perjuicio de que se quejan que les han [Spaniards] entrado en los yerbales que están en terreno de su naturaleza de adonde sacaron a 13 caciques con su Mboyas o sujetos y que cada vez se van introduciendo [...]' (AGN S. IX 40-2-5).

explanatory note on the upper left side of the map. ‘Those *caciques* were not born in Loreto but were from Corpus and Acaray Missions. The Acaray was founded with the inhabitants of Corpus and Itapúa Missions.’¹¹ This explanation contradicts the preface to the Loreto map regarding its long-time land use as a *yerba mate* plot.

The comparative analysis of the map of Loreto and the census record of the same *reducción* in 1772 led us to interesting results. Regarding the 13 *caciques* on the map produced in 1774, none were registered in the census conducted in 1772. On the contrary, 12 *caciques*’ names on the map appeared in the 1772 Corpus census, and one name appeared in the 1772 Itapúa census. Next at least three surnames (Yaguarendi, Guaca and Bié) could be traced in the 1657 Corpus census and the list of *cacique* names for Corpus in 1657 referred to the fact that these three surnames were connected with *Acaray*. The full name of *Acaray* is La Natividad de *Acaray*, the reduction established in 1619. A Jesuit named Diego de Boroa decided to travel with the Guaraní Paulo Arapizandu, resident of San Ignacio Guazú, the first Jesuit-Guaraní Mission in Paraguay, for the purpose of preaching the gospel in the *Acaray* region. After arriving in the region, they succeeded in persuading *Cacique Arerapa* to establish a new mission (Gutiérrez 1984, 91 f.).

Below is the result of a comparative analysis of several documents. Despite some minor differences of spelling such as *Guarapy* or *Guarape*, we considered this to be the same *cacique*. Now we will see the difference between the name of the holder of the *cacicazgo* on the map and the surnames of *cacicazgo*’s subjects. For example, the *cacicazgo* held by Don Ignacio Yacare in the 1772 census for Corpus (#8), consists of 18 persons whose

surname is *Ñandabu* or *Nandabu*. In this case, this *cacicazgo* would have a certain relationship with the *cacicazgo* held by Lorenzo Ñandabu on the 1774 map of Loreto (E). In the case of the *cacicazgo* held by Calixto *Guarape* in the 1772 Corpus census (#37), his surname is very similar to Antonio *Guarapy*, on the 1774 map of Loreto (J). For this reason, this *Guarape cacicazgo* referred to in the 1772 census Corpus would correspond to Antonio *Guarapy* on the Loreto map. At the same time, this *Guarape cacicazgo* in the 1772 census of Corpus (#37) consists of two persons whose surname is *Yeguaca*. This *Guarape cacicazgo* in the 1772 Corpus census (#37) would also have a certain relationship with Pedro Guaca, seen in the 1774 Loreto map (B) (see *table 4*).

Concerning the map of Loreto, the following short note appears in the lower left portion:

Véase el Pe. Del Techo

Lib. 7. c. 16

Lib. 10 c. 5 y cap. 29.

The English translation would be: ‘See Del Techo, book 7 and chapter 16, book 10 and chapter 5 and 29’. ‘Del Techo’ is the famous Jesuit chronicler Nicolás del Techo and the title of his relevant work is ‘*Historia provinciae Paraquariae societatis Jesu*’ (The History of the Jesuit Province of Paraguay), published in Liège, current-day Belgium, in 1673 (Techo 2005 [1897]). A comparative consultation of Techo’s chronicle published in the early modern and modern era reveals that the number of the chapter 16 in the original Latin version became 17 in the Spanish translation in 1897 and its reprint in 2005, but the reason for the revision is unknown. The volume 3, book 7 and chapter 17 of the Spanish version of the ‘*Historia*’ deals with a brief history of the foundation of *Acaray* mission in the first half of the 17th cent. This mission was established on donated land from one of the *caciques*.¹² This *cacique* is the abovementioned *Arerapa*. The topic of volume 4, book 10 and chapter 5 is the migration of *Acaray* inhabitants toward southern

11 ‘*Herbal del pueblo de Loreto antiguamente poblado de 13 caciques que se llamaban: [A] Melchor Yaguarendí, [B] Pedro Guaca, [C] Francisco Papa, [D] Nicolás Patagui, [E] Lorenzo Nandabú, [F] Claudio Pirapepó, [G] Martín Sayobí, [H] Esteban Guasé, [I] Miguel Ayucú, [J] Antonio Guarapy, [K] Cristóbal Bié, [L] Ignacio Mboacati, [M] Pedro Sumei. Esta señala los parajes donde vivieron dichos caciques y sus vasallos y a donde los lauretanos [i.e., loretanos, inhabitants of Loreto] hacen hierbas. Se ha de saber que estos caciques no fueron de Loreto sino que están en el Corpus y son del pueblo de Acaray que se fundó con el Corpus, y juntos con Itapúa.*’ (AGN S. IX 40-2-5).

12 ‘[H]abitaban muchos caciques, de los cuales uno cedió espontáneamente tierras para crear en ellas una población [...]’ (Techo 2005 [1897], 372–374).

No.	Map of Loreto (1774)	Census of Corpus (1772)	Census of Itapúa (1772)	Census and list of caciques of Corpus (1657)
A	Melchor Yaguarendí		Don Cristóbal Cusubi Yaguarenda (No. 21)	Matías Yaguarendi (from Acaray)
B	Pedro Guaca	Don Calixto Guarape (No. 37); Note: in this cacicazgo No. 37, there are 2 Guaraní men whose surname is Yeguaca		Esteban Guaca (from Acaray)
C	Francisco Papa	Don Antonio José Papa (No. 21)		
D	Nicolás Patagui	Don Bernardo Patagui (No. 26)		
E	Lorenzo Ñandabu	Don Ignacio Yacare (No. 8); Note: in this cacicazgo No. 8, there are 18 Guaraní men whose surname is Ñandabu or Nandabu		
F	Claudio Pirapepó	Don Gregorio Guirapepo (No. 17)		
G	Martín Sayobi	Don Felix Sayobi (No. 3); Note: in this cacicazgo No. 3, there are 2 Guaraní men whose surname is Sabovi		
H	Esteban Guasé	Don Lazaro Pichi (No. 6); Note: in this cacicazgo No. 6, there are 5 Guaraní men whose surname is Guasay		
I	Miguel Ayucú	Don Leandro Añengara (No. 14); Note: in this cacicazgo No. 14, there are 6 Guaraní men whose surname is Tacuyu		
J	Antonio Guarapy	Don Calixto Guarape (No. 37)		
K	Cristóbal Bié	Don Estanislao Bie (No. 38)		Gabriel Bié (from Acaray)
L	Ignacio Mboacati	Don Cristóbal Moacati (No. 41)		
M	Pedro Sumey	Don Miguel Sumey (No. 29)		

Table 4: Comparison among the map of Loreto (1774), the census records of Corpus (1657 and 1772), Itapúa (1772) and list of caciques of Corpus (1657).

Note: The number of which each cacique has corresponds to the order registered in each census records.

Source: AGN S. IX 40-2-5; AGN S. IX 18-8-7; AGN IX 18-8-6; AGN IX 18-7-7; AGI Charcas 119.

Paraguay who fled intermittent attacks by Portuguese *bandeirantes* (Techo 2005 [1897], 519 f.) and chapter 29 in the same volume and book explains its aftermath. The former inhabitants of the Acaray *reducción*, which was attacked by the Portuguese, resettled in the Itapúa and Corpus mission towns.¹³ According to Techo, Acaray was founded by inhabitants of the Corpus and Itapúa missions as seen on the 1774 Loreto map; moreover, the first Acaray mission was built with the assistance of the Corpus and Itapúa missions.

Techo's historical explanation regarding Acaray corresponds precisely with results of the abovementioned comparative analysis. In a postscript, Techo wrote that survivors of the former Acaray mission established the new town Santa María la Mayor under the leadership of Cacique Tapua on the banks of the Uruguay River.¹⁴ The foundation year of this town was 1626, and in 1633, the inhabitants of Santa María la Mayor had to move to another place. In 1690, San Lorenzo – one of the seven missions situated on the east side of the Uruguay River – was founded as a colony of Santa María la Mayor (Maeder 1996, 48, 50 f.).

The discussion point of this map of Loreto is the discrepancy between the content of the descriptive document and the map. The former insists on the authenticity of the *caciques* of Loreto regarding disputed land rights, but the explanatory note on the map suggests that this is a total fabrication as the *caciques* were originally from different missions. The historical background of this distinction in the two documents is not clear, but we might say that they demonstrate the political and economic struggle by the Guaraní Indians to defeat the Spaniards and defend Indigenous property rights.

13 '[L]os neófitos de Yguasú y Acaray [...] abandonaron el pueblo, incendiándolo antes, y después de caminar algunos días, llegaron a Itapúa y a Corpus Christi, donde el actual momento [the time of completion of Techo's chronicle] aún residen, sin esperanza de tornar a su patria [...]' (Techo 2005 [1897], 549 f.).

14 '2.200 yguasuanos [i.e., ex-Acaray inhabitants in this case] llevaron a cabo su marcha [...] estableciéndose en un pueblo construido a orillas del Uruguay con el título de Santa María la Mayor [...]' (Techo 2005 [1897], 549 f. See also Gutiérrez 1984, 91).

Significance of Land Associated with a Cacique Surname

It is well known that large plots used to cultivate crops and grow livestock were established close to the missions. The surplus was traded for diverse commodities in colonial society. *Yerba mate* in particular was the principal and very lucrative crop for the missions (Garavaglia 1983). The abovementioned land dispute between the Jesús and Yuty communities was rooted in competition for *yerba mate* earnings.

A notable characteristic of these Jesuit mission crop and livestock lands is the name associated with them. Most of these lands were mentioned using the mission name. Taking some examples from Furlong's *Cartografía* (1936), map #50 of the *yerba mate* plantation in San Javier in 1699 referred to 'Estancia nueva de San Javier, Estanzuela de San Javier, Yerbales que altaron [sic, i.e., alzaron] los de San Javier' (new San Javier cattle ranch, small San Javier cattle ranch and *yerba mate* plots built by San Javier inhabitants). Another example is map #24 of pasturage lands pertaining to several Jesuit missions in the eastern part of Uruguay River in 1752, which shows 'Estancia de Yapeyú, Estancia de La Cruz [y] Estancia de Santo Tomás' (Yapeyú, La Cruz and Santo Tomás cattle ranches). Very few plots of *yerba mate* and livestock pasturage attached to a Guaraní *cacique* exist.

On the other hand, what is the abovementioned land denominated as *Cuie Reta*? In order to address this question, two types of land in the Jesuit-Guaraní missions are worth discussing. The first type is *abambaé*. In Guaraní, *aba* means human, and *mbaé* corresponds to 'land'. The 'land for human' indicates private farmland intended to produce food for daily living (Carbonell de Masy 1992, 170). The second one is *tupambaé*. The term *tupa* means 'god', and the whole meaning of *tupambaé* is 'land of god'. In the Jesuit-Guaraní missions, this land was intended for food production to be sold outside the community and for growing emergency provisions to be stored and then distributed during a time of famine (Carbonell de Masy 1992, 166–170). The precise time when differentiation of the land's two functions emerged is not clear, but based on a document written by the Jesuit Provincial Blas de Silva dated December 22,

1707, it is estimated to have occurred by the early 18th cent., as *tupambaé* had existed in the mission agrarian system.¹⁵

Considering the naming of places, lands marked with a Guaraní surname would correspond to *abambaé*. In order to verify this hypothesis, an extensive analysis of different Jesuit chronicles is helpful. At the beginning of the 17th cent., having just begun missionary activity in the large Paraguayan province, the first Jesuit Provincial Diego de Torres ordered his colleagues to distribute oxen for agriculture via the local *cacique*.¹⁶ This custom continued during more than 150 years of Jesuit-Guaraní mission history. In the second half of the 18th cent., Juan de Escandón noted that oxen for cultivating land were provided by the *cacicazgo* and these lands were situated in the mission's surrounding area.¹⁷

Escandón's contemporary José Cardiel provides a related reference concerning the relationship between the Guaraní *cacique* and farmland. In the same period (from mid to late 1700s), each *cacique* owned allocated land from which his subjects received necessary provisions.¹⁸ In another document written in 1747, Cardiel explained clearly that he ordered Guaraní Indians to cultivate *abambaé* farmland and this land was divided into several working units (*gremios*) whose supervisor was a *cacique*.¹⁹ Based on this explanation, the *abambaé* land was closely related to a *cacique*, and this fact led to the conclusion that plots of land

with *cacique* surnames in the map indicate the location of *abambaé*.

Another description by Cardiel supports this conclusion. In the same 1747 document, certain passages mention commons farmland (*sementeras comunes*). One of these passages states that the oxen for agriculture were provided by this type of community farmland (*común del pueblo*).²⁰ Another passage concerning common farmland shows that when the proper season for sowing beans arrived, Jesuits distributed a number of seeds that were cultivated on communal cropland among the Guaraní Indians.²¹ Cardiel also clearly distinguished two types of land in the Jesuit-Guaraní missions. One was 'private land' (*sementeras particulares*), and another 'for the community' (*para el común*). Products from commons land, such as corn, beans and cotton, were deposited in the community storehouse (*granero común*).²² The 'private land' referred to by Cardiel might be *abambaé* and the common land *tupambaé*. The most important feature is that the agricultural products connected to communal land have no Indigenous Guaraní names. This conclusion is linked with the previous discussion that certain agricultural land plots where *yerba mate* was grown, and livestock grazed were associated with the mission town name. We might conclude that the land with the mission name or generally called the 'commons' was equivalent to *tupambaé*.

Collective Territorial Memory as a Product of the Archive System

The turning point of Jesuit-Guaraní mission history was 1641. In this year, the Portuguese *bandeirantes*

15 'Lo 4º en las chacras del común o Tupambaé [...]' (BNE 6976, f. 215). The shortage of the historical documentation concerning the origin of *tupambaé* is a serious obstacle for the exhaustive analysis of this land.

16 'Y cuando se asiste la tasa [for Guaraní Indians], [the Jesuits] procuren poner medios y dar industria a los indios cómo paguen la tasa sin salir de sus pueblos: y saliendo por ése u otros respectos, procuren que los que quedan les hagan su chacra: y lo mismo a las viudas, enfermos y viejos, prestando para ello los bueyes y arado: y que sea por medio de los caciques.' (Torres 1913, 588, no. 15).

17 '[S]e dan (los bueyes) primero a unos, y después a otros cacicazgos o parcialidades, y entretanto que los que tienen bueyes aran, los otros hacen otras cosas [...]' (Escandón 1965, 114); 'Estos (caciques) con todos los de su parcialidad tienen alrededor del pueblo sus tierras determinadas.' (Escandón 1965, 108).

18 'Para esto cada cacique tiene su terruño señalado, del cual toma cada vasallo cuanto ha menester.' (Cardiel 1900, 290).

19 '[E]l año siguiente les hice trabajar los abambaés, no en particular, sino divididos en gremios con sus caciques.' (Cardiel 1953, 141, no. 54).

20 'Todos, así oficiales mecánicos como cabildantes y lo restante, son labradores. A todos se les señala tierras, o él escoge las que quiere, y se les da un par de bueyes para que las cultive, del común del pueblo.' (Cardiel 1953, 139, no. 49).

21 'Llegando el tiempo de la primera cosecha, que es de habas, avisé a todo el pueblo que aderezase la tierra para sembrarlas. Diles de las que se guardaron almacenadas de una sementera del común del pueblo.' (Cardiel 1953, 140, no. 53).

22 'Además de estas sementeras particulares, se hacen otras para el común, y son de maíz, legumbres y algodón. A éstas se les obliga los lunes y sábados de los 6 meses de sementeras, guárdanse en los percheles o graneros comunes.' (Cardiel 1953, 142, no. 57).

were completely defeated on the shores of the Mbororé River by the Jesuit-Guaraní allied forces. After the Battle of Mbororé, the menace of Portuguese invasion gradually subsided and the economic development of the missions began (Tormo Sanz/Román Blanco 1989).

The intermittent Portuguese attacks on the Jesuit missions during the 1620–1640 period left a serious problem. Their repeated assaults caused large-scale mortality death, famine, and the displacement of countless Guaraní Indians, obligating them to flee ancestral homelands and establish new settlements on the opposite sides of the Paraná and Uruguay Rivers. In this process, *caciques'* land rights became disordered. There were cases where *caciques* had to live in newly established missions far from their original settlement or where Guaraní Indian newcomers were forced to migrate to lands held by *caciques* unknown to them. In other words, the large scale of destruction and displacement of Jesuit missions caused land conflicts among the Guaraní Indians in the middle of the 17th cent.

The first earnest attempt to mediate these land disputes was carried out during the official inspection by the Spanish governor of Paraguay, Juan Blázquez de Valverde, in 1656–1657. In the same period, Blázquez de Valverde travelled to all the Jesuit missions in Paraguay to make a precise assessment of the Guaraní taxpayer numbers, and for this purpose, detailed census records were created. After careful inspection, Valverde left each mission town a land title certificate to guarantee property rights and pacify land disputes. A document dated in the second half of the 18th cent. by the aforementioned Jesuit Juan de Escandón demonstrates the importance of Valverde's inspection carried out in the previous century.²³

23 '[P]orque en cada uno de estos pueblos o Reducciones había 15, 20, 30, y a veces más parcialidades o caciques con sus vasallos, sucedía inevitablemente a veces, que las tierras de un pueblo estaban interpoladas con las de otro, según el paraje de donde habían venido los de cada pueblo. Y como esta interpolación de tierras, que se destinaban para estancias del ganado que cada pueblo tenía, o esperaba tener, era preciso que causase alguna confusión, los mismos pueblos por consejo y dirección de los Padres Misioneros, hicieron allá su hermanable división de tierras, la que después confirmaron, y aún alguna otra hicieron de nuevo los reales ministros que a aquellas Reducciones pasaron con poder de Su Majestad como pasó el Señor Oidor Don Juan Blázquez Valverde, el año de 1657.' (Escandón 1965, 22).

An interesting topic is the land succession and its importance for future generations. In 1784 after the Jesuits were expelled from all territory claimed by the Spanish Crown, a property inventory was prepared in each mission town. Using the San Miguel inventory as an example, there is an explanation why Governor Valverde carried out a general inspection in the previous century.²⁴

The inventory redaction applied to entire mission towns in 1784 resulted from an order by the responsible official, Francisco Bruno de Zavala. Based on several documents regarding land disputes during the Jesuit period, he prepared a report. At the end of this report, he made a note that '[t]his is an authentic copy created by me from the existing property title, and I left it in the central archive of Candelaria' ('*Es copia de la razón que tomé de los títulos de tierras que había y dejé en el archivo de Candelaria*') (González 1941, 185–187).

What enabled Zavala to redact this report was the archive system established by the Jesuits. In this system, almost all documents concerning land disputes and other topics were stored in Candelaria and each mission town. For example, in Mártires, a document prepared in 1744 regarding

24 '[S]e me [Governor Valverde] presentó por parte de Don Alonso Arira cacique principal y corregidor de dicho pueblo [San Miguel] y demás indios del cuanto importaría para conservar la paz entre unos y otros, que cada pueblo de los de estas dichas provincias, tuviere, divididas, y señaladas, las tierras que han menester, así para labranzas y chacras como para estancias, de que sus ganados, para [illegible] las discordias, que con la confusión, que de no saber cada uno las que le pertenecen, pudiera haber entre ellos [...] [P]or parte de dichos indios se me [Governor Valverde] ha representado que para la más fácil paga y contribución del tributo que se les ha de imponer para Su Majestad como encomendados en su corona real necesitan de dichas tierras y el consuelo con que estarán teniendo las propias con título me [Governor Valverde] lo han pedido de las mismas que están sembrando y poseyendo. Acordé de dividir y señalarles para sus chacras y estancias las que desuso irán deslindadas, para que en virtud de este título las tengan y posean por suyas propias [...] Y para que el dicho corregidor y demás indios del dicho pueblo y doctrina del Arcángel San Miguel lo tengan así entendido se les dará este título original para en guarda de su derecho y que sepan el que tienen a las tierras desuso mencionadas y deslindadas y ninguno se entre en la que no le pertenecen y les estuvieren repartidas y divididas pena de que lo tal hiciere será castigado con todo rigor de derecho la cual dicha merced de tierras hago a los susodichos sin perjuicio de tercero que mejor derecho tenga de ellas de las cuales no han de ser desposeídos ni lanzados hasta primero ser oídos y por fuero y derecho, vencidos.' (AGN S. IX 22-8-2, Inventario de bienes del pueblo de San Miguel, 1784; González 1940, 7).

a land conflict involving Santo Tomé was deposited in the local archive, and in 1784, Spanish public servants were able to produce a copy via this archived document (AGN S. IX 22-8-2). Two inventories of documents archived in Santa María la Mayor and San Carlos mission towns were also redacted in 1784, which also showed the storage of land title and related documents in respective archives and the report sent to Candelaria (AGN S. IX 22-8-2).

Another similar example showed an effective result of document storage in both the Candelaria central archive and the local mission. When Spanish officers inspected the Concepción mission archive in 1784, they could not locate the title to the land in the archive (*'sin que se encuentre en este archivo documento de Concepción'*). The only item discovered in this inspection was a memorandum and a copy of proprietary rights prepared in the previous century (*'apunte o copia simple del siglo pasado'*). Despite its absence in the local archive, the title to the land of Concepción was approved due to the original storage in the Candelaria central archive (AGN S. IX 22-8-2, *Inventario de los bienes comunes del pueblo de indios guaraníes nombrado Concepción, 1784*; González 1940, 9, n. 1). Santo Tomé mission was also confronted with the same problem during the Spanish inspection in 1784, but their property rights were confirmed by locating the original document in Candelaria.²⁵

The success of long-term storage of real estate documents was a product of the Jesuit archive system. Two versions of the same document (original and copy) were created, one deposited in Candelaria and another in the local mission to prevent loss or theft. This idea of document storage can be traced back to the Jesuit system at the central curia of the Society in Rome (Friedrich 2008; 2009; 2010; Fechner 2021). Based on this system, each

mission town stored important documents concerning rights to land and other resources.

This method of archiving documents, particularly documents related to property rights, in time created a collective identity based on the mission and surrounding area among Guaraní Indians. When land disputes occurred, members of the town council (*cabildo*) confirmed Guaraní property rights by referring to several documents produced decades in the past. In order to prove that their demand for recognition of property rights was supported by the collective will of all community inhabitants, *cabildo* members placed their joint signatures at the end of the document (AGN S. IX 10-7-4). When land conflicts broke out, a local *cabildo* often prepared related documents to defend their rights and interests. In this process, such documents became a political tool consisting of various legal decisions executed in the past. This tool was analogous to useful ancestral knowledge to formalise new territorial identity among the missionised Guaraní Indians under Jesuit patronage for almost 150 years.²⁶

Conclusion

The connotation of the term 'knowledge' often reminds us of highly developed intelligence, and this nuance has been regarded as a cultural product strongly linked with a specific region, which is often Europe. Europe is certainly a cradle of great civilisation and strongly influenced by Greco-Roman heritage; during the Renaissance period that region formalised the foundation for the expansion of modern science. Knowledge, however, is not the exclusive property of any particular region. Many civilisations preceded European expansion, and even small-scale human communities on the Earth have succeeded, developed and used knowledge of their ancestors in practical ways. We have argued the historical proof of this thesis, using the analysis of several maps and census

25 *'[P]or lo respectivo a los terrenos no hay documento original, y solo un simple papel, copia del que en él se refiere para original, en el Archivo del pueblo de Candelaria que de tiempo inmemorial posee pacíficamente los campos que goza en el día y le confirmó el señor oidor de Chuquisaca Don Juan Blázquez de Valverde juez de tierras en aquella era.'* (AGN S. IX 22-8-2, *Inventario de los bienes comunes del pueblo de indios guaraníes nombrado Santo Tomé, 1784*; González 1940, 20, n. 2).

26 A similar Yucatán case is striking. A number of papers that guarantee the title of *cacique* have been stored by the Xiu family for the purpose of defending their traditional privileges (Quezada/Okoshi Harada 2001).

records produced in the Jesuit-Guaraní missions during the Spanish colonial period.

It is well known that the Guaraní Indians did not develop a large-scale civilisation similar to the Aztec, Inca and Maya. Although the Guaraní cultural level is sometimes defined as primitive or undeveloped, a need to formalise state institutions did not arise (Clastres 1987), and they certainly developed other types of useful knowledge for the purpose of good governance. *Cacicazgo* is one of these knowledge products highly regarded by the Jesuits. The great success of the Jesuit-Guaraní missions depended not only on the Jesuits' singular skills, but also on this highly useful Indigenous system of organisation.

Based on the *cacicazgo*, each mission town formalised its own territory. Putting the *cacique's* surname on the map is a typical attribute of this system, and the farmland denominated *abambaé* had been cultivated on the basis of such Indigenous organisation prior to Spanish colonisation and the missions. The Jesuit attempt to respect *cacicazgo* norms clearly shows its potential for improved management of agricultural land. This is an exemplary case of incorporating Indigenous knowledge for mission administration.

The documentary and cartographic archives established in each reduction and the central mission of Candelaria played an important role in enabling the Guaraní Indians to develop territorial concepts based on their mission town. Those who lived in the second half of the 18th cent. carefully guarded these historical paper sources that were created during the official Spanish inspection executed in the mid-17th cent. This long-time storage of memorial materials fostered a type of collective identity and territoriality for the Guaraní Indians, not only of their mission town, but also for its surrounding farmland. In this sense, creation of these circumstances was the product of mixing European documentary-cartographic techniques of record-keeping with Indigenous knowledge for efficient governance.

Kazuhisa Takeda

Meiji University

School of Political Science and Economics

1-9-1 Eifuku, Suginami-ku

Tokyo 168-8555, Japan

ktakeda@meiji.ac.jp

Bibliography

Abbreviations

AGI: Archivo General de Indias, Seville, Spain.

AGN: Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.

BN: Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brazil.

BNE: Biblioteca Nacional de España, Madrid, Spain.

Archive Sources

AGI Buenos Aires 342: Padrón de Jesús, 1772.

AGI Charcas 119: Breve suma de los caciques contenidos en las peticiones y memorias que dieron los Padres doctrineros en las peticiones de este cuaderno diciendo eran caciques desde su gentilidad.

AGI Charcas 304: Padrón de Jesús, 1715.

AGN S. IX 6-10-6: Razones sobre el derecho que el pueblo de Jesús [...] a las tierras y yerbales que posee [...].

AGN S. IX 7-1-4: Índice histórico del Archivo Grande que está en el aposento del Padre Superior de las doctrinas acabado el año 1748.

- AGN S. IX 10-7-4*: Testimonio del juicio seguido por los pueblos de Yuti de la jurisdicción del Paraguay y el de Jesús de misiones del Paraná en que se discute límites territoriales, 1694–1784.
- AGN S. IX 18-2-2*: Padrón de Jesús, 1799.
- AGN S. IX 18-2-6*: Padrón de Jesús, 1801.
- AGN S. IX 18-7-2*: Padrón de Jesús, 1794.
- AGN S. IX 18-7-7*: Padrón de Corpus, 1657.
- AGN S. IX 18-8-2*: Padrón de Jesús, 1735.
- AGN S. IX 18-8-6*: Padrón de Itapúa, 1772.
- AGN S. IX 18-8-7*: Padrón de Corpus, 1772.
- AGN S. IX 22-6-3*: Inventario de bienes del pueblo de Apóstoles, 1784.
- AGN S. IX 22-6-4*: Inventario de bienes del pueblo de San Cosme y Damían, 1784; Inventario de bienes del pueblo de San José, 1784.
- AGN S. IX 22-8-2*: Inventario de bienes del pueblo de San Miguel, 1784; Inventario de bienes del pueblo de San Carlos, 1784; Inventario de bienes del pueblo de Mártires, 1784; Inventario de bienes del pueblo de San Javier, 1784.
- AGN S. IX 40-2-5*: Tribunales A, Legajo 12.
- BN I-29.4.70*: Títulos del derecho que tiene el pueblo de San Francisco Xavier a los montes y tierras de aquel partido. (Coleção Pedro De Angelis).
- BNE 6976*: Cartas de los PP. Generales de la Compañía de Jesús y de varios Provinciales sobre las Misiones del Paraguay, 16 de julio de 1623 a 19 de septiembre de 1754.

Primary Sources

- Cardiel 1900*: J. Cardiel, Declaración de la Verdad. Obra inédita del P. José Cardiel, religioso de la Compañía de Jesús (Buenos Aires 1900).
- Cardiel 1953*: J. Cardiel, José Cardiel, S.J. y su carta-relación (1747) (Buenos Aires 1953).
- Escandón 1965*: J. de Escandón, Juan de Escandón, S.J. y su carta a Burriel (1760) (Buenos Aires 1965).
- González 1941*: J. C. González (ed.), Un informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos (1784). Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas 25/19.85–88, 1941, 159–187.
- Techo 2005 [1897]*: N. del Techo, Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Nueva edición (Asunción 2005).
- Torres 1913*: D. de Torres, Segunda instrucción del P. Torres para todos los misioneros, de Guayra, Parana y Guaycurus. In: P. Hernández, Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, Volume 1 (Barcelona 1913) 585–589.

Secondary Sources

- ABC Color 2010*: ABC Color, Tierra de los irreductibles <<https://www.abc.com.py/edicion-impresia/interior/tierra-de-los-irreductibles-83934.html>> (last access 27.01.2021).
- Abou 1997*: S. Abou, The Jesuit “Republic” of the Guaranís (1609–1768) and its Heritage (New York 1997).

- Armani 1982*: A. Armani, Ciudad de Dios y ciudad del sol. El „Estado“ jesuita de los guaraníes (1609–1768) (México 1982).
- Assadourian 1994*: C. S. Assadourian. Transiciones hacia el sistema colonial andino (Lima 1994).
- Barcelos 2011*: A. H. F. Barcelos, El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas. In: G. Wilde (ed.), Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad (Buenos Aires 2011) 191–204.
- Caraman 1976*: P. Caraman, The Lost Paradise. The Jesuit Republic in South America (New York 1976).
- Carbonell de Masy 1992*: R. Carbonell de Masy, Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609–1767) (Barcelona 1992).
- Carneiro 1981*: R. L. Carneiro, The Chiefdom. Precursor of the State. In: G. D. Jones/R. R. Kautz (eds.), The Transition to Statehood in the New World (Cambridge 1981) 37–79.
- Clastres 1987*: P. Clastres, Society against the State. Essays in Political Anthropology (New York 1987).
- Descubrir Corrientes 2012*: Descubrir Corrientes, Letra R, <<http://descubrircorrientes.com.ar/2012/index.php/diccionario-guarani/2-espanol-guarani/1459-letra-r>> (last access 27.01.2021).
- Díaz Rementería 1977*: C. J. Díaz Rementería, El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico (Sevilla 1977).
- Fechner 2021*: F. Fechner. Entre lo local y lo universal. La administración jesuítica en el Paraguay de los siglos XVII y XVIII (Buenos Aires [in press]).
- Friedrich 2008*: M. Friedrich, Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication. Archivum Historicum Societatis Iesu 77, 2008, 3–39.
- Friedrich 2009*: M. Friedrich, Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540–1773). Journal of Early Modern History 12, 2009, 1–25.
- Friedrich 2010*: M. Friedrich, Archives as Networks. The Geography of Record-Keeping in the Society of Jesus. Archival Science 10, 2010, 285–298.
- Furlong 1936*: G. Furlong, Cartografía jesuítica del Río de la Plata (Buenos Aires 1936).
- Furlong 1962*: G. Furlong, Misiones y sus pueblos de guaraníes (Buenos Aires 1962).
- Ganson 2003*: B. Ganson, The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata (Stanford 2003).
- Garavaglia 1983*: J. C. Garavaglia, Mercado interno y economía colonial (México 1983).
- González 1940*: J. C. González, Contribución al conocimiento de la cartografía colonial (Buenos Aires 1940).
- Gutiérrez 1984*: R. Gutiérrez, La reducción de la Natividad de Acaray. Folia Histórica del Nordeste 6, 1984, 87–117.
- Hernández 1913*: P. Hernández, Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, Volume 1–2 (Barcelona 1913).
- Imbruglia 2017*: G. Imbruglia, The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789) (Leiden 2017).
- Levinton 2010*: N. Levinton, La micro-región. Espacio y tiempo en la cartografía producida por la interacción jesuítico-guaraní. Anuario de Estudios Americanos 67.2, 2010, 577–604.
- Levinton/Carbonell de Masy 2010*: N. Levinton/R. Carbonell de Masy, Un pueblo llamado Jesús (Asunción 2010).
- Levinton/Snihur 2015*: N. Levinton/E. A. Snihur, Misiones. Territorio de fronteras (1609–1895) (Buenos Aires 2015).
- Maeder 1996*: E. J. A. Maeder, Aproximación a las misiones guaraníes (Buenos Aires 1996).

- Menegus Bornemann/Aguirre Salvador 2005*: M. Menegus Bornemann/R. Aguirre Salvador (eds.), El cacicazgo en Nueva España y Filipinas (México 2005).
- Minde 2008*: H. Minde (ed.), Indigenous Peoples. Self-Determination, Knowledge, Indigeneity (Delft 2008).
- Mörner 1953*: M. Mörner, The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era (Stockholm 1953).
- Quezada/Okoshi Harada 2001*: S. Quezada/T. Okoshi Harada. Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán. Introducción, traducción y notas (México 2001).
- Saito 2017*: A. Saito, Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico. In: A. Saito/C. Rosas Lauro (eds.), Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú (Lima 2017) 509–552.
- Sarreal 2014a*: J. J. S. Sarreal, The Guaraní and their Missions. A Socioeconomic History (Stanford 2014).
- Sarreal 2014b*: J. J. S. Sarreal, Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay Colonial Latin American Review 23, 2014, 224–251.
- Takeda 2016*: K. Takeda, Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656–1801). Análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. Surandino Monográfico 1, 2016, 66–107.
- Takeda 2017*: K. Takeda, Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico guaraníes. Transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad. In: A. Saito/C. R. Lauro (eds.), Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú (Lima 2017) 599–635.
- Tormo Sanz/Román Blanco 1989*: L. Tormo Sanz/R. Román Blanco, Montoya y su lucha por la libertad de los indios. Batalla del Mbororé (São Paulo 1989).
- Wilde 2006*: G. Wilde. Prestigio indígena y nobleza peninsular. La invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas 43.1, 2006, 119–146.
- Wilde 2016*: G. Wilde, Religión y poder en las misiones de guaraníes (Buenos Aires 2016).
- Wilde 2017*: G. Wilde, Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay. In: A. Saito/C. R. Lauro (eds.), Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú (Lima 2017) 555–597.

María Laura Salinas

Entre guaraníes, caciques y frailes

El cabildo de indios del pueblo de Itatí, Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y principios del XIX

Keywords: cabildos, caciques, Río de la Plata region, 18th century history, colonial Institutions

Palabras clave: cabildos, caciques, Río de la Plata, Historia del Siglo XVIII, instituciones coloniales

Summary

The topic of the Indigenous town councils (*cabildos*) has been scarcely addressed in historiography on what would become the Viceroyalty of the Río de la Plata. The development of studies has not followed the trend we observe with the production of scholarship that exists for other territories (New Spain, Venezuela, Colombia, Chile and even in the context of Jesuit Missions) on the topic of Indigenous self-governance.

This case study is based on the meeting minutes of the town of ‘La Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora de Itatí’, a Franciscan reduction located in the region of Corrientes, in the jurisdiction of the Río de la Plata. Through an analysis of the extensive and detailed meeting minutes, the specific characteristics of this town council are studied and an inquiry of the role of the *cacicazgos* is conducted, in addition in this process the Indigenous knowledge is revealed. The mechanisms of negotiation and the continuity or adaptation of pre-Hispanic practices are examined in the context of the imposition of new forms of power such as those perceived through the primary sources of the Indigenous town council.

These minutes are in themselves a testimony that generates a wealth of information. Their study will bring us closer to answering some questions about the Indigenous nobility and their participation as a link between *encomenderos*, officials and religious men, the active figures in the reductions’ organisation.

Resumen

El tema de los cabildos de indios ha sido escasamente abordado en la historiografía del nordeste de la gobernación y posterior virreinato del Río de la Plata. Estos estudios no se han desarrollado en consonancia con la producción que sobre la cuestión existe en otros territorios (Nueva España, Venezuela, Colombia, Chile y hasta en el contexto de las Misiones Jesuíticas). Son insuficientes, también, las fuentes directas que nos han quedado sobre el funcionamiento de estas instituciones vigentes en el contexto de los pueblos de indios, quizás esta circunstancia haya influido también en el lábil estudio de esta problemática en la región.

A partir de la existencia de las actas del pueblo de “La Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora de Itatí”, reducción franciscana ubicada en la región de Corrientes, gobernación del Río de la Plata, nos proponemos indagar sobre las características específicas de dicho cabildo, el rol de los *cacicazgos* en el funcionamiento de los mismos, como así también sobre el conocimiento indígena que se pone de manifiesto en dichas fuentes. Nos

preguntamos sobre los mecanismos de negociación, de continuidad o de adaptación de las prácticas prehispánicas en el contexto de imposición de nuevas formas de poder como las que se visualizan en este ayuntamiento indígena.

Introducción: Sobre cabildos indígenas y sus actas

El surgimiento de los cabildos en los pueblos de indios se remonta en la Argentina colonial a principios del siglo XVII.¹ En esa época, el real visitador Francisco de Alfaro estableció la obligación de implantar dicha institución a través de sus conocidas Ordenanzas de 1611–1612 para el Tucumán y Paraguay, alcanzando a diferentes zonas del Río de la Plata. Estas disposiciones no fueron muy claras en cuanto a la competencia y funciones de dichos ayuntamientos, pero guardaban similitudes con los cabildos de las ciudades que los españoles fundaron en otras partes de América, en lo que se refiere a atender los problemas que surgían con la población y la administración de la ciudad (De Gandía 1939, 435–437). Existe el antecedente de la formación de los primeros cabildos en Nueva España, como fue el caso de Tlaxcala en el siglo XVI. En el desarrollo de esta función política es necesario tener en cuenta el rol desempeñado a nivel ideológico principalmente por el sector del clero, con ideas más proclives a la participación de los nativos, que se hizo eco de la declaración del Papa Sixto V de 1587 sobre la “racionalidad” de la población indígena y sus posibilidades de realizar un desarrollo autónomo (Pachon 1980, 313).

Consideramos que a partir del análisis del funcionamiento de estos cabildos tendremos mayores indicios sobre cómo los saberes indígenas transitaban por un espacio de permeabilidad permanente con las leyes, prácticas y costumbres españolas. Se

¹ Cuando utilizamos el término Argentina Colonial estamos refiriéndonos a los siglos XVI–XVII–XVIII en el territorio rioplatense y paraguayo. Si bien sabemos que ambos términos no se vinculan desde una realidad política o jurídica, es adecuado para entender algunas características de este espacio en dicho período. Sobre dichos términos profundizan Fradkin/Garavaglia 2009.

nos presenta la posibilidad de estudiar una institución ibérica con fuerte herencia medieval, aplicada en América y llevada adelante por los caciques, quienes asumían roles comprometidos de gestión, organización, compra-venta, etc., actuando como regidores, alcaldes y alguaciles, entre otros cargos.² Aunque los cabildos indígenas fueron analizados por cierta historiografía como organismos de sometimiento y de control colonial, es posible complementar la mirada y pensar en las apropiaciones que los indígenas hicieron de las tecnologías y los saberes no indígenas, como los dispositivos que ponen en juego las instituciones y agentes coloniales.³ Al intentar restituir la agencia y la historicidad de los grupos subalternos, los etnohistoriadores se encontraron con la necesidad de develar la manera en que el ejercicio de un poder se encuentra siempre articulado a la producción de un saber (Boccaro 2012, 44; Wilde 2014, 1). En esta dirección se orienta nuestra búsqueda en el caso del cabildo indígena de Itatí: observar la agencia a través de los casos concretos de interacción entre los cabildantes indígenas y el mundo de los encomenderos y las instituciones de la corona.

Los intercambios entre sociedades nativas y españolas hoy pueden ser visibilizados en mayor

² Existen diversos estudios sobre los cabildos indígenas, pero en general realizan análisis a nivel local, reduciendo la escala de análisis y focalizándose en casos específicos. Coincidimos con algunos autores en la necesidad de seguir puntualizando en estos casos, pero a la vez pensar en la construcción de interpretaciones más amplias sobre el tema que nos permitan visualizar un modelo de participación política de los caciques e integrantes de los cabildos indígenas (Cruz Pazos 2004, 149–162; Tous 2005, 1485–1497; 2009).

³ Cuando utilizamos los términos “saberes indígenas” hacemos referencia a los conocimientos culturales propios que poseían los indígenas antes de la llegada de los españoles. Dichos saberes estaban en permanente conexión con los saberes de las otras culturas con las que tuvieron contacto (europeas o africanas por ejemplo), conformándose luego un proceso de recepción y transmisión de dichos saberes entre los nativos y los otros grupos en contacto. Para ofrecer una noción más específica sobre dichos saberes indígenas nos referimos, por ejemplo, al conocimiento del espacio; el paisaje; los ríos; la naturaleza regional en general; las plantas y flora; los cultivos y sus aplicaciones curativas, medicinales y alimenticias; el dominio de la lengua guaraní, que funcionaba como una lengua general, aún para la comunicación con otros grupos indígenas y con los españoles; entre otros saberes. Algunos de estos conocimientos se visibilizan en la documentación, en otros casos los indicios nos guían en su identificación.

medida; algunos han quedado en los relatos, la tradición oral que mantienen estos pueblos, otros pueden comprobarse a partir de los restos arqueológicos y en otros casos, como el de los cabildos indígenas, contamos con documentación específica que nos permite introducirnos en el mundo de una institución de origen peninsular, aplicada con sus características en el escenario de los pueblos de indios rioplatenses.

A partir de las actas que quedaron del cabildo del mencionado pueblo de indios rioplatense de fines del siglo XVIII y principios del XIX (las únicas existentes, aparentemente, en el territorio de la Argentina Colonial) pretendemos responder a algunas preguntas que nos ayuden a fortalecer su conocimiento. Entre ellas ¿cómo se implementa una institución española en un contexto de reducción franciscana, con la presencia de antiguas familias guaraníes con fuertes liderazgos?⁴ Existen algunos antecedentes que han abordado estas cuestiones, sobre todo el cabildo en las misiones jesuíticas; sin embargo, en este trabajo ofreceremos respuestas en otro contexto, el de las misiones franciscanas con permanencia de encomiendas sujetas a los vecinos de la ciudad de Corrientes (una de las cuatro ciudades pertenecientes a la gobernación del Río de la Plata desde que se dividió dicho distrito de Paraguay en el año 1617)⁵ y con un cabildo indígena con notoria presencia.⁶

En esta región se dio la particularidad de que en las misiones a cargo de una orden religiosa, en este caso franciscana, los habitantes convivían con la implementación de encomiendas. En este

aspecto específico debemos señalar las diferencias con las Misiones jesuíticas. Cuando la Compañía de Jesús inició su labor misional entre los guaraníes, las encomiendas de los vecinos asuncenos y de otras regiones como el Paraná, Guayrá e Itatín estaban en plena vigencia. En esa primera etapa las reducciones establecidas en San Ignacio de Ipaumbuzú, San Ignacio del Paraná y Loreto del Pirapipó se organizaron con aceptación del régimen de mitas y servicio personal de los indígenas allí encomendados (Maeder 1984, 136). Esta política misional desde 1615 se modificó a partir de las ordenanzas de Alfaro, con la conformación de pueblos exentos de la encomienda. Con el paso del tiempo sólo quedó San Ignacio Guazú en el marco de las misiones jesuíticas con encomiendas y encomendados sujetos a particulares. En cada pueblo de indios y/o reducción de Corrientes residían los tributarios de las encomiendas cuyos titulares eran vecinos de la ciudad. Dichos feudatarios ocupaban como mano de obra a los varones que tenían entre 18 y 50 años en la mita, servicio por turnos, que debían cumplir en su chacra o en tareas en la ciudad (Salinas 2010, 67–88).

Por otra parte, es interesante indagar sobre la existencia, o no, de una cultura letrada y/o ladina que, con la experiencia de generaciones funcionando en el cabildo, adquirieron saberes y prácticas que les permitieron negociar, litigar, realizar alianzas y posicionarse frente al administrador del pueblo, los frailes y los encomenderos, poniendo en ejercicio sus roles de líderes de las parcialidades guaraníes. Nos preguntamos si la permanencia del cabildo conformado por cacicazgos que tuvieron presencia durante dos siglos configuró vínculos sociales particulares entre guaraníes, franciscanos, vecinos encomenderos y funcionarios en el pueblo de Itatí.

Nuestras fuentes principales serán las Actas de sesiones celebradas entre 1793 y 1798 en dicho cabildo (274 actas) y el libro de Acuerdos capitulares desde el año 1799 a 1806 y desde 1812 a 1814 (420 actas). En contraste y complemento con otros documentos del período estas actas resultan un gran aporte al conocimiento de la época y la región. Un aspecto interesante de esta documentación es que las actas están editadas, un grupo de ellas desde el año 1930 del siglo pasado en que el director del

4 Un antecedente de los estudios que venimos realizando sobre este pueblo, sus cacicazgos y familias guaraníes se pueden consultar en Salinas/Svriz Wucherer 2014.

5 Las otras ciudades eran Santa Fe, Buenos Aires y Concepción del Bermejo, esta última despoblada en 1635 por el avance de los indios guaycurúes en la región.

6 La encomienda era una concesión otorgada por la corona, supeditada a confirmación real, a través de algunos de sus funcionarios: virreyes, presidentes de audiencia, gobernadores, que implicaba a un grupo de indígenas encabezados por algún jefe étnico tradicional o designado por los europeos quienes debían pagar un tributo al beneficiario de tal merced. Existe numerosa bibliografía sobre el tema de la encomienda en América desde los clásicos estudios (Service 1951; Zabala 1935) como así también diversidad de estudios regionales (De la Puente Brunke 1992; Doucet 1988; Lorandi 1988; Salinas 2010).

Archivo General de la provincia de Corrientes visualizó su importancia y la necesidad del rescate para futuras investigaciones.⁷ No obstante, en el tiempo que llevan publicadas no han sido suficientemente exploradas y las mismas actas pueden ser abordadas desde diversas perspectivas.⁸ Reiteramos que, de todos los cabildos indígenas que existieron en el actual territorio argentino en el período colonial, las únicas actas que se conservan y se conocen en forma integral y regular son las de Itatí. Como mencionan algunos autores, “solo quedan datos auténticos de dos cabildos que, sin duda alguna, fueron los más importantes de nuestro territorio”, se refiere al de Itatí y al de Quilmes⁹ (Zorraquín Becú 1959, 272).

Instituciones “injertadas”: De cabildo a cabildo indígena

La fundación y organización de un pueblo de indios en el Río de la Plata y Paraguay, implicaba una serie de pasos entre los que figuraba la conformación de un cabildo administrado, constituido y dirigido por los indígenas.¹⁰ Sin embargo, la organización de dichos cabildos fue parte del proceso de consolidación de los mencionados poblados. Necker nos menciona que hacia 1600 no existía en el Paraguay, en las misiones franciscanas, un gobierno municipal indígena de tipo español (cabildo), institución que no se aplicaría en esta parte de América del Sur hasta 1611, haciendo referencia específica a la visita del oidor Alfaro (Necker 1990, 90).

En primer lugar, trataremos de explicar el contexto y el funcionamiento del cabildo en el pueblo, sus integrantes y los actores secundarios

o complementarios de esta vida gubernamental, económica y política en torno al ayuntamiento liderado por indígenas, para luego dar paso a los espacios de encuentro de prácticas y saberes entre nativos y españoles a partir de este centro de poder local.

Este pueblo tuvo sus orígenes entre 1615–1616, aproximadamente, fue el más antiguo de la región, ubicado a orillas del Río Paraná, distante 70 kilómetros de la actual ciudad capital (Corrientes), que también en el período colonial fue ciudad principal. Integrada por diversas parcialidades de guaraníes quienes recibieron la doctrina bajo la orden Seráfica.¹¹ Desde lo geográfico y sus características naturales, la reducción presentaba una situación privilegiada, con buenas tierras para la agricultura y el pastoreo, aptitudes que mantiene hasta la actualidad la localidad de Itatí.

Los guaraníes, por sus características semi-sedentarias lograron una vinculación y cierta adaptación cultural que fueron motivo de percepciones y descripciones de los oficiales de la época, quienes registraron informes sobre esta región y específicamente sobre el pueblo de Itatí (Salinas 2010, 103–106). En 1622, el gobernador del Río de la Plata, Diego de Góngora, realizó un recorrido por las ciudades y pueblos de su gobernación. En el caso de la visita a Itatí manifestó en su informe que “era asiento de muy buenas aguas, leñas y maderas, describía a sus habitantes como gentes de mejor inclinación que las demás naciones” porque la mayor parte de ellos eran labradores, andaban vestidos y estaban bautizados, construían sus casas de tapia y madera, recibían la enseñanza de las letras y contaban con maestros que les enseñaban su misma lengua (Salinas 2010, 104). Ya del siglo XVIII tenemos otras descripciones, como la de Fray Pedro José de Parras, visitador de la Orden Franciscana, que mencionaba: “tiene este pueblo bellísima situación sobre la barranca del Paraná. Compónese de trescientas familias; es muy antiguo: sus

7 El director del Archivo que tuvo la inquietud de la publicación fue el Dr. Valerio Bonastre y la obra fue prologada por el presbítero Esteban Bajac, también historiador interesado en el rescate de esta documentación.

8 En la actualidad, integrantes de nuestro equipo de investigación están realizando abordajes de las actas desde lo institucional, así como desde la cultura escrita y son múltiples las posibilidades de continuar estudiando estos documentos (Roldán 2015, 347–353).

9 Sobre las actas del Cabildo de Quilmes, no tenemos noticias.

10 Aunque aparecen algunas figuras como administradores o corregidores que pueden ser blancos.

11 El texto de Raúl de Labougle “La Reducción de Itatí” 1968, resulta clarificador para conocer los primeros tiempos del funcionamiento del poblado de guaraníes. Es un estudio que pese al tiempo no ha perdido vigencia por la documentación que menciona y la evolución que realiza de la historia del pueblo de indios durante dos siglos y medio hasta el momento en que se termina la aplicación del régimen de comunidad.

casas son muy buenas, todas cubiertas de tejas, la casa del cabildo está en medio de una gran plaza y es muy buena, también lo es la Iglesia cuya titular es la Virgen de Itatí [...] tiene este pueblo muy buenas campañas” (Parras 1943, 157).

Recordemos que los grupos guaraníes, al momento de la conquista, estaban organizados en familias extensas que habitaban grandes casas o malocas. Estas constituían la unidad de parentesco básica y se caracterizaban por su alto grado de autonomía política y económica. En un nivel superior de organización se encontraba el *teko'a* que podía coincidir espacialmente con una aldea o el *guára* con un conjunto de ellas. Frente a cada uno de estos niveles se encontraba una autoridad política (*tuvicha: cacique* o *mburuvicha: cacique principal*, respectivamente) (Quarleri 2008, 96; Melià 2003, 18; Susnik 1965, 9–14). La unidad guaraní también se apreciaba en que todos hablaban la misma lengua, con pequeñas diferencias. Podemos pensar en la lengua como canal de transmisión de saberes; sin lugar a dudas, la misma funcionaba como conocimiento que unificaba a buena parte de la sociedad de pueblos encomendados, pero no tenemos indicios sobre cómo funcionaba en los diferentes grupos (caciques, tributarios, mujeres, niños, etc). Tenemos algunos datos de que el guaraní operaba como lengua franca y que la misma, por ejemplo, intervenía como un indicador de sentidos tal y como refleja la toponimia. De ahí el impulso desarrollado por los jesuitas, por ejemplo, para que la nueva razón gráfica brindara resultados positivos a la empresa evangelizadora y pudiera desenvolverse como una forma sutil de colonización del imaginario, operando al mismo tiempo como “una transformación de carácter más individual que colectivo, incidiendo de diferentes maneras sobre una misma población” (Neumann 2015, 47). Esto nos hace pensar en esas diferencias entre los habitantes del pueblo, a partir de sus diferentes roles y el manejo de la lengua y la escritura.

En casi todos los procesos de acercamiento entre religiosos y nativos se apeló a la negociación con los jefes políticos, caciques, caciques principales y líderes. Cada grupo se acercó a los misioneros por diversas razones: conflictos interétnicos, temor al complejo chaqueño-guaycurú y posibilidades de protección para su parcialidad. Esta organización prehispánica en malocas sirvió de

base para la instalación de los pueblos en los que se mantuvieron las prácticas de convivir en parcialidades al mando de un cacique, conformando familias nucleares y extensas.¹² También en este contexto de Corrientes primó la decisión política de organizar estos pueblos, en ello tuvo que ver el gobernador del Río de la Plata Hernando Arias de Saavedra. La fundación de estos poblados estuvo acompañada por su gestión y sus conocidas Ordenanzas sobre el tratamiento de los indios (Salinas 2010, 75). La política de Hernando Arias consistía en apoyarse en el grupo de caciques, para asegurar el pago de la mita y también ejercer a través de estos liderazgos cierto control sobre encomenderos y funcionarios. Ya desde este momento el cacique aparece como el nexo necesario, capaz de ejercer influencias sobre su parcialidad en el proceso de integración al sistema de trabajo impuesto por los españoles.

En dicho contexto nos preguntamos ¿cómo funcionaba este espacio político en el que los caciques tenían un rol que se evidencia significativo?

Para pensar en los cabildos indígenas partimos de los cabildos que se organizaron en las ciudades. Como institución tuvieron sus orígenes en la época medieval en los reinos peninsulares y, como otras instituciones “injertadas” en América por la corona, se constituyeron en órganos que se adecuaron a las necesidades de las sociedades americanas (Lohman Villena 2000, 452). En estos espacios y con las acciones habituales de los cabildos y sus representantes se rompía, en ocasiones, con las estructuras de poder implementadas desde arriba hacia abajo, para dar paso a la acción permanente de las urgencias locales y las resoluciones que emanaban de la cotidianeidad de estos espacios marginales del Imperio. Los cabildos fueron los gobiernos de cada ciudad, con una réplica que se aplicaba también en las colonias portuguesas con “los senados da câmara” (Benassar 1985, 105 f.).

Los españoles se caracterizaron en su proceso de avance hacia las Indias por la práctica de fundar ciudades con el fin de poblar y explotar

¹² Frente a los controles de visitadores y oficiales de la corona en diferentes momentos se observa el registro de familias nucleares, aunque subyacen otro tipo de relaciones y redes en cada parcialidad. El tema fue estudiado en profundidad en Salinas 2010, 165–180.

económicamente las nuevas tierras incorporadas. Para obtener el rango de ciudad, era imprescindible el establecimiento de una iglesia y de un cabildo, entre otros elementos que eran parte del ritual de fundación (Barriera 2013, 109; Aramendi 2011, 1; Caño Ortigosa 2009). El cabildo como institución, efectivamente, resolvía muchas de las dificultades que surgían en la vida cotidiana de las ciudades. Lo mismo sucedía en el caso del cabildo indígena que trataba temas y problemas diarios que competían al espacio físico y estructural de los pueblos. La autora Dueñas, en su estudio sobre el tema, considera que la jurisdicción del cabildo de indígenas no estaba claramente demarcada territorial y judicialmente con respecto a la jurisdicción del cacicazgo y, con frecuencia, su competencia y la de los corregidores indígenas fueron objeto de disputas¹³ (Dueñas 2016, 135). Esta circunstancia se dio sobre todo en casos de otros espacios como el Perú, donde los cacicazgos incluían jurisdicciones definidas. En nuestro territorio de estudio el cacicazgo implicaba el liderazgo de parcialidades reunidas en el espacio del pueblo, por lo que entendemos no había problemas de jurisdicciones, aunque se mantenían las tierras comunales y la administración de las estancias que tenía el pueblo, temas que se dirimen también en el cabildo indígena (Maeder 1981, 61–102).

De acuerdo con el espacio, las etnias, la organización y la evolución que tuvieron estos pueblos de indios, el cabildo tuvo cierta autonomía para tomar decisiones específicas sobre aspectos económicos: compra-venta, diferentes tipos de transacciones o intervenir en temas de defensa, justicia o la vida política de la comunidad.

En cuanto a estas prácticas también quisiéramos poner en discusión si las medidas borbónicas llegaron a repercutir en estas formas organizativas y autónomas de los pueblos de indios y sus sesiones en los cabildos. En el Río de la Plata y el Paraguay fueron referenciales las Ordenanzas del

oidor Alfaro que desde principios del siglo XVII habían regido la vida de los nativos y de los encomenderos en el territorio, dejando definidas algunas cuestiones referidas al tributo, el trabajo, el servicio personal y la relación encomenderos-encomendados. Por eso, consideramos pertinente también revisar a la luz de los tiempos borbónicos y sus modificaciones, las repercusiones que dichas medidas pudieron tener en la región.

Los cabildos en Hispanoamérica se basaron, en un primer momento, en el derecho consuetudinario, por lo que es posible suponer las rivalidades entre los jefes de la conquista, empeñados en afianzar su autoridad y los pobladores vecinos que aspiraban al gobierno propio. Con el paso del tiempo los grupos locales fueron referentes de la organización y administración de cada ciudad, adquiriendo roles importantes en el escenario político local.

La composición de los cabildos variaba según la región. En el Río de la Plata, los cabildos se organizaron según el modelo que funcionaba en el Virreinato del Perú: generalmente estaban integrados por dos alcaldes, que siempre fueron anuales y electivos; los regidores al principio se elegían, pero en el siglo XVII se convirtieron en oficios vendibles y con funcionarios especiales que recibían su nombramiento del rey o del gobernador y que más tarde recibían el cargo de remate público (alférez real, alguacil mayor, alcalde de la Santa Hermandad, depositario general, fiel ejecutor y receptor de penas de cámaras). En general no contaban con todos los oficios.¹⁴

El cabildo tenía diversas funciones: sancionaba el incumplimiento de ordenanzas; velaba por el aseo de calles plazas y paseos; cuidaba de los servicios públicos como el agua, higiene, entre otros; poseía atribuciones judiciales y políticas; intervenía en la distribución de tierras vacantes entre la población; se ocupaba de la policía local, pudiendo

¹³ Es el caso de algunos cabildos indígenas en el Perú Colonial, con numerosa población indígena. El caso del pueblo que presentamos para este estudio llegó a tener en su tiempo de mayor desarrollo 1000 habitantes. Los corregidores en el caso de Itatí fueron indígenas, pero se observó en otros pueblos cercanos como Santa Lucía la existencia de corregidores blancos.

¹⁴ Un estudio detallado del Cabildo de Corrientes en: Pozzaglio, Fernando. Tesis doctoral. Universidad del Salvador 2015 (Inédita). También: Pozzaglio 2011, 136; 2012, 95. Para el cabildo en el espacio rioplatense y del Tucumán se han producido una gran cantidad de investigaciones con un enfoque micro, aplicable a la posibilidad de configurar un modelo de análisis. Estudios clásicos: Bayle 1952; Zorraquín Becú 1947 y 1956; Caño Ortigosa 2009.

reclutar hombres para proveer a la defensa de la ciudad o de su territorio cuando fuese necesario.

Cada cabildo indudablemente adoptaba características en relación con el tipo de ciudad: más o menos poblada, con edificaciones más importantes o más rústicas, con determinadas actividades económicas, ganadería, administración de estancias, agricultura, minas, etc. Sus elites, con mayor poder adquisitivo o más modestas según el espacio, imprimían también modelos de comportamiento en estas sociedades.

Dentro de las funciones políticas se incluía la actuación como organismo consultivo de las autoridades y el reemplazo de los gobernadores y tenientes cuando estos vacaban.

Las elecciones capitulares se llevaban a cabo el primero de enero de cada año. Los cabildantes defendían y protegían la posición de privilegios de una elite local que anhelaba su permanencia en el poder político. Ocupar cargos en el cabildo significaba prestigio. En el contexto de ciudades marginales y de frontera como Corrientes, los capitulares fueron también encomenderos, por lo que formaban parte de un grupo privilegiado que define en las sesiones temas relevantes para el funcionamiento local.

Los cabildos indígenas respondían a las mismas características que el cabildo implantado en las ciudades. Con ellos, la administración colonial buscaba una institución local que representara y ejecutara el nuevo orden sociocultural, administrara los recursos e impartiera normas y castigos (Quarleri 2008, 97). Si bien la organización y el funcionamiento de la reducción eran responsabilidad de las autoridades emanadas desde la corona, civiles o eclesiásticas, los indígenas tenían una importante participación en el gobierno de la comunidad. Los caciques cumplieron a través de su presencia en el cabildo y también en otros ámbitos de la vida cotidiana del pueblo el rol de intermediarios frente a las dificultades existentes entre las dos repúblicas.

Es interesante observar que en el caso del pueblo de Itatí la permanencia en el tiempo de ciertos cacicazgos que fueron significativos en su desempeño en el cabildo, así como las prácticas políticas y la incorporación de costumbres propias de los españoles para el funcionamiento de la vida institucional local. La sucesión de los cacicazgos tuvo

carácter hereditario, por lo que se concentró el poder y el prestigio en ciertas familias. Entre las más destacadas, durante más de dos siglos, desde la fundación del pueblo en 1606 hasta principios del siglo XIX, podemos nombrar a los Canindeyú, Güiraguazú, Gueracoetá, Tabucaré, Paraguay, Cavytá, Carabayá, Pachué. En los diferentes legajos del archivo de la Provincia de Corrientes se puede seguir la evolución de los diferentes cargos en el cabildo por parte de los integrantes de las familias. En estudios anteriores nos hemos concentrado en la familia Canindeyú (Salinas/Svriz Wucherer 2014, 1–20).¹⁵

Itatí: un pueblo de guaraníes, encomiendas, franciscanos y cabildo

La fundación de la ciudad de Vera (conocida luego como Corrientes) en 1588 fue el punto de partida para el poblamiento en la región del nordeste rioplatense. Esta ciudad formó parte del grupo de fundaciones que se realizaron desde Asunción. Con este enclave se completaron las comunicaciones fluviales entre Buenos Aires y Paraguay a través de un puerto intermedio.¹⁶ A la instalación de la ciudad siguieron los primeros actos de dominio, tales como la distribución de la tierra, el sometimiento y encomienda de los indios, así como la

¹⁵ Por ejemplo: Don Cristóbal Güiraguazú, quien desempeñó diversos cargos en el cabildo de Itatí, regidor en 1731, alguacil mayor en 1733, alférez real en 1736, 1743 y 1744, regidor decano en 1742, en su historial aparecen descripciones como “fue práctico en la lengua castellana”. Otro ejemplo, el de Don Miguel Guarecupí, cacique principal entre 1759 y 1762. Cabildante por casi dos décadas, regidor en 1762, secretario en 1765 y 1779, alcalde de segundo voto en 1771 y 1774, alférez real en 1775 y corregidor en 1779, casó con una cacica muy conocida en la época Rosa Canindeyú (Jantus/Jantus 2015, 125). Cada cacique que mencionamos pertenece a un linaje diferente.

¹⁶ Después del levantamiento de la primera fundación de Buenos Aires, los conquistadores se establecieron en el Paraguay bajo la dirección de Domingo Martínez de Irala, de esta manera quedaba fuera de preocupaciones y de empresas el territorio comprendido entre los ríos Paraná y Uruguay. No obstante, los conquistadores habían distinguido una zona denominada *Las Siete Corrientes*, situada a poca distancia de los ríos Paraná y Uruguay. En 1587, el adelantado Juan Torres de Vera y Aragón desde Asunción, sede de su gobierno, dispuso la fundación de una nueva ciudad y la conquista de las comarcas del Paraná, Uruguay y Tapé, encargando la empresa a su sobrino Alonso de Vera y Aragón (Maeder 1988; Gómez 1929; Mantilla 1929).



Fig. 1. Misiones franciscanas en el Alto Paraná. Siglos XVIII–XIX. En el mapa se observan los pueblos franciscanos como se fundaron a principios del siglo XVII. A principios del XVIII fueron destruidos Ohoma y Santiago Sánchez (conformados por etnias chaqueñas). Perduraron Itatí y Santa Lucía de los Astos (Maeder 1995, 73).

organización económica de la ciudad. Al principio, con inestabilidad en la frontera, por los avances de los grupos chaqueños y por los mismos guaraníes reacios al nuevo poblado (Maeder 1976, 60).

Con este marco, posteriormente se organizaron los pueblos de indios a cargo de religiosos en el espacio paraguayo desde mediados del siglo XVI (1580) con la creación del pueblo de Altos, primera reducción con administración franciscana, y desde principios del XVII, la extensión de ese mismo proceso de fundaciones en Corrientes, con las misiones de Itatí, conformada por guaraníes y las de Santa Lucía, Santiago Sánchez, Candelaria de Ohoma con etnias chaqueñas (Necker 1990, 57–79; Salinas 2010, 98–106; también ver *fig. 1*).

Ya para el siglo XVIII el proceso de ocupación del suelo en la actual provincia de Corrientes adquirió un impulso que permitió a la antigua y pequeña ciudad triplicar su territorio en el lapso de 60 años y alcanzar sus fronteras definitivas. El movimiento de expansión se proyectó en diferentes direcciones. Chocó con la frontera misionera hacia el este, dilatada entonces por la migración forzosa del Tratado de Madrid. Después de la expulsión de los jesuitas esta rivalidad continuó en la zona de los ríos Mocoretá y Miriñay. También hacia las otras regiones la expansión trajo problemas, hacia el Paraguay y hacia Santa Fe. Con la zona del Chaco hubo mejores resultados, con las misiones allí fundadas se logró reforzar alianzas y mejorar defensas (Maeder 1981, 62 f.).

La particularidad de estas reducciones del Alto Paraná, entre las que se encuentra Itatí, entre otros aspectos, se dio a partir de que hay una compatibilidad entre el poder de los encomenderos, porque fueron pueblos sujetos a la encomienda a vecinos de Corrientes, de Asunción o Villa Rica con los “mandamientos” de los eventuales gobernantes y la presencia de los doctrineros franciscanos.¹⁷ Sobre esta circunstancia de poderes y administraciones compartidas surgen una serie de características propias de la región acerca del funcionamiento y las prácticas existentes en el contexto del pueblo de indios. El régimen de comunidad impulsado por los franciscanos y la saca de indios efectivizada por encomenderos y funcionarios se enfrentan en determinados momentos como parte de un sistema que asume roles y definiciones sobre los habitantes de cada reducción. La aplicación de las encomiendas como sistema de trabajo en las misiones franciscanas imprime sellos particulares. El alejamiento de los varones que trabajaban para los encomenderos en la ciudad durante un período de sesenta días, que muchas veces se extendía, implicaba para las reducciones una reestructuración en el funcionamiento del régimen de comunidad que presentaba la ausencia de los varones, cabezas de familias. Esta situación provocaba también cambios en la estructura demográfica de las mismas, en las que el crecimiento de la población no se evidenció de la misma forma que en las misiones jesuíticas, en las cuales el crecimiento natural de la población fue característico del sistema (Salinas 2010, 202).

La vida cotidiana en el pueblo de Itatí, desde su fundación a principios del siglo XVII, estuvo dirigida por dos curas franciscanos que, generalmente, eran nombrados por el Gobernador de Buenos Aires. En el contexto del pueblo también se destacaron las autoridades locales indígenas, como por ejemplo, un corregidor (que en ocasiones en algunos pueblos fue blanco) y un cabildo constituido por alcaldes ordinarios, dos regidores, procurador, mayordomo y escribano, elegidos

¹⁷ Los mandamientos fueron solicitudes de los gobernadores, o de eventuales funcionarios, de indios para cumplir diferentes servicios (milicia, actividades agrícolas, servicio personal, etc.).

todos anualmente con aprobación del Teniente de Gobernador de la Ciudad de Corrientes.

La estructura política que describimos fue semejante en casi todos los pueblos de indios, como lo disponía la ordenanza. Los franciscanos también sostenían la producción en base a chacras y estancias y, en lo que se refiere a la comercialización de excedentes productivos, los frailes imitaban a los jesuitas en la exportación de la yerba. Sin duda, el sistema de comercialización y el volumen manejado por los jesuitas fue superior a las iniciativas individuales de los frailes, carentes de una organización semejante a las procuradurías de los jesuitas. De todos modos, ambas órdenes incrementaron sus bienes y propiedades rurales en beneficio de ellas mismas y de sus reducciones. En el caso de Corrientes con la explotación de la agricultura y las vaquerías, actividades económicas propias de la región (Salinas 2011, 203–206).

En cada pueblo existían los denominados bienes de la reducción. En el caso de Santa Lucía, por ejemplo, los indios tenían derechos sobre ganado cimarrón que habían traído ellos mismos en balsas desde el Valle Calchaquí. Estos bienes eran empleados especialmente para el sustento de viudas y huérfanos de la reducción. En Itatí, ya desde el siglo XVII, las fuentes registran bienes comunes que según se mencionan “ha recibido la Virgen de limosna”:¹⁸ ganado ovino, cuya lana se distribuía en el vestuario de los religiosos y del pueblo, además de potros, yeguas y caballos mansos que servían a la reducción para sus vaquerías.¹⁹

¹⁸ La virgen había recibido de limosna, según las fuentes: 400 cabezas de ganado ovejuno, la lana se distribuía en el vestuario de los religiosos y el pueblo. Además, la reducción cuenta entre sus bienes con 400 yeguas, potros y caballos mansos que sirven al pueblo para sus vaquerías y demás cosas necesarias. En cuanto a herramientas: 14 hachas, 15 cuñas, 12 azuelas, 6 escoplos. 24 mulas y bueyes que cada uno tiene para su labranza. Visita del oidor Garabito de León. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Serie Expedientes Coloniales. 1653.29. En adelante: ABNB. El pueblo de Itatí, mantiene hasta la actualidad la devoción a la Virgen de Itatí. Desde los orígenes del pueblo existe esta característica y es parte de la religiosidad y vida cotidiana.

¹⁹ Ya en el siglo XVIII, precisamente en 1760 los indios de Itatí tenían algunas tierras propias y otras comunes, que eran tres estancias llamadas: La Cruz, San Antonio y el Puerto de San Bernardino- administradas por el cura, y pobladas con 11.032 vacunos, 2890 yeguas de cría, 486 caballos y 580 ovejas (De Labougle 1968, 307).

Las relaciones generadas entre encomenderos, franciscanos e indígenas en dichas reducciones nos ofrecen un modelo reduccional singular con intervenciones permanentes de feudatarios y funcionarios en el funcionamiento de los pueblos a través de solicitudes de indios para diversos servicios. El pedido de indios por parte de los funcionarios era una práctica habitual y aceptada incluso por los visitadores de la corona. Los sacerdotes presentaban eventualmente quejas sobre estas “sacas” de indios que implicaban el alejamiento de los varones de sus pueblos, pero se mantuvo vigente más allá de los reclamos. Los funcionarios que recorrían estos pueblos, sobre todo cuando realizaban visitas, recomendaban a los indios que cumplieran con los mandamientos de la justicia puntualmente, aunque sólo cuando vinieren por escrito de gobernadores de la provincia y sus tenientes y en tiempos que no fueren de siembra o de recoger sus cosechas.²⁰ Corrientes debía contribuir con un tercio de doscientos hombres en las campañas que se ofrecieran contra enemigos extranjeros y tuvo que soportar por muchos años, aún muy entrado el siglo XVIII, la carga de defender la frontera norte de Santa Fe contra los “infieles” del Chaco (De Labougle 1968, 83).

El sistema de trabajo comunitario en los pueblos se observa en algún punto como un régimen paternalista basado en el concepto de minoridad de los indios. La vida de comunidad con el reparto igualitario de bienes frenaba las iniciativas individuales y las posibilidades de movilidad social. De allí que una de las expresiones de indisciplina fuera la venta en beneficio particular de los bienes de comunidad (Schaller 2015, 247).

A fines del siglo XVIII el pueblo tuvo la designación de un administrador blanco, que aparece permanentemente en las actas, desde 1790 hasta 1806: Manuel Mantilla y Ríos. Será el encargado de controlar las actividades productivas y las condiciones materiales del pueblo. Esto se reflejó en el aumento del ganado. A principios del siglo XIX las estancias reunían, alrededor de 30.000 vacunos, más de 10.000 equinos y un número considerable de bueyes, mulas y ovejas (Maeder 1981, 202 f.).

¿Qué nos dicen las actas del cabildo de Itatí?

Luego del panorama descriptivo sobre el pueblo de Itatí, sus actores y funcionamiento nos concentraremos en las actas del cabildo de este pueblo de indios y las posibilidades de identificar a través de ellas difusión de saberes y prácticas entre la sociedad indígena y el mundo de los encomenderos, gobernantes y doctrineros. Tenemos indicios de que el cabildo existió desde los primeros tiempos del pueblo, a principios del siglo XVII; no obstante, sus actas se conservan desde 1793, por dicha razón hemos partido del análisis desde este momento específico.²¹

Si bien a través de estos documentos se recogen voces de indígenas, al haber sido rescatadas, escritura mediante, por la estructura colonial (escribano o eventual amanuense) nos mantenemos atentos a todos los detalles y con criterio intentamos seleccionar los aspectos que pueden ser útiles a nuestras investigaciones. Recordemos, tal y como nos advierte Christophe Giudicelli, que a la hora de analizar este tipo de testimonios: “No se trataba para colonos, administradores y misioneros de reproducir una realidad observada sino de integrarla en el esquema global de la sociedad que establecían en el mismo momento en que se apoderaban de sus elementos nombrándolos, otorgándoles un lugar preciso” (Giudicelli 2010, 153). De todos modos, en estas actas y en otro tipo de documentos del pueblo de Itatí nos encontramos con firmas de los caciques. Luego de cada sesión se firmaba y se hacía referencia a los que “sabían firmar”, lo que nos deja siempre la pregunta sobre la escritura. ¿Quién escribe y hasta qué punto los integrantes del cabildo conocían la escritura? La referencia a la enseñanza de las primeras letras aparece en diversos momentos en las actas y es sabido que los hijos de los caciques siempre eran considerados para la enseñanza de la escritura o la preparación para ejecutar algún instrumento musical. Así, por ejemplo, en el acta del 12 de febrero de 1803 aparece, como en tantas otras, la firma de Roque Canindeyú,

²⁰ Visita del oidor Andrés Garabito de León a Santiago Sánchez (ABNB. E.C. 1653.16).

²¹ En el archivo de la ciudad de Corrientes se puede encontrar numerosa documentación que hace referencia al funcionamiento del cabildo indígena en diferentes momentos de su historia, pero las actas se conservan desde fines del siglo XVIII.

corregidor, “por los demás del cabildo que no saben firmar”.²² Esta leyenda se repite innumerables veces en las actas. En cada reunión, se identifica uno o dos integrantes que saben firmar.

Existen diversas temáticas que se tratan en las actas que revelan los problemas y la vida cotidiana en la reducción. No obstante, se pone de manifiesto la preeminencia de escritos referidos a la administración, el control y la contabilidad, como temas quizás predominantes. Al cabildo indígena le correspondía la regulación de precios para la compra y venta de animales y alimentos varios, la administración de recursos, el control y autorización de visitas a las estancias que pertenecían al pueblo para supervisar cuestiones referentes al ganado al inicio de la yerra e identificar irregularidades. Era de interés también la atención a los enfermos, los preparativos para las festividades religiosas, entre otras cuestiones. También se identifican atribuciones en la concesión de cargos y oficios al interior del pueblo como los puestos de capataz, maestro carpintero y maestro de escuela. Se reflejan en detalle roles y actividades de los cabildantes, que suponen un entramado de vínculos y relaciones en el contexto del pueblo. Hay reuniones que definen y resuelven temas importantes y otras que parecen ser de menor tenor en cuanto a su relevancia.

Por ejemplo:

Compra de sombreros para los cabildantes: “En acuerdo celebrado el 13 de diciembre de 1799, [...] se mandó a comprar a Corrientes una docena de sombreros para el cabildo [...] se entregaron treinta y cinco pesos [...] y no habiendo más que tratar se cerró el acuerdo [...]” Firma del administrador Mantilla, Joaquín Güeri (Corregidor). Pariano Pachué (Mayoy y secretario).²³

Otro tema de mayor decisión: Reses para Corrientes: “En acuerdo celebrado el 16 de octubre de 1800 se dispuso que el Procurador y secretario Mariano Caba llevase a la ciudad de Corrientes cincuenta reses para vender.”²⁴

En otros casos se velaba por el comportamiento en el pueblo ante posibles problemas con el alcohol y las borracheras que fueron tema presente en numerosos documentos de los jesuitas, franciscanos y de los funcionarios de la corona.

En el acta del 2 de abril de 1803 “[...] dijo el administrador que para cuando se estaban por celebrar [...] la Semana Santa, en la que siempre se notan algunos excesos de los naturales, hera conveniente celásemos no se introdujese en el pueblo aguardiente, en cuya virtud así nos lo sulicó, rogó y mandó: Y no habiendo mas que tratar se cerro el punto y lo firmamos para que conste.”²⁵

En este caso se observan acuerdos entre los indígenas y el administrador frente a los posibles problemas que podían surgir. Es interesante la conjunción de términos que aparecen: súplica, ruego, mandato. Un juego de poderes que se transmiten en los acuerdos. Un año después, en un acta de 1804, próxima a la Navidad, se recomendaba a los miembros del cabildo que en las próximas celebraciones “se portasen con mucha moderación, absteniéndose de la embriaguez que hace a los hombres peores que las mismas bestias”.²⁶ En este caso la solicitud va dirigida a los cabildantes, quienes debían mantener el decoro por su función y, al parecer, era necesaria la recomendación, probablemente por comportamientos previos.

El tema de las borracheras y la embriaguez, que siempre aparecen en la documentación, nos acerca a una explicación sobre cómo esta práctica puede ser concebida como una expresión más de la memoria indígena, en cuanto a saberes prehispánicos. Las borracheras, tan temidas y descritas con detalles por los misioneros, sobre todo jesuitas, pueden llevarnos a diferentes reflexiones. Una particularidad de las mismas es que todos asisten por igual a estas escenas de embriaguez; en ellas, la sociedad indígena aparece como un todo indiviso en donde no parecen existir diferencias de rango (Paz 2017, 53). Sin embargo, las actas hacen referencia, en las recomendaciones, a los integrantes del cabildo como individuos con ciertas responsabilidades y necesidad de guardar

²² Acta del 12 de febrero de 1803. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 114.

²³ Acta de 13 de diciembre de 1799. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 35.

²⁴ Acta del 16 de octubre de 1800. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 55.

²⁵ Acta del 2 de abril de 1803. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 117.

²⁶ Acta del 24 de diciembre de 1804. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 149.

determinado comportamiento. Las borracheras se presentan entonces como un claro ejemplo de un recurso argumental que pondera, de modo exagerado, un uso social comunal que involucra distintas esferas de la sociabilidad nativa, pero que ilumina más sobre la práctica jesuítica, en ese caso, de la argumentación retórica que sobre los ánimos nativos (Paz 2017, 70).

Podemos identificar algunas categorías que motivan las reuniones en la casa capitular: El reparto de ropas (la concesión de calzones, bayetas y sombreros, por ejemplo) para “las hijas e hijos del pueblo” es una actividad permanente del cabildo. Cada dos o tres meses se reparte a la “muchachada” todo tipo de elementos para el vestido.²⁷ El vestuario, según descripciones, es de chupa, calzones, calzoncillos y camisas, calzados no se les permite, aún siendo alcaldes y corregidores, ni tampoco el pelo largo, para que no “peligre la fidelidad y obediencia”. El visitador Parras deja el mensaje en estas descripciones de mantener a los indios “en sujeción y servidumbre” para que no suceda lo mismo que según las noticias estaba ocurriendo en los pueblos jesuíticos en los que había sublevaciones por ciertas libertades concedidas a los indígenas (Parras 1943, 172). Las mujeres, por su parte, usaban un traje de algodón blanco con dos agujeros para sacar los brazos, lo llamaban tipoy. La parte por donde sacaba los brazos estaba “tan abierta” según el visitador que “sin dificultad entran y sacan una criatura para darles de mamar”. El pelo lo llevan tendido por la espalda (Parras 1943, 172).

También eran comunes las reuniones por la venta de novillos, reses, yerras, pago de tributos reales, venta de naranjas, compra de trigo. En la relación e informes que se hace sobre el ganado se mencionan seis mil vacas, mil novillos y otros tantos toros, ochocientos caballos mansos y más de tres mil yeguas y caballos sin domar. Itatí ofrece un paso obligado en el camino a Paraguay con ganado porque poseía botes y canoas y la ayuda de los indios del pueblo. Dejaban el correspondiente diezmo por esta tarea (Parras 1943, 163).

Según algunas descripciones, la mayoría de los hombres de Itatí son de campo, pero también había muchos “oficiales en sus respectivas oficinas”. Se describe una cantidad importante de herrería y oficios mecánicos.

Al igual que en el cabido de la ciudad aparecen registrados dos alcaldes ordinarios, el alférez real, el alcalde provincial, alguacil mayor, regidores, el procurador del pueblo, procurador de las estancias, secretario y mayor. Incluyéndose además el corregidor indígena y el administrador “español” quien presidía las reuniones.²⁸ Como mencionamos, las elecciones de los miembros del cabildo se realizaban todos los primeros de enero de cada año y estaba a cargo de los cabildantes salientes la elección de sus sucesores. Se iniciaba con la elección de los cargos de justicia, regimiento y demás concejiles de usos y costumbres que eran renovados anualmente, se contaba generalmente con la presencia de los comisionados, del alcalde de primer voto de la ciudad de Corrientes, quien tenía la obligación de elevar una copia del acta de los nuevos integrantes a sus superiores, quedando la última palabra en cuanto a aprobación de los miembros por el Teniente de Gobernador de Corrientes.

Entre otras acciones propias de este cabildo, podemos mencionar las constantes visitas a las estancias vecinas del pueblo, con el objetivo de tener un control preciso de la cantidad del ganado que había en ellas, tarea que le era encomendada al procurador, controlar y autorizar el inicio de la yerra.

Los cambios del siglo XVIII, la centralización borbónica, algunas medidas como la expulsión de los jesuitas, los episodios de la guerra guaraníca y el escenario cambiante a partir de la movilización de guaraníes en su nueva realidad post expulsión, trajeron cambios también en los pueblos de indios de Corrientes casi al final de la centuria. El régimen de comunidad llegaba a su fin y se daba paulatinamente la libertad a quienes formaban parte de este sistema. Un aspecto que nos llama la atención sobre estos cambios de fines del siglo XVIII y principios del XX es un documento que aparece en

²⁷ Acta del 24 de septiembre de 1803 pp. 125, Acta del 24 de mayo de 1804, 140; 29 de agosto de 1804, 144.

²⁸ Lo de español es una característica que aparece en la documentación, para esta época ya no son españoles peninsulares, aunque pueden existir en cada ciudad, son hijos de españoles o nietos nacidos en la tierra.

el mismo grupo de actas del cabildo. Lleva el título “Defensa de la vida de comunidad, triste situación de los españoles e indios libertados”, sobre el mismo profundizaremos en los párrafos finales.

Saberes transmitidos, ¿indios, “ladinos” o cabildantes?

Itatí se destacaba, en el contexto de los pueblos de indios correntinos, por una economía estable y excedentes a partir de sus cosechas y ventas de ganado producto de sus estancias; así como por cierto desarrollo socio cultural. Las fuentes describen un pueblo con escuela de música y con indios que revelan aptitudes para la danza. “El concierto de música de este pueblo, pudiera lucir en la mejor catedral de España”, dice uno de los viajeros. Se reconocen arpas, oboes, chirimías, trompas de caza, clarines, flautas, entre otros instrumentos (Parras 1943, 168). Los indios cantores o que ejecutaban un instrumento estaban exentos del servicio para los encomenderos o para otros trabajos.

Para mediados del siglo XVIII estaban en vigencia las estancias de San Miguel de Ita Ibate, San Isidro, San Antonio del polvillo, San Francisco, La Cruz, La Virgen, Asunción y en los puestos como ser La Cruz, San Antonio y San Francisco, centros de diferentes explotaciones ganaderas por parte de la comunidad itateña y correntina. La presencia de este universo ganadero implicaba también para el pueblo y sus cabildantes numerosas reuniones y decisiones en torno al control, la venta y las transacciones.

Las mujeres tenían prácticas de hilanza, se menciona la entrega de algodón los días lunes hasta los días sábados como tiempo de entrega del hilo, lo hacían con presencia del fiscal del pueblo, el escribano y el cura.

Los oficios tuvieron gran importancia. Todas estas actividades fueron construyendo cierta identidad en la comunidad de guaraníes de Itatí. Indios a cargo del ganado, con determinados oficios: carpintería, tejido o herrería, indios cabildantes.²⁹

²⁹ Un caso similar los carpinteros de Marapa en el Tucumán Colonial. En este pueblo lograron diferenciarse y crear identidad por sus oficios (Noli 2001, 1–30).

Frente a estas características y actividades surge también el término “ladino” en nuestros análisis y la pregunta sobre la construcción de grupos en Itatí que conformaban espacios de transmisión de saberes o de hispanización en cuanto a prácticas y costumbres. El término “ladino” hace referencia en diferentes regiones de América a la aculturación por parte de los indígenas:³⁰ aquellos indios que habían adquirido cierto conocimiento de los negocios: El intercambio, la lengua castellana, se identifican de esta manera. En el contexto de la época aparece el término en diversos documentos, por lo que entendemos que es parte de la identificación que se relaciona con estos indios.³¹

A partir de estas caracterizaciones ¿podemos definir a los cabildantes como ladinos? Si observamos las actas y las temáticas que en ella se desarrollan hay un conocimiento profundo de actividades que pertenecen al mundo de los españoles. Participar en reuniones, elecciones de miembros del cabildo, aprobar compras y ventas, acordar comportamientos, entre muchos otros.

Si bien en este territorio no hay generalmente metálico y funciona la moneda de la tierra, tienen claridad sobre el valor y las posibilidades para intercambiar, negociar o pagar cuando era necesario. Generalmente estas relaciones económicas se realizaban por medio del intercambio y/o trueque, es decir, los productos que se realizaban en la reducción eran intercambiados por otros que escaseaban en la comunidad. Los mismos eran valorados en pesos o en plata; por ejemplo, se intercambiaban varas de lienzos por yerba, sal o miel por algunos utensilios entre otros elementos. Debido a la escasa o casi nula circulación de metálico en esta región para la época en estudio, los productos incluidos en las transacciones comerciales a veces se tasan en moneda, pero su equivalente es en moneda de la tierra. En 1805 se pagan

³⁰ También es aplicado para la población esclava y afrodescendiente.

³¹ Hemos identificado en la Visita que realiza a Corrientes el oidor Andrés Garabito de León, el término “ladino” cuando se hace referencia a indios que habían adquirido ciertos conocimientos sobre el mundo de los españoles (ABNB. EC.1653. 7). Visita al pueblo de Itatí. Probanza por parte del capitán Pedro Gómez por parte de Francisco García de Acuña. F.12V. En este documento aparece el término sobre todo en los descargos que realizan los encomenderos frente a los reclamos de los indígenas ante el visitador.

honorarios al médico de Corrientes por haber aliviado al pueblo de la peste de la viruela. Su pago es en 200 cueros.³² En acuerdo del 8 de noviembre de 1802 se tomó razón de las mulas vendidas al sr. Juan José Centurión: catorce mulas, dos de estas redomonas, las chucaras a 5 pesos y las redomonas a 5 pesos, también vendieron 6 caballos a dos pesos cada uno y para dichas mulas, caballos y pasaje de los animales a la otra banda del Paraná, 86 pesos.³³ En acuerdo del 16 de noviembre de 1802 “se tomó razón de miel que se vendió a Corrientes [...] fueron cuatro pelotas de miel con peso de 31@24 libras”.³⁴ Hay permanentes referencias a cuestiones comerciales que implican razonamientos de contabilidad, intercambios, pesos, medidas.

El cabildo, como institución de orden y garantía de los intereses de la comunidad indígena guaraní, tenía el detalle de los bienes y los valores de la reducción. Todo quedaba registrado en el “libro mensual” con las ventas e incorporación de diferentes elementos: ladrillos, baldosas, tejas, lienzos, tirantes de maderas, yerba, producción de caña de azúcar, miel, algodón y su hilado, carpintería, albañilería y algunos animales.

Este sistema de moneda de la tierra predominó durante todo el período colonial, también era utilizado para el pago del real tributo en la ciudad con varas de lienzos y cueros de ganados, como uno de los recursos con mayor demanda.

Algunas consideraciones finales

Como se ha desarrollado a lo largo del texto, los cabildos eran instituciones que representaban el poder local de las ciudades que se iban configurando en las Indias. Con la intervención del oidor Alfaro a través de sus conocidas ordenanzas, se estipula la creación de cabildos liderados y gobernados por los indígenas en la región rioplatense.

El pueblo de indios de Itatí presentó desde sus orígenes una organización social y comunal muy diferente a las demás, con un potencial desarrollo económico y ubicación estratégica para el comercio y la navegación. Los cabildantes, por lo general, eran caciques principales, herederos de una larga tradición en el uso y práctica de esos oficios, conformando de esta manera una elite local indígena que buscaba privilegios a través de la posesión de los oficios del cabildo. Esta comunidad centraba su economía en la ganadería, la agricultura y en los oficios diversos. Consideramos que la función de los caciques en las reducciones franciscanas fue importante como nexo necesario que legitimó el sistema impuesto por los españoles, en el siglo XVII con la participación en el reparto de turnos de la mita para la encomienda, y posteriormente durante el siglo XVIII y principios del XIX con más presencia en el cabildo y en las actividades que implicaban su funcionamiento.

La vida de comunidad, que consistía en la obligación solidaria de trabajar algunos días de la semana en labores agrícolas o artesanales comunes en una reducción, a lo largo de dos siglos había traído beneficios para el pueblo de Itatí. Los indios tenían algunas parcelas propias y otras que eran comunes, ocho estancias y en los bienes que tenía la reducción, además de un creciente comercio con Paraguay.

En noviembre del año 1800, en un informe al virrey, sostenía el administrador, General Manuel Pacheco, que era necesario aligerar el pesado yugo de la “constitución” en que vivían los pueblos de indios reducidos de la jurisdicción de Corrientes, a los que aún no había llegado a aplicarse la reglamentación que se había dado a los treinta pueblos del Paraguay y Uruguay. Decía que dichos pueblos estaban sometidos a la misma “odiosa forma de comunidad”, con dependencia de la Administración General de Temporalidades como lo estuvieron las antiguas Misiones Jesuíticas y bajo el gobierno del subdelegado de Corrientes. Consideraba Pacheco que debía hacerse extensiva la libertad a aquellos y reconocérseles el derecho de propiedad particular sobre una parcela de tierra suficiente para su sostenimiento y el de sus familias. En el mismo mes, el virrey marqués de Avilés, accediendo a lo

³² Acta del 12 de agosto de 1805. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 169.

³³ Acta del 8 de noviembre de 1802. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 104.

³⁴ Acta del 16 de noviembre de 1802. Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 105.

solicitado, ordenó al subdelegado que enviase una lista de los indios de los pueblos de su mandato.³⁵

El cabildo indígena era contrario a la supresión del régimen de comunidad y así lo manifestaba al virrey, afirmando que, en un primer momento, cuando se les dijo que los indios serían libres como los españoles, tratados como tales y dueños de disponer de sus haberes les asombró la noticia, pero, luego, viendo la suerte desgraciada de los labradores españoles, preferían seguir en comunidad. Exponían también en el informe las miserias de los españoles, quienes ni siquiera tenían con qué enterrar a sus muertos; en cambio, ellos, en comunidad, no carecían nunca de nada y tenían siempre su ración de carne, yerba, sal.³⁶ Tenemos indicios de que más allá de la utilización de la mano de obra, en ocasiones abusiva, del alejamiento de los varones de sus familias, y todos los aspectos negativos conocidos de la encomienda, el sistema de comunidad que implicaba tener sus propias chacras, animales y herramientas de trabajo, les aseguraba vivir en ocasiones mejor que los españoles libres como ellos mismos manifiestan.

En 1809, por disposición del Obispo de Buenos Aires, don Benito Lue y Riega y del virrey don Santiago de Liniers, el curato y reducción de Nuestra Señora de Itatí fue entregado por Fray Manuel

35 El único virrey que abordó con decisión el problema de la reforma del régimen misionero fue el marqués de Avilés, en la última gestión del siglo XVIII. Este gobernante hizo reunir antecedentes por medio de su secretario Miguel de Lartaria y en base a ellos dispuso las primeras medidas de su plan de reformas. Este apuntaba por una parte a la abolición gradual del régimen de comunidad, condenado en general por la opinión de la época como opresivo para los indios. Como corolario de ello proponía otorgar la libertad de los indios para establecerse donde quisieran y brindarles tierras y apoyo para su desarrollo. Avilés optó por medidas graduales, y entre 1800 y 1801 otorgó la libertad a 6.212 guaraníes (una séptima parte de los 42.885 que constituían la población total de Misiones). La medida no estuvo exenta de dificultades y decepciones, pero se llevó a cabo en todos los pueblos. Trasladado en 1801 al Virreinato del Perú, Avilés no pudo cumplir la totalidad de su programa, y dejó a su sucesor la cuestión de la distribución de tierras a los indios liberados del régimen de comunidad, y de la necesidad de consolidar y terminar su proyecto (Maeder 1994, 194).

36 Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí 1930, 156-160.

Antonio de Amarilla, de la orden Seráfica, al presbítero Manuel Antonio Garay.³⁷

En 1810 el Consejo de Regencia abolió la obligación tributaria de los indios y quedaron, consecuentemente, suprimidas las encomiendas por el gobierno metropolitano; las Cortes de Cádiz ratificaron la disposición el siguiente año. En el Río de la Plata, la misma medida fue adoptada en 1811 por la Junta Grande; y un decreto de la Asamblea General Constituyente de 1813 se refirió especialmente a las encomiendas como una de las instituciones que declaró abolidas. Declarada la independencia de las provincias del Río de la Plata, el gobierno de la provincia de Corrientes, por decreto de 18 de mayo de 1826, suprimió el régimen de comunidad, que aún existía en Itatí; dispuso una nueva organización del pueblo y ordenó la venta de las alhajas pertenecientes a la Virgen del lugar (Salinas 2010, 285; Schaller 2015, 257).

Ante la inexistencia en Corrientes de un estado estructurado y organizado que pudiera hacer efectiva la desaparición del sistema como estipulaba la Corona, nos encontramos por el contrario con la utilización del indio por parte de ese mismo “estado”. El sistema se modificó solo en cuanto a los beneficiarios del mismo. La institución de los beneméritos de la conquista se transformó a partir del siglo XVIII en el recurso de los funcionarios para solucionar las necesidades del estado correntino. Con los cambios políticos que se fueron sucediendo en el Río de la Plata a partir del proceso revolucionario, los indios de Itatí debieron aceptar el fin de este sistema y adecuarse al nuevo tipo de vida que los tiempos imponían en todo el continente americano.

Para cerrar, mencionamos que la actuación de los caciques y de otros líderes étnicos en el cabildo durante dos siglos configuró la consolidación de una cultura “capitular” que implicó el conocimiento y la transmisión de saberes hispánicos, como así también el intercambio de saberes indígenas que sin lugar a dudas se recibieron

37 Este obispo realizó una Visita en 1805 a esta región, en la cual se recoge información sobre los pueblos que subsistieron y es una fuente de gran utilidad para verificar los planteos antes señalados (Salinas/Pozzaglio 2018).

entre encomenderos, frailes y la sociedad correntina que se iba conformando. La estructura institucional del cabildo, sus prácticas y el régimen de comunidad impuesto se constituyen por sí solos en espacios permeables en los que tanto las costumbres guaraníes como las españolas se fusionaban. Identificamos en ese marco de poder la presencia de saberes en una amplia gama de conocimientos sobre la que se deberá seguir profundizando en aspectos puntuales de los mismos: el manejo de la lengua castellana y la escritura, como así también los espacios de la lengua guaraní. ¿Quiénes en el contexto de la reducción conocían el castellano y sabían leer, escribir o firmar? Las actas solo nos presentan datos escuetos al respecto, el cruce con otra documentación será clave en un análisis posterior. Debemos profundizar también en el uso de la contabilidad y la noción del sistema de pesos y medidas, el comercio y el intercambio de mercancías, ganado y animales en general. Parecen ser los eventuales administradores del pueblo quienes

fortalecen este tipo de actividades económicas; habría que profundizar en el rol de los miembros del cabildo en estos negocios.

También en el arte a través de la música por ejemplo como elementos claves de aprendizaje y aculturación, ya que este pueblo poseía coro, músicos y artesanos. Aunque todo en un marco de saberes indígenas en el que cacicazgo y sus prácticas, de hecho, son un símbolo de permanencia de la cultura nativa.

María Laura Salinas

IIGHI-CONICET-Universidad
Nacional del Nordeste
Castelli 930
Resistencia
Chaco, Argentina
mlsalinas@conicet.gov.ar

Bibliografía

Fuentes utilizadas

Actas del Cabildo de Itatí. (Desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798). Documentos de Geohistoria Regional. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet, Fundanord, N°1, 1980, Corrientes.

Actas del Cabildo de Itatí Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí. Corrientes. Archivo de la Provincia, Corrientes, Imprenta del Estado, 1930.

Fuentes secundarias

Aramendi 2011: B. Aramendi, ¿Poder Local versus Poder Central? Conflictos entre el Cabildo de Córdoba y el Gobernador Don Joaquín Espinosa y Dávalos Revista. Andes 22, 2011, 1–22.

Barriera 2013: D. Barriera, Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe 1573–1640, Ministerio de innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe. Museo Histórico Provincia Brigadier Estanislao López (Santa Fe 2013).

Bayle 1952: C. Bayle, Los cabildos seculares en la América española. Sapientia (Madrid 1952).

Benassar 1985: B. Benassar, La América española y la América portuguesa. Siglos XVI–XVIII, Akal (Madrid 1985).

Boccaro 2012: G. Boccaro, ¿Qué es lo “etno” en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha. Memoria americana 20.1, 2012, 37–52.

Caño Ortigosa 2009: J. L. Caño Ortigosa, Los cabildos en Indias. Un estudio comparado, Moglia (Corrientes 2009).

- Cruz Pazos 2004*: P. Cruz Pazos, Cabildos y cacicazgos. Alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos. *Revista Española de Antropología Americana* 149.34, 2004, 149–162.
- De Gandía 1939*: E. De Gandía, Francisco de Alfaro y la condición social de los indios en el Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI–XVII. El Ateneo (Buenos Aires 1939).
- De Labougle 1968*: R. De Labougle, La Reducción franciscana de Itatí, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia. *Investigaciones y Ensayos* 3, 1968, 281–323.
- De la Puente Brunke 1992*: J. De la Puente Brunke, Encomiendas y encomenderos en el Perú. Diputación provincial (Sevilla 1992).
- Doucet 1988*: G. Doucet, La encomienda indiana. En: E. Maeder/S. Stengel (coords.), *América y España el encuentro de dos mundos* (Buenos Aires 1988) 40–52.
- Dueñas 2016*: A. Dueñas, Cabildos de naturales en el ocaso colonial. *Histórica* 40.2, 2016, 135–167.
- Fradkin/Garavaglia 2009*: R. Fradkin/J. C. Garavaglia, La Argentina Colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX. Siglo XXI (Buenos Aires 2009).
- Gómez 1929*: H. Gómez, Historia de la Provincia de Corrientes. Desde la fundación de la ciudad a la Revolución de Mayo. Imprenta del Estado (Corrientes 1929).
- Giudicelli 2010*: C. Giudicelli, Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno. En: C. Giudicelli (ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Michoacán. A.C, Casa de Velázquez (México 2010) 139–171.
- Jantus/Jantus 2015*: L. Jantus/M. Jantus, Dinastía de caciques Itatianos. Siglos XVII–XVIII. Con Texto (Resistencia 2015).
- Lohman Villena 2000*: G. Lohman Villena, La nueva estructura política. En: F. Pease/M. Pons (eds.), *Historia General de América Latina II. El primer contacto y formación de las sociedades* (Madrid 2001) 452–471.
- Lorandi 1988*: A. M. Lorandi, El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán Colonial. *Revista Andina* 6.1, 1988, 135–173.
- Maeder 1976*: E. Maeder, La población del Litoral argentino según la breve Relación Geográfica, y Política de la gobernación del Río de la Plata (1760). *Folia Histórica del Nordeste*, IIGHI-CONICET-UNNE 2, 1976, 129–176.
- Maeder 1981*: E. Maeder, Historia Económica de Corrientes en el Período Virreinal 1776–1810. Academia Nacional de la Historia (Buenos Aires 1981).
- Maeder 1984*: E. Maeder. Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas. *Folia Histórica del Nordeste* 6, 1984, 119–137.
- Maeder 1988*: E. Maeder, La Fundación de Corrientes, los hombres y las circunstancias (1588–1618). *Nordeste* 10, 1999, 7–20.
- Maeder 1994*: E. Maeder, Un debate tardío sobre la libertad de los guaraníes de las misiones. *Hispania Sacra* 46.93, 1994, 191–205.
- Maeder 1995*: E. Meader, Asimetría demográfica entre las reducciones franciscanas y jesuíticas de guaraníes. *Revista Complutense de Historia de América* 21, 1995, 71–83.
- Mantilla 1929*: M. Mantilla, Crónica Histórica de la Provincia de Corrientes. Notas biográficas de Ángel Acuña. Espiasso. T.I (Buenos Aires 1929).
- Melià 2003*: B. Melià, La lengua guaraní en el Paraguay Colonial. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (Asunción 2003).

- Necker 1990*: L. Necker, Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580–1800). Biblioteca Paraguaya de Antropología (Asunción 1990).
- Neumann 2015*: E. Neumann, Letras de indios. Cultura escrita, comunicación y memoria indígena en las reducciones del Paraguay. Nhanduti (San Bernardo do Campo 2015).
- Noli 2001*: E. Noli, Indios ladinos del Tucumán Colonial. Los carpinteros de Marapa. Revista Andes 12, 2001, 1–30.
- Pachon 1980*: X. Pachón, Los Pueblos y los Cabildos Indígenas. La Hispanización de las Culturas Americanas. Instituto Colombiano de Antropología e Historia 23, 1980, 299–326.
- Parras 1943*: P. Parras, Diario y derrotero de sus Viajes 1749–1753. España, Río de la Plata, Córdoba, Paraguay. Ediciones Argentinas Solar (Buenos Aires 1943).
- Paz 2017*: C. D. Paz, La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre Chaco del siglo XVIII. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais (RBHCS) 9.17, 2017, 50–72.
- Pozzaglio 2011*: F. Pozzaglio, Cabildos Abiertos en la Ciudad de Corrientes durante la época Colonial. *Bibliographica americana* 7, 2011, 136–154.
- Pozzaglio 2012*: F. Pozzaglio, La venta y el nombramiento de oficios en el cabildo de Corrientes desde fines del siglo XVII y primera mitad del XVIII. *Folia Histórica del Nordeste* 20, 2012, 93–105.
- Quarleri 2008*: L. Quarleri, Gobierno y liderazgo jesuítico guaraní en tiempos de guerra (1752–1756). *Revista de Indias* 68.243, 2008, 89–114.
- Roldán 2015*: H. Roldán, El cabildo indígena de Itatí a través de sus actas (1793–1798). *Actas del XXXIV Encuentro de Geohistoria Regional IIGHI-Conicet* 2015, 347–353.
- Salinas 2010*: M. L. Salinas, Dominación Colonial y Trabajo Indígena. Un estudio de la Encomienda en Corrientes Colonial. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC). Biblioteca de Estudios Paraguayos 81 (Asunción 2010).
- Salinas 2011*: M. L. Salinas, Vida y trabajo en la misión. Jesuitas y franciscanos en el Paraguay en perspectiva comparada. En: G. Chamarro (ed.), Thiago Leandro Vieira Cavalcante. Carlos Barros Gonçalves Fronteiras e identidades. Povos indígenas e Missões Religiosas (San Bernardo de Campo 2011) 203–226.
- Salinas/Pozzaglio 2018*: M. L. Salinas/F. Pozzaglio, La visita Pastoral del obispo Benito Lué a Corrientes, Río de la Plata, a principios del siglo XIX. *Res Gesta* [S.l.] 54, 2018, 269–288, <<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/RGES/article/view/1200>> (last access 20.05.2019).
- Salinas/Svriz Wucherer 2014*: M. L. Salinas/O. Svriz Wucherer, Los Canindeyú a través de las fuentes. Dinastía de caciques en el Alto Paraná, Siglos XVII–XVIII. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana* 4.1, 2014, 1–24.
- Schaller 2015*: E. Schaller, El pueblo de indios de Itatí durante la etapa de formación de la provincia de Corrientes (1814–1826). En: M. L. Salinas/H. Beck (eds.), Los grupos subalternos en el nordeste del Virreinato del Río de la Plata. Rosario, Prohistoria, 2015, 222–262.
- Service 1951*: E. Service, The Encomienda in Paraguay. *Hispanic American Historical Review* 31.2, 1951, 230–252.
- Susnik 1965*: B. Susnik, El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial, Museo Andrés Barbero (Asunción 1965).
- Tous 2005*: M. Tous, De los caciques a la representación indígena. La representación política en la Nicaragua del siglo XVI. En: A. Gutiérrez Escudero/M. L. Laviana Cuetos (coords.), Estudios sobre América, Siglos XVI–XX. Actas del Congreso Internacional de Historia de América (Sevilla 2005) 1485–1497.

Tous 2009: M. Tous, Caciques y cabildos, Organización sociopolítica de los pueblos de indios en la alcaldía Mayor de Sonsonate, Siglo XVI. *Revista de Indias* 69.247, 2009, 63–81.

Wilde 2014: G. Wilde, “Fuentes indígenas” en la Sudamérica colonial y republicana. Escritura, poder y memoria. Parte 2, Corpus 4.1, 2014, last updated 30 junio 2014, <<http://journals.openedition.org/corpusarchivos/641>> (last access 20.05.2019).

Zabala 1935: S. Zabala, La encomienda indiana. Centro de Estudios Históricos (Madrid 1935).

Zorraquín Becú 1947: R. Zorraquín Becú, La justicia capitular durante la dominación española, *Revista del Instituto de Historia del Derecho* 1947, 1–58.

Zorraquín Becú 1956: R. Zorraquín Becú, Los cabildos argentinos. *Revista de la Facultad de derecho y ciencias sociales* 47, 1956, 95–156.

Zorraquín Becú 1959: R. Zorraquín Becú, La Organización Política Argentina en el período Hispánico (Buenos Aires 1959).

Irina Saladin

Authenticating Local Information

Indigenous Informants at the Amazon and the Spanish/ Portuguese Boundary Commission in 1782

Keywords: Indigenous informants, Francisco Requena, boundary commission, Amazon, Japurá (Yapurá) River, colonial mapping

Palabras clave: informantes indígenas, Francisco Requena, comisión de fronteras, Amazonas, río Japurá (Yapurá), cartografía colonial

Summary

This chapter examines how geographical knowledge about the Amazon provided by Indigenous people was acquired, recorded, authenticated and evaluated by Spanish officials of the Spanish/Portuguese boundary commission in 1782. At the Japurá River, boundary commission authorities met with Omaguaes and Corotús Indigenous people who provided detailed geographical information about remote areas of the Amazon river system hitherto unknown to Europeans. The interviews were officially documented and sent to Europe to be evaluated by royal decision makers. I investigate the practices used by Spanish authorities to authenticate information received orally and discuss the status accorded to information from Indigenous people compared to empirical observations by colonial officials. I argue that information received during interviews was accorded a

‘preliminary’ status that reflected colonial social relations and contemporary scientific ideals.

Resumen

Este capítulo examina cómo el conocimiento geográfico sobre el Amazonas proporcionado por los pueblos indígenas fue adquirido, registrado, autenticado y evaluado por los funcionarios españoles de la comisión de fronteras hispano-portuguesa en 1782. En el río Japurá, las autoridades de la comisión de fronteras se reunieron con pueblos indígenas de las etnias Omaguaes y Corotús que proporcionaron información geográfica detallada sobre áreas remotas del sistema del río Amazonas hasta entonces desconocida para los europeos. Las entrevistas fueron documentadas oficialmente y enviadas a Europa para ser evaluadas por los encargados de la política imperial. Yo investigo las prácticas utilizadas por las autoridades españolas para autenticar la información recibida oralmente y analizo el estatus otorgado a la información de los pueblos indígenas en comparación con el de las observaciones empíricas hechas por los funcionarios coloniales. Sostengo que la información obtenida durante las entrevistas recibió un estatus “preliminar” que reflejaba las relaciones sociales coloniales y los ideales científicos contemporáneos.

Introduction¹

Right from the beginning of Spanish colonial activities, the Spanish court regarded empirical knowledge as essential for the governance of its New World territories. Initially, such knowledge was mostly gained through correspondence and reports such as those written in the context of journeys organised for diplomatic or economic purposes. It was only in the 18th cent. that the concept of large-scale expeditions organised by the state first and foremost to produce empirical knowledge, implement colonial power and secure territorial claims emerged and became increasingly important (Brendecke 2009, 262). These kinds of explorations² were collective undertakings in which people of diverse social status and origin participated. Since the 1990s, studies of colonial science, geography and exploration have increasingly stressed the crucial role of Indigenous people who served as guides, informants, or translators. These people shaped the courses and outcomes of expeditions in countless ways, even though for a long time they were overlooked or ignored by historians constructing heroic narratives about European discoveries (Konishi et al. 2015; Kennedy 2013, 159–194; Burnett 2002; Short 2009, 9–20). The shift of attention toward Indigenous agency is closely linked to the attempt to overcome traditional dualisms of centre and periphery in favour of a connected history of knowledge. Recent studies spanning world regions stress the multilayered local conditions of knowledge production, and investigate knowledge as an inherently mobile phenomenon (Safier 2010, 136; Jöns et al. 2017). Yet, the identification of Indigenous agents and the analysis of their views remain challenging tasks for historians (Konishi et al. 2015). We usually rely on reports written by European travellers and explorers that must be read or interpreted with great care. The question remains one of how

to handle these sources with regard to ‘Indigenous knowledge’.

For the purpose of demarcating the border between Spanish and Portuguese territories, in 1782 a Spanish/Portuguese boundary commission explored and mapped the Japurá River, one of the northern tributaries of the Amazon. Among the papers of this expedition are two *instrumentos*, official documents signed by authorities of the commission that certify two meetings between the boundary commissioners and representatives of ethnic groups residing on or near the Japurá River. The documents contain detailed descriptions of interviews conducted of Omaguaes and Corotús people, including questions asked by boundary commissioners and answers given by the Indigenous informants. This makes them valuable sources for the study of colonial knowledge production. At first glance, the situation seems quite simple: colonial authorities, who had only vague ideas about the hinterlands of the Amazon River, met local people who were well acquainted with the region and were thus able to provide them with more detailed geographical information. On that basis, it seems obvious to raise the question to what extent ‘Indigenous knowledge’ influenced political decisions and the establishment of territorial boundaries. However, an investigation of this question is methodologically problematic, not least because the documents were written from the perspectives of European colonial officials, which make it difficult to define what is actually meant by the term ‘Indigenous knowledge’. Moreover, there are two other major problems: first, such an approach assumes a highly unidirectional transfer of knowledge from a sender (the Omaguaes and Corotús) to a recipient (the commissioners), which has often been criticised, even though cultural transfer studies mostly assumed a transfer in the opposite direction from Europeans to non-Europeans (Lässig 2012, 193). Second, such an approach tends to draw a clear epistemological line between Indigenous and European knowledge as belonging to two separate knowledge cultures, even though it aims at describing processes of cultural blending. Current studies on **transculturality** rightly question certain theories of hybridisation and entanglement for reproducing the notion of culture as a homogeneous and geographically fixed entity.

1 I thank Tobias Graf for proofreading my English text.

2 I use the terms ‘exploration’ and ‘expedition’ in order to distinguish the boundary commission’s undertakings from previous journeys through the Amazon region carried out by missionaries and science-motivated travellers. Although these terms were only coined in the 19th cent., they fit the context of the demarcation in 1781–1782 (see also Short 2009, 19).

According to Michaels (2019, 4), such studies ‘pre-suppose separate cultures as a starting point in their analysis’. In contrast, transcultural studies highlight the processual character of cultures:

‘[C]ultures in the widest sense have never evolved as distinct entities or even primarily by interaction of separate units. Rather, entanglement, exchange, porosity and hybridization have always been an instrumental part of the ongoing definition and development of cultures’ (Abu-Er-Rub et al. 2019, XXXVI).

A processual understanding of culture has methodological consequences for the study of colonial knowledge production, because it shifts the focus from categories such as origin, adaptation, influence and diffusion of knowledge toward categories such as translation, transformation and negotiation. Thus, in order to expose how significant intercultural encounters were in the formative days of modern science, the focus will be on the conditions, practices and power relations of intercultural communication to be most productive as they provided crucial momentum in knowledge production (Bachmann-Medick 2008, 147 f.). The two *instrumentos* mentioned previously show that detailed reflections on intercultural encounters were an integral part of the administrative documentation about the Japurá expedition. Hence, in this study, I use the two *instrumentos* to analyse practices applied by Spanish officials to manage the outcomes of communications with Indigenous people. My research question is: What cultural techniques were used to make information received from Indigenous people suitable for input in political decision making?

Geographical information was usually gained orally and sometimes supported by graphic tools such as maps drawn in the sand or constructed with the use of pebbles (Strasser 2010; Whitehead 1998, 319 f.). This kind of communication was only possible through practices of **cultural translation**. With this term I take up current debates in the humanities about translation as an analytical category. Translation is no longer limited to linguistic or philological issues. The category has been extended towards social practice in the broadest sense (Bachmann-Medick 2008, 143 f.;

2009, 5; Dürr 2017, 219 f.; Flüchter/Wirbser 2017; Lässig 2012, 191 f.). Hence, what we can grasp in the abovementioned *instrumentos* is not merely a mixing of previously separate Indigenous and European knowledge cultures, but the outcome of reciprocal translation performances that took place during the interviews. This not only concerned the use of a common language with the help of an interpreter, but also the translation of spatial concepts in general. Barbara Belyea (1992, 270), for example, has emphasised that the use of maps drawn by Indigenous people necessarily required translation, meaning that explorers could handle graphic information only by identifying familiar ‘equivalents for the map structure and topographical details’. Neil Whitehead (1998, 319), in turn, has pointed to the fact that many ‘historical reports of Indigenous mapmaking’ actually do not reflect ‘native tradition[s]’. Instead, they reflect how Indigenous people used graphical representations to facilitate communication – in other words, how they translated spatial information into forms that could be understood by their interlocutors. For Whitehead (1998, 319) those reports primarily show ‘the flexibility of Indigenous cartographic practice’ that made it possible for them to respond to the particular needs and interests of interrogators.

However, as Matthew Edney pointed out recently, during interviews mapping practices did not primarily concern the use of graphic tools, but various forms of ‘bodily performances’:

‘When Western explorers requested information from local informants, the answer might have featured lines drawn in sand or on paper, but the weight of spatial explanation was oral and gestural’ (Edney 2019, 39).

Edney (2019, 39 f.) argues for a definition of maps that is not restricted to graphic or material objects since this would exclude performative mappings as a universal human cultural technique. He recommends a processual approach to the study of maps that concentrates on the diverse forms of mapping practices (Edney 2019, 44).

Yet, communication between explorers and Indigenous informants about geographical issues came along with obstacles. For explorers and

colonial officials, geographical information received from Indigenous people was an ambivalent matter. Although they knew that they heavily relied on it, they also regarded it with suspicion. This was also true for decision makers in Europe. How could they know that statements were true and reliable, if they had not been empirically verified by explorers in the service of the Crown? How could they be certain that during interviews everyone had understood each other? And how could they exclude the possibility that informants deliberately hid information from explorers to keep them away from certain areas? I analyse how colonial officials dealt with this ambivalence in official administrative documents. More precisely, I discuss how members of the Japurá expedition authenticated information from Indigenous informants by presenting it according to colonial geographical categories and established forms of administrative documentation.

The documentation of the conditions and outcomes of interviews reflect specific asymmetrical power relations regarding who controlled the flow and recording of information: On the one hand, Indigenous informants were certainly able to control the type of information revealed or hidden from the interrogators. On the other hand, though, it is evident that colonial authorities did not attribute oral information the same status as information gained through observations by officials on the boundary commission. As will be shown, although the outcomes of interviews of Omaguaes and Corotús were carefully recorded by colonial officials, they were almost completely omitted in maps drawn by the Spanish commissioner Francisco Requena and replaced by blank spaces. Thus, in order to analyse the role of interviews for the production of geographical knowledge, it is not sufficient to use maps as starting material. The same can be said about reports that were published for a wider audience, because authors often concealed their dependence on Indigenous guides and informants in order to accentuate their own accomplishments (Kennedy 2013, 163; Roller 2012, 102; Safier 2008). In contrast, focusing on unpublished documents can provide further insights into the conditions of encounters during geographical explorations (Roller 2012, 102).

In the following, I first give a brief overview of the Japurá River exploration in 1782 and the diverse roles played by Indigenous people in this expedition. Then I discuss the conditions and practices of communication applied by Indigenous informants and officials of the boundary commission. Next, I analyse how processes of intercultural communication were recorded for the purpose of authentication, presented and evaluated in different types of media – a drawing, in documents and in maps.

The Spanish/Portuguese Expedition to the Japurá River as a Collective Undertaking

In the early modern period, hydrographical knowledge about the Amazon was essential for any activity that required travelling into the inner parts of South America. For a long time, this knowledge was considered a sensitive matter, since it could be used to enter territories claimed by rival colonial powers. However, until the 19th cent., vast parts of the Amazonian hinterland remained *terra incognita* for colonial powers, even though they formally claimed them as their territories in maps, colonial histories and treaties. In spite of many hydrographical uncertainties and considerable seasonal changes of waterways and interfluvial connections, rivers still served as major reference points in the construction of political borders (Roller 2012, 104 f.). For a long time, though, the exact course of the border between Spanish and Portuguese territories was disputed. Right from the beginning of the European presence in the Americas, ownership of newly discovered lands was a controversial issue between the two Iberian monarchies. The Treaty of Tordesillas, concluded in 1494, defined a meridian 370 leagues west of the Cape Verde Islands as an official line of demarcation. Portuguese claims to newly discovered territories should extend exclusively eastward and Spanish claims exclusively westward of that line. But this theoretical approach had little to do with local conditions. As Tamar Herzog (2015) and Jeffrey Alan Erbig (2020) have shown, the formation of Spanish and Portuguese territories was less the result of treaties negotiated and signed in

Europe, than the result of claims and activities of individuals or local communities in these territories. The end of the Iberian Union between Spain and Portugal in 1640 gave rise to new controversies about territorial ownership in the Amazon region. These disputes intensified and eventually led to military confrontations during the War of the Spanish Succession at the beginning of the 18th cent. (Stephan 2000; Sweet 1975). Over the course of the century, there were several attempts to find a legal solution to the South American border question. One of them was the Treaty of Madrid (1750) that invalidated the Treaty of Tordesillas and stipulated that territorial belongings were to be negotiated anew. In the Amazon, this resulted in official recognition of Portuguese territorial advances. Since the demarcation could not be accomplished on the basis of hitherto available maps, it was considered necessary to send out Spanish and Portuguese boundary commissions that would explore and map the relevant regions to determine the border line on the spot. During the 1750s, an official boundary commission indeed explored regions around the Amazon, Río Negro, and Orinoco Rivers (Lucena Giraldo 1993; Perera 2006; Ramos Pérez 1946). But the agreements of the Treaty of Madrid did not last for long – only six years later, shortly after Charles III of Spain had ascended the throne, the treaty was annulled and exploration interrupted.

In 1777 the Spanish and Portuguese representatives signed another significant, if preliminary, agreement concerning the demarcation of Spanish and Portuguese territories. Following this so-called Treaty of San Ildefonso, four Spanish and Portuguese expeditions (a fifth expedition or *partida* succeeded later), each led by two chief commissioners, were assigned to demarcate all South American borders. The fourth *partida* discussed here was responsible for demarcation in the Amazon River region (Beerman 1996, 9–11). A key figure in the expedition that took place in 1781–1782 was military engineer Francisco Requena y Herrera (1743–1824). Born in Mazalquivir (present-day Algeria), Requena travelled to South America in 1764, where he drew up plans for towns such as Portobelo, Cartagena and Guayaquil. He also produced a monumental map of the

Audiencia de Quito that covered the western parts of the Amazon basin (Mainas). Because of his experience and mathematical skills, Requena was finally appointed governor of Mainas and chief commissioner of the fourth *partida* (Beerman 1996, 13–18; Smith 1946, 35 f.).

In January 1780, the Spanish expedition left the town of Quito and headed toward the Amazon. After a stay of almost a year in the provincial centre San Joaquín de Omaguas, they headed downstream for the village of Tabatinga to meet their Portuguese counterparts (Beerman 1996, 19–24). From that point forward, the Spanish and Portuguese teams jointly followed the course of the borderline as described in the treaty, installing landmarks, writing diaries, taking measurements and drawing cartographic sketches of the regions through which they passed. In order to prevent future discord, the geographers and engineers had to work together by carefully comparing and matching their results every day. In reality though, the Portuguese team was far better equipped with astronomers, mathematicians and instruments than the Spanish (Beerman 1996, 29 f.; Piccolotto Siqueira Bueno/Kantor 2015, 253–255).

Especially controversial was the border demarcation in a region within the courses of the Amazon, Orinoco, Putumayo and Río Negro Rivers – more specifically the Japurá River and its tributaries, Engaños and Apaporis Rivers. Those parts of the Amazon basin had barely been explored by Europeans, especially by the Spanish, who, according to Requena, only knew the headwaters of the Japurá (also called Caquetá) near the Franciscan missions of the Popayán Diocese (Requena 1782, 1v–2r). The San Ildefonso treaty merely gave vague instructions on the delineation of the border at the Japurá. The boundary commission was charged with exploring lagoons and rivers that met between the Japurá and the Río Negro to find the best location for a landmark.³ Existing Spanish and Portuguese settlements on the banks of the Orinoco and Negro Rivers as well as interfluvial connections used by the Portuguese to travel

³ Tratado de límites, art. 12. The text of the treaty appears in Beerman 1996, 80–88.

between the lower Japurá and the neighbouring Río Negro were to be secured. However, Requena and the Portuguese chief commissioner Teodosio Constantino Chermont disagreed on which site would be most appropriate for the landmark required by the treaty. While Requena recommended the mouth of the Apaporis River, Chermont declared himself in favour of the Río de los Engaños.⁴

In February 1782, the boundary commission set out to explore the Japurá River, starting from the nearby Portuguese settlement of Ega (Tefé). Indigenous people clearly comprised the majority of the expedition. Requena's team left Ega with 156 rowers on two large covered *canoas*, four boats, two small and light boats called *gariteas*, and eleven smaller *canoas* for hunting. Since Requena considered them insufficient, he sent the *teniente* Joaquín Bustos to Mainas Province to recruit more local people.⁵ The Portuguese team seems to have been equipped far better than the Spanish one, with 230 Indigenous rowers who accompanied them on eleven major *canoas*, two *gariteas*, twelve *canoas* for hunting and another boat for fishing (Requena 1782, 1r–3r). When reading Requena's travelogue, it becomes clear that the boundary commission was dependent on the cooperation and guidance of Indigenous people in almost every respect. A critical part of the expedition was securing provisions for the team. It is remarkable how frequently Requena reported that the expedition was in danger of running out of food when passing through areas in which hunting and fishing turned out to be insufficient to sustain more than 200 people (Requena 1782, 17r–17v). Responsibility for provisioning lay first of all with Indigenous hunters who had to render this service as part of the *mita* system. But Indigenous dwellings along the way were also important contact points for obtaining fresh provisions and other goods such as the poison the *mitayos* needed for hunting (Requena 1782, 16v).

⁴ The documents about Japurá River exploration in the Archivo General de Indias contain an extensive correspondence between Requena and Chermont about this issue (Mazorra 1782c).

⁵ Requena does not explicitly say which people he recruited. Later he mentions that some Pevas (or Pebas) – an ethnic group who lived in Mainas Province – escaped the expedition *en route* after being recruited (Requena 1782, 15v).

However, it would be incorrect to assume that the *mitayos* were simply fulfilling the orders of colonial authorities. Requena had the impression that the *mitayos* of the Spanish team did not try hard enough to find food, since he observed that the Portuguese team had significantly more to eat. He gave the order that hunters should always be accompanied by an 'Indio justicia de Mainas', hoping that highly respected Indigenous authorities would inspire them to hunt more effectively (Requena 1782, 18r). Thus, the Spanish commissioner also relied on cooperation of local Indigenous authorities. Respecting family relationships was equally important. Hence Requena ordered that each *canoa* should be preceded by two boats with fishermen of the same family line in the hope that the need to sustain their own relatives would provide an incentive for finding more food (Requena 1782, 6v). All this indicates that Indigenous people had a different understanding of their role in the expedition than the one attributed to them by colonial officials.

Upon studying the explorations of Robert Schomburgk and William Hilhouse in British Guiana, Graham Burnett discovered that Indigenous people frequently joined expeditions accompanied by their families. Men participated in journeying, along with women and sometimes children. Burnett observed that 'the expeditions were often conducted in the same way, and with the same equipment and provisions, as their seasonal migrations or hunting trips, with the addition of several white passengers' (Burnett 2002, 29).

Indigenous people who participated in this expedition had many more responsibilities than hunting, fishing and rowing boats. Travelling on Amazonian waterways was a complicated task that required experience with the specific conditions of each river. Again and again, boats were in danger of sustaining damage and sinking in the numerous waterfalls, narrow straits and rapids. It was important to know which stretches of river were navigable and where everyone had to walk overland. The massive seasonal changes of interfluvial connections made the task of navigating particularly complex. During dry season, the Amazonian river system could shrink enormously so that many rivers were simply not navigable and certain areas were cut off from access.

Furthermore, even if travellers followed only a single river for an extended period of time, numerous islands and different channels flowing parallel to each other made the way forward difficult to identify (Roller 2012, 105 f.). The Amazonian river system was anything but static and unambiguous, even though maps might convey this impression.

Requena constantly deferred to advice and hints obtained from so-called *prácticos* (pilots), such as in choosing a certain route or the location of remarkable sites in close proximity.⁶ Such information influenced the course of the expedition significantly. As Heather Flynn Roller has pointed out, the *prácticos* were mostly Indigenous people. Some of them were renowned experts who accompanied many different explorations and voyages during their lifetimes (Roller 2012, 103 f., 109). Often *prácticos* were recruited from colonial settlements. Requena, for instance, asked for '*Indios practicos, cristianos*' (Requena 1782, 31r) living in the Franciscan Santa María mission. He delivered a letter to this effect addressed to the local missionary to some Indigenous people he met at the river Cuñaré, since he knew they had regular trade contacts with the inhabitants of Santa Maria.⁷ Portuguese explorers from Pará usually relied on *prácticos* from colonial settlements as well, in this case settlements that were situated closer to the estuary area of the Amazon. However, when they had to enter very remote regions between the Negro and Japurá Rivers, they frequently recruited locals with whom they came in contact (Roller 2012, 115).

Roller (2012, 115) has pointed to the fact that Portuguese officials of the boundary commission

took advantage of hostilities between certain Indigenous river guides and the Spanish. These hostilities facilitated access to information that could be used against Spanish claims. Even though Requena does not explicitly say that local conflicts between the Indigenous population and the Portuguese served the interests of the Spanish boundary commission, he does mention that some Indigenous people they encountered were noticeably happy about them being Spanish rather than Portuguese since they had previously been forced to resettle in Portuguese territories (Requena 1782, 26r). In any case though, we can assume that Indigenous informants had a number of reasons and motivations to cooperate with European explorers. Arguably, the most important reason was that such cooperation could be used to exercise control over the course of these expeditions, leading explorers to certain areas while hiding others from them.

Interviewing the Omaguaes and Corotús

The Omaguaes⁸ – also known as Guaques, Murciélagos, Mavas and Enaguas (Requena 1782, 26v) – played an essential role as informants and *prácticos* during the exploration of the Japurá. The Omaguaes, who inhabited the banks of the Río de los Engaños and the Cuñaré (both tributaries of the Japurá), were known for cannibalistic activities and feared by team members, especially by the *mitayos* who regularly encountered their tracks while hunting in the forests (Requena 1782, 18r, 19v). Nevertheless, to Requena it seemed worth trying to contact them and see if they were open for trading tangible things in exchange for valuable local information about the Japurá region. Hence, on 5th of May 1782 he sent out Fernando Rojas (or Roxas), *capitán de conquista* of the Spanish team, with a soldier to seek out their dwellings (Requena 1782, 22r, 23r–23v). Rojas had excellent knowledge of local languages from the Putumayo and Japurá Rivers region and thus played a crucial role as translator between the European explorers

6 '*En el día siguiente mientras con los oficiales, y Patrones reconocia (todos ã pie descalso) por la lajeria amontonada en la orilla el raudal, mandè al Ayudante al otro lado para que se informase de los Practicos Portugueses qual seria el mejor paso para las Embarcaciones, quien bolviò asegurando era inaccessible el raudal del estrecho caño que formava la Isla con la tierra del Norte*' (Requena 1782, 12v). '[P]ero haviendo tomado noticias de los Practicos, quedava distante de aqui dos dias de camino, el grande salto tan famoso del Yapurà, no quise perder la ocasion de estar tan cerca para reconocerlo, y ver si era tan formidable è inaccessible como lo pintan, coniderando tambien no se bolveria ã ver en estos desiertos tanta gente de Expedition' (Requena 1782, 19r).

7 This is a telling example of the role Indigenous people played in local colonial communication.

8 Not to be confused with the more prominent Omaguas of the Marañón.

and Indigenous informants throughout the expedition. He was a dark-skinned man, probably a fugitive enslaved person from Pará who entered into service for the Spanish Crown before he and another former enslaved man were recruited as captains of the boundary commission (Piccolotto Siqueira Bueno/Kantor 2015, 248; Roller 2012, 119). Requena usually referred to him as '*capitán moreno*' (Requena 1782, 29r). The participation of individuals with low social status, such as enslaved persons, Indigenous women, ex-soldiers and deserters who lived in the Amazonian forests (so-called *sertanistas*) was by no means unusual in official expeditions (Roller 2012).

Two weeks later, Rojas returned from his encounter with the Omaguaes. He had been successful in persuading them to accompany him to the boundary commission's camp, where they finally arrived on 19th of May (Requena 1782, 25r). The two chief commissioners questioned the Omaguaes about various hydrographical and demographic aspects of the region. The respondents provided detailed information on names, travel distances, and the overall navigability of the Río de los Engaños and other nearby rivers. Moreover, they provided information on the location of settlements and described local family relationships, trade contacts, and hostilities between different ethnic groups (Mazorra 1782a). The detailed itineraries recorded by the European explorers during the interview also suggest that the Omaguaes may have used some sort of graphic means (e.g., maps) to make their explanations easier to comprehend for the colonial officials, even though the Spanish sources make no explicit references to them.⁹ Nonverbal forms of communication were certainly also essential. The protocol of the interview describes at least one situation in which the Omaguaes used gestures. To help the commissioners identify a Capuchin mission village, they mimicked the characteristic beards of Capuchin missionaries – at least that is how the commissioners interpreted the movements of their hands (Mazorra 1782a, 3r).

This first meeting with the Omaguaes was anything but spontaneous or incidental. Since the establishment of first contact with an Indigenous people was considered a delicate matter, the meeting was carefully planned and took place in the presence of only a few important commission representatives (Requena 1782, 25r). Furthermore, it was customary that in order to receive information, supplies, or any other kind of assistance, the commissioners had to reward their Indigenous counterparts with gifts such as clothing, iron tools, small trinkets (*bujería*), or fruits (Requena 1782, 23r–23v, 26r, 28r, 30r). Encounters of this kind always meant reciprocal exchanges between explorers and locals. In exchange for gifts, three of the Omaguaes were eventually obligated to remain with the expedition as *prácticos* (Requena 1782, 25v, 28r). During their onward journey the commissioners and their company came across other Omaguaes who invited them to their dwellings along the Cuñaré River. All such encounters provided opportunities for additional interviews and recruitment of more *prácticos* (Requena 1782, 29v–30r).

Valuable information about the Japurá tributaries also came from the Corotús, who inhabited the banks of the Apaporis River. In early July, the boundary commission had to make a stop in one of their villages for about a week because most of the Spanish and Portuguese team members were sick. When the situation worsened, they decided to travel back to Ega; thus, the Corotús' village became the preliminary endpoint of the exploration. However, before they left, they did not miss the opportunity to extensively interview village inhabitants (Requena 1782, 36v). The Corotús provided information about the course of the Apaporis River, its navigability, distances and inhabitants beyond their village (Mazorra 1782b). The commissioners considered their statements especially valuable, since they concerned regions they would have explored subsequently, had they not been forced to interrupt the expedition.¹⁰

9 Neil Safier describes similar cases of using maps in conversations between Indigenous people and the Portuguese explorer Alexandre Rodrigues Ferreira (Safier 2009, 171–173).

10 '*Pero para llevar mas conocimientos de los que havian adquirido en este dicho Rio hasta la expresada Poblacion, determinaron al propio tiempo, sacar de los Indios antiguos de la dicha Poblacion una Informacion, de la parte del Rio que quedava por reconocer [...]*' (Mazorra 1782b, 3r).

Recording and Authenticating Information from Indigenous People

Contacting local people and finding ways to communicate was only one aspect of knowledge production. Yet another was the documentation of such encounters and interviews for the perusal of royal authorities as well as other European audiences. Members of the Spanish boundary commission documented their explorations in diverse types of media. In the following, I discuss how interviews of Indigenous people were recorded and depicted, first in drawings, second in official documents containing detailed protocols of the interviews and third, in maps.

The journey to the Amazon and exploration of the Japurá produced at least ten watercolours¹¹ that show particular places observed by the boundary commission in 1781 and 1782 (Beerman 1994; Smith 1946).¹² The watercolours have been attributed to Requena but there are indications that they may have been drawn by the draftsman of the commission, José Cartagena.¹³ Due to many parallels between the drawings and Requena's travelogue, one can assume that they illustrated a hitherto unidentified text about the expedition (Smith 1946, 51). The watercolours have primarily served as sources for the study of 18th cent. ethnography as well as Amazonian mission architecture and landscapes. They have also been interpreted as more or less accurate illustrations of particular events during the expedition, which includes the portrayal of individuals and their everyday practices (Beerman 1994; 1996; Piccolotto Siqueira Bueno/Kantor 2015; Smith 1946).

Yet the drawings were not just illustrations. They were, in fact, a means of authentication as they represented the process of knowledge production by showing the methods and sources of

knowledge applied by the boundary commission. The drawing with the title *Cascadas del Rio Cuñaré* (Waterfalls of the River Cuñaré) (*fig. 1*) shows a scene related to the 3rd of June 1782 entry in Requena's travelogue. It depicts members of the boundary commission exploring the waterfalls of the Cuñaré River, quite close to the dwellings of the Omaguaes. In the background, a Portuguese astronomer is probably determining latitude,¹⁴ while another man next to him is taking notes. Yet most noteworthy for our concerns is the scene on the right side in the foreground of the image. According to the note in the margin – '*Comisario español informandose de los Infieles por medio del Negro Interprete*' – it shows the Spanish commissioner Requena as he is questioning an Indigenous informant. The dark-skinned person next to him is most likely Fernando Rojas who is translating the informant's statements into Spanish. This drawing highlights the value attributed to personal communication with local people as a source of knowledge in addition to other forms of empirical observation. At the same time, it authenticates the oral information that Requena received from his informants by revealing the precise conditions under which the interview took place. First, the image shows the interview as an event of high relevance – and not as a random occasion – since it was carried out by one of the leaders of the commission. Second, it emphasises the attendance of an interpreter and thus proves that conditions for communication (and mutual understanding) were favourable. Third, it contains ethnographic information that helped to identify the informants as Omaguaes, since their physical appearance resembled that of individuals in a *canoa* marked as '*Indios Omaguaes*' in the same drawing. The depiction of the Omaguaes was closely related to a detailed ethnographic description in Requena's travelogue. Here, the commissioner reported that Omaguaes men wore long hair and tight strips around their upper body which gave their waist a very feminine look (Requena 1782, 26v–27r). At least in theory, such ethnographic descriptions and drawings made Indigenous informants

11 The drawings were probably part of a larger sequence of watercolours, since one of them is labelled plate XVII.

12 The watercolours are part of the collections of the Oliveira Lima Library at Catholic University of America in Washington, DC.

13 Robert C. Smith (1946, 50) has attributed them to Requena because they show striking similarities to the cartouches of Requena's maps. However, it is possible that the cartouches were drawn by José Cartagena as well. There is at least one map dated 1783 that mentions Cartagena's name in the margin (Requena 1783).

14 Corresponds to a map in which places of astronomical observations are marked with a cross (Requena 1789).



Fig. 1. Watercolour ‘Cascadas del Río Cuñaré’, Lamina XVI, by courtesy of The Oliveira Lima Library, The Catholic University of America.

recognisable and the interview carried out by the boundary commission in 1782 verifiable by future explorers.

Although explorers were highly dependent on local informants and valued their expertise, statements and claims by people met on the spot were not automatically considered trustworthy by authorities and decision makers in Europe. One way to authenticate them was by using established forms of administrative documentation. The interviews of the Omaguaes and the Corotús were carefully recorded and summarised in official *instrumentos*, signed by the Spanish and Portuguese commissioners and the provisional Spanish secretary Josef Mazorra, to be passed on to the courts as part of a larger collection of documents relating to the expedition (Mazorra 1782a; 1782b).¹⁵ These *instrumentos* were meant to be taken into

account by the Spanish and Portuguese kings in their continued negotiations over the still unfinished demarcation at the Japurá.¹⁶ As a historical source, the two *instrumentos* provide valuable insights into the questions of colonial officials and the answers of their Indigenous counterparts. But the *instrumentos* are not a one-to-one record of the interviews. They were written and signed after the meetings and were probably based on previous protocols. Thus, they are more revealing in terms of administrative practices used to adapt and authenticate information given by Indigenous people.

For this purpose, the *instrumentos* had to fulfil certain requirements. The first *instrumento* provided detailed information on the general

¹⁵ Transcriptions are published in Lucena Giraldo 1991, 139–149. Here the original manuscripts from the Archivo General de Indias are quoted.

¹⁶ ‘[R]esolvieron terminar esta diligencia, mandando que se agregase este Instrumento, a las demas Diligencias hasta aora practicadas, en los reconocimientos de los otros Rios, para que puedan sus Magestades Catolica, y Fidelisima, resolver lo que fuere mas conforme a sus Reales y reciprocas Intereses [...]’ (Mazorra 1782b, 4r).

circumstances of the meeting with the Omaguaes: where exactly the questioning took place (namely at the first waterfall of the Río de los Engaños), when it occurred (on 19th of May 1782) and especially who was in attendance (even differentiating between men and women), including the name of the Omaguaes chief.¹⁷ To establish the credibility of the information, it was also important to ensure that the Omaguaes had come voluntarily and that both parties met on a peaceful basis (Mazorra 1782a, 2r). Fernando Rojas' familiarity with the customs and language of the Omaguaes was emphasised to indicate his authority as official translator during the interview (Mazorra 1782a, 2r) and he was required to swear an oath 'by God Our Lord and the Holy Cross' to attest to the accuracy of his translations (Mazorra 1782a, 3v). Moreover, Rojas had to sign his name in the official protocol, and since he was illiterate, he signed with a cross.¹⁸ The *instrumentos* again reflect the agency of the translator and the commissioners' dependence on his trustworthiness. As the only intermediary with the necessary language skills, he had the power to interpret information as he liked or even to manipulate it for the benefit of the respective party he served.

Another means of authentication was to portray communication with local people as a totally unambiguous affair. The *instrumentos* give the impression that both sides understood each other easily by using a common spoken language. But, in fact, there were a lot of possible obstacles. One of them was surely the inconsistent usage of toponyms. Different names for the Río Negro might have been the reason why both the Omaguaes and the Corotús stated they had no knowledge of this mighty river (Mazorra 1782a, 3v; 1782b, 4r).

17 '[E]stando presentes los señores Comisarios de sus Magestades Católica, y Fidelísima vinieron á su presencia los Indios de la Nación Guaquès ù Omaguaes en numero debeinte y siete personas diez y ocho hombres, y nueve Mugerres siendo el Principal de ellos el Indio Creteque [...]' (Mazorra 1782a, 2r).

18 'Y de todo lo referido sirvió de interprete el mismo Capitán de conquistas Fernando Roxas, quien por el Señor comisario de su Magestad Católica le fue recibido Juramento que lo hizo por Dios Nuestro Señor y la Santa Cruz para traducir fiel y legalmente en lengua Española las respuestas que diesen los infieles en consecuencia de las preguntas que les hiziese, quien por no saver firmar puso la señal de la Cruz en esta' (Mazorra 1782a, 3v-4r).

In order to handle information provided by Indigenous people, to make it comprehensible and meaningful to royal authorities in Europe, the explorers moreover had to integrate it into their own colonial geographies. It seems that the secretary Josef Mazorra recorded only those pieces of information that the commissioners regarded relevant in terms of the demarcation and their territorial concepts. Information about the Omaguaes' or Corotús' trading contacts with other ethnic groups inhabiting Spanish mission villages, for instance, could substantiate territorial claims. And information about waterfalls or rapids that hampered navigation at certain points was not only useful for further navigation; it was also valuable for the defence of a territory, since waterfalls and rapids impeded incursions from the outside.¹⁹ It is likely that the Omaguaes and Corotús provided further information that was not recorded because the commissioners considered it irrelevant, untrustworthy or simply incomprehensible. At least the concluding remark on the interview of the Corotús can be interpreted in this way. It states that the commissioners terminated the interview when they realised that the Corotús would not give more interesting information.²⁰

Evidently, the answers recorded during the interview were not based on something like 'pure' information given by the Omaguaes and Corotús. Frequent references to colonial geographical units and the names of Spanish mission villages allow the conclusion that information acquired during the interviews was combined, supplemented, and further specified in order to fit into established administrative categories. For example, when the Omaguaes described the course of the Río de los Engaños, the translator Rojas added what he knew from his own experience, namely that the river continued until the parish of La Ceja that was located in the Neiva *corregimiento* (Mazorra 1782a,

19 In his reflections on his 1796 map of the Spanish/Portuguese border, Requena pointed to the advantage of waterfalls between the Apaporis River and the Río de los Engaños as a means to protect Spanish territories against Portuguese incursions (Beerman 1996, 58).

20 'Y viendo los expresados señores Comisarios, no davan mas noticias interesantes los dichos Indios infieles, [...] resolvieron terminar esta diligencia [...]' (Mazorra 1782b, 4r).

2v).²¹ Moreover, when the Corotús were asked about the navigability of a certain canal, their statements about lengths, breadths and heights were translated into European units of measurement.²² All these practices can be described as part of a complex cultural translation process that transformed oral information into administrative knowledge suitable for the purpose of demarcation and political decision making.

Evaluating Information from Indigenous People

Even though the interviews of the Omaguaes and Corotús were officially documented for the purpose of demarcation, it is obvious that oral information and data coming from observations and measurements made by members of the commission were not treated alike. This was especially the case with information about regions that remained totally unexplored by the commission itself. Thus, the commissioners considered it useful:

[A]t the service of the admirable sovereigns, to order to include in this document that be completed in order to return to this jurisdiction the information which was given by the Corotú Indians of the aforementioned Rio Apaporis and its tributaries, so that the mentioned information can complete in the best possible way the formal recording which was planned to be done for the rest of the mentioned river and its tributaries, to send all of these [documents] to their Majesties, in accordance with the document from March 26th of the past year' (Santistevan 1782, 1v).²³

21 In the protocol, this piece of information was explicitly marked as coming from Fernando Rojas and not from the Omaguaes: '[E]sta última circunstancia fue declarada únicamente por el dicho capitán de conquista, diciendo lo sabía, por haberlo visto' (Mazorra 1782a, 2v).

22 '[D]e esta suerte se llegaba en el propio día a un canal bien estrecho de este Río, en que se encajona por paredes de piedra viva, las cuales paredes se aproximan por la parte superior, haciendo la semejanza de una bóveda partida por su vertice, pues solo parece tiene como cinco varas castellanas de intervalo por arriba, y que el ancho de este canal, es como de diez varas, y que igual distancia de diez varas, tendrá de largo dicho canal, el qual quando tiene el agua baja, dà paso acia arriba para pequeñas canoas' (Mazorra 1782b, 3r–3v).

23 '[A]l servicio de sus Augustos soberanos, mandar incertar en el Instrumento que celebraron para regresar a esta villa,

In other words, information provided by Indigenous people was accorded a preliminary status of sorts. It could therefore be characterised as an example of what Martin Mulrow has called 'precarious knowledge':

'Precarious knowledge is uncertain, awaiting a verdict on whether or not it is valid or whether its claim to truth has to be retracted – either for reasons of its contents or because of the demands of some powerful authority' (Mulrow 2012, 17).²⁴

The preliminary status of information received from Indigenous people had an influence on Requena's cartographic representations of the respective regions. In 1788 and 1789, when Requena was still in Ega, he finished five large-scale maps that showed various sections of the explored rivers in great detail.²⁵ These maps represent geographical knowledge as a purely empirical outcome of the members of the Japurá expedition. They trace the routes of the boundary commission and indicate sites of landmarks and astronomical observations. Indigenous people play only a marginal role in these maps – they were literally pushed to the margins where they appear as decorative parts of the cartouches.²⁶ One of the maps (fig. 2) concerns the Río de los Engaños with its adjacent rivers. The cartouche of the map shows an Indigenous man who can unmistakably be identified as representative of the Omaguaes population of the region

la Informacion que dieron los Indios Corotús del referido Rio Apaporis y sus Colaterales, para que pudiese esta dicha previa informacion, suplir en el modo que pudiese al reconocimiento formal que se pretendia hacer entonces del resto del expresado Rio y sus adyacentes, para remitirlo todo a sus Magestades, en consecuencia del Instrumento de beinte y seis de Marzo proximo pasado.'

24 'Präkäres Wissen ist unsicher; es ist noch nicht ausgemacht, ob es gültig ist oder ob sein Wahrheitsanspruch wieder zurückgenommen werden muß, sei es aus inhaltlichen Gründen, sei es weil eine mächtige Instanz es so will' (The English translation of the German text is mine).

25 The maps are part of a collection of nine maps of the Amazon region by Francisco Requena that belong to the Library of Congress in Washington, DC.

26 Neil Safier has pointed to the fact that in contrast to older cartographic works, maps produced in the 18th century often lacked ethnographic data (amongst them the ones by Requena). However, he also stresses that information about Indigenous people did not just disappear from colonial documents. It was primarily recorded in other types of media instead. See Safier 2009, 156.

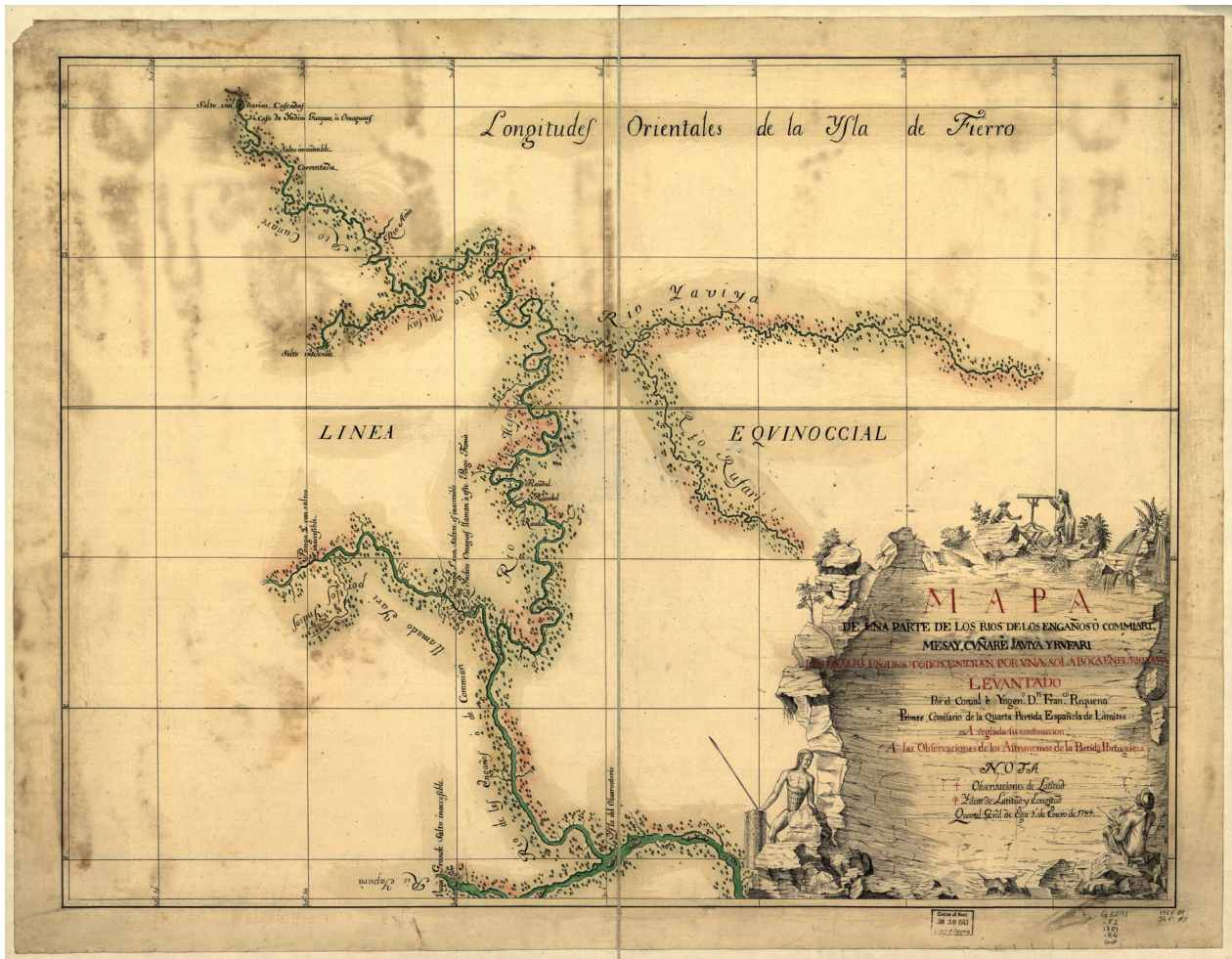


Fig. 2. F. Requena, Mapa de una parte de los rios de los Engaños ó Commiari, Mesay, Cvñarè Javiyá y Rvfari (Ega 1789). Library of Congress, Geography and Map Division, G5292.Y2 1789 .R4.

depicted in the map. However, the cartographic representation of the river itself contains very few references to information provided by Indigenous people, considering the extent of the interview's output. There are only two explicit references to toponyms Requena and his team learned from the Omaguaes: The river called Río de los Engaños by Europeans was additionally identified as Yari, 'as it is called by the Indians'.²⁷ Similarly, Requena indicated that they called the first inaccessible narrow straight (Pongo) of that river Framuí.

The Río de los Engaños map was the only one in the series of large-scale maps that contained any

references to Indigenous sources at all. The rich information provided by the Corotús about the upper course of the Apaporis river and its eastern tributaries is totally absent from Requena's map of the Apaporis. Here, the respective parts of the river remained blank to indicate that the commission had not advanced to these locales on their expedition (*fig. 3*). By leaving out orally received information, Requena's maps reflected contemporary concepts of scientific knowledge as something that had to be based on personal experience. Since this knowledge was intended to serve as a legal means to gain control over colonial territories, it was also necessary to demonstrate that it had been produced by renowned scientific authorities who worked in the service of the Crown. Thus, the ideal of empiricism and the social status of the officials of the expedition were key categories for the authentication of knowledge in these maps.

27 '[L]lamado [...] por los Indios.' This entry corresponds to the *instrumento* of the interview of the Omaguaes: 'preguntandoseles à los Infieles por las circunstancias de este Rio Comiari ò Engaños, respondieron que ellos le llamaban Yari [...]' (Mazorra 1782a, 2v).

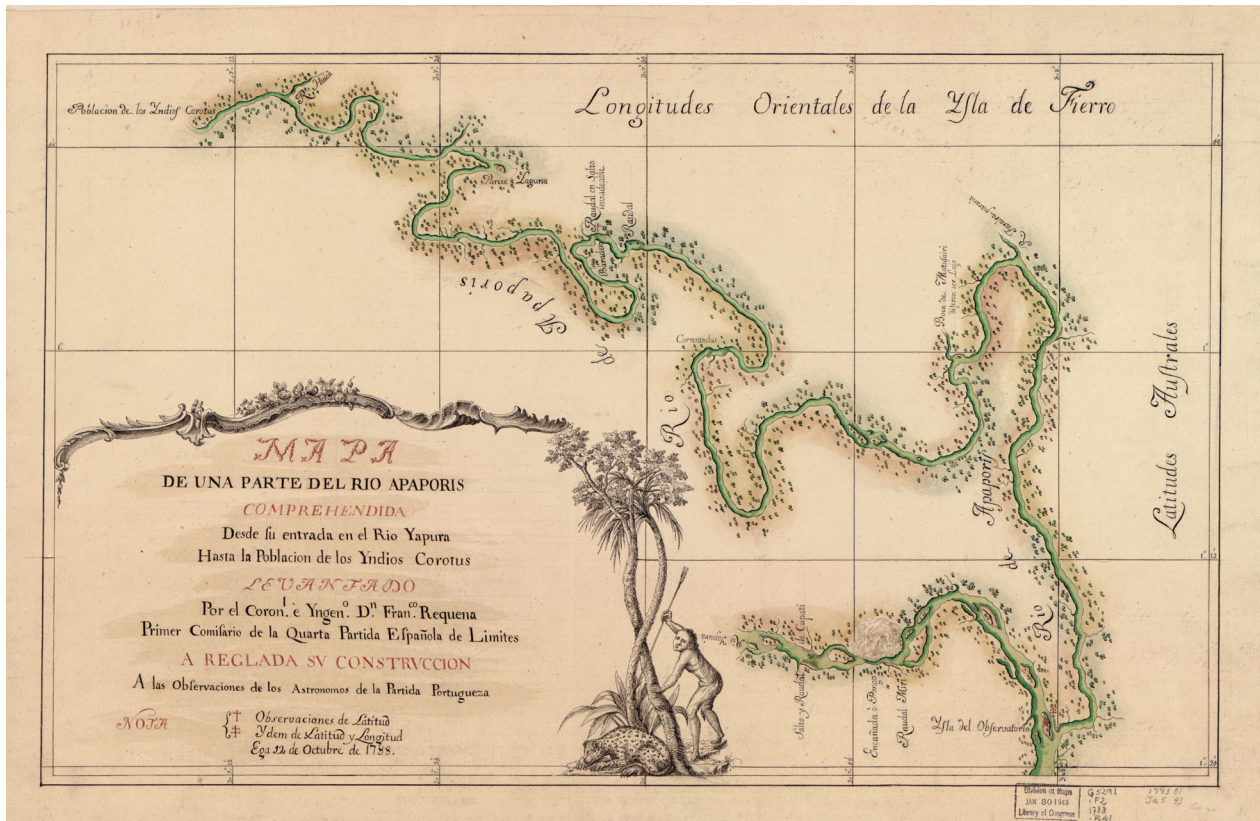


Fig. 3. F. Requena, Mapa de una parte del Rio Apaporis Comprehendida Desde su entrada en el Rio Yapura Hasta la Poblacion de los Yndios Corotus (Ega 1788). Library of Congress, Geography and Map Division, G5292. A6 1788 .R4.

Moreover, the cartographic representation suggested a dualism of officially proved knowledge on the one hand, and a total lack of knowledge, expressed through blank spaces, on the other hand. Oral information gathered from local people, however, did not fit these two categories since it was neither ignored or rejected, nor assigned full authority, unless it was confirmed by observation. In contrast to the *instrumentos*, the maps remain silent²⁸ in terms of ‘precarious knowledge’. As a consequence, by looking at Requena’s maps we are unable to recognise the many different facets of colonial knowledge production where practices of intercultural communication and empirical observation went hand in hand.

Conclusion

Indigenous people were significant contributors in scientific expeditions. They rowed the boats, supplied the teams with food, and guided the expedition through the complex Amazonian water maze. Their own understanding of their role in scientific expeditions, however, could differ significantly from expectations of colonial officials. Many Indigenous people were recruited from mission stations and other colonial settlements. Others, like the Omaguaes, were encountered on the way. Since contacting local people was a delicate matter, intermediaries like Fernando Rojas, who were familiar with the language and culture of the respective Indigenous group, were indispensable.

Apart from empirical observations, measurements, drawings and maps, interviews of Indigenous people were an official part of knowledge production for the sake of demarcation. Oral information that mostly concerned areas hitherto unknown to the explorers, could greatly influence

²⁸ For ‘cartographic silence’, see Harley 2001.

decisions about the course of expeditions. However, in order to authenticate Indigenous information with respect to decision makers in Europe, informants had to be identified with the help of ethnographic descriptions and visual representations, and information had to be recorded in documents that complied with common administrative forms and practices. Moreover, in order to make use of it for the purposes of settling disputes over territorial boundaries, information provided by Indigenous people had to be translated and integrated into concepts of colonial administrative and political geographies.

Despite these authentication practices, it is obvious that orally received information was not attributed the same status as empirical observations made by colonial officials. In the eyes of European authorities, it had a supplementary or preliminary character. This approach at once reflected contemporary concepts of exploration as

a purely empirical science and embedded beliefs in colonial social hierarchies or power relations. Requena's maps in a way celebrated the empirical achievements of Spanish and Portuguese officials. However, by differentiating between officially approved knowledge and blank spaces that indicated geographical 'ignorance', the maps obscured the complexity of knowledge production. Instead of a simple dualism, there were, in fact, many facets of knowledge 'in between' these two extremes.

Irina Saladin

Universität Tübingen
Historisches Seminar
Wilhelmstr. 36
72074 Tübingen
irina.pawlowsky@uni-tuebingen.de

Bibliography

Archive Sources

Anonymous without date: Anonymous, Watercolour 'Cascadas del Rio Cuñaré' (without date), The Oliveira Lima Library, The Catholic University of America, Washington D.C.

Mazorra 1782a: J. Mazorra, Instrumento de las noticias [sic] aguiridas [sic] por los Indios Omaguaes del Rio de los Engaños, ò Comiari (Río de los Engaños 1782). SANTA_FE,663B, Archivo General de Indias, Sevilla.

Mazorra 1782b: J. Mazorra, Instrumento sobre las noticias adquiridas por los Indios Corotùs del Rio de Apaporis (Village of the Corotús 1782). SANTA_FE,663B, Archivo General de Indias, Sevilla.

Mazorra 1782c: J. Mazorra, Escritura de Combenio hecha en el Yapura (Apaporis 1782), SANTA_FE,663B, Archivo General de Indias, Sevilla.

Requena 1782: F. Requena, Diario Del viage hecho al Rio Yapura para su reconocimiento Por las dos Partidas De Sus Magestades Catolica y Fidelisima Destinadas Para la demarcacion de los Limites Entre las dos Coronas (Ega 1782). SANTA_FE,663B, Archivo General de Indias, Sevilla.

Requena 1783: F. Requena, Mapa de una parte de la America Meridional En que se manifiestan Los Paises pertenecientes al Nuevo Reyno de Granada y Capitanía General de Caracas (Ega 1783), Library of Congress, Geography and Map Division, G5200 1783.R4, Washington D.C.

Requena 1788: F. Requena, Mapa de una parte del Rio Apaporis Comprehendida Desde su entrada en el Rio Yapura Hasta la Poblacion de los Yndios Corotus (Ega 1788), Library of Congress, Geography and Map Division, G5292.A6 1788.R4, Washington D.C.

Requena 1789: F. Requena, Mapa de una parte de los rios de los Engaños ó Commiari, Mesay, Cvñaré Javiyá y Rvfari (Ega 1789), Library of Congress, Geography and Map Division, G5292.Y2 1789.R4, Washington D.C.

Santistevan 1782: G. de Santistevan, Conferencia celebrada en la Villa de Ega en 16 dias del mes de Diciembre de 1782 (Ega 1782), SANTA_FE,663B, Archivo General de Indias, Sevilla.

Secondary Sources

- Abu-Er-Rub et al. 2019*: L. Abu-Er-Rub/C. Brosius/S. Meurer/D. Panagiotopoulos/S. Richter, Introduction. Engaging Transculturality. In: L. Abu-Er-Rub/C. Brosius/S. Meurer/D. Panagiotopoulos/S. Richter (eds.), Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies (New York 2019) XXIII–XLIV.
- Bachmann-Medick 2008*: D. Bachmann-Medick, Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines ‚translational turn‘. In: A. Gipper/S. Klengel (eds.), Kultur, Übersetzung, Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften (Würzburg 2008) 141–160.
- Bachmann-Medick 2009*: D. Bachmann-Medick, Introduction. The Translational Turn. Translation Studies 2, 2009, 2–16.
- Beerman 1994*: E. Beerman, Pintor y cartógrafo en las amazonas. Francisco Requena. Anales del Museo de América 2, 1994, 83–97.
- Beerman 1996*: E. Beerman, Francisco Requena. La Expedición de Límites Amazonia, 1779–1795 (Madrid 1996).
- Belyea 1992*: B. Belyea, Amerindian Maps. The Explorer as Translator. Journal of Historical Geography 18, 1992, 267–277.
- Brendecke 2009*: A. Brendecke, Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft (Köln 2009).
- Burnett 2002*: D. G. Burnett, ‘It is Impossible to Make a Step without the Indians’. Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana. Ethnohistory 49, 2002, 3–40.
- Dürr 2017*: R. Dürr, Early Modern Translation Theories as Mission Theories. A Case Study of José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588). In: H. Puff/U. Strasser/C. Wild (eds.), Cultures of Communication. Theology of Media in Early Modern Europe and Beyond (Toronto 2017) 209–227.
- Edney 2019*: M. Edney, Cartography. The Ideal and its History (Chicago 2019).
- Erbig 2020*: J. A. Erbig Jr., Where Caciques and Mapmakers Met. Border Making in Eighteenth-Century South America. The David J. Weber Series in the New Borderlands History (Chapel Hill 2020).
- Flüchter/Wirbser 2017*: A. Flüchter/R. Wirbser (eds.), Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World. Studies in Christian Mission 52 (Leiden 2017) 1–49.
- Harley 2001*: J. B. Harley, Silences and Secrecy. The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe. In: P. Laxton (ed.), The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography (Baltimore 2001) 83–107.
- Herzog 2015*: T. Herzog, Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas (Cambridge 2015).
- Jöns et al. 2017*: H. Jöns/P. Meusburger/M. Heffernan (eds.), Mobilities of Knowledge. Knowledge and Space 10 (Cham 2017).
- Kennedy 2013*: D. K. Kennedy, The Last Blank Spaces. Exploring Africa and Australia (Cambridge 2013).
- Konishi et al. 2015*: S. Konishi/M. Nugent/T. Shellam (eds.), Indigenous Intermediaries. New Perspectives on Exploration Archives (Canberra 2015).

- Lässig 2012*: S. Lässig, Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft. *Geschichte und Gesellschaft* 38.2, 2012, 189–216.
- Lucena Giraldo 1991*: M. Lucena Giraldo, Francisco de Requena y otros. *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)* (Madrid 1991).
- Lucena Giraldo 1993*: M. Lucena Giraldo, *Laboratorio tropical. La expedición de límites al Orinoco, 1750–1767* (Caracas 1993).
- Michaels 2019*: A. Michaels, Cultural Hybridity and Transculturality. In: L. Abu-Er-Rub/C. Brosius/S. Meurer/D. Panagiotopoulos/S. Richter (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies* (New York 2019) 3–14.
- Mulsow 2012*: M. Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit* (Berlin 2012).
- Perera 2006*: M. Á. Perera, El Orinoco domeñado. Frontera y límite. Guayana siglo XVIII. *Ecología cultural y antropología histórica de una colonización breve e inconclusa 1704–1817. Colección Estudios* (Caracas 2006).
- Piccolotto Siqueira Bueno/Kantor 2015*: B. Piccolotto Siqueira Bueno/I. Kantor, A outra face das expedições científico-demarcatórias na Amazônia: o coronel Francisco Requena y Herrera e a comitiva castelhana. In: F. Roque de Oliveira (ed.), *Cartógrafos para toda a Terra. Produção e circulação do saber cartográfico ibero-americano. Agentes e contextos 1* (Lisboa 2015) 243–264.
- Ramos Pérez 1946*: D. Ramos Pérez, *El tratado de límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco* (Madrid 1946).
- Roller 2012*: H. F. Roller, River Guides, Geographical Informants, and Colonial Field Agents in the Portuguese Amazon. *Colonial Latin American Review* 21, 2012, 101–126.
- Safier 2008*: N. Safier, *Measuring the New World. Enlightenment Science and South America* (Chicago 2008).
- Safier 2009*: N. Safier, The Confines of the Colony. Boundaries, Ethnographic Landscapes, and Imperial Cartography in Iberoamerica. In: J. R. Akerman (ed.), *The Imperial Map. Cartography and the Mastery of Empire* (Chicago 2009) 133–183.
- Safier 2010*: N. Safier, Global Knowledge on the Move. Itineraries, Amerindian Narratives, and Deep Histories of Science. *Isis* 101, 2010, 133–145.
- Short 2009*: J. R. Short, *Cartographic Encounters. Indigenous Peoples and the Exploration of the New World* (London 2009).
- Smith 1946*: R. C. Smith, Requena and the Japurá. Some Eighteenth Century Watercolors of the Amazon and Other Rivers. *The Americas* 3, 1946, 31–65.
- Stephan 2000*: J. Stephan, Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768. *Historamericana* 10 (Stuttgart 2000).
- Strasser 2010*: U. Strasser, Die Kartierung der Palaosinseln. *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 197–230.
- Sweet 1975*: D. G. Sweet, A Rich Realm of Nature Destroyed. The Middle Amazon Valley, 1640–1750, Volume 1 (Ann Arbor 1975).
- Whitehead 1998*: N. L. Whitehead, Indigenous Cartography in Lowland South America and the Caribbean. In: D. Woodward/G. M. Lewis (eds.), *The History of Cartography 2.3. Cartography in the Traditional African, American, Arctic, and Pacific Societies* (Chicago 1998) 301–326.

IV. Material and Visual Culture

Anna Boroffka

Painting a Universal History of the Aztec World

Translation and Transformation of Indigenous Knowledge in the Illuminations of the ‘Florentine Codex’

Keywords: New Spain, Bernardino de Sahagún, ‘Historia universal’, knowledge compilation, *philosophia perennis*, cultural heritage, *praeparatio evangelica*

Palabras clave: Nueva España, Bernardino de Sahagún, ‘Historia universal’, recopilación de conocimientos, *filosofía perennis*, patrimonio cultural, *praeparatio evangelica*

Acknowledgements

The research for this paper was conducted at the Sonderforschungsbereich 950 ‘Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa’, Hamburg University, funded by the German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG), and was part of the general work carried out by the Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC). Unfortunately, the publication J. Favrot Peterson/K. Terraciano (eds.), *The ‘Florentine Codex’: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico* (Austin 2019) was published after the completion of this essay and therefore could not be taken into account.

Summary

For lack of Indigenous sources, researchers have used the ‘Florentine Codex’ to access pre-colonial information. Their analysis of the illuminations from the manuscript has tended to focus on stylistic questions and a distinction between

pre-Hispanic and colonial elements. This paper’s interest, in contrast, lies in the functional aspects of the drawings within the manuscript itself and the question of how the illuminations contributed to creating a Nahuatl cultural heritage within the framework of a Christian *historia universalis*. It shows the extent to which the miniatures can be linked to the Renaissance concept of a *philosophia perennis* – the assumed shared divine origin of all worldly knowledge and religions – and demonstrates how the images serve as both visual media of a *translatio* (or *transformatio*) *sapientiae* and pictorial arguments to present Nahuatl knowledge as part of an ancient universal wisdom and, as such, as a valuable resource, not least for the Franciscan mission in central Mexico.

Resumen

A falta de fuentes indígenas, los investigadores han utilizado el ‘Códice Florentino’ para acceder a información precolonial. El análisis de las pinturas del manuscrito ha tendido a centrarse en cuestiones estilísticas y en una distinción entre elementos prehispánicos y coloniales. El interés de este artículo, en contraste, radica en los aspectos funcionales de los dibujos dentro del manuscrito mismo y en la pregunta de cómo las ilustraciones contribuyeron a crear una herencia cultural nahua en el marco de una *historia universalis* cristiana. De esta manera, expone hasta qué punto se pueden relacionar las miniaturas con el concepto renacentista de una *philosophia perennis* – que suponía un origen divino común a

todo el conocimiento y religiones del mundo – y demuestra cómo las imágenes sirven tanto como medios visuales de una *translatio* (o *transformatio*) *sapientiae*, así como argumentos pictóricos para presentar el conocimiento nahua como parte de una antigua sabiduría universal y, como tal, como un recurso valioso, sobre todo para la misión franciscana en el centro de México.

Introduction

The central Mexican ‘Florentine Codex’¹ (FC) is a highly illuminated 16th cent. manuscript about the knowledge of New Spain’s native inhabitants, which was compiled under the aegis of the Franciscan missionary Bernardino de Sahagún (1499–1590). Owing to the massive destruction of Indigenous manuscripts and other artefacts during the Spanish conquest and Christianisation of central Mexico, Sahagún’s manuscript – since its rediscovery in the late 18th cent. – has become a major source of information on the pre-conquest Nahua world and the subject of extensive scientific research. The Franciscan friar was frequently described as an admirer of pre-colonial Nahua society who could not help but dedicate his life to the preservation of the Indigenous cultural heritage. This essay, in contrast, reflects the narrative of the ‘Florentine Codex’ and Sahagún’s re-construction of a Nahua cultural identity against the backdrop of Renaissance conceptions of history and knowledge production and the aims of Christian mission. After giving a brief overview of the manuscript, its contents, the compilation process and its scholarly reception, thoughts about the strategies and aims of Sahagún’s knowledge compilation are developed. The arguments build on existing studies concerning the texts, illuminations and thematic structure of the codex. By uniting earlier research on diverse components of Sahagún’s work, things will be put into a broader perspective: The systematic interlocking of the manuscript’s thematic and

visual structure is highlighted and it is demonstrated how this mutual interaction has been applied to frame, translate and transform pre-colonial *topoi* in order to present them as part of an assumed universal knowledge of supraregional validity.

The ‘Florentine Codex’ and Its Compilation

Bernardino de Sahagún’s work was compiled between approximately 1575 and 1577 (Rao 2011) and was written and painted on a total of 1,223 folios of European paper by local scribes and artists in the Franciscan monastery of Tlatelolco (now Mexico City). The manuscript contains the only known trilingual and lavishly illuminated version of the ‘Historia universal² de las cosas de Nueva España’, written in Nahuatl, Latin and Castilian. The narrative of the ‘Historia’ is shaped by its division into twelve books. The first *libri* (I–VII) are concerned with pre-Christian Nahua deities, rituals, Nahua astrology, cosmology, rhetoric and moral philosophy. Subsequent books (VIII–XI) are dedicated to the world of humankind, by discussing Nahua rulers, noble and ordinary people, virtues and vices, education and professions, parts of the body, illnesses and remedies, as well as the fauna, flora and minerals found in New Spain. The compilation concludes with book XII, an account of the Spanish conquest, and thus, with a chronicle of the years 1519 to 1521.

The two-column page layout of the manuscript differentiates between two sets of information (Ríos Castaño 2014a) that can be assigned to two working stages and two different target audiences: the writings in the right-side column are texts in Nahuatl, which were copied from a manuscript Sahagún had concluded in 1569, the lost

1 Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Mediceo Palatino, 218–220. The name ‘Florentine Codex’ was suggested by Joaquín García Icazbalceta (García Icazbalceta 1954, 358 f.), in allusion to the city where the manuscript was rediscovered.

2 The original title page was removed from the codex for unknown reasons during the 16th cent. (Martínez 1982, 17–19; Rao 2011, 35–40). Later research established the alternative title ‘Historia general [...]’, which derives from book X (fol. 3r) of the manuscript, although there is evidence that the original title was ‘Historia universal’. The manuscript was known as ‘Historia universal’ to Philip II and the Council of the Indies (León-Portilla 2002a, 217 f.). This title is also used by two related texts, the ‘Memoriales en español’ (ca. 1569–1571) and the ‘Manuscrito de Tolosa’ (16th cent.) (Paso y Troncoso 1906, 401; Martínez 1982, 10; Bustamante García 1990, 249 f.; Hidalgo Brinquis et al. 2013).



Fig. 1. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, book I, fols. 17v–18r (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

'Manuscrito de 1569' (Nicolau d'Olwer/Cline 1973, 192 f.). The Nahuatl texts are based on alphabetic transcriptions of oral information that Sahagún and his multilingual Nahuatl assistants collected by questioning local elders in the cities of Tepeapulco and Tlatelolco roughly between 1559 and 1565 (FC, II, fols. 55v–56r). This inquiry was conducted on behalf of the Franciscan Order, which had commissioned Sahagún in 1558 to create a knowledge resource for the New Spanish mission in the 'Mexican language' (FC, II, fol. 55v). In order to gain useful information and linguistic data on pre-Christian Nahuatl religion, rites and traditions, Sahagún employed questionnaires, which scholars have linked to the model of 16th cent. confession and inquisition manuals (López Austin 1974; Ríos Castaño 2014a, 151–199). During his investigations, the same questions were addressed to different people in order to compare and verify the answers. This method of working created Nahuatl texts full of repetitions and synonyms, but rich in linguistic data and vocabulary (Rabasa 1993, 75). To make these texts

accessible to New Spanish preachers and confessors, Sahagún planned to incorporate them in the central column of a three-column manuscript and to flank them by a Castilian translation to the left and an explanation of the Nahuatl vocabulary to the right (FC, I, fol. 3r).

The visual organisation of the 'Historia', however, shows the alteration of this original plan in accordance with a new purpose of the manuscript. After compiling and editing the Nahuatl texts in 1569, Sahagún was unable to obtain any further financial support, and the work was halted for several years. In 1575, the friar was allowed to resume the project with the help of Fray Rodrigo de Sequera, the newly elected Franciscan commissary general (FC, II, fol. 56r). Sequera provided means for the Castilian translation of the texts and the preparation of a two-column manuscript: the 'Historia' (fig. 1). This manuscript was no longer intended to serve as a knowledge resource for the mission but to be sent to the Council of the Indies in Madrid (FC, II, fol. 56r). The final version of the 'Historia',

which was compiled until the manuscript was confiscated by Philip II in 1577, clearly addresses a European readership: The Nahuatl writings in the right column are flanked by Castilian summaries, extensive Castilian (and in one of the books also Latin) paratexts (Todorov 1992, 227 f.) and 2,463 illuminations (Peterson 1988, 274). The high number of miniatures might be linked to the ‘Real Cédula de Monzón a la Audiencia de México’ from 1533, which required that writings about the rites and customs of the native inhabitants of Mexico should be accompanied by as many and as detailed images as possible (on the ‘Cédula’, see Estrada de Gerlero 1993, 86). In cooperation with the summaries and paratexts, these additional visual components frame and explain the Nahuatl corpus of the ‘Historia’ to a non-Nahuatl-speaking audience.

The Reception of Sahagún’s Work

In the extensive literature on Sahagún and his work, there has been a persistent tendency to separate the friar from the Christian mission and the ‘Historia’ from its 16th cent. context. The general setting of Sahagún’s data acquisition implied a ‘negotiation of meanings in a colonial setting’, as Joan-Pau Rubiés points out, which assigned the Nahua respondents the role of ‘knowledge brokers’ (Rubiés 2017, 309) who checked and self-censored the information they were willing to share with the Franciscan (Todorov 1992, 230 f., 233; Gruzinski 1992, 24; Navarrete Linares 2002, 105). However, by equating Sahagún’s questioning to modern fieldwork (Toro 1923; Jiménez Moreno 1938, 14 f.; Garibay Kintana 1954, 65–67; León-Portilla 1958, 9–12; Nicolau d’Olwer/Cline 1973, 188 f.; Anderson 1974; Vincente Castro/Rodríguez Molinero 1986; Klor de Alva et al. 1988) the friar was stylised as a ‘father’ of modern anthropology (León-Portilla 2002a; 2002b) who compiled Nahua information ‘without altering’ or distorting it in any way (León-Portilla 2002a, 260). To explain Sahagún’s assumed ‘pro-Indianism’ (Robertson 1959, 167), ‘moral sensitivity’ (Keber 1988, 53), and scientific modernity, scholars generally refer to the friar’s humanistic background. Renaissance humanism – as Walden Browne has criticised – is thereby depicted as a ‘philanthropic movement

that is inherently the moral superior to its medieval predecessor, scholasticism’ (Browne 2000, 54).

During the 1950s, researchers became aware of the Antique and Medieval literary models that shaped the thematic organisation of Sahagún’s compilation (Garibay Kintana 1954; Robertson 1959, 169–172; 1966), which stimulated initial interest in contextualisation of the ‘Historia’ in the history of knowledge. The importance of this undertaking, which is still pending, was underlined by several studies which pointed out the necessity to revise the modern – and even post-modern – interpretation of Sahagún’s agenda in order to better understand the purpose of his work (Bustamante García 1989, 216 f.; 1990, 376; Burkhart 1989; Todorov 1992, 240 f.; Lockhart 1993, 28 f.; Rabasa 1993; Escalante Gonzalbo 1999; Browne 2000; Walter 2002; Ríos Castaño 2014a, 16–33; Solodkow 2010; Ødemark 2004, 98–103). The task of re-situating Sahagún and his manuscript in the historical setting of the 16th cent. entails two aspects: an interlocking of Sahagún’s production of ‘ethnographic’ knowledge on the Nahua cultures with the aims of the Christian mission and an integration of the ‘Historia’ in Early Modern history and theory of knowledge production (Bustamante García 1992; Folger 2003; SilverMoon 2011; Rubiés 2017). This paper attempts to contribute to this endeavour. It thereby focuses on the ‘Historia’s’ illuminations and analyses their role in constructing and authenticating a Nahua cultural heritage which – framed by the Renaissance concept of a *prisca sapientia*, an ancient and divine origin of all universal wisdom – is incorporated in the Christian worldview.

Re-Constructing Nahua Antiquity

The conception of Sahagún’s universal history on the pagan Nahua past draws on Antique historiographical traditions, which gained new impulses in the Early Modern Period.³ Sahagún

3 On the development of historiography, the genre of the *historia*, and the conception of a *historia universalis*, see Kramer/Maza 2002; Mazzotta 2006; Goetz 2008; Klauth 2012, 27–84; Browden 2017; Bjørnstad et al. 2019; on a *scientia universalis*, see Leinkauf 2003; on the universalist aspiration of the Christian Church, see Bethencourt 2013, 37–47.

himself explains the intention of his work in the Castilian prologue to the first book of the ‘Historia’. The compilation, he writes, ‘will be very useful to learn the degree of [cultural] perfection (*quilate*) of this Mexican people, which has not yet been known’ because of the devastating destruction caused by the Spanish conquest. Since ‘all their possessions were so trampled underfoot and destroyed that no vestige remained of what they were before’, he continues, ‘they are considered as barbarians, as a people at the lowest level of [cultural] perfection (*gente de baxissimo quilate*), when in reality [...] they surpass many other nations’ (FC, I, fols. 1v–2r. English translation: Anderson/Dibble 1982, 47). Against the historical timeline of the Spanish conquest of Central Mexico, which as Sahagún says, reduced the pre-colonial Nahua world to ruins, the friar develops the narrative of a re-constructed and ancient Nahua cultural heritage. He thereby contextualises the *Historia* in the upcoming field of Renaissance antiquarianism (Momigliano 1950; Schnapp 1996; Miller 2007; Miller/Louis 2012; Schnapp 2013; Miller 2017, 55–75), which, based on earlier models, started to expand its view from a re-discovering and re-interpretation of the pre-Christian pagan past and knowledge of European Antiquity (Seznec 1953; Jacks 1993; Payne et al. 2000; Plahte Tschudi 2017) to the historical study of non-European territories, cultures and knowledge (MacCormack 1995a; 1995b; 2001; Friedrich 2003; MacCormack 2007; Guha 2015; Rubiés 2017; Findlen 2018). By emphasising the cultural value, or carat (*quilate*, a unit used for measuring gemstones) of the Mexican people, Sahagún furthermore positions the ‘Historia’ as an argument within an emerging Early Modern scholarly dispute, concerned with the correct classification and cultural ranking of the ancient Egyptian, European, Asian and American societies.

Sahagún’s lament about the destruction of pre-colonial Nahua civilisation, however, cites a motive from the Old Testament (Jerem. 5): it equates the Spanish invasion with the destruction of Jerusalem, caused by God’s anger about idolatry (FC, I, fols. 1v–2r). This comparison (well established among 16th cent. New Spanish clerics) integrates the Spanish conquest in a Christian worldview by interpreting it as God’s punishment

for Mexican pre-Christian heresy⁴ – a heresy the Franciscan missionary had no interest in reinstalling, of course, but likewise had set out to refute, as he clearly states in the writings of the ‘Historia’ (FC, X, fols. 74r–74v). Sahagún’s antiquarian undertaking of re-composing a Nahua cultural heritage thus is not concerned with re-constructing the ruins of ancient Nahua monuments and other artefacts that were demolished and burned during the conquest and christianisation of Central Mexico due to their assumed idolatrous character. On the contrary, Sahagún’s antiquarian practice goes hand in hand with a missionary agenda and a selective, or corrective, pedagogical impulse typical of Early Modern knowledge compilations. The *quilate* of the Mexican people, which Sahagún was eager to demonstrate, was therefore limited to the knowledge the friar considered to be worthy of conservation and useful for indoctrination (Folger 2003, 229). Comparable to Augustine of Hippo’s (354–430) ‘De civitate Dei’ (ca. 413), a work that Sahagún cites in the Castilian prologue to the third book of the ‘Historia’ (FC, III, fol. 201v; Bustamante García 1992, 266–268; Ríos Castaño 2014b, 62–64), the compilation of pre-Christian pagan knowledge presented in the form of a universal history is inextricably linked to Christian theology and the history of salvation.

The Thematic Organisation of the ‘Historia’

The selective pedagogical tendency of Sahagún’s knowledge compilation – which turns antiquarianism into a missionary practice – is also reflected in the thematic organisation of the ‘Historia’: the last book is dedicated to the Spanish conquest and thus to the historical moment of destruction, which Sahagún used as a point of departure to develop the narrative of a re-constructed Nahua past. The eleven prepended books – within the logic of the manuscript architecture assigned to the

⁴ In his later work, ‘Arte Adivinatoria’ (1585), Sahagún maintains this Christian interpretation of the Spanish conquest and depicts the Spanish conqueror Hernán Cortés as another Cid (a well-known hero of the Spanish Reconquista), who was guided by the Christian God with the sole purpose of preparing the Mexican territory for evangelisation (SilverMoon 2011, 183–185).



Fig. 2. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Quetzalcoatl, book I, fol. 10v (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

pre-conquest area – proceed, as Sahagún writes, from 'he divine or rather idolatrous' to the 'human' and 'natural things of this New Spain' (FC, I, fol. 1r. English translation: Anderson/Dibble 1982, 46).⁵ The sequencing of these eleven books follows the systematic structure of a medieval *Scala Naturae* and thus a hierarchical scheme of knowledge organisation (Robertson 1959, 170–172; Todorov 1992, 235–237). The *Scala Naturae*, or great chain of being, as a model of natural history (Lovejoy 1936; Feuerstein-Herz 2007) is a Christian adaptation of a Classical concept that goes back to the Greek philosophy of Aristotle, who – by following his teacher Plato – organised all natural beings in the subgroups of celestial bodies, humans, animals, plants, and minerals.

Earlier research on the 'Historia's' thematic structure focused on potential literary prototypes

⁵ On the conception of the codex as a three-dimensional space, see Reudenbach 2009.

(Garibay Kintana 1954, 63–88; Robertson 1959, 169–172; 1966; Rabasa 1993, 144 f.) and the legitimation Sahagún might have gained by following these models.⁶ However, there was little interest in questioning how Sahagún actually implemented a *Scala Naturae* of New Spain within the 'Historia': how this systematisation might have been challenged by Nahua knowledge and how it transformed pre-Christian Nahua concepts, which did not share a similar neo-Platonic differentiation of all material things, but assumed a great deal of permeability existed between the categories labelled as deities, humans, animals, and minerals in a European/Christian tradition (Hvidtfeldt 1958; Bassett 2015). Due to the destruction of pre-conquest sources, Mesoamerican scholars still try to fully understand the pre-Christian Nahua definition of a 'deity' (*teotl*) and his or her physical representation (*texiptla*) (Bassett 2015). Nevertheless, the remaining sources indicate that the transcendent energy of a Nahua deity could be materialised in a variety of physical representations, including weather phenomena, venerated sites, animals, and humans in ritual clothing or cult images made of diverse materials and wrapped in *amatl* paper costumes.

The 'Historia' gives evidence that Sahagún was aware of this aspect of Nahua religion. However, he showed no inclination to transmit any pre-Christian religious concepts but applied the model of a *Scala Naturae* to reorganise the Nahua cosmos. This becomes especially obvious in the case of the deity Quetzalcoatl. While Quetzalcoatl's anthropomorphic incarnation (*fig. 2*) became part of the initial section of the 'Historia' dedicated to pre-Christian Nahua gods and religion, the animal incarnation in the form of a plumed serpent (*fig. 3*) was incorporated into the fauna section of the manuscript. The Quetzal snake – and this is the crucial point – was thereby not treated as a *texiptla* or deity embodiment, but merely as a zoological species: a dangerous snake able to fly and attack from the air. This turns Quetzalcoatl into an

⁶ The potential prototypes discussed were, amongst others, Aristotle's (384–322 BCE) 'Historia animalium', Pliny the Elder's (23–79) 'Historia naturalis' (ca. 77–79), the 'Physiologus' (ca. 2nd–4th cent.), Augustine's 'De doctrina christiana' (397–426) and Isidor of Seville's (ca. 560–636) 'Etymologiae' (ca. 630).

⁷ Amate paper (Nahuatl: *amatl*) is a type of bark paper.



Fig. 3. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Quetzalcoatl, book IX, fol. 241v (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

animal comparable to the *Jaculus* snake, a mythical flying serpent described by Pliny the Elder and included in several European natural histories. Contextualised by a taxonomy – which is rooted in Aristotle's 'Historia animalium' (350 BCE) and explicitly follows the model of the Franciscan Bartholomeus Anglicus's 'De proprietatibus rerum' (ca. 1242–1247) – that sorts the animals into quadrupeds, birds, fishes, reptiles, and insects, the Quetzalcoatl was removed from its former transcendental background. It is – as the Castilian texts of the 'Historia' detail – nothing more than a common species that populates southern Mexico (FC, XI, fol. 241r).

Research has pointed out the influence of European concepts and treaties on natural history on Sahagún's representation of New Spanish animals (Pranzetti 1998; Escalante Gonzalbo 1999; Palmeri Capesciotti 2001; Escalante Gonzalbo 2003, 175 f.; Olivier 2007; Reyes Equiguas 2011). The naturalisation of Quetzalcoatl and several other animals, formerly linked to Nahua deities and now gathered in the fauna section of the 'Historia', however, shows that Sahagún applied these European models with a clear didactic and missionary purpose. In the Castilian prologue to book XI, he states that the compilation of New Spanish animals is useful 'to inform the natives of the meaning of created things, that they do not attribute divinity to them, because whatsoever creature they see as being eminent in good or in evil they called *teotl*,

which means god' (FC, XI, fol. 152v. English translation: Anderson/Dibble 1982, 87). In this Christian reconfiguration of religious Nahua concepts, the visual organisation of the 'Historia' gains a functional role: by sorting deities and animals into different books, the manuscript architecture assigns them to different categories, which turns the thematic organisation of the manuscript into an important player in knowledge production and transformation.

Indigenous Drawings as Relics of Pre-Colonial Nahua Knowledge

Sahagún's antiquarian research and his reconstruction of pre-Christian Nahua traditions and knowledge were based on Indigenous drawings. At least that is what the friar claims: in the Castilian prologue to the second book of the 'Historia', he describes the questioning of Nahua elders in Tepeapulco and states that his respondents authenticated all their accounts by handing in pictures which his Nahua assistants transcribed into alphabetic text (FC, II, fol. 55v). According to Sahagún, these verifying images, still kept in his possession, followed the ancient pre-alphabetic Mexican recording tradition (FC, II, fol. 55v). Earlier researchers took Sahagún's statement on the pictorial basis of all the compiled information – a *topos* among

New Spanish chroniclers – as an indication of the friar’s accuracy in re-constructing Nahua sources and knowledge and regarded it as proof of the pre-colonial content of the Nahuatl texts (Boroffka forthcoming). This assumption is problematic for several reasons, however. For one thing: a corpus of annotated or transcribed Indigenous drawings that could be linked to Sahagún’s data collection has not been preserved. In addition to this, the existing material output from the Tepeapulco inquiries (preserved in the ‘Códices Matritenses’) neither shows systematic picture dependency on the part of the Nahuatl texts nor do the illuminations stand out on account of their exclusive pre-colonial style; rather, they integrate Mesoamerican and European pictorial traditions in an early colonial manner (Baird 1988a; 1988b; 1993). This leads one to suspect that Sahagún’s reference to Nahuatl drawings, postulated as an ancient form of writing, was a strategy to legitimising his texts, which – according to European standards – lacked of ‘proper’, that is, alphabetical, sources, as the friar himself laments (FC, II, fol. 55v; Baird 2003, 117 f.; Folger 2003, 227–234). Further references to Nahua paintings in other parts of the ‘Historia’ add to this suspicion: Sahagún condemns Nahua pictorials, as he assumes they contain heretical messages⁸ and admits that nearly all Nahua manuscripts had been burnt due to their idolatrous character (FC, X, fols. 81v–82r). Nevertheless, Sahagún claims to have had access to all the ancient pictorial sources he needed (preserved because they were hidden by the Nahua) in order to understand the ancient customs (FC, X, fols. 81v–82r).

Sahagún’s asserted involvement in pre-conquest knowledge can be interpreted as an attempt to bridge a gap in Central Mexican material history caused by the huge destruction of pre-colonial sources. It furthermore tends to conceal the involvement of the ‘Historia’ in an early colonial dialectic of destroying, re-constructing and transforming Nahua heritage. A prime example of the alteration caused by this dynamic is the series

of images of pre-Christian Nahua deities (*fig. 4*), which extends over six pages and serves as a visual opening to the ‘Historia’ (Seler 1908; Quiñones Keber 1988a; Gruzinski 1992, 65–77; Pohl/Lyons 2010, esp. 31–58; Logemann 2012; Magaloni Kerpel 2014, 9–13; Boroffka forthcoming). Several pictorial elements, like the three-dimensional corporeality of the figures moulded in a European tradition by using shading and perspective foreshortening, clearly mark the colonial nature of the drawings. Earlier research classified the images to be among the most ‘authentic’ pre-Hispanic ones in the ‘Historia’. This assumption is grounded on two aspects: first, the fact that more or less closely connected predecessors to several of the deity drawings can be found in the material collection from Sahagún’s Tepeapulco interviews (Boone 1989, 31–33).⁹ Second, the deity series deliberately integrates references to pre-conquest painting traditions, visible in the clothing and attributes of the Nahua gods, the profile view of the images, the symmetrical arrangement of the image fields or the neutral background against which the figures are placed. Based on these aesthetic markers, which suggest an Indigenous continuity, the series was linked to pre-conquest Nahua pictorials, especially to ritual calendar manuscripts (Magaloni Kerpel 2014, 9). In a Castilian foreword to the image series (FC, I, fol. 9v), Sahagún states that the drawings are the images of deities venerated by the native peoples of New Spain during their time of idolatry and, furthermore, explains that all the gods are discussed in a chapter of the first book of the ‘Historia’, which follows (FC, I, fol. 9v). He also adds that each of the deity figures bears the name written next to the head and the corresponding chapter and folio number at the feet. This interlocking of images and texts essentially turns the drawings into a painted table of contents (Boroffka forthcoming). In view of Sahagún’s statement about his reliance on Nahua drawings as the basis of his texts, the images appear to be pre-alphabetic containers of information and thus native pictorial sources for the writings compiled in the first book of the ‘Historia’. The visual arrangement of images and texts, therefore,

⁸ ‘Your ancestors – your fathers, grandfathers, and great-grandfathers – left you in great darkness, error, unbelief, and idolatry, as is evident in your ancient picture writings.’ FC, I, fol. 36v. English translation: Anderson/Dibble 1950, 27.

⁹ ‘Códices Matritenses’, Madrid, Biblioteca del Palacio Real, fols. 261r–267r.



Fig. 4. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Deity Series (detail), book I, fols. 10v–11r (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

seems to confirm Sahagún's involvement in a continuation of native forms of knowledge transfer.

Colonial Drawings as Nahuatl Hieroglyphs

However, texts, images and their visual organisation cite European models: via Castilian glosses inserted next to the deity drawings, the Nahuatl gods are presented as equivalents to pagan Roman gods of Antiquity. Huitzilopochtli, for example, is labelled 'another Hercules' (*otro hercules*), Chicomecoatl another diosa Ceres, Xiuhtecuhli becomes another Vulcan, Chalchiuhtlicue another Juno and Tezcatzonotecatl 'the god of wine [and] another Bacchus' (*el dios del vino. otro baccho*). This *interpretatio romana*, which is rooted in a long tradition of cultural appropriation (Pfeiffer 2015), and other classical references incorporated in the 'Historia' are generally understood as cultural framing devices designed to contextualise Nahuatl information

in a pattern well known to the European target audience (López Austin 1974, 125; Keen 1990, 116 f.; Gruzinski 1992, 65–77; Baird 1995, 42–49; Peterson 2003, 245–248; Pohl/Lyons 2010; Laird 2016; Olivier 2016). Furthermore, Sahagún's Nahuatl and Castilian chapters on the Nahuatl gods draw on the literary tradition of mythographic manuals on pagan deities, which had great influence in Early Modern humanistic circles (Boroffka forthcoming; on the manuals, see Sez nec 1953, 219–323).¹⁰

¹⁰ One such influential manual was Vincenzo Cartari's 'Le Imagini degli Dei degli Antichi', first published in Venice in 1556 under the title 'Le magini colla spositione de i Dei degli antichi'. From 1571 on Cartari's publication was supplied with woodcuts dedicated to the pagan deities of European Antiquity. In 1615 the antiquary Lorenzo Pignoria (1571–1631) added a second part on Asian and Mexican gods. Vincenzo Cartari, Lorenzo Pignoria, 'Seconda Novissima Editione Delle Imagini De Gli Dei Delli Antichi Di Vincenzo Cartari Reggiano', Padua 1615. See Quiñones Keber 1995, 129 f.; Mason 2001, 132–148; Lein 2002; Kern 2013, 93–99.



Fig. 5. Johannes Herold, Heydenwelldt, 1554, Heidelberg, Universitätsbibliothek, p. 34 (Heidelberg, Universitätsbibliothek. Creative Commons licence CC-BY-SA 3.0) (top).

Von Heydnischen Göttern

Werd auch das die gütredie schwybge so man vff richt / es sey vß holz / stein oder andern / die kurz oder lang schon sollen / durch die Keyser vnd König im einreye / empfangen werden Jani gheissen sind / dessen ist noch ein alt warzeichen zu Rom von Darmelstein / so man dz hauß Doetij neit. doch falschlich / dann es ist der tempel Jani.

Genius.

Der heylig Augustinus wil das diser für gesetzte sey vnd gwalt habe gehapt / nach meynung der Heyde / aller wachsenden dingen. Die andern sagen / es sey nit einer allein gewesen / sonder ein jeder mensch / jedes obte / jede abte haben seinen eygnen gehapt / vnd vergleiche sich das vast / wie wir Christen sagen mit dem / das jeder sein Gütten vnd Besen Engel habe. Sein bildnuß war etwa wie du sie hie sichts / etwa wie ich sie gesehen bei dem wolgeachren herren Diericho Petri Truckter herren zu Basel auff der Münz nachend / vor jme ein altar darauff er mit seiner schaln wein außschütet / inn der linken hand trüg er das voll Obßhorn / auff einer seitenn der Münz ständen die büchstaben also. FL. VAL. CONSTANTINVS NOB. C. VFF der andn GENIO POPVLI ROMANI bey dem bild vff der rechten seytten der weyche N. vnden zu den süßen P. L. C. schöne stüffelin hatz es an / vñ ein rein tuch von einem arm zu dem andern / das jme die scham deckt.

Die zünammen Saturni dero hierinnen
achte vßgeleget werden.

Chronos	Sicheltrager	Serculius
Vitiazor	Amianthos	Megasthenes
Genarches	Ancylometes.	

Saturnus.

Den gibe man dar für ein son Celi vnd Hecates / vnd nennet man sonst Colum Dranum. Er ist gewesen der erst König der Aboriginer / das ist / der vrsprünglichen ihmländer inn Italic / so gantz grecht vnd fromm / das inn seiner herschafft niemands übel noch Knechtische ychtes geliet / alle ding gemeyn gewesen / dessen zügedächtnis vff die seyt Saturni / so vmb fastnacht tã / die Knecht mit den herren zeisch lassen. Die sichel bedeyt das er den ackerbar ersto geleert hat.

In Sachsen

Fig. 6. Johannes Herold, Heydenwelldt, 1554, Heidelberg, Universitätsbibliothek, p. 275 (Heidelberg, Universitätsbibliothek. Creative Commons licence CC-BY-SA 3.0) (left).

It is even possible to link the visual organisation of the deity series and Sahagún's technique of interlocking images and chapters to a specific manual on pagan gods, included in Johannes Herold's (1514–1567) 'Heydenwelldt Vnd ihrer Götter anfänglicher vrsprung [...] (Pagan World and the Origin of Its Gods [...]).¹¹ The 'Heydenwelldt' is a vernacular translation and compilation of different texts on pre-Christian knowledge that was printed by Heinrich Petri (1508–1579) in Basel in 1554 (Seznec 1953, 192, 195 note 25, 229 note 36, 240, 316; Mohr 2012; Plotke 2014; Gindhart 2017; Noll 2020). The first part of the 'Heydenwelldt' comprises a treatise on the deities of Roman Antiquity.

¹¹ Johannes Herold, 'Heydenwelldt Vnd irer Götter anfänglicher vrsprung: durch was verwhänungen den selben etwas vermeynter macht zugemessen, vmb dero wille, sie von den alten verehert worden [...]' Basel 1554. A copy of the book is part of the University Library in Heidelberg, C1588 Folio RES.



Fig. 8. Johannes Herold, Heydenweltdt, Basel 1554, Heidelberg, Universitätsbibliothek, p. XC (Heidelberg, Universitätsbibliothek. Creative Commons licence CC-BY-SA 3.0).

had never travelled to the New World, but – as he writes – had seen Egyptian hieroglyphs on the obelisk in Rome, and we can assume that he also had access to at least one of the Mexican manuscripts that was sent to Europe. In the fourth decade of his ‘De orbe novo decades’, first published in Basel in 1521, d’Anghiera compares the drawings of Mexican pictorials to the hieroglyphic form of writing (Keen 1990, 63–66; Rojinsky 2010, 187 f.; Kern 2013, 82 f.; 2016, 291). This equation was echoed by other scholars who had seen New Spanish manuscripts in European collections. Around the middle of the 16th cent., the comparison between Mexican ‘paintings’ and ‘figures’, as the drawings were generally called, had turned into a *topos*,

which was repeated in works like Francisco López de Gómara’s (1511–1566) ‘Historia general de las Indias’, published in Zaragoza in 1552 (Rojinsky 2010, 188 f.). Early Modern scholars, furthermore, started to speculate on a potential cultural connection between Mexicans and Egyptians: around 1556, the Spanish scholar Felipe de Guevara (died 1563) states in his ‘Comentarios de la pintura’ that Egyptian hieroglyphic paintings and the practice of communicating ideas through them seem to have been imitated by the Western Indians of the New World, especially by those of New Spain (Domínguez Torres 2013, 87 f.). Guevara, however, is uncertain whether this means that the ancient tradition was passed from Egypt to Mexico or whether the native inhabitants of both regions converged on the same concepts. He emphasised that, like the Egyptians, the Indians were able to show everything they wanted to say about their ancestors in their paintings. A potential cultural connection was based on the key question of whether the Mexican recording system was on a par with Egyptian hieroglyphs (Kern 2013; 2016). Or rather, whether Mexican pictorials could match the 16th cent. concept of hieroglyphs that was based on a late Antique stereotype transmitted to Early Modern Europe with the rediscovery and translation of a group of Antique texts from the 15th cent. onward (Volkman 1923; Pellery 1992; Assmann/Assmann 2003; Keiner 2003; Scholz 2007; Curran 2007; Domínguez Torres 2013, 86–88; Gindhart 2017, 244–252).

European humanistic scholars regarded Egyptian hieroglyphs as language-independent signs capable of expressing metaphorical concepts and carriers of a universal arcane wisdom (Dieckmann 1957; Pellery 1992; Eco 1995; Drucker 1995). The hieroglyphic vogue and the Renaissance concept of hieroglyphs had a great impact on humanistic image production as well. Inspired by publications like Leon Battista Alberti’s ‘De re aedificatoria’ (1443–1452) and Francesco Colonna’s ‘Hypnerotomachia Poliphili’ (1499), artists started to create their own hieroglyphs, images that were vaguely linked to rebus and mingled with concepts of allegories and emblems. The assumption that hieroglyphs were natural and universal signs led to an ever-increasing expansion of the hieroglyphic image canon. During the

second half of the 16th cent., all kinds of images could be labelled as hieroglyphs and thus claimed to be pictorial media of recording information and revealing divine and universal knowledge (Dieckmann 1970, 49; Assmann/Assmann 2003; Keiner 2003, 39 f.; Gindhart 2017, 258). Johannes Herold's usage of identical visual strategies in his section on hieroglyphs and images of pre-Christian deities is connected to this expansion of the hieroglyphic concept, which also becomes visible a few years later in Pierio Valeriano Bolzani's (1477–1558) extended 'Hieroglyphica' editions from 1567 and 1575 (both printed in Basel), which incorporate a section on pagan gods in the hieroglyphic manual. Returning to Sahagún's first book of the 'Historia' dedicated to pagan Nahuatl deities, this shows that Sahagún's interlocking of images and chapters – which at first glance seems to be a reminiscence of pre-colonial Mexican traditions – can be contextualised in a 16th cent. intellectual and visual context. The Nahuatl deity drawings, presented as prefigurations to the writings of the 'Historia', are hieroglyphs in the Renaissance sense of the word: images decoded and enfolded by texts, but claimed to be pictorial media that contain and reveal ancient, language-independent knowledge.

The Pictorial Narrative of the 'Historia'

Earlier research regarded the texts and images of Sahagún's manuscript as distinct units. According to Munro Edmonson, the 'Historia' 'is a Nahuatl encyclopaedia; it is a picture manuscript; and it is a Spanish ethnography' (Edmonson 1974, 7). A closer look, however, reveals the 'great structural complexity' of the 'Historia's' narrative and the close interaction of images and texts, as Tzvetan Todorov underlines (Todorov 1992, 223; Baird 2003). In several sections of the manuscript, the illuminations are used to create a pictorial narrative that supports, complements and replaces the Castilian writings in their attempt to transmit the Nahuatl information to a European audience. The imagery neither serves as a simple illustration of the Nahuatl text, nor does it create an isolated and independent unit, but it is carefully interlocked with the narrative of the Castilian texts in order to mediate and translate between the two textual

columns. One example of this pictorial interaction with both the Nahuatl and Castilian texts stems from the ninth book of the 'Historia' about Mexican craftsmanship and the skills of Nahuatl artisans. Chapter 21 describes the manufacturing of feather mosaics, objects highly esteemed and collected in 16th cent. Europe (Russo et al. 2015; Kern 2018). The Castilian text summarises the Nahuatl column by merely explaining that the topic of the chapter is the profession of feather workers and concludes as follows: 'whoever is interested in seeing and understanding it will be able to see it with their own eyes by visiting the workshops of the craftsmen, which can be found all over New Spain' (FC, IX, fols. 371r–371v). The transmission of knowledge is, thus, not provided by a translation of the Nahuatl text, which details the different working steps involved in the production of feather mosaics, but was assigned to the visual field – whoever wants to understand the topic is invited to have a look. This visual invitation is immediately followed by a series of images (*fig. 9*) that evolves over eight pages (fols. 371r–375r). The illuminations depict Indigenous craftsmen in their feather workshops and, in close correspondence to the Nahuatl texts, visualise the stages in the production of feather works. Furthermore, the images include pictographic elements that can be linked to the Mesoamerican recording tradition (Peterson 1988, 287 f.; 2003, 240–243; Boone 2011, 202): a little spider (*tocatl*) next to a cobweb, for example, is used in one scene to mark the delicacy of the stretched-out cotton, which the Nahuatl text describes as thin as 'a cobweb' (*tocapeiotl*) (Peterson 1988, 287; 2003, 240 f. English translation: Anderson/Dibble 1959, 93). In other scenes, a little sun – depicted in a European painting tradition – indicates the drying process (Peterson 2003, 241) and a little eye (*xtli*), which symbolises a star (an 'eye of the sky'), comments on the radiance of the cotton's surface, which is described as 'glossy, shiny' in Nahuatl (Peterson 1988, 287 f.; 2003, 24. English translation: Anderson/Dibble 1959, 93). These elements are infiltrated in the image composition like pictographic glosses, which specify and add complementary, text-related information. A similar inclusion of pictorial elements and phonetic renderings can be found in many other miniatures in the 'Historia' as well, although in most cases these



Fig. 9. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Feather workers, book IX, fols. 371v–372r (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

are incomprehensible for a European readership (Peterson 1988, 279, 287; Olivier 2007, 130–132; Reyes Equiguas 2011, 229–237).

The general setting of the craftsmen scenes, however, was altered by the illuminations of the 'Historia': although the Nahuatl text characterises the artisans as feather workers of 'Amantlan', a district of Tlatelolco (Peterson 2003, 239), the miniatures place the artisans in a European-styled architectonic scenery. This framing, which was linked to the prints included in the architectonic treaties of Sebastiano Serlio (1475–ca. 1554) (Baird 1987; 2003, 122 f.), adds a pictorial semantic layer independent from the texts that inscribes a trans-regional dimension. The ninth book of the 'Historia' on the artisans is part of a larger section (books VIII–X) that informs the reader about the social classes, professions and moral values of Nahua society. These texts, which describe the kings, rulers and nobility before discussing merchants, silversmiths, goldsmiths, lapidaries, jewelers and feather workers along with Nahua vices

and virtues, can be linked to the European genre of books of trades, which was highly popular during the 16th cent. (Peterson 1988, 281–283; 2003, 229–232). Jost Amman's woodcuts accompanying Hartmann Schopper's (1542–1595) 'Panoplia omnium Illiberalium mechanicarum [...]', a Latin edition of Hans Sachs' 'Ständebuch' (both editions were published in Frankfurt am Main in 1568 and 1574) were suggested to the Nahua craftsmen as models (Peterson 1988, 281 f.; 2003, 229–232; Baird 2003, 126 f.). Sahagún's choice of prototypes, as Ellen T. Baird points out, provides 'parallel texts which are often as important as the subject matter itself' (Baird 2003, 117; Escalante Gonzalbo 2003, 179 f.): contextualised in the genre of books of trades, which formulates a clear moral message as well as describing professions and working processes, the presentation of Nahua professions not only incorporates local topics in 16th cent. European literary and visual traditions, but it plays a role in a formatting of knowledge that adds new layers of meaning to the compiled Nahua data: it

suggests an integrability of Nahua society in European patterns of social organisation and moral values.

Images of Universal Knowledge

Along with the growing awareness of the Medieval and Early Modern literary models that shaped the thematic organisation of Sahagún's manuscript, scholars started to investigate potential European prototypes of the 'Historia's' illuminations and the interaction of these models with pre-colonial image themes and painting traditions (e.g. Robertson 1959, 171, 173–178; 1974). This research intensified after the publication of a facsimile of the 'Florentine Codex' in 1979, which gave access to the complete corpus of over 2,000 illuminations and their original placement within the text. Since then, research has demonstrated the general dependency of the 'Historia's' miniatures on frontispieces and other prints that derive from books imported from Europe (Brown 1982; Martínez 1982, 40–86; Quiñones Keber 1988b, 207–209; Peterson 1988, 280–285; 2018; Escalante Gonzalbo 2003, 174–179). The reception of European pictographic models was generally taken as both a testimony of an ongoing transcultural negotiation process that had shaped the background and identity of the Nahua artists (Peterson 1988; 2003) and evidence of their creative independence to select and combine heterogeneous visual sources to convey their pictorial message (Peterson 2003; 2018).

However, the texts and images of the 'Historia' also demonstrate how carefully literary and visual models were chosen to correspond to the themes of the different books in the 'Historia' and thus to correspond to Sahagún's thematic organisation of Nahua knowledge. As mentioned above, the section on Nahua gods (book I) follows Early Modern mythographic treatises on pagan deities, and the manuscript section on Nahua social classes and professions (books VIII–X) draws on the genre of 16th cent. books of trades. Pablo Escalante Gonzalbo, furthermore, demonstrated that the 'Historia's' section on the natural things of New Spain (book XI) can be linked to European compilations on natural history, especially to the texts and images of the popular 'Hortus sanitatis', which was

first printed in Mainz in 1491 and circulated in Latin, German and French editions throughout the 15th and 16th cent. (Escalante Gonzalbo 1999; 2003, 175 f.). A similar correspondence of topics and themes from the 'Historia' with Early Modern textual and visual models can be found in other sections of the manuscript as well. This shows that the reception of European prototypes is part of a general system: by linking the specified regional Central Mexican information to superimposed literary and visual genres and patterns clearly recognisable to a 16th cent. European readership, pre-colonial Nahua knowledge – or what Sahagún presents as such – is incorporated in what was assumed to be standardised knowledge of over-regional universal validity. This again clarifies the vital role the visual organisation and the formatting process plays in the generation of knowledge: the reception and introduction of visual and textual prototypes not only shapes the content – it also formulates important semantic shifts.

Sahagún's 'Historia' in the Context of the *Philosophia Perennis*

Sahagún's transcultural translation between Nahua and European sets of knowledge can be described as an early colonial practice that reconstructs Indigenous legacy, but at the same time transforms and colonises it (Grafton 1992; Mackenthun 1997; 2004; SilverMoon 2011, 176; on early colonial Peru, see MacCormack 2001; 2007). The purpose of this kind of transcultural translation, however, can be traced back to the older concept of the *philosophia perennis*, the 'eternal philosophy', which Wilhelm Schmidt-Biggemann defines as the general philosophical and theological framing of medieval and Early Modern universal science ('Universalwissenschaft') and encyclopaedic writings (Schmidt-Biggemann 2004; 2007, 247–264. Also see Zedelmaier 2003; Lehmann-Brauns 2004; Frank 2016). The term *philosophia perennis* is derived from the book 'De perenni philosophia' written by the Vatican librarian Agostino Steuco (1497/98–1548) and published in Lyon in 1540 (Schmitt 1966). According to Steuco, all worldly knowledge has its roots in a shared divine origin. This divine universal wisdom was

once revealed to Adam in the *lingua Adamica* by God, but after the Fall of Man and the Deluge, it became incomplete and corrupted and was passed on, via a *translatio sapientiae*, by the Chaldeans, Armenians, Babylonians, Assyrians, Egyptians and Phoenicians, often in the guise of dreams, fables and myths (Lehmann-Brauns 2017). The assumption of an ancient unity of all worldly knowledge, however, does not go back to Steuco, but comes from Late Antiquity, especially from the Greek and Latin Christian Church Fathers. Renaissance scholars like Cardinal Nicholas of Cusa (1401–1464), Marsilio Ficino (1433–1499) and Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) further developed the idea of a *philosophia prisca* until Steuco's book provided a new label for the theological and philosophical concept (Schmidt-Biggemann 2004).

The idea of a *prisca sapientia* and the assumption that fragments of this ancient, once complete divine wisdom are still remembered in all parts of the world creates the central Christian framing to the reception and incorporation of pre-Christian pagan knowledge from European Antiquity, pre-Christian America and China (Schmidt-Biggemann 2007, 255–257, 332 f.). It also defines the task of Christian historiographers and antiquarians, like Augustine of Hippo (354–430) and later Sahagún who relies on Augustine's model to prove that continuity exists in the history of knowledge by creating a genealogy from Adam to Noah and from Noah's descendants to the pagan rulers and, based on this genealogy, to search for fragments of a once-shared universal Edenic wisdom in the most ancient sources of all cultures.¹² The cultural value (*quilate*) of the Mexican people, which Sahagún set out to demonstrate, is part of this assumed ancient wisdom that the Nahua – descendants from Adam, as Sahagún highlights

(FC, I, fol. 2v)¹³ – guarded throughout the decades and which is revealed in the 'Historia'. Parallels between pre-Christian and post-Christian sets of knowledge – demonstrated via textual and visual transcultural comparisons and translations – are used as evidence of the existence of this universal and ancient wisdom in the Nahua world.¹⁴

Pictorial Arguments for a *Praeparatio Evangelica*

The framing of Nahua knowledge within an assumed *philosophia perennis* furthermore allows a re-interpretation of pre-Christian Nahua religion as a *praeparatio evangelica*,¹⁵ that means a preparation for evangelisation (Kern 2013; 93–99; 2016; Soranzo 2017, 15).¹⁶ The historical concept of a once shared divine wisdom gains a prospective dimension here: Nahua rites and customs are presented as parallels to Christian ones, and Nahua religion changes from being a threat to Christianity to a pagan prefiguration of future Christian practices. Sahagún's Castilian writings in the 'Historia' systematically apply this kind of religious

¹² A famous attempt to reveal evidence of such continuity in the history of knowledge can be found in the writings of the Vatican librarian Annius of Viterbo (1432–1502). His five books, 'De antiquitatibus totius orbis' (published in 1498), about a Chaldean priest called Berosus, who relates the history of the Deluge and the lives of Noah and his sons, was a highly influential forgery which served to integrate the pagan world into salvation history (Schmidt-Biggemann 2004; 2007, 301–330; Frank 2016, 326–328).

¹³ Sahagún states that the population of the world began in Babylon and had expanded into in the New World where the bones of pre-deluge giants were found, although it is generally believed that no one had reached the Americas before. He concludes: 'Now it is said with certainty, that the boat of King Solomon came to Peru, and to the island of Santo Domingo [...] to take gold for the building of the temple' in Jerusalem (SilverMoon 2011, 177).

¹⁴ See Kern (2013; 2016) on this use of the hieroglyphic theory in the missions of New Spain.

¹⁵ The term derives from the apologetic work 'Praeparatio evangelica' by Eusebius of Caesarea (260/265–339/340).

¹⁶ In the Castilian prologue to book III of the 'Historia universal', Sahagún defends his compilation of pre-Christian Nahua rites and traditions by making a reference to Augustine of Hippo: 'The divine Augustine did not consider it superfluous or vain to deal with the fictitious theology of the gentiles in the sixth Book of the City of God, because, as he says, the empty fictions and falsehoods which the gentiles held regarding their false gods being known, [true believers] could easily make them understand that those were not gods nor could they provide anything that would be beneficial to a rational being. For this reason, the fictions and falsehoods these natives held regarding their gods are placed in this Book, because the vanities they believed regarding their lying gods being understood, they may come more easily, through Gospel doctrine, to know the true God and to know that those they held as gods were not gods but lying devils and deceivers' (FC, III, fol. 201v. English translation: Anderson/Dibble 1982, 59).



Fig. 10. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Nappatecutli, book I, fol. 32r (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

translation and re-interpretation: pre-Christian Nahua rites of purification are interpreted as confession (Pardo 2004, 89–99; SilverMoon 2011, 177–179). The sprinkling of water in a ritual dedicated to the deity Nappatecutli (FC, I, fol. 31v) is compared to the sprinkling of holy water, and the ritual washing of new-born Nahua children is paralleled to baptism (FC, IV; Escalante Gonzalbo 2003, 178–180). In contrast to other New Spanish clerics, like the Dominican Diego de Durán (ca. 1537–1588), Sahagún does not explain these similarities by drawing on the hypothesis that the Nahua were already exposed to first attempts at evangelisation in pre-conquest times, but he relates the parallels to a *theologia naturalis* according to Augustine's conception of it (Fiedrowicz 2010, 42 f.) when, for instance, underlining that the Indians of New Spain developed the necessity of confession *inlumine natural*, without having had knowledge of the things of the Christian faith (FC, I, fol. 22r).

The imagery of the 'Historia' emphasises the resemblance between pagan Nahua rituals and Christian practices by citing well-known types of Christian images when depicting pre-Christian Nahua religion (Baird 2003, 126; Escalante Gonzalbo 2003, 177–179; 186–191). In several cases, the illuminations react more or less directly to the Castilian text: an illumination in book I (fol. 32r) (fig. 10), which corresponds to the sprinkling of water related to the cult of Nappatecutli, for instance, integrates several kneeling Nahua

in a Christian prayer pose, reaffirming the described similarity between the Indigenous ritual and a Christian blessing with holy water. A similar visual support of a textual religious equation can be found in book IV, in which the parallel between the pre-Christian washing of new-born Nahua children and baptism inspired one of the painters of the 'Historia' to use the pictorial formula of the baptism of Christ and to depict the Nahua baby 'standing up as Christ would have done in the River Jordan' (Escalante Gonzalbo 2003, 178) (fig. 11). In addition, in the vertex of the miniature, in the same position which is occupied by the dove of the Holy Spirit in the Christian model,¹⁷ floats the calendar sign 3 Ehecatl. By means of this visual organisation Ehecatl – according to Nahua religion a creator god associated with the wind (Ehecatl-Quetzalcoatl) – is presented as a parallel version of the Spirit of God which, in a Christian tradition, is rooted in the concept of *pneuma* in the sense of wind, air and breath (Baert 2016). In other illuminations of the 'Historia', it is the imagery alone that postulates a religious equation, for instance when showing Nahua devotion by repeatedly using Christian pictorial formulas of

¹⁷ I thank Lisa Thumm for sharing her knowledge on the Mediaeval and Early Modern iconography of the Holy Spirit with me.



Fig. 11. Bernardino de Sahagún, 'Florentine Codex', 1577, Ritual washing, book IV, fol. 272r (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. By permission of the MiBAC, further reproduction prohibited).

intercession or adoration¹⁸ (Peterson 1988, 290 f.; Escalante Gonzalbo 2003, 177–179). The depiction of pre-Christian Nahua life gains an additional function here: it serves as a pictorial argument for a *praeparatio evangelica*, eager to prove the Nahua's readiness for conversion – and thereby turns Indigenous religion itself into a resource of the Christian mission of New Spain.

The 'Florentine Codex' as a *Historia Universalis*

By referring to the 'Florentine Codex' as 'Historia general (not universal) de las cosas de la Nueva España', research has ignored the manuscript's affiliation to the genre of the *historia universalis* (Folger 2003, 221, note 2. Also see Bustamante García 1992). A genre that Hall Bjørnstad, Helge Jordheim and Anne Régent-Susini describe as a literary – or rather rhetorical – gesture that attempts to add a shared and unifying framework and thus a universal dimension to a compilation of particular and local information (Bjørnstad et al. 2019). By referring to the clergyman Siegfried of Ballhausen's

'Historia universalis' (ca. 1260–1306), which was written when the discovery of non-Christian territories and political conflicts caused the notion of Catholic universality to start disintegrating, the authors furthermore highlight the particular importance of the gesture of a universal framing in times of crisis, when the 'unification under one true and common faith, medium of the salvation of mankind as a whole [...] seemed particularly challenged' (Bjørnstad et al. 2019, 7). Sahagún's 'Historia' confirms this observation: it was compiled in the 1570s, when the political climate was changing in Central Mexico and the Spanish Crown started to restrict the autonomy of the Mendicant Orders. In addition, the Mexican mission was in acute danger of failing. In the eleventh book of the 'Historia', Sahagún acknowledges that 'the Catholic Faith has very shallow roots [in Mexico] and with much labor little fruit is produced. [...] It seems to me', he continues, 'that the Catholic Faith can endure little time in these parts. One thing is that the people are becoming extinct with great rapidity [...] from the plagues God sends them' (FC, XI, fol. 389r. English translation: Anderson/Dibble 1982, 94) '[...] if they were now left alone, if the Spanish nation were not to intercede, I am certain that in less than fifty years there would be no trace of the preaching which has been done for them' (FC, XI, fol. 399r.

¹⁸ Among other examples, see book I, fol. 38r; book II, fol. 83v; book VI, fol. 11r, fol. 36r.

English translation: Anderson/Dibble 1982, 98). Seen against this backdrop, Sahagún's 'Historia' gains another semantic layer: the framing universal narrative of the compilation, eager to present Nahua knowledge as part of a common and ancient wisdom and the Nahua as worthy subjects of the Spanish Crown and ideal candidates for evangelisation, turns into a gesture of Christian reassurance – and an attempt to gain further support for the continuation of the Franciscan mission in Central Mexico.

Conclusion

The analysis of the illuminations from Sahagún's 'Historia' has shown how the drawings, which were inspired by European woodcuts taken from Bibles, chronicles, and treatises on different fields of knowledge, participate in a formatting of knowledge that adds new layers of meaning to the compiled Nahua information. In close correspondence to the thematic structure of the manuscript, the images cite prototypes that interlock the Central Mexican data with the inventory of knowledge of literary genre familiar to a 16th cent. European readership. This visual and semantic framing is more than just a colonial transformation of Nahua legacy; it can be contextualised in the *philosophia perennis* and, thus, in a Renaissance conception of the history of knowledge: Sahagún's 'Historia'

strives to demonstrate the cultural value (*quilate*) of the Mexican peoples, which is their share in an assumed ancient and universal Edenic wisdom once revealed to Adam by God. This premise turns Nahua knowledge into a Christian knowledge resource. The visual organisation of the 'Historia' tries to prove this claim by means of transcultural comparisons and translations, which correlate Nahua knowledge with other sets of a presumed standardised knowledge of universal validity. The same strategy is used to depict pre-Christian Nahua religion as a prefiguration of Christian practices and, thus, as a valuable *praeparatio evangelica*. The applied universal narrative of Sahagún's 'Historia', as is pointed out, not only serves as an affirmation of the Christian worldview, but also as a gesture of reassurance – given the problematic situation of the Central Mexican mission and its acute danger of failing.

Anna Boroffka

Universität Hamburg
Centre for the Study of Manuscript
Cultures (CSMC)
Warburgstraße 26
20354 Hamburg
anna.boroffka@uni-hamburg.de

Bibliography

Primary Sources

Anderson/Dibble 1950: A. O. J. Anderson/C. E. Dibble, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún, Volume 2: Book 1 – The Gods (Santa Fe 1950).

Anderson/Dibble 1959: A. O. J. Anderson/C. E. Dibble, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún, Volume 10: Book 9 – The Merchants (Santa Fe 1959).

Anderson/Dibble 1982: A. O. J. Anderson/C. E. Dibble, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún, Volume 1: Introductions and Indices (Santa Fe 1982).

Secondary Sources

Anderson 1974: A. J. O. Anderson, Sahagún in His Time. In: M. S. Edmonson (ed.), Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún (Albuquerque 1974) 17–26.

- Assmann/Assmann 2003*: A. Assmann/J. Assmann (eds.), Hieroglyphe. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie. Archäologie der literarischen Kommunikation 8 (Munich 2003).
- Baert 2016*: B. Baert, Pneuma and the Visual Medium in the Middle Ages and Early Modernity. Essays on Wind, Ruach, Incarnation, Odour, Stains, Movement, Kairos, Web and Silence. Art & Religion 5 (Leuven 2016).
- Baird 1987*: E. T. Baird, Sahagún's Codex Florentino. The Enigmatic A. Ethnohistory 34.3, 1987, 288–306.
- Baird 1988a*: E. T. Baird, The Artists of Sahagún's Primeros Memoriales. A Question of Identity. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2 (New York 1988) 211–227.
- Baird 1988b*: E. T. Baird, Sahagún's Primeros Memoriales and Codex Florentino. European Elements in the Illustrations. In: K. Josserand/K. Dakin (eds.), Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan 1 (Oxford 1988) 15–40.
- Baird 1993*: E. T. Baird, The Drawing of Sahagún's "Primeros Memoriales". Structure and Style (Oklahoma 1993).
- Baird 1995*: E. T. Baird, Adaptation and Accommodation. The Transformation of the Pictorial Text in Sahagún's Manuscripts. Phoebus 7, 1995, 36–51.
- Baird 2003*: E. T. Baird, Sahagún and the Representation of History. In: J. F. Schwaller (ed.), Sahagún at 500. Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún (Berkeley 2003) 117–136.
- Bassett 2015*: M. Bassett, The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies (Austin 2015).
- Bethencourt 2013*: F. Bethencourt, Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century (Princeton 2013).
- Bjørnstad et al. 2019*: H. Bjørnstad/H. Jordheim/A. Régent-Susini (eds.), Universal History and the Making of the Global. Routledge Approaches to History (New York 2019).
- Boone 1989*: E. H. Boone, Incarnations of the Aztec Supernatural. The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. Transactions of the American Philosophical Society 29.2 (Philadelphia 1989).
- Boone 2011*: E. H. Boone, Ruptures and Unions. Graphic Complexity and Hybridity in Sixteenth-Century Mexico. In: E. H. Boone/G. Urton (eds.), Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America (Washington, D.C. 2011) 197–235.
- Boroffka forthcoming*: A. Boroffka, The Painted Table of Contents in the Florentine Codex. Hieroglyphs of the Nahua Gods. manuscript cultures (forthcoming).
- Browden 2017*: B. Browden, The Strange Persistence of Universal History in Political Thought. The Palgrave Macmillan History of International Thought (London 2017).
- Browne 2000*: W. Browne, Sahagún and the Transition to Modernity (Norman 2000).
- Burkhart 1989*: L. M. Burkhardt, The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico (Tucson 1989).
- Bustamante García 1989*: J. Bustamante García, La obra etnográfica y lingüística de fray Bernardino de Sahagún (Madrid 1989).
- Bustamante García 1990*: J. Bustamante García, Fray Bernardino de Sahagún una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición (Mexico City 1990).
- Bustamante García 1992*: J. Bustamante García, Retórica, traducción y responsabilidad histórica. Claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún. In: B. Ares Queija/J. Bustamante García/F. Castilla Urbano/F. del Pino Díaz (eds.), Humanismo y visión del otro en la España moderna. Cuatro estudios (Madrid 1992) 245–378.

- Cañizares-Esguerra 2001*: J. Cañizares-Esguerra, How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World (Stanford 2001).
- Curran 2007*: B. A. Curran, The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy (Chicago 2007).
- Dieckmann 1957*: L. Dieckmann, Renaissance Hieroglyphics. *Comparative Literature* 9, 1957, 308–321.
- Dieckmann 1970*: L. Dieckmann, Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol (St. Louis, Missouri 1970).
- Domínguez Torres 2013*: M. Domínguez Torres, Military Ethos and Visual Culture in Post-Conquest Mexico. Transculturalisms, 1400–1700 (London 2013).
- Drucker 1995*: J. Drucker, The Alphabetic Labyrinth (New York 1995).
- Eco 1995*: U. Eco, The Search for the Perfect Language (Oxford 1995).
- Edmonson 1974*: M. S. Edmonson, Introduction. In: M. S. Edmonson (ed.), Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún (Albuquerque 1974) 1–16.
- Escalante Gonzalbo 1999*: P. Escalante Gonzalbo, Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental. *Arqueología Mexicana* 6.36, 1999, 52–59.
- Escalante Gonzalbo 2003*: P. Escalante Gonzalbo, The Painters of Sahagún's Manuscripts. Mediator Between Two Worlds. In: J. F. Schwaller (ed.), Sahagún at 500. Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún (Berkeley 2003) 167–191.
- Estrada de Gerlero 1993*: E. I. Estrada de Gerlero, Carlos III y los estudios anticuarios en Nueva España. In: X. Moyssén Echeverría/L. Noelle (eds.), 1492–1992. V centenario, arte e historia. Serie Especial (Mexico City 1993) 62–92.
- Feuerstein-Herz 2007*: P. Feuerstein-Herz (ed.), “Die große Kette der Wesen”. Ordnungen in der Naturgeschichte der Frühen Neuzeit (Wolfenbüttel 2007).
- Fiedrowicz 2010*: M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion (Freiburg im Breisgau 2010).
- Findlen 2018*: P. Findlen (ed.), Empires of Knowledge. Scientific Networks in the Early Modern World (London 2018).
- Folger 2003*: R. Folger, Ein Autor ohne Autorität(en). Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590) und seine Enzyklopädie der Kultur der Nahuas. In: F. Büttner/M. Friedrich/H. Zedelmaier (eds.), Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen. Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit. Pluralisierung & Autorität 2 (Münster 2003) 221–244.
- Frank 2016*: G. Frank, Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft. In: H. Jaumann/G. Stiening (eds.), Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch (Berlin 2016) 319–344.
- Friedrich 2003*: M. Friedrich, Chorographica als Wissenskompilationen. Strukturen und Probleme. In: F. Büttner/M. Friedrich/H. Zedelmaier (eds.), Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen. Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit. Pluralisierung & Autorität 2 (Münster 2003) 83–109.
- García Icazbalceta 1954*: J. García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Ed. by A. Millares Carlo (Mexico City 1954).
- Garibay Kintana 1954*: M. Garibay Kintana, Historia de la literatura Náhuatl. 2a parte. El trauma de la conquista (1521–1750) (Mexico City 1954).
- Gindhart 2017*: M. Gindhart, Bildschrift im Kontext. Die Hieroglyphica-Übersetzung Johannes Herolds (Basel 1554). In: R. Toepfer/J. K. Kipf/J. Robert (eds.), Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620) (Berlin 2017) 243–286.

- Goetz 2008*: H.-W. Goetz, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter* (Berlin 2008).
- Grafton 1992*: A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge, Mass. 1992).
- Gruzinski 1992*: S. Gruzinski, *Painting the Conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*. Translated by D. Dusinberre (Paris 1992).
- Guha 2015*: S. Guha, *Artefacts of History. Archaeology, Historiography and Indian Pasts* (New Dehli 2015).
- Hidalgo Brinquis et al. 2013*: M. d. C. Hidalgo Brinquis/N. Ávila Corchero/J. C. Galende, *El Códice Tolosa. Estudio codicológico*. In: Real Academia de la Historia (ed.), *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (Madrid 2013) 133–150.
- Hvidtfeldt 1958*: A. Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth* (PhD-Thesis University of Kopenhagen 1958).
- Jacks 1993*: P. Jacks, *The Antiquarian and the Myth of Antiquity. The Origin of Rome in Renaissance Thought* (Cambridge 1993).
- Jiménez Moreno 1938*: W. Jiménez Moreno, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*. In: W. Jiménez Moreno (ed.), *Historia General de las cosas de Nueva España 1* (Mexico City 1938) xiii–lxxxiv.
- Keber 1988*: J. Keber, *Sahagún and Hermeneutics. A Christian Ethnographer's Understanding of Aztec Culture*. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2* (New York 1988) 53–63.
- Keen 1990*: B. Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick 1990).
- Keiner 2003*: A. Keiner, *Hieroglyphenromantik. Zur Genese und Destruktion eines Bilderschriftmodells und zu seiner Überforderung in Friedrich Schlegels Spätphilosophie*. *Epistemata* 459 (Würzburg 2003).
- Kern 2013*: M. Kern, *Transkulturelle Imaginationen des Opfers in der Frühen Neuzeit. Übersetzungsprozesse zwischen Mexiko und Europa* (Berlin 2013).
- Kern 2016*: M. Kern, *Pictorial Theories by Missionaries in Sixteenth-Century New Spain. The Capacities of Hieroglyphs as Media in Transcultural Negotiation*. Translated by R. G. Elliott. *Art in Translation* 8.3, 2016, 283–313 / *Bildtheorien der frühen Mission – Die medialen Möglichkeiten der Hieroglyphe and Die Kreuze von Yucatán als Hieroglyphen des Glaubens*. In: M. Kern, *Transkulturelle Imaginationen des Opfers in der Frühen Neuzeit* (Berlin 2013) 76–99.
- Kern 2018*: M. Kern, *Cultured Materiality in Early Modern Art. Feather Mosaics in Sixteenth Century Collections*. In: C. Göttler/M. M. Mochizuki (eds.), *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious*. *Intersections* 53 (Leiden 2018) 319–341.
- Klauth 2012*: C. Klauth, *Geschichtskonstruktion bei der Eroberung Mexikos. Am Beispiel der Chronisten Bernal Díaz del Castillo, Bartholomé de las Casas und Gonzalo Fernández de Oviedo*. *TKKL – Theorie und Kritik der Kultur und Literatur. Untersuchungen zu den kulturellen Zeichen (Semiotik – Epistemologie – Interpretation* 54 (Hildesheim 2012).
- Klor de Alva et al. 1988*: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2* (New York 1988).
- Kramer/Maza 2002*: L. Kramer/S. Maza (eds.), *A Companion to Western Historical Thought. Blackwell Companions to History* (Malden 2002).

- Laird 2016*: A. Laird, Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico. Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún's *Historia General*. In: J. M. D. Pohl/C. Lyons (eds.), *Altera Roma. Art and Empire from Mérida to Mexico* (Los Angeles 2016) 167–187.
- Lehmann-Brauns 2004*: S. Lehmann-Brauns, *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung* (Tübingen 2004).
- Lehmann-Brauns 2017*: S. Lehmann-Brauns, *Prisca Philosophia*. In: F. Jaeger (ed.), *Enzyklopädie der Neuzeit* 10 (Stuttgart 2017) 55–358.
- Lein 2002*: E. Lein, *Imagini Degli Dei Indiani. La representación de las divinidades indianas por Vincenzo Cartari*. In: H. von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Indigenes Erbe, europäische Traditionen und der europäische Blick. Akten des Colloquiums der Carl Justi-Vereinigung und des Instituto Cervantes Bremen, Bremen 2000. Ars Iberica et Americana* 7 (Frankfurt am Main 2002) 225–258.
- Leinkauf 2003*: T. Leinkauf, *Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit. Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29, 2003, 81–103.
- León-Portilla 1958*: M. León-Portilla, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses. Fuentes Indigenas de la Cultura Nahuatl. Textos de los Informates de Sahagún* 1 (Mexico City 1958).
- León-Portilla 2002a*: M. León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. First Anthropologist*. Translated by M. J. Mixco (Norman 2002) / Bernardino de Sahagún. *Pionero de la antropología. Cultura Náhuatl. Monografías* 24 (Mexico D. F. 1999).
- León-Portilla 2002b*: M. León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún y la invención de la antropología*. In: M. León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia* (Mexico City 2002) 9–27.
- Lockhart 1993*: J. Lockhart, *We People here. Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Translated by J. Lockhart. *Repertorium Columbianum* 1 (Berkeley 1993).
- Logemann 2012*: C. Logemann, *Alles muss seine Ordnung haben. Fremde Götter und bekannte Allegorien*. In: M. Effinger/C. Logemann/U. Pfisterer (eds.), *Götterbilder und Götzendienen in der Frühen Neuzeit. Europas Blick auf fremde Religionen. Schriften der Universitätsbibliothek Heidelberg* 12 (Heidelberg 2012) 116–130.
- López Austin 1974*: A. López Austin, *The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún. The Questionnaires*. In: M. S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún* (Albuquerque 1974) 111–149.
- Lovejoy 1936*: A. O. Lovejoy, *The Great Chain of being* (Frankfurt am Main 1936).
- MacCormack 1995a*: S. MacCormack, *Limits of Understanding*. In: K. O. Kupperman (ed.), *America in European Consciousness, 1493–1750* (Chapel Hill 1995) 79–129.
- MacCormack 1995b*: S. MacCormack, "En los tiempos muy antiguos..." *Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la colonia temprana. Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 7, 1995, 3–33.
- MacCormack 2001*: S. MacCormack, *Cuzco, another Rome?* In: S. E. Alcock/T. N. D'Altroy/K. D. Morrison/C. M. Sinopoli, *Empires. Perspectives from Archeology and History* (Cambridge 2001) 419–447.
- MacCormack 2007*: S. MacCormack, *On the Wings of Time. Rome, the Inca, Spain, and Peru* (Princeton 2007).
- Mackenthun 1997*: G. Mackenthun, *Metaphors of Dispossession. American Beginnings and the Translation of Empire, 1492–1637* (Norman 1997).
- Mackenthun 2004*: G. Mackenthun, *Der übersetzte Gott. Zur Entwicklung einer mesoamerikanischen Kolonialmetapher im ‚postkolonialen‘ Diskurs der USA*. In: S. Hollmann/M. Wehrheim (eds.), *Lateinamerika. Orte und Ordnungen des Wissens* (Tübingen 2004) 13–25.

- Magaloni Kerpel 2014*: D. Magaloni Kerpel, Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino (Los Angeles 2014).
- Martínez 1982*: J. L. Martínez, El “Codice florentino” y la “Historia general” de Sahagún (Mexico City 1989).
- Mason 2001*: P. Mason, The Lives of Images (London 2001).
- Mazzotta 2006*: G. Mazzotta, Universal History. Vico’s New Science between Antiquarians and Ethnographers. In: D. R. Castillo/M. Lollini (eds.), Reason and Its Others. Italy, Spain, and the New World. Hispanic Issues 32 (Nashville 2006) 316–330.
- Miller 2007*: P. N. Miller (ed.), Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Cultural Sciences (Toronto 2007).
- Miller 2017*: P. N. Miller, History and its Objects. Antiquarianism and Material Culture since 1500 (Ithaca 2017).
- Miller/Louis 2012*: P. N. Miller/F. Louis (eds.), Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500–1800 (Ann Arbor 2012).
- Mohr 2012*: M. Mohr, Wild gemixte Götter-Speise. In: M. Effinger/C. Logemann/U. Pfisterer (eds.), Götterbilder und Götzendienen in der Frühen Neuzeit. Europas Blick auf fremde Religionen. Schriften der Universitätsbibliothek Heidelberg 12 (Heidelberg 2012) 168–169.
- Momigliano 1950*: A. Momigliano, Ancient History and the Antiquarian. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 13, 1950, 285–315.
- Navarrete Linares 2002*: F. Navarrete Linares, La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: M. León-Portilla (ed.), Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia (Mexico City 2002) 97–116.
- Nicolau d’Olwer/Cline 1973*: L. Nicolau d’Olwer/H. F. Cline, Sahagún and his Works. In: H. F. Cline/J. B. Glass (eds.), Guide to Ethnohistorical Sources, Part 2: Handbook of Middle American Indians 13 (Austin 1973) 186–207.
- Noll 2020*: F. J. Noll, Thesaurus eruditionis. Antikes Weltwissen zwischen fabula und historia in Johannes Herolds Heydenweldt (Basel 1554). In: B. Hübbe/R. Kaiser/F. J. Noll/C. Selent/S. Spohner (eds.), Wissen und Geltung. Interdisziplinäre Beiträge zur Dynamik kulturellen Wissens in Mittelalter und Neuzeit. Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 24 (Göttingen 2020) 159–186.
- Ødemark 2004*: J. Ødemark, Making the Paintings of the Ancestors Speak. The Father of Anthropology and the Translation of Mesoamerican Cultural Heritage in Miguel León-Portilla and Francisco Javier Clavijero. ARV Nordic Yearbook of Folklore 60, 2004, 61–106.
- Olivier 2007*: G. Olivier, ¿Modelos europeos o conceptos indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún. In: J. R. Romero Galván/P. Máynez (eds.), El Universo de Sahagún. Pasado y Presente, Coloquio 2005 (Mexico City 2007) 125–139.
- Olivier 2016*: G. Olivier, The Mexica Pantheon in Light of Graeco-Roman Polytheism. Uses, Abuses, and Proposals. In: J. M. D. Pohl/C. L. Lyons (eds.), Altera Roma. Art and Empire from Mérida to Mexico (Los Angeles 2016) 189–214.
- Palmeri Capesciotti 2001*: I. Palmeri Capesciotti, La fauna del libro XI del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente. Estudios de Cultura Náhuatl 32, 2001, 189–221.
- Pardo 2004*: O. F. Pardo, The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico (Ann Arbor 2004).
- Paso y Troncoso 1906*: F. del Paso y Troncoso, Historia General de las cosas de Nueva España, por Fr. Bernardino de Sahagún. Edición parcial en facsímile de los Códices Matritenses en lengua mexicana que se custodian en las bibliotecas del Palacio Real y de la RAH 7 (Madrid 1906).

- Payne et al. 2000*: A. Payne/A. Kuttner/R. Smick (eds.), *Antiquity and its Interpreters* (Cambridge 2000).
- Pellerey 1992*: R. Pellerey, *La Cina e il Nuovo Mondo. Il Mito dell'ideografia nella lingua delle Indie*. Belfagor 47.5, 1992, 507–522.
- Peterson 1988*: J. F. Peterson, *The Florentine Codex Imagery and the Colonial Tlacuilo*. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2* (New York 1988) 273–293.
- Peterson 2003*: J. F. Peterson, *Crafting the Self. Identity and the Mimetic Tradition in the Florentine Codex*. In: J. F. Schwaller (ed.), *Sahagún at 500. Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún* (Berkeley 2003) 223–253.
- Peterson 2018*: J. F. Peterson, *Translating the Sacred. The Peripatetic Print in the Florentine Codex, Mexico (1575–1577)*. In: C. Göttler/M. Mochizuk (eds.), *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious Art. Intersections 53* (Leiden 2017) 187–214.
- Pfeiffer 2015*: S. Pfeiffer, *Interpretatio Graeca. Der “übersetzte Gott” in der multikulturellen Gesellschaft des hellenistischen Ägypten*. In: M. Lange/M. Rösel (eds.), *Der übersetzte Gott* (Leipzig 2015) 37–53.
- Plahte Tschudi 2017*: V. Plahte Tschudi, *Baroque Antiquity. Archeological Imagination in Early Modern Europe* (Cambridge 2017).
- Plotke 2014*: S. Plotke, *Herold, Johannes*. In: W. Kühlmann/J.-D. Müller/M. Schilling/J. A. Steiger/F. Vollhardt (eds.), *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon 3* (Berlin 2014) 317–326.
- Pohl/Lyons 2010*: M. D. Pohl/C. L. Lyons, *The Aztec Pantheon and the Art of Empire. Catalog for the Exhibition at the Getty Villa, March 24–July 5 2010* (Los Angeles 2010).
- Pranzetti 1998*: L. Pranzetti, *La fauna en las crónicas del Nuevo Mundo a la luz de la cultura medieval*. In: A. Lupo/A. López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini* (Mexico City 1998) 77–80.
- Quiñones Keber 1988a*: E. Quiñones Keber, *Deity Images and Text in the Primeros Memoriales and Florentine Codex*. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2* (New York 1988) 255–272.
- Quiñones Keber 1988b*: E. Quiñones Keber, *Reading Images. The Making and Meaning of the Sahaguntine Illustrations*. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Studies on Culture and Society 2* (New York 1988) 199–210.
- Quiñones Keber 1995*: E. Quiñones Keber, *Collecting Cultures. A Mexican Manuscript in the Vatican Library*. In: C. Farago (ed.), *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450–1650. Introduction by Claire Farago* (New Haven 1995) 229–242.
- Rabasa 1993*: J. Rabasa, *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (Norman 1993).
- Rao 2011*: I. G. Rao, *Mediceo Palatino 218–220*. In: G. Wolf/J. Connors (eds.), *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún. Villa i Tatti 28* (Florence 2011) 26–45.
- Reudenbach 2009*: B. Reudenbach, *Der Codex als heiliger Raum. Überlegungen zur Bildausstattung früherer Evangelienbücher*. In: S. Müller/L. Saurma-Jeltsch/P. Strohschneider (eds.), *Codex und Raum. Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21* (Wiesbaden 2009) 59–84.
- Reyes Equiguas 2011*: S. Reyes Equiguas, *La representation de los seres vivos en el Códice Florentino y otras obras de su época*. In: P. Máynez/J. R. Romero Galván (eds.), *Segundo Coloquio. El Universo de Sahagún. Pasado y Presente, 2008* (Mexico City 2011) 221–250.

- Ríos Castaño 2014a*: V. Ríos Castaño, Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain (Madrid 2014).
- Ríos Castaño 2014b*: V. Ríos Castaño, Translation Purposes, Target Audiences, and Strategies in Sahagún's Libro de la Rethorica (c. 1577). In: O. Zwartjes/K. Zimmermann/M. Schrader-Kniffki (eds.), Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices. Selected Papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February–2 March 2012. Studies in the History of the Language Sciences 122 (Amsterdam 2014) 53–84.
- Robertson 1959*: D. Robertson, Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools (New Haven 1959).
- Robertson 1966*: D. Robertson, The Sixteenth-Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún. Journal of World History 9, 1966, 617–627.
- Robertson 1974*: D. Robertson, The Treatment of Architecture in the Florentine Codex of Sahagún. In: M. S. Edmonson (ed.), Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún (Albuquerque 1974) 151–164.
- Rojinsky 2010*: D. Rojinsky, Companion to Empire. A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550–1550 (Amsterdam 2010).
- Rubiés 2017*: J.-P. Rubiés, Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions. Studies in Church History 53, 2017, 272–310.
- Russo et al. 2015*: A. Russo/G. Wolf/D. Fane (eds.), Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe (Munich 2015).
- Schnapp 1996*: A. Schnapp, The Discovery of the Past. The Origins of Archaeology. Translated by I. Kinnes and G. Varndell (London 1996).
- Schnapp 2013*: A. Schnapp (ed.), World Antiquarianism. Comparative Perspectives (Los Angeles 2013).
- Scholz 2007*: B. F. Scholz, Hieroglyphik. In: G. Braungart/H. Fricke/K. Grubmüller/J.-D. Müller/F. Vollhardt/K. Weimar (eds.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 2 (Berlin 2007) 46–49.
- Seler 1908*: E. Seler, Eduard, Costumes et attributs des divinités du Mexique. Journal de la Société des Américanistes De Paris, Nouvelle Série, T. V., 1908, 163–146.
- Schmidt-Biggemann 2004*: W. Schmidt-Biggemann, Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Internationale Archives of the History of Ideas 189 (Dordrecht 2004).
- Schmidt-Biggemann 2007*: W. Schmidt-Biggemann, Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichte und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit. Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschungen 2 (Göttingen 2007).
- Schmitt 1966*: C. Schmitt, Perennial Philosophy. From Augustino Steuco to Leibnitz. Journal of the History of Ideas 27, 1966, 505–532.
- Seznec 1953*: J. Seznec, The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art. Translated by B. Sessions. Bollingen Series 38 (New York 1953).
- SilverMoon 2011*: SilverMoon, Towards a Pluritopical Understanding of Sahagún's Work. Estudios de cultura náhuatl 42.8, 2011, 167–192.
- Solodkow 2010*: D. M. Solodkow, Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica ¿Erradicación cultural o conservación enciclopédica? The Colorado Review of Hispanic Studies 8, 2010, 203–223.
- Soranzo 2017*: M. Soranzo, Concordance et différences religieuses. In: E. Kushner (ed.), L'Époque de la Renaissance (1400–1600) 2: La nouvelle culture (1480–1520). Histoire comparée des littératures de langues européennes 30 (Amsterdam 2017) 7–19.

- Todorov 1992*: T. Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other*. Translated by R. Howard (New York 1992) / *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, 1982.
- Toro 1923*: A. Toro, *Importancia etnográfica y lingüística de las obras del Padre Fray Bernardino de Sahagún*. *Anales del Museo Nacional de México* 2, 1923, 1–17.
- Vincente Castro/Rodríguez Molinero 1986*: F. Vincente Castro/J. L. Rodríguez Molinero, *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)* (Salamanca 1986).
- Volkman 1923*: L. Volkman, *Bilderschrift der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen* (Leipzig 1923).
- Walter 2002*: M. Walter, *Postmodernes Verstehen des Anderen bei Bernardino de Sahagún? Zu einem besonderen Kapitel in der Diskursgeschichte von Interkulturalität*. In: S. Lang/J. Blaser/W. Lustig (eds.), *Miradas entrecruzadas. Diskurse interkultureller Erfahrung und deren literarischer Inszenierung. Beiträge eines hispanoamerikanischen Forschungskolloquiums zu Ehren von Dieter Janik* (Frankfurt am Main 2002).
- Zedelmaier 2003*: H. Zedelmaier, *Die Anfänge der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert* (Hamburg 2003).

Christine D. Beaulé

Qeros and the Conservation of Indigeneity in the Spanish Colonial Andes

Keywords: material culture, drinking rites, *qeros/kerus*, archaeology, Andes

Palabras clave: cultura material, ritos de bebida, *qeros/kerus*, arqueología, Andes

Summary

Qeros are wooden ceremonial drinking vessels produced and used in pairs for centuries before the arrival of the Spanish in the central and southern Andes. The ritual toasting and drinking of *chicha* (fermented maize beer) in matched pairs of *qeros* served important cultural functions in the establishment and maintenance of reciprocal relations within communities. Under the Tiwanaku and Wari states, the ceremonial drinking of *chicha* defined and reinforced reciprocal, hierarchical state relations with constituent populations, and this took on even greater importance under the Inka. With the Inka, however, *qeros* produced by specialist artisans (*qerocamayoc*) in the eastern lowlands were distributed to political elites who cooperated with the Inka Empire. Following the Spanish conquest, *qero* decorations quickly incorporated European aesthetics, including a wide colour palette, depictions of human and animal figures and even European vessel forms. This chapter draws on a corpus of collected examples from museums in the United States, Europe and Latin America, as well as the scholarly literature, to analyse and interpret long-term changes in *qeros*. As a class of material culture, *qeros* can reveal much about early modern struggles for cultural perseverance, changing conceptions of indigeneity in the colonial socio-political context and the preservation of important forms

of cultural knowledge (specifically associated with duality, reciprocity and related principles of social organisation).

Resumen

Los *Qeros* son vasijas ceremoniales de madera usadas para beber, producidas y usadas en pareja siglos antes de la llegada de los españoles a los Andes centrales y meridionales. El ritual de tostar y consumir *chicha* (cerveza hecha de maíz fermentado) en parejas de *qeros* tenía importantes funciones culturales para el establecimiento y mantenimiento de relaciones recíprocas dentro de las comunidades. En los estados Tiwanaku y Wari, el consumo ceremonial de *chicha* definió y reforzó las relaciones estatales recíprocas y jerárquicas con las poblaciones constituyentes, y esto adquirió una importancia aún mayor bajo el gobierno de los Inkas. Con los Inkas, sin embargo, los *qeros* producidos por artesanos especializados (*qerocamayoc*) en las tierras bajas orientales se distribuyeron a las élites políticas que cooperaron con el Imperio. Después de la conquista española, las decoraciones de los *qeros* incorporaron rápidamente la estética europea, incluida una amplia variedad de colores, representaciones de figuras humanas y animales, e incluso formas de vasos europeos. Este capítulo se basa en un corpus de ejemplos recopilados en museos en los EE.UU., Europa y América Latina, así como de la literatura académica, para analizar e interpretar cambios a lo largo del tiempo en los *qeros*. Al pensarlos como una forma de cultura material, los *qeros* pueden revelar mucho sobre los conflictos de la modernidad temprana por la perseverancia cultural, las concepciones cambiantes de la indianidad en el contexto

sociopolítico colonial, y la preservación de importantes formas de conocimiento cultural (específicamente asociadas con la dualidad, la reciprocidad y otros principios de organización social).

Introduction

Changes in Indigenous material culture and socio-political organisation over time, especially when a state-level polity incorporates small-scale communities into its domain, offer valuable insights into the complex ways that people adapt to change. By focusing on one particular class of objects, whose production, distribution and use spanned more than a millennium, this chapter aims to contribute to two related debates. The first debate refers to the impact of colonialism on Indigenous peoples; this is accomplished through a comparative perspective that juxtaposes three case studies of colonialism in the South American Andes, two predating the advent of European empire-building (the Tiwanaku State and Inka¹ Empire), and the third of which is the historic Spanish colonial period. One benefit of this kind of comparative approach is to extract arguments about colonialism's impacts from the particulars of the European case study. In other words, comparing Spanish to pre-colonial case studies of colonialism allows us to offer hypotheses about the visibility (in material culture) of mechanisms of sociocultural and ideological adaptation to political dominance, economic exploitation and resource extraction (arguably the hallmarks of colonialism as a form of imperial expansion) in general, testable terms (see Beaulé 2017).

The second objective is to offer a contribution to the volume's focus on Indigenous knowledge. Rich, complex and highly revelatory areas of Indigenous cultural knowledge are represented by *qeros*. Like other classes of material culture studied by archaeologists, historians, art historians and others, *qeros* reveal embedded knowledge as objects that were produced, traded or gifted,

used and preserved (or destroyed). Each of these activity areas in turn can be mined by archaeologists and other scholars of the past for a picture of culturally specific notions of how an object can/cannot or should/should not be shaped, decorated, displayed and so on. For example, *qeros* were used in ceremonial drinking rituals throughout the southern and central Andes, in which ritualised toasts between pairs of individuals invoked fundamental principles of Indigenous Andean sociocultural organisation such as duality and reciprocity. These principles, and their particular manifestations in drinking rites, structured the production of these cups (they may have been produced in pairs), their use in reciprocal toasts that created or reinforced hierarchical relationships between people, and their distribution as a distinctive gift from one party to another that similarly reinforced hierarchy. Cultural values – in this case of hierarchy, duality and reciprocity – are revealed by the widespread distribution of pairs of *qeros*, whose character, meaning, use and value are well known from both archaeological and historical sources (see Turner 2019).

The dual focus of this chapter thus reveals a lens on Indigenous knowledge as it persevered over more than a millennium, through several cases of colonialism at varying scales and intensities of political dominance. As the corpus of examples so far collected from museums in the United States, Europe and Latin America demonstrates, *qeros* present an especially intriguing area of material culture with two distinct axes of variability. First, their basic physical form and exclusive use in Andean Indigenous ceremonial drinking rituals do not change significantly over many centuries, signalling the deliberate preservation of the knowledge and values associated with those areas of culture. Second, the radical shift in material – from ceramic cups (*kerus*) to ones carved from wood (*qeros*) or forged in metal (*aquillas*) – coupled with changes in their surface decorations, reveal much about changes in culturally embedded conceptions of indigeneity, representation and values that correlate with conquest and periods of subsequent colonialism. Only by comparing several cases of colonialism through time can we see the importance of those dominant cultural events

¹ The Quechua spelling of 'Inka' is used as the preferred spelling in this chapter, over the Spanish spelling of 'Inca'. The latter appears in the chapter only when used in a direct quotation or within a reference.

as expressed through *keru/qero* artistic elaboration and efforts by foreign powers to define the terms of their dominance over subject peoples. 'Reading' decorations on ceremonial cups can offer similarly provocative insights as reading historical texts, and the knowledge revealed by such patterns in these objects offers valuable insights to scholars of colonialism from many academic disciplines.

Colonialism in the Andes

Although few would question labelling the Spanish political dominion over lands and Indigenous peoples in western South America as colonialism, some might question the decision to group the pre-Hispanic states of Tiwanaku and the Inka in the same conceptual category. Colonialism is defined here as 'a form of imperialism that is state-driven and state-directed, which usually (but not always) employs a strategy of colonization to administer distant territories and conquered populations, for the explicit purpose of exploiting local populations' labor or resources' (Beaule 2017, 6, table 1; see also Coronil 2007). Colonialism is also conceptually distinct from colonisation, because a colony (defined as a settlement of implanted foreigners from a colonial power) does not necessarily occupy the dominant position in trade or other relationships with locals. This conceptualisation of colonialism preserves locals' agency, and allows us to extract and reject assumptions about power dynamics from the theoretical baggage associated with calling a historical case study 'colonialism'. This is particularly important in the Tiwanaku case, in which there is no evidence for the kinds of military conquest and occupation that we see among, for example, the Inka. A group of fishermen or farmers from the Tiwanaku highland capital sent to practise their trade in lowland Peru, for example, represent a diasporic presence more than a colony aimed at local economic or political domination. But those individuals from Tiwanaku living in the Moquegua Valley, far from regional administrators in numbers or power, were apparently extracting local resources (e.g., crops they were unable to grow on the high-altitude, arid Bolivian *altiplano*), while maintaining distinctive

Tiwanaku material culture (pottery, architectural and burial styles, textiles and so forth). They were colonists in this sense, and part of a far-flung community of state actors engaged in non-aggressive colonialism (Goldstein 2005; Janusek 2008).

The Inka, on the other hand, employed aggressive tactics aimed at economic extraction on an unprecedented scale, including political submission and reorganisation using institutionalised tools developed for that purpose, such as the system of knotted, coloured strings called *kipu* (see Urton/Chu 2019 for discussion of the link between *kipu* and state taxation). Part of the Inka's practices related to economic extraction was the reconstitution of feasting at state facilities, representative of reciprocity and hierarchy and including ceremonial drinking, albeit at a much larger scale than previously enacted. The widespread practice of feasting under the Inka, especially including drinking rites, is an example of how this young empire incorporated a variety of cultural traditions from the bewildering array of groups it folded into its growing polity. Because it lasted only about a century before the Spanish interrupted its development, the Inka may very well have eventually succeeded in establishing a version of Quechua culture throughout its domain. However, that was not yet the case in the early 16th cent. CE.

In contrast, cultural reorganisation, and to some extent homogenisation, was part of Spanish objectives in its colonial enterprise. The colonial state endeavoured to change Indigenous culture, including religious practice, household and gendered organisation, ethnic categories and so forth, as a matter of imperial policymaking. The low density of colonists and clergy outside established colonial political centres notably diminished their success, however, and the perseverance of Indigenous cultural knowledge and practices through time was one result of that limitation. In this chapter, the comparison of Tiwanaku, the Inka and Spanish as three cases of colonialism, is able to sidestep these key differences, including, for example, the extent to which each polity consciously sought to influence the ceremonial drinking traditions (and the cups used in them) of the Indigenous communities they encountered in their overlapping regions of interaction.

Indigenous Drinking Rites in the Andes

The cultural importance of ritual drinking in the Andes over the past thousand years, in spite of concerted efforts by Catholic clergy to oppress it as a pagan practice, is reflected in early colonial period inventories of typical Indigenous household possessions. One reported more ceramic vessel types for *chicha* consumption than any other activity (Cobo 1964 [1653], bk. 14, ch. 4: 242, as cited in Bray 2003, 7). Among the pre-Hispanic Inka, the ubiquity of *qeros* was surpassed only by the *aribalo*, the iconic round-bottomed jar used to store and serve *chicha*. Bray (2003, 18) found that *aribalo* fragments constituted an astonishing 52 percent of provincial ceramic assemblages, attesting to the widespread distribution and importance of the activities associated with ritual drinking. Evidence from the colonial period strongly suggests that colonial period clergy were unsuccessful in their attempts to significantly reduce this, let alone eradicate it.

The most common kind of alcoholic beverage consumed in these rituals was *chicha*, beer fermented in large ceramic urns from masticated corn, other grains or fruit; the term '*chicha* glosses all Indigenous fermented beverages' (Goldstein et al. 2009, 136). *Chicha de maíz* (corn beer) is by far the most common variety; it is called *k'usa* in Aymara and *aqha* in Quechua. Produced since prehistoric times (Cavero Carrasco 1986, 107), *chicha* continues to be fermented and served, on a much smaller scale, in the region today. The production of *chicha de maíz* in enormous quantities is known to have been of key economic importance to the Inka, who devoted valuable state labour taxes (*mita*) to this activity throughout their political realm and wherever corn could be grown. Providing *chicha* to labourers on state projects and to guests at feasts sponsored by state officials of the empire or local/regional elites, was considered obligatory. It reinforced hierarchies of individuals and groups of individuals at gatherings, and solidified the reciprocal nature of the *mita* labour system and loyalty to the state in exchange for centralised functions such as protection from natural (e.g., destructive weather) and political (e.g., internecine warfare or external conquest by an enemy of the state) threats, and religious intercession with the gods and ancestors.

During the colonial period, the Spanish tolerated the brewing and consumption of *chicha* on a commercial level in cities, towns and *tambos* (roadside inns). At the same time, drinking by Indigenous peoples was the subject of multiple repressive campaigns in the 16th through the 18th cent. (Hayashida 2009, 234, 240 f.; Mangan 2005). Heavy and sustained drinking at feasts and during religious ceremonies 'was characterized as a threat to the social order and as promoting immoral behavior and leaving the Indians susceptible to the entreaties of 'demons'' (Hayashida 2009, 240). After the defeat of the 1560s Taki Onqoy messianic movement, moreover, the Spanish produced a detailed set of proscribed punishments for elites and commoners found drunk. Such prohibitions undermined local Indigenous elites, 'who complained that, without *chicha*, their subjects would not obey them' (Hayashida 2009, 241).

Moreover, the material correlates of *chicha* brewing and ritual consumption were targeted for systematic destruction by the Spanish in a series of extirpation campaigns. Arriaga (1968) tells of the interrogations of Indigenous individuals suspected in engaging in heretical practices; following those interrogations, 'huacas, malquis, and personal ritual objects were collected and publicly burned. Items included the cups [*vasos*], precious-metal drinking vessels [*aquillas*], and gourd containers [*mates*] used to give food and drink to the huacas, as well as the pots in which they made *tecti* or *chicha* for the huacas, and the jugs [*cantarillos*] in which they carried it' (Arriaga 1968, 254; Hayashida 2009, 243). Yet hundreds of colonial period *qeros* and *aquillas* survived the centuries, preserved in museums and private collections around the world, evidence for just how widespread these classes of objects (and the ceremonial drinking rituals in which they were used) once were.

Ceremonial drinking ritual practices are described in a modern Indigenous context in ethnographic research such as Catherine Allen's work (2002a; 2009), and this research provides a valuable window onto the meanings associated with elements of those rites for their participants. Many Andeanists have argued that alcohol is a key element in identity formation and maintenance in the region, as it is 'central to the reciprocal obligations that structure interactions and

infused with *sami* [life essence] through the fermentation process' (Jennings/Bowser 2009, 10; see also Allen 2002a; Dietler 2006; Weismantel 2009). Under the Inka, 'an imperial drinking culture [...] spread across the Andes and helped to create an 'imagined community' during the short-lived Inca Empire' (Jennings/Bowser 2009, 11 f.). Then, as now, participants in drinking rituals offer *chicha*, coca and food to *Pachamama* (mother Earth), *apu* (mountain deities) and important ancestors in exchange for good health, prosperity and protection, in 'dialectical exchanges' that Sullivan describes as 'an endless cycle of consumption' (Sullivan 1988, 69, as cited in Allen 2002b, 198).

Reciprocal toasting in paired serving vessels is thus a centuries – if not a millennium – old cultural practice, albeit one whose degree of ubiquity and antiquity remain uncertain. Ceremonial drinking likely was not, and is not, universal; the relationship between evidence for duality, reciprocity, verticality and other elements of the essentialist (hence problematic) constellation of features collectively known as *lo andino* are explored elsewhere (Beaule 2016). Rather Indigenous Andean ritual drinking practices reflect, as Yépez del Castillo (2003, 52) argues, cultural traits such as reciprocity, a 'bisection or structural pairing on the basis of vertical space and the subdivision in two of all social organization', as well as 'gendered and intra-*ayllu* complementarity, inter-*ayllu* competition (*t'inku*), and rotating leadership' (Beaule 2016, 603; Cummins 2002, 260). Social duality is expressed in the *hanan* and *hurin* moieties of Inka social organisation, *t'inku* battles between paired groups of highland combatants or between the Inka and *Anti* peoples from the eastern lowlands, and physically divided space (see Beaule/DeLoge 2017). Dualism is also inherent in the reciprocity fostered by structured toasts between host and guests at feasts, and the pairing of matched *qeros* dating to the Inka and colonial periods in the region. Similarly, the slight size differences (Turner 2019, 141) exhibited by pairs of *qeros* that have both been recovered from those same cultural contexts bring to mind the hierarchy embedded in pairs of matched phenomena (e.g., moieties, gendered roles in household organisation). In the same way, drinking at the close of ritual conflicts promoted social cohesion and reinforced the

complementarity and interdependence of the two parties (Cummins 2002). Both of these principles are captured by the Quechua concept of *yanantin*, which refers to each moiety member seeing his or her counterpart in the other moiety (Cummins 2002, 260 f.). Thus, we see a material reflection in *qeros* of the cultural persistence of fundamental principles of Inka culture in the centuries following the Spanish conquest.

Kerus to Qeros: The Tiwanaku, Inka and Spanish Case Studies

Ceramic *kerus* have been excavated and recovered from household and public contexts in archaeological sites throughout the central and southern Andes. The classic form is a (mostly) straight-sided, flaring, flat-bottomed, cylindrical cup of various sizes, and this basic form does not change over the many centuries of *keru* production. This classic form becomes widespread during the florescence of the Tiwanaku (300–1100 CE) and Wari (600–1100 CE) states in the south-central and central Andes, respectively. At their capital cities of Tiwanaku and Conchopata, and at sites ranging from homesteads to villages and towns throughout the regions where each polity's material culture was traded or mimicked, archaeologists find ceramic *kerus*. Their surface decorations are highly variable, but collectively reflect Middle Horizon (ca. 600–1000 CE) and Late Intermediate period (ca. 1000–1476 CE) aesthetics such as geometric shapes and crude figures (e.g., condors and llamas) in polychrome paint on smoothed or slipped surfaces in a limited palette of colours (shades of orange and red, or sometimes off-white or black). Some of these ceramic *kerus* were produced in the capitals and travelled long distances via camelid trade caravans, while others were locally produced versions of the same, sometimes with locally or regionally distinct motifs (Beaule/DeLoge 2017). For example, the peripheral villages of Jachakala and Condor Chinoka (Beaule/DeLoge 2017) had imported *kerus* from the capital and local versions of *kerus* with different iconography (e.g., birds, sun, water/waves). The use of *kerus* in even the poorest households indicates voluntary incorporation of ceremonial drinking into pre-existing household ritual traditions.



Fig. 1. Ceramic *keru* from Jachakala, a Tiwanaku-period site in Oruro, Bolivia (photo by author).

Tiwanaku *kerus* vary in size from miniature vessels just 8–10cm tall to 20cm or more (this variability in size also holds for Inka wooden *qeros* and silver *aquillas*), but most commonly were 8–10cm tall with a 6–8cm rim diameter (see example in *fig. 1*). They may have straight sides or flared walls, with wider rims than bases. On the exterior of the cups, a horizontal band may separate the slipped or highly smoothed surface into three or four horizontally stacked zones. *Kerus* with sculpted faces, deity figures or animals incorporated into the vessel form are occasionally recovered from Tiwanaku-contemporary sites as well.

With the end of the Middle Horizon Period, through the Late Intermediate period and the rise and rapid expansion of the Inka Empire, *kerus* underwent significant changes. Polities such as the Chimu on the north-central Peruvian coast and the *señorios* (chiefdoms) of the Lake Titicaca basin (e.g., the Colla, Lupaqa, Pacajes and Caranga) in the southern Peruvian and northern Bolivian

altiplano, also produced a variety of ceremonial drinking cups. These were made from a variety of metals (gold and silver alloys being the most common) as well as ceramic, in sizes ranging from one inch to almost three feet tall (ca. 2.5–91cm) (Cummins 2007, 273). Most importantly, the Inka introduced the widespread replacement of ceramic *kerus* with wooden drinking vessels we now call *qeros* (or *queros*). Carved from a single, solid block of wood, scholars believe that these may have been exclusively produced by woodcarving specialists called *qerocamayocs* in the Amazonian lowlands to the east of Cuzco. *Qeros* were made in the same shape and range of sizes as ceramic *kerus*, carefully smoothed inside and out, buffed to a polished sheen on their exteriors and usually incised with a variety of geometric designs and small figures (*fig. 2*). Thus, ceremonial drinking vessels' material, iconography and locus of production all changed under the Inka, although the basic form of the cup did not.

The documented shift away from ceramic *kerus* used in public and private ritual contexts throughout the (Wari and) Tiwanaku polity, toward the more labour intensive (hence expensive) wooden (and, less common, metal) versions of the Inka, is archaeologically significant. This shift in material choices reflects the different sociopolitical uses of *kerus* and *qeros* in these pre-Hispanic states. At Tiwanaku-contemporary sites from the capital city to small villages, ceramic *kerus* were produced in very large numbers; *keru* sherds are commonly recovered from household middens and public features in both regions. Under the Inka, on the other hand, *qeros* (likely in pairs) were carved by specialists, and gifted to political allies and Inka administrators. Golden and silver *aquilla* versions were reserved for royal use. The restricted distribution of Inka drinking vessels reflects their shift from artefacts of communal drinking ceremonies to elite status markers and political gifts within a tightly controlled state network. That centrally controlled distribution, and the exclusivity associated with Inka-period *qeros*, disintegrated after the Spanish conquest.

The most common and well-preserved Indigenous Andean drinking vessels found in museums today are colonial period *qeros* (Cummins 2002). First mentioned in the ethnohistoric record in



Fig. 2. Carved Inka *qero*, Musée du Quai Branly, item 71.1911.21.112. Department of Lima, central coast of Peru; 14.8cm high x 12.4cm rim diameter x 9.6cm base diameter (photo by author).



Fig. 3. Carved colonial period *qero* with resin inlay, Museo Inka, Cuzco. 18.8cm high x 15.5cm rim diameter. Provenience unknown, 18th cent. CE (according to museum placard) (photo by author).

descriptions of the famous encounters between Atahualpa and Pizarro (Gómez 2006, 89), their frequent appearance in early documents attests to the central role of *chicha* and *qeros* in encounters that established or maintained sociopolitical relationships during the earliest decades of Spanish colonial expansion.

Colonial *qeros* in museum collections, distinctive artefacts that were produced in large numbers from the 16th through 18th cent., commonly have what appear to be colourful painted scenes on them (fig. 3). The ‘paint’ on their surfaces is actually made of thin, stretched sheets of dyed resin (sometimes called ‘mopa mopa’), inlaid over incised patterns on the surface (Kaplan et al. 1999; Newman/Derrick 2002; Newman et al. 2015; Pearlstein et al. 1999; 2015). Colourfully rendered human figures (Indigenous highlanders, eastern lowland and Amazonian peoples and occasionally people of African and European descent) and naturalistic subjects abound (see Cummins 2002; Liebscher 1986a; 1986b; Wichrowska/Ziólkowski 2000), such as Inka men depicted in battle scenes

fighting Spaniards and the lowland Antis (with clothing and weapons symbolising their uncivilised state). On others, men and women appear in royal processions, with animals (camelids, horses, dogs) and culturally important plants such as *ñucchu* and *qantu* flowers in the lowest register or decorative zone on the exterior surface, or arching above the main figures. These scenes and figures usually appear in the upper zone, with a middle band separating it from the lower register. Two or three horizontal lines, or *tocapu* (a patterned row of geometric shapes), constitute this middle band. A number of scholars have made the clear connection between the spatial organisation of bands of decorative elements on *kerus/qeros* and those on highly prized textiles. Allen (2002b, 187) writes, ‘Just as *qeros* were made and used in pairs, so too the design layout of this top band is generally characterized by bilateral symmetry [...] The narrower middle register is the vessel’s belt (*chumpi*), minimally expressed as a simple pair of stripes; but usually elaborated as a band of flowers or repetitive geometric designs.

The lower register includes a repetitive decoration of plants and/or animals’.

This brief summary of a very large and highly variable collection of ritual objects from a millennium of Andean history reveals the broad strokes of two key patterns in *kerus* and *qeros* over time. First, it is notable that we see long-term stability or conservation of the vessel form. This is key to understanding the ways in which Indigenous ceremonial drinking vessels serve as evidence for the preservation of valuable Indigenous knowledge, and expressions of Indigenous identity, in the context of several sequential cases of colonialism. At the same time, we see radical shifts in materials and iconography between the three main case studies of Tiwanaku *kerus*, Inka and colonial period *qeros*. These changes reveal some of the ways in which Indigenous peoples in the Andes adapted to the profound – but profoundly different sets of – challenges of conquest, political incorporation and colonial extractions of these same three polities, while reifying self-conceptions of the rightful place of Indigenous knowledge, and indigeneity itself, in colonial narratives.

Conclusions

Comparing changes in the form, materials and decorations on ceremonial drinking vessels from the Tiwanaku, Inka and Spanish colonial case studies offers insights into the ways that Indigenous peoples preserved and engaged with various kinds of knowledge in the face of daunting obstacles associated with the different challenges each group of subject populations faced. This research has broader implications for academic efforts to address questions about the reconstruction of Indigenous knowledge in non-literate societies in the deep past: namely, does material culture and archaeological research offer an equivalent level of access to the past as texts? Yes they do, in part because, in many cases, the well-known limits of the textual record of the past fail to adequately give voice to large portions of populations, such as enslaved peoples, children, women and other often non-literate subgroups. When compounded by the deep stretches of time between researchers

and (prehistoric) subjects, the study of archaeological materials may indeed offer a viable approach to reconstructing the knowledge of those peoples.

As asserted in the introduction to this chapter, *kerus* and *qeros* are more than cups for drinking alcoholic beverages. They were, like so much of the material culture of the ancient past, objects produced within a culturally specific set of values, norms, technological practices and choices. Here the long-term stability in vessel form of these objects becomes especially important. That Tiwanaku, Inka and colonial-period artisans maintained vessel forms for ceremonial drinking in a highly limited range of sizes and shapes tells us that those forms and size limitations were meaningful, and likely quite consciously adhered to. Similarly, the continuation of *qero* production in matched pairs of slightly different sizes from the Inka to colonial periods, must have been deliberate. These variables reflect a deliberate reference to Andean (pre)history in the continued production and use of an ancient vessel form. We know that the Inka revered Tiwanaku as its civilisational ancestor, as many Indigenous individuals throughout the Andes revere the Inka today. Drinking *chicha* in ritualised toasts that emplace the participants in a sacred landscape imbued with the gods, ancestors and language of their cultural ancestors, reinforces their indigeneity. Doing so in pairs of *qeros*, even with colourful figures and scenes that did not appear on Inka or pre-Inka versions of those same cups, would have had the same powerful identity referents for some during the colonial period. The artists who carved, incised and ‘painted’ the scenes on those wooden cups were likely conscious of how their work contributed to the emotional link between drinking from a *qero* and communing with their cultural ancestors.

There are, however, two major changes described in this chapter, each of which deserves some interpretive attention. The first change regards the shift from ceramic *kerus* to wooden *qeros*. This shift was consistent with Inka policies of absorbing and redefining some of the cultural practices and beliefs of the peoples they sought to dominate. In the case of pre-Inka ceramic *kerus*, these vessels were produced and used everywhere from small, rural households to political capitals.

If the Inka state centrally controlled the production and distribution of *qeros*, doing so would have reinforced these objects as key elements in a state-level practice of feasting. Pairs of *qeros* could be gifted to cooperative local elites; part of their high value in that context derived from their rarity, when compared to the relative ubiquity of earlier, ceramic *kerus*. Cups forged in precious metals, such as silver and golden *aquillas*, could be reserved for the most exclusive (e.g., royal) occasions and participants.

Again, by using *qeros* and *aquillas* with the same form as earlier ceramic *kerus*, the Inka tapped much older expectations of reciprocity that were fundamental to feasting traditions. The duality of paired *qeros* similarly invoked the interdependence of families, *moiety*s and *ayllu*s on each other. By extension, the reciprocity, duality and mutual dependence stressed in toasting with pairs of *kerus* were re-enacted in rituals hosted by the Inka state that subsumed those principles in its unprecedented imperial expansion.

The second major change in *qeros* happened early in the colonial period. Shifts in iconographic referents, decorative syntax and motifs on the exterior surface of pairs of cups reflect the tumultuous social, economic, demographic and political changes wrought under Spanish colonialism. Whereas the Inka worked to absorb subject peoples in a tapestry of Andean cultures, the Spanish worked to impose fundamental, and foreign, changes onto many areas of Indigenous lifeways. The media, craft techniques, materials and subjects used in many areas of artistic production (e.g., painting, pottery, sculpture and textiles) were all impacted. Although the Spanish Catholic administration explicitly forbade pre-Hispanic Indigenous religious traditions, *chicha* consumption thrived during the colonial period, from urban *chicherías* to ritualised toasts among rural and urban community members alike. These occasions did not, however, necessitate drinking with *qeros*, particularly in commercial *chicherías*.

The decorations on *kerus* and *qeros* are also revealing. Their spatial organisation, like the vessel forms, are remarkably conservative over time, with three or four horizontally stacked zones or registers. Cummins (2002) is correct that this

reflects the strong association between textiles and *qeros* as the most highly prized and iconic luxury gifts bestowed on provincial elites by Inka administrators. Because the spatial organisation of surface decorations on *qeros* dates back more than a millennium, the close association between ritual drinking from *qeros* and fine textiles is probably similarly ancient. On the other hand, there is a radical shift from the finely incised geometric figures on otherwise undecorated Inka *qeros* to the colourful figures, *tocapu*, and plants/flowers on their colonial period counterparts. The wider shifts in artistic production and media – including but not limited to the focus on Catholic religious art for churches, convents, public buildings and elites' homes throughout the region – also helps to explain the explosion of new subjects, colours and techniques (e.g., *mopa mopa*) that adorn *qeros* from that period. It was simply part of artists' responses to a more general relaxation of sumptuary rules. The subjects of the new forms of decorating *qero* exterior surfaces reflect Indigenous knowledge and experiences of Spanish colonialism, their pre-Hispanic history and expressions of Indigenous identity.

Moreover, the deployment of these new artistic forms of expression on an ancient, pre-Hispanic form of material culture – with culturally significant associations of ceremonial drinking rites – reinforced those interlinked bodies of Indigenous knowledge and history. From 'painted' Africans and Europeans to depictions of Inka battling Antis from the east, the representation of different groups such as these indicates that both groups were part of the lived experience (or perhaps historical understanding) of Indigenous Andeans. While the Spanish policy was to destroy ceremonial vessels as pagan objects, they were clearly unable to enact much control over how cups were decorated, when *qeros* were not supposed to have been produced in the first place.

In conclusion, ceremonial drinking vessels from three case studies were used in this chapter to argue that Indigenous knowledge is accessible in the absence of written records. The comparative approach reveals key areas of continuity (e.g., in vessel form) over long periods of time, despite the deep and widespread disruptions of conquest

and colonialism. Other axes of variability (e.g., in materials and iconography) suggest that Indigenous peoples were able to employ different strategies in adapting to those disruptions, either as challenges to survival or as new opportunities to exploit. In the Tiwanaku case, exposure to new religious and artistic traditions from the capital brought the *keru* form, different iconographies, ideas and practices to other communities over a large area of the south-central Andes, through migration and trade caravans. In the Inka case, the centralised control over *qero* production and distribution – presumed because of the degree of homogeneity in material and designs – was followed by the collapse of this control once the empire fell. Thus, we see an explosion of new decorations on old cups that represent the deliberate preservation of Indigenous cultural practices, ideological and social organising principles and identity referents

on an important vessel type. In this sense, the long history of the *keru/qero* in the Andes is the story of the preservation of Indigenous knowledge, indicative of Indigenous self-identity, in the context of repeated colonialisms.

Christine D. Beaulé

University of Hawai'i at Mānoa
Associate Professor of Latin American and Iberian Studies
Department of Languages and Literatures of Europe and the Americas
Director, General Education Office
2545 McCarthy Mall, Bilger 104
Honolulu, Hawaii 96822, USA
beaulé@hawaii.edu

Bibliography

- Allen 2002a*: C. J. Allen, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (Washington, DC 2002).
- Allen 2002b*: C. J. Allen, *The Incas Have Gone Inside. Pattern and Persistence in Andean Iconography*. *Anthropology and Aesthetics* 42, 2002, 180–203.
- Allen 2009*: C. J. Allen, *Let's Drink Together, My Dear! Persistent Ceremonies in a Changing Community*. In: J. Jennings/B. Bowser (eds.), *Drink, Power, and Society in the Andes* (Tallahassee 2009) 28–48.
- Arriaga 1968 [1621]*: P. J. Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Perú*. In: F. Esteve Barba (ed.), *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Biblioteca de Autores Españoles 209 (Madrid 1968).
- Beaulé 2016*: C. D. Beaulé, *Lo Andino, Duality, and Indigenous Identities in Prehispanic Highland Bolivia*. *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 22, 2016, 602–618.
- Beaulé 2017*: C. D. Beaulé, *Challenging the Frontiers of Colonialism*. In: C. D. Beaulé (ed.), *Frontiers of Colonialism* (Gainesville 2017) 1–25.
- Beaulé/DeLoge 2017*: C. D. Beaulé/A. N. DeLoge, *Trading Up. Interregional Exchange and Early Wealth Differentiation in Two Highland Bolivian Villages*. In: C. Allen (ed.), *The Andes. Geography, Diversity, and Sociocultural Impacts* (New York 2017) 139–175.
- Bray 2003*: T. Bray, *Inka Pottery as Culinary Equipment. Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design*. *Latin American Antiquity* 14, 3–28.
- Cavero Carrasco 1986*: R. Cavero Carrasco, *Maíz, Chicha y Religiosidad Andina* (Ayacucho 1986).
- Cobo 1964 [1653]*: B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomos 91–92 (Madrid 1964 [1653]).
- Coronil 2007*: F. Coronil, *After Empire. Reflections on Imperialism from the Americas*. In: A. L. Stoler/C. McGranham/P. C. Perdue (eds.), *Imperial Formations* (Santa Fe 2007) 241–271.

- Cummins 2002*: T. B. F. Cummins, *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels* (Ann Arbor 2002).
- Cummins 2007*: T. B. F. Cummins, Queros, Aquillas, Uncus, and Chulpas. The Composition of Inka Artistic Expression and Power. In: R. L. Burger/C. Morris/R. Matos Mendieta (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power* (Washington, DC 2007) 267–311.
- Dietler 2006*: M. Dietler, Alcohol. Anthropological/Archaeological Perspectives. *Annual Review of Anthropology* 35, 2006, 229–249.
- Goldstein 2005*: P. S. Goldstein, *Andean Diaspora. The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire* (Gainesville 2005).
- Goldstein et al. 2009*: D. J. Goldstein/R. C. Coleman Goldstein/P. R. Williams, You Are What You Drink. A Sociocultural Reconstruction of Pre-Hispanic Fermented Beverage Use at Cerro Baúl, Moquegua, Peru. In: J. Jennings/B. J. Bowser (eds.), *Drink, Power, and Society in the Andes* (Tallahassee 2009) 133–166.
- Gómez 2006*: L. R. Gómez, Las vasijas de madera ornamentadas con laca utilizadas por los dirigentes andinos de la época colonial. Función y tipología de sus formas. *Revista Española de Antropología Americana* 36, 2006, 83–117.
- Hayashida 2009*: F. Hayashida, Chicha Histories. Pre-Hispanic Brewing in the Andes and the Use of Ethnographic and Historical Analogues. In: J. Jennings/B. J. Bowser (eds.), *Drink, Power, and Society in the Andes* (Tallahassee 2009) 232–256.
- Janusek 2008*: J. W. Janusek, *Ancient Tiwanaku* (Cambridge 2008).
- Jennings/Bowser 2009*: J. Jennings/B. J. Bowser, *Drink, Power, and Society in the Andes. An Introduction*. In: J. Jennings/B. J. Bowser (eds.), *Drink, Power, and Society in the Andes* (Tallahassee 2009) 1–27.
- Kaplan et al. 1999*: E. Kaplan/E. Pearlstein/E. Howe/J. Levinson, Análisis Técnico de Qeros Pintados de los Períodos Inca y Colonial. *Iconos* 2, 1999, 30–38.
- Liebscher 1986a*: V. Liebscher, *La iconografía de los queros* (Lima 1986).
- Liebscher 1986b*: V. Liebscher, *Los queros. Una introducción a su estudio* (Lima 1986).
- Mangan 2005*: J. E. Mangan, *Trading Roles. Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí* (Durham 2005).
- Newman/Derrick 2002*: R. Newman/M. Derrick, Painted Qero Cups from the Inka and Colonial Periods in Peru. An Analytical Study of Pigments and Media. *Materials Research Society Proceedings* 712 (Warrendale 2002).
- Newman et al. 2015*: R. Newman/E. Kaplan/M. Derrick, Mopa Mopa. Scientific Analysis and History of an Unusual South American Resin Used by the Inka and Artisans in Pasto, Colombia. *Journal of the American Institute for Conservation* 54, 2015, 123–148.
- Pearlstein et al. 1999*: E. J. Pearlstein/E. Kaplan/E. Howe/J. Levinson, Technical Analyses of Inca and Colonial Painted Wooden Qeros. *Objects Specialty Group Postprints* 6, 1999, 94–111.
- Pearlstein et al. 2015*: E. J. Pearlstein/M. Mackenzie/E. Kaplan/E. Howe/J. Levinson, Tradition and Innovation. Cochineal and Andean Keros. In: C. Padilla/B. C. Anderson (eds.), *A Red Like No Other. How Cochineal Colored the World* (New York 2015) 44–51.
- Sullivan 1988*: L. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* (New York 1988).
- Turner 2019*: A. Turner, Resistance, Persistence, and Incorporation. Andean Cosmology and European Imagery on a Colonial Inka Kero. In: S. Savkić/H. Baader (eds.), *Culturas Visuales Indígenas y las Prácticas Estéticas en las Américas desde la Antigüedad hasta el Presente* (Berlin 2019) 137–161.

- Urton/Chu 2019*: G. Urton/A. Chu, The Invention of Taxation in the Inka Empire. *Latin American Antiquity* 30, 2019, 1–16.
- Weismantel 2009*: M. Weismantel, Have a Drink. Chicha, Performance, and Politics. In: J. Jennings/B. J. Bowser (eds.), *Drink, Power, and Society in the Andes* (Tallahassee 2009) 257–277.
- Wichrowska/Ziólkowski 2000*: O. Wichrowska/M. S. Ziolkowski, Iconografía de los Keros. *Boletín de la Misión Arqueológica Andina* 5 (Varsovia 2000).
- Yépez del Castillo 2003*: I. Yépez del Castillo, Debates about Lo Andino in Twentieth-Century Peru. In: T. Salman/A. Zoomers (eds.), *Imagining the Andes. Shifting Margins of a Marginal World* (Amsterdam 2003) 40–63.

A. José Farrujia de la Rosa

Indigenous Knowledge in the Canary Islands?

A Case Study at the Margins of Europe and Africa

Keywords: Indigenous knowledge, Canarian Indigenous people, colonialism, postcolonialism, Amazigh culture, Canary Islands

Palabras clave: conocimiento indígena, indígenas canarios, colonialismo, poscolonialismo, cultura amazigh, Islas Canarias

Summary

This chapter analyses the role of Indigenous knowledge in the Canary Islands, an archipelago where, unlike in the Americas or Australia, there is no historical continuity among the Indigenous societies, both in precolonial and postcolonial times. The Castilian conquest and colonisation of the archipelago in the 15th cent. BCE led to the gradual physical destruction of practically the entire Indigenous culture. In examining the Indigenous knowledge from historical written sources of European origin about the Canaries, among other sources, we will investigate whether local knowledge was valued and whether it was discussed, taking into consideration how colonialism and the politics of the past conditioned the progressive disappearance of this ancestral knowledge and its marginal presence nowadays.

Resumen

Este capítulo analiza el rol del conocimiento indígena en las Islas Canarias, un archipiélago en el que, a diferencia de lo que sucede en América o Australia, no existe una continuidad histórica entre las sociedades indígenas, antes y después de la

conquista. La conquista castellana del archipiélago canario en el siglo XV propició la práctica destrucción de la cultura indígena. En este capítulo, en este sentido, analizaremos el conocimiento indígena canario que se puede inferir a partir, entre otras, de las fuentes escritas históricas de origen europeo, con el objetivo de valorar si el conocimiento local fue tenido en cuenta o cuestionado por los conquistadores. Asimismo, analizaremos cómo el colonialismo y las políticas del pasado condicionaron la progresiva desaparición de este conocimiento ancestral, y su presencia marginal en la actualidad.

1. Introduction

The Canary Islands¹ were rediscovered in the Middle Ages as a result of European expansion in the Atlantic. This historical process was neither quick nor continuous and lasted for almost the entire century: it was initiated by Portugal, Aragon and Italy in the 14th cent., and later joined

¹ The Canary Islands form an archipelago of volcanic origin. It consists of eight major islands situated northwest of the African continent at the same latitude as the Sahara Desert. The island closest to Africa (Lanzarote) lies approximately 100km from its shores, whilst the furthest (El Hierro) is 500km away. The islands have a total area of 7,800km². In administrative terms, they are divided into two provinces: Las Palmas de Gran Canaria (which includes the islands of Gran Canaria, Fuerteventura, Lanzarote and La Graciosa) and Santa Cruz de Tenerife (which includes Tenerife, La Palma, La Gomera and El Hierro). See fig. 1 and 2.



Fig. 1. Canary Islands location (Author's map).

by Castile in the 15th cent.² From 1402 until 1477, the conquest was led by the nobility and carried out by the Norman French, affecting the islands of Lanzarote (1402), Fuerteventura, La Gomera and El Hierro (1405). This initial phase marked the beginning of the true occupation of the islands and led to the establishment of an effective control over the territory and the imposition of an administrative-fiscal system. However, this conquest carried out by the nobility was slow in establishing new settlements, due to the unprofitability of the

² At that time, the concept 'European' did not have the same connotations as it has nowadays. According to Stevens (1997, 86), during this period the term was synonymous with Christendom. It is, therefore, a word used with cultural connotations rather than geographical implications and describes a homogeneous world in which people believed in one sole religion and were all governed by the same laws and moral criteria. The opposite term, 'Islam', designated the religion of the great majority of the inhabitants of North Africa and the Mediterranean region of Asia.

venture and the unattractiveness of the feudal system in the eyes of the settlers.

From 1478 onwards, the Crown of Castile and Aragon, headed by the Catholic Kings, played a crucial role in the conquest and the regal phase began. This new stage led to the annexation of Gran Canaria (1483), La Palma (1493) and Tenerife (1496) by the Kingdom of Castile. Once all the islands had been conquered, the final result was a political map divided into two territories, the regal and the seigniorial, and this division remained throughout the *Ancien Régime*, disappearing only when the seigniorial or manorial regime ended in the 19th cent.

The conquest and colonisation of the Canary Islands led to the gradual physical destruction of practically the entire Indigenous culture of the archipelago. In fact, as practised by Europeans, 'both ethnocide and settler colonialism have typically led to unequal relationships into which Europeans coerced the affected populations. In this case, the primary motive for the conquest and colonisation was not religion, ethnicity, grade of civilisation, but access to territory. Territoriality is settler colonialism's specific, irreducible element' (Wolfe 2006, 388). In this sense, settler colonialism strives for the dissolution of native societies, and erects a new colonial society on the expropriated land base. For instance, the Canarian Indigenous people were conceived and conceptualised, since the 15th cent., in opposing ways that reflect their antithetical roles in the formation of the new emerging and colonial society in the Canary Islands, as part of the Crown of Castile and Aragon (Farrujia 2014b).

In this chapter, it will be examined whether there is an Indigenous knowledge within the historical written sources of European origin about the Canaries, taking into consideration this historical background. Also it will be investigated whether local knowledge was valued, and whether it was discussed, taking into consideration how colonialism and the politics of the past conditioned the progressive disappearance of this ancestral knowledge, and its marginal presence nowadays.

Therefore, this chapter analyses the role of the Indigenous knowledge in the Canary Islands, an archipelago where, unlike the Americas or



Fig. 2. The Canary Islands (Author's map).

Australia, there is no clear historical continuity among the Indigenous societies, both in precolonial and postcolonial times, as will be argued in forthcoming pages.³

2. The Canarian Indigenous People and the Amazigh Culture⁴

The Imazighen from North Africa arrived in the Canary Islands in the middle of the 1st mill. BCE. Once in the archipelago, they developed a culture that can be linked to native North African societies and magical-religious practices associated with the

religions of the ancient Amazigh⁵ (Farrujia 2014b). The North African roots of the Canarian Indigenous people can be found in the rock engravings, especially in the script classified as Libyco-Berber, which shows clear affinities with scripts documented in Libya and Algeria. It is also important to stress that from a genetic point of view, the closest counterparts to 55% of the descendants of the Indigenous populations are found in the Maghreb⁶ (see fig. 3).

Regarding the early colonisation of the islands, a final conclusion on this issue regarding the archipelago as a whole is still impossible, since the extent of the research differs widely from island

³ Recent academic interest on the concept of Indigenous knowledge stems from the politicisation of Indigenous groups, and the movement for Indigenous rights that began in the mid-1970s in Australia and the United States, among other countries (Grenier 1998). This knowledge has been crucial for Indigenous communities to demand the official rights to their land and resources. For a theoretical discussion on the concept of Indigenous knowledge, see Hors-thenke (2008), Green (2008), and Farrujia (2014b).

⁴ Sections 2 and 3 of this chapter are based on some of my previous work (Farrujia, 2014a; 2014b), where I have dealt with the postcolonial approach on the Canarian archaeology, and the problems within the historical written sources and the heritage management of the Canarian Indigenous people legacy.

⁵ The word Amazigh is the name chosen by the Berbers to refer to themselves. It signifies 'nobility' and 'magnanimity' and its use has been documented since the time of Ramses III (in the 13th cent. BCE). There is also evidence of variations used as ethnonyms in ancient times and in the present day, which differ according to the period and source in question, as Chafik (2005, 14) and Tilmatine (2008, 36) have noted. In the particular case of the Canary Islands, the identification of ethnic names from this period, and the hypothesis based on the presence of one single ethnic group in every island, is a debate extremely controversial, and lacks of archaeological data.

⁶ Autochthonous (E-M81) and prominent (E-M78 and J-M267) Amazigh Y-chromosome lineages were detected in Canarian Indigenous remains, confirming the north-west African origins of their ancestors, thus validating previous mitochondrial DNA results (Fregel et al. 2009).

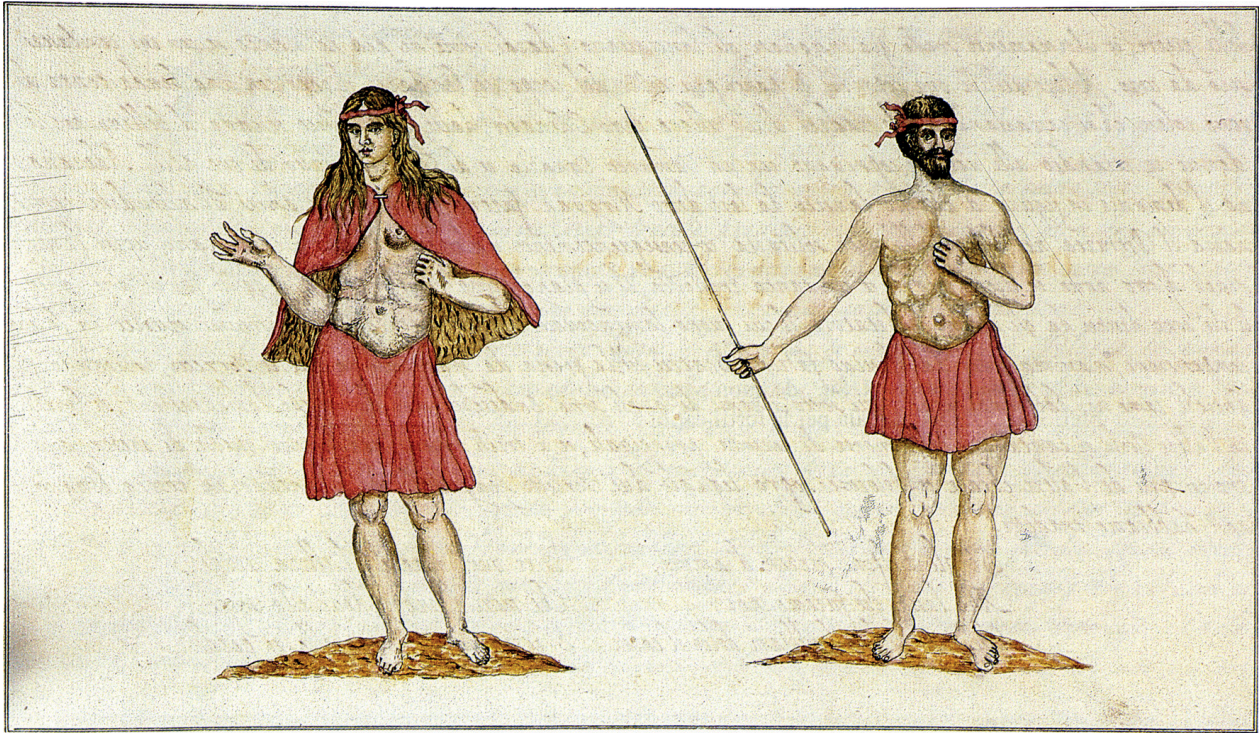


Fig. 3. Indigenous people from La Gomera, according to the illustration by Torriani (1592) (16th cent. representation, public domain).

to island.⁷ According to the research developed on the Libyco-Berber inscriptions, together with the radiocarbon dates from some sites on the archipelago, the Canary Islands could have received two geographically overlapping areas of Amazigh influence in different times: an archaic Amazigh culture by the 5th cent. BCE, including El Hierro, Tenerife, Gran Canaria, La Palma, and probably La Gomera; and a Romanised Amazigh culture in Lanzarote, Fuerteventura, Gran Canaria, El Hierro

and Tenerife around the end of the 1st cent. BCE (Farrujia et al. 2010).⁸

Therefore, the culture of Indigenous Canary Islanders is directly linked to the ethnic Amazigh groups that lived approximately 3,000 years ago in the North of Africa. The archaeological evidence and the anthropological and genetic type in the archipelago constitute a unique example of North African or Amazigh culture, and at the same time, a result on involution due to the isolation and adjustment of the Indigenous people to the island habitat and natural resources.⁹

⁷ Although research in recent decades has consolidated the Canarian-African relationship, the present-day situation is unpromising since there is still no consensus in terms of origins (how did the islands become populated and colonised? How did the first settlers arrive?). In addition, isolated radiocarbon dates obtained recently suggest an earlier occupation of the archipelago (Atoche 2011), specifically in the case of Lanzarote, which is closest to the African coast. These dates are not representative of the entire archipelago (for example, those from the Buenavista site in Lanzarote, which produce a ¹⁴C date for the 10th cent. BCE). Due to spatial and thematic constraints, this essay will not discuss the first human settling in the Canary Islands.

⁸ In the islands of Lanzarote and Fuerteventura, Latin-Canarian inscriptions have been documented near the Libyco-Berber inscriptions. They are an evidence of the presence on these islands of a Romanised Amazigh culture, which may have extended to El Hierro, Tenerife and Gran Canaria as well. In both cases, the Libyco-Berber and Latin-Canarian inscriptions studied so far, do not offer narrative texts. They just refer to personal names, names of gods, or natural resources.

⁹ For a more extensive and detailed perspective on the archaeology of the Canary Islands and the early colonisation, see the works of Mederos and Escribano (2002), Farrujia (2014b) or Arco et al. (2017).

3. The Gradual Disappearance of the Indigenous Canarian Heritage

The entire Canary Islands' Indigenous culture began to disappear irreversibly following the conquest and colonisation of the archipelago by the Europeans, which began in the Late Middle Ages. As a result of the rediscovery, conquest and colonisation, a series of ethno-historical written chronicles, reports, memoirs and general early histories emerged, written by soldiers, religious authors (friars) and scholars. These sources, written by European authors rather than Indigenous Canarians, typically included chapters or sections devoted to the Indigenous population of the archipelago, observed from a perspective that was clearly conditioned by the Judeo-Christian worldview and classical tradition (Farrujia 2014a). Thus, most of the information about the Indigenous world was clearly influenced by 'western thought' and, to a lesser extent, by direct observation and, therefore, not taking into consideration the Indigenous knowledge. Before and after Christianity, western imperialist thought strove to assimilate the cultural and ideological otherness of colonised subjects into the hegemonic power, refusing to understand or learn from the foreigner. This explains the difficulties that must have ensued for the Spanish – and Europeans in general – who wanted to understand the culture of the Canary Islands or, in a later but parallel context, the Amerindians. Western opinions concerning the nature of the Indigenous peoples and their place within a human and international context, were subject to change (Trigger 2006).

As a consequence of conquest, colonisation and ethnocide, the cultural legacy of the Indigenous people in the Canaries vanished. Contrary to what happened by then on the American continent (Pérez 2006) or in Australia (Veracini 2006), among other Indigenous contexts, in the case of the Canary Islands, there was no historical continuity between the Indigenous, precolonial and postcolonial societies, especially from the cultural point of view, as will be argued in forthcoming pages. But it is important to highlight that Indigenous female lineages have survived in present-day populations

since the conquest. They experienced only a moderate decline, whereas Indigenous male lineages have fallen consistently and have been replaced by European lineages (Fregel et al. 2009). In the case of the Canary Islands, therefore, and as it has been previously argued (Farrujia 2014a), the concept of 'Indigenous' is applied to populations that inhabited the islands from the first settlements to the European rediscovery in the 15th cent.¹⁰

As a consequence of the gradual disappearance of the Indigenous culture, this legacy began to be viewed from a more archaeological than ethno-historical perspective. In this sense, as Gómez Escudero himself stated at the end of this century, in Gran Canaria, 'now in these islands houses and (native) tombs have been discovered, made of fine wood' (1993 [XVII], 103). As argued elsewhere (Farrujia 2010), it was not until the end of the 17th cent. that the ethno-historical approach gave way to an archaeological approach.

Later in time, during the 19th cent. and a good part of the 20th cent., the imperialist archaeology developed in the Canary Islands by French and German authors (mainly physical anthropologists), propitiated the 'invention' of a western, European interpretation of the Indigenous Canarian past (Farrujia 2014b). This western view of the Indigenous world has undervalued the concept of 'Indigenous knowledge' in the Canaries, as we have previously argued (Farrujia 2014a), and has propitiated the development of terminal narratives, which ignored evidence of Indigenous people writing systems, a determined resistance, and a rich Indigenous oral history, as it has also happened in other Indigenous contexts after the

¹⁰ In North America Indigenous people are called by general names such as 'American Indians', 'Native Americans', 'Native Alaskan corporations' or 'Native Hawaiians'. In Canada they are referred to as 'First Nations' or 'Meti', in Australia 'Aboriginal Australians', in New Zealand 'Maori', and in Scandinavia 'Sami'. In the Canary Islands, they may be called Indigenous Canarian people or insular Imazighen.

European settlement (Dunbar-Ortiz 2018).¹¹ The last section in the current essay will focus on the recovery of this Indigenous knowledge, as well as its marginal survival.

4. On the Indigenous Knowledge in the Canary Islands

The Canarian Indigenous people are described in renowned historical accounts that echo the conquest of the archipelago and its aftermath, such as ‘Le Canarien’ (1404–1419), the ‘Chronicles of the conquest of Canaria: Matritense’ (16th cent.), ‘Ovetense’ (1639), and ‘Lacunense’ (17th cent.), Christopher Columbus’ ‘Diaries’ (1492) or the ‘Brevísima relación de la destrucción de *África*’ (1540–1554) by Bartolomé de Las Casas, to mention only a few. These written sources document the lives, customs, and characteristics of the native Canarios. They are undoubtedly essential documents in order to understand their way of life; yet all these narratives have one thing in common: they were written from the western viewpoint of a male European writer during the age of exploration and colonisation. The archipelago and its native people constituted objects of desire by different discourses of power within the colonial European project. From the earliest historical accounts, the Canary Islands have been imagined as an ideal locus, and their people often became an idealised ‘other’.

Since Ancient Greek times and the beginning of written history, authors have made numerous references to the Canary Islands as a mythological space, due to, first, its geographical position, beyond the Columns of Heracles, in one of the corners of the known world, and second, for their insular conditions – as islands are closed universes –

related to the exotic, the myth. Finally, its land relief and climate gave birth to the connection of the islands with paradise. Since the 8th cent. BCE, several Greek writers mention the Canary Islands in their texts, such as Homer, Hesiod, Pindarus, Euripides, Aristotle, Herodotus and Plutarch; as well as Latin authors, since the 1st cent. BCE: Virgil, Horatio, Ovid, Plautus, Pliny the Elder and others. As stated by Canarian historian Marcos Martínez (2002), the myths related to the Canary Islands include ‘The Elysian Fields’, a place at the extremes of the world, which appears first in the *Odyssey*, ‘the Fortunatae Insulae’, that speaks of a group of utopian Fortunate Islands, ‘the Garden of the Hesperids’, referring to its Western position, a garden that keeps gold apples, and ‘Atlantis’, as an example of utopia, a legendary community in a distant past.

During the 14th cent., the phenomenon of territorial seduction within the European colonial project converged in the Canary Islands, as demonstrated by the first Atlantic sailors’ growing interest in the islands. This process of rediscovery of the Canarian archipelago in the name of European monarchies incited a conceptual transformation: the Canary Islands were no longer a mythological locus idealised since the beginning of historiography. The ‘Garden of the Hesperids’ and ‘Atlantis’ during the 14th cent. became an evident space of great imperial interest in the eyes of Europe, due mainly to its strategic geographic position, and the great allure to colonise the natives. The fact that these islands were inhabited increased their colonial value, as opposed to the rest of the Macaronesian archipelagos, which were not populated. The culmination of this epistemic process of rediscovery took place during the last decade of the 15th cent., with the colonisation of the Americas. Then, the Canary Islands became the first colonial experiment of an incipient Spanish nation, as an Atlantic bridge for the European occupation of the American continent. In fact, the islands of Gran Canaria and La Gomera were the last stops that Columbus and his ‘medieval vacuum cleaner’ made before arriving to the next islands in the Caribbean, quoting Antonio Benítez Rojo (1989). The Atlantic archipelago was key in the colonisation of what now is America: in the eyes of Europe, both have a common birth.

¹¹ In the terminal narratives, the trajectory of the Indigenous communities and their history is basically altered after the conquest of their land by the foreigners, the invaders. Contact marks the beginning of the end. This is the reason why terminal narratives propitiate popular analysis of Indigenous societies, prejudices our interpretation of events after contact, and replace discussion of agency and autonomy with notions of superiority over a people vanishing from the earth. But as in other Indigenous contexts like the American one (Dunbar-Ortiz 2018), the reality within the Canary Islands was also far more complex, as will be discussed in the forthcoming pages.

Therefore, in 1492, the Canary Islands constituted the gateway to modernity, an instrument in the matrix of colonial power, as explained by Walter Mignolo and the other critics in the modernity/coloniality/decoloniality project.¹² Enrique Dussel defines modernity as follows: 'Modernity appears when Europe affirms itself as the 'center' of a World History that it inaugurates: the 'periphery' that surrounds this center is consequently a part of the self-definition' (Dussel 1995, 65). The Canarian archipelago and its natives are imagined within the American 'periphery' in the eyes of a Eurocentric imperial Spain.

The chronicles that describe the Canarian Indigenous people were conceptualised within this historical and political context. That is why understanding Indigenous knowledge of the Canarios has become an arduous but crucial task. Professor of Indigenous education, and co-editor of 'Decolonizing Methodologies', Linda Tuhiwai Smith, states that 'the dehumanizing tendencies within imperial and colonial practices are deeply encoded. These practices serve constantly to deny that colonized people actually have ideas of their own, can create new ideas, and have a rich knowledge base from which to draw' (Tuhiwai et al. 2012, 323).

Considering these issues, the vast majority of ethnographic information included in these chronicles comes from direct observation, particularly in the descriptions of the Indigenous way of life. Some native practices were still prevailing during the time that the chroniclers wrote their narratives, from the 15th to the 17th cent. This is how Franciscan friar José de Sosa described a tool used by the Indigenous Canary Islanders in 1678:

'These [Canary Islanders] had very sharp flints for cutting their hair, polishing, and working with other things. They placed the flints in some small horns, which was their common tool. Still today they use these subtle flint points in some remote little villages and poor towns in the islands. They are used to bleed their animals and cut them open. The natives call them tabonas' (Sosa 1941 [1678], 205) (Translation by the author).¹³

This excerpt, like many other narrative examples, depicts just one moment in the life of the Indigenous communities; it does not illustrate historical changes or step backs that took place from the Indigenous arrival in the islands to their disappearance as differentiated ethnic groups between the 15th and 17th cent.

The absence of information about the populating process in the Canary Islands has complicated the studies on the subject. On the island of La Palma, for example, archaeological studies have revealed at least four different types of ceramics with respect to their shape, manufacturing treatment, and decoration motifs. Do these ceramic types belong to different cultural groups? That is a current controversy. The analytical study of other cultural components does not reveal many differences. In any case, even if these ceramics were products of differentiated ethnic groups, how would the written sources contribute to the reconstruction of the Indigenous social organisation, their political structure or spiritual manifestations? These texts provide information that pertains to the final phase of an already homogenous reality, one single culture, or rather, the cultural synthesis of a process (Tejera et al. 1987, 22; Farrujia 2014a).

Other information included in the written sources about the Canary Islands poses similar questions, such as the demonyms used for the north African settlers in each island (Gran Canaria/Canarii; La Gomera/Gomhara, etc.). We

¹² The Modernity/Coloniality group is a network of Latin American intellectuals who question the pervasive legacy of European colonialism in today's social order. The group includes Anibal Quijano, Maria Lugones, Enrique Dussel, and Walter Mignolo, among other critics. In 2007 the journal 'Cultural Studies' published a special double issue entitled 'Globalization and the Decolonial Option'. A few selected titles include 'Coloniality of Power and Decolonial Thinking' by Walter Mignolo (155–167), 'Coloniality and Modernity/Rationality' by Anibal Quijano (168–178), and 'The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism' by Santiago Castro Gómez (428–448). For further information on this project: <<http://waltermignolo.com/the-collective-project-modernity-colonialitydecoloniality/>> (last access 23.03.2020).

¹³ '*Estos (los canarios) para cortar sus cabellos y para pulir, y labrar otras cosas, tenían unos pedernales agudísimos, puestos en unos cuernillos, que era la común herramienta de que usaban y aún hasta hoy en algunas aldehuelas remotas y lugarcillos pobres de estas islas, usan de algunas puntas de pedernal, tan sutiles, que sirven de sangrar y sajar sus moradores, y las llaman tabonas*'.

do not know whether the demonyms have been present in the islands since the first human colonisation, or whether the terms come from a group within the settlers who took charge of the island. In the case of La Gomera, for instance, several sources insist on the relationship of the Gomhara or Ghomeritas with the island's inhabitants. However, there is a possibility that two differentiated groups arrived on the islands, due to the observation of funeral rites (cave burials in the south of the island showed Indigenous people in a stretched position, while the bodies in the north were placed in fetal position, both in caves and graves) (Navarro 1977, 345 f.; 1993, 20 f.). There is also a possibility that one single community celebrated funeral rites in a variety of ways, creating a ritual diversity in different areas, which caused specific practices in one area over time.

5. The Problems within the Oral, Indigenous Sources

For the Amazigh people in North Africa, oral transmission was a key element to maintain the legacy of these communities. In the Canary Islands, this process was possible, even taking into consideration the ethnocide of the Indigenous people. There are numerous stories that have been transmitted in oral form in the Canaries, but their Indigenous origin cannot be identified. There is one exceptional case: the transcription and translation of two *endechas*, native laments, by the Italian engineer Leonardo Torriani, at the end of the 16th cent.:

Endecha from Gran Canaria
Aicá maragá, aítitú aguahae
Maicá guere, demanchani
Neiga haruuiti alemalai
(Torriani 1959 [1592], 203).

(Be welcomed; the foreign people killed our mother, but now that we are together, Brother, I want to join you, as we are lost).¹⁴

¹⁴ 'Sed bienvenido; mataron a nuestra madre esta gente extranjera, pero ya que estamos juntos, hermano, quiero unirme, pues estamos perdidos'.

Endecha from El Hierro
Mimerahaná zinu zinuhá
Abemen aten harán huá
Zu Agarfú fenere nuzá
(Torriani 1959 [1592], 203).

(Does it matter that they take and bring milk, water, and bread, if Agarfa would not look at me?).¹⁵

Torriani, a military engineer assigned to supervise fortifications in the islands by Phillip II in 1584, transcribed these two *endechas*, and translated them into Italian. He did not provide the date or the source where they originated when he transcribed them, thus many questions remain unanswered. These two native laments are the only Indigenous language texts from the Canary Islanders that we know today. The lyrical texts known as *endechas canarias* constitute a group of native laments of medieval origin, which include different texts in Spanish, like the renowned *endechas* to the death of Guillén Peraza, one of the conquerors of the Canary Islands, and the two *endechas* in native language transcribed by Torriani. Both poems in the Indigenous language are included in his book entitled 'Description of the Canary Islands' (1592). They are known as 'Endecha de El Hierro', and 'Endecha Canaria'. Despite their problematic origin and transcription, these two texts are an example of marginal or exceptional survival of Indigenous knowledge.

Therefore, Indigenous knowledge does not play a crucial role in ethnohistorical sources about the Canary Islands. This concept, Indigenous knowledge, refers to communities in specific geographical areas. Their practices and knowledge reflect their socio-economic, spiritual and ecological behaviour. The development of Indigenous knowledge systems extends to all aspects of life, even in the use of their environment, which guaranteed the survival of these communities. These systems

¹⁵ '¿Qué importa que lleven y traigan aquí leche agua y pan, si Agarfa – nombre de mujer – no quiere mirarme?' Agarfa was an Indigenous woman who, according to oral tradition, revealed to the Norman conquerors the location of the 'Garóé tree', which distilled water from the clouds and allowed the water supply to the inhabitants of the island (Estévez 2005).

of knowledge are cumulative, and thus they represent generational experiences, careful observation, and constant experimentation (Horsthemke 2008; Green 2008).

Less than ten percent of the native population initially integrated into the new colonial society, mainly the Indigenous nobility. This evidence demonstrates a shortage in oral sources for the first ethnohistorians, and the possible partial view of the available ones. The American case was an analogous process. As F. Cámara Barbachano indicated, chroniclers such as Fray Bernardino de Sahagún used selective and limited nobles as informants; they were very dependent to the missionaries (Cámara Barbachano, citation from Tejera 1997, 71).

After the European conquest, the progressive destruction of cultural and social values in the Indigenous community most likely disrupted the transmission and survival of the oral tradition. This circumstance brought about the disappearance of customs in the Indigenous collective memory, which depleted the information that could be available to chroniclers. For these reasons, it is estimated that the existing oral tradition in the chronicles constitute only a small portion of Indigenous culture. Their established practices were recorded years after the conquest, when the Indigenous communities could have adopted new socio-cultural ways of thinking, which ethnohistorians depicted according to the Eurocentric view of the conqueror. Author Gómez Escudero is a clear example: he described the origin myth of Gran Canaria using ethnocentrist terminology: the island was divided in two *señoríos* (estates), ruled each one by a *señor* (lord). Furthermore, the island had been subdued by three kings (Gómez Escudero 1993 [XVII], 433). On the other hand, the information that pertains to direct observation, such as Indigenous way of life and habitat, is closer to the ethnographic reality (Farrujia 2014a).

The transmission of Indigenous traditions to historians and chroniclers was hindered by different conditions, such as the survival of the native language in Indigenous groups, dating years after the conquest. In specific cases, like in the south of Tenerife, the native language lived on until the end of 17th cent. The erudite colonisers faced

challenging circumstances; the Indigenous language was quite different from Romance languages, and the lack of previous written narratives created daunting obstacles. Furthermore, Alonso de Espinosa described the character of the native Canarians by the end of the 16th cent.:

‘I was able to gather and understand this information with much difficulty, because the old guanches are so curt and bashful that, if they knew [their traditions], they would not share them. They believe that spreading them damages their nation’ (Espinosa 1980 [1594], 45)¹⁶ (Translation by the author).

Thomas Sprats described the introspective character of Canarian Indigenous groups, as well as the survival of their native language. In mid-17th cent., he registered the testimony of British doctor and merchant Evan Pieugh, who settled in Tenerife. Pieugh might have witnessed cave burial chambers and learned some Indigenous traditions such as mummification, thanks to the ‘several charitable cures’ he had carried out on a few members of the Güímar Indigenous community. As Sprats described: ‘they rarely, or never, allowed this favor to anyone’ (Sprats 1998 [1646], 99).¹⁷ Frutuoso confirms this circumstance as well in Tenerife: ‘even now, they feel offended and insulted when their own try to touch (the cadavers), or if some naughty one goes to throw a dead and embalmed body down the cliff’ (Frutuoso 1964 [1590], 105)¹⁸ (Translation by the author). Sprats also describes the vast disappearance of the Indigenous cultural tradition due to the conquest. When he refers to the embalmers, he learned that ‘most of them were exterminated during the Spanish conquest. Their art was lost with them, and they only preserved a few traditions of ingredients they used

¹⁶ *‘Esto es lo que de las costumbres de los naturales he podido, con mucha dificultad y trabajo, acaudalar y entender, porque son tan cortos y encogidos los guanches viejos que, si las saben, no las quieren decir, pensando que divulgarlas es menoscabo de su nación.’*

¹⁷ *‘Ellos rara vez o nunca conceden este favor a alguien.’*

¹⁸ *‘Todavía ahora los que proceden de ellos se ofenden y afrentan mucho si van a tocarlos (los cadáveres) o si algún travieso va a tirar alguno de los cuerpos muertos y mirados de la peña abajo.’*

in this practice' (Sprats 1998 [1646]), 112) (Translation by the author).¹⁹

The survival of the native language, the private character of the few remaining communities, and the Indigenous progressive disappearance and acculturation process diminished the possibility of obtaining information for those authors who showed interest in the Indigenous world. This is the case of Espinosa, who wrote: 'Even if a memory survived from parents to their children [...] it is despicable and insufficient' (Espinosa 1980 [1594], 31)²⁰ (Translation by the author). Furthermore, in the second half of the 18th cent., George Glas stated:

'In the southeast area of the island (Tenerife), towards the interior part from Candelaria, we find the city of Güïmar, an important place, but like Chasnia, far from other populated towns. Both cities have a few families in them, which they consider themselves as the authentic descendants of the guanches. I have seen and I have spoken with these people; but they could not satisfy my curiosity regarding any customs or traditions of their ancestors, whose language they have completely lost. They seemed to have a more white skin than the Andalusian Spaniards' (Glas 1999 [1764], 80) (Translation by the author).²¹

This reality exposes why only a few written sources in the 16th and early 17th cent. used oral testimonies, such as Torriani, Espinosa, and the enigmatic Juan Abreu Galindo.²² Subsequent chronicles

19 'La mayoría de ellos fueron exterminados durante la conquista de los españoles, que el arte se perdió con ellos y que sólo conservaban algunas tradiciones de unos pocos ingredientes que se utilizaban en esta práctica'.

20 'Aunque de padres a hijos hubiese habido alguna memoria, [...] ésta es deleznable y falta'.

21 'En el sudeste de la isla, hacia el interior desde Candelaria, encontramos la ciudad de Güïmar, un lugar importante, pero como Chasnia, alejado de otros habitados; ambas ciudades tienen algunas familias que viven en ellas, que se consideran a ellas mismas como los auténticos descendientes de los guanches. He visto y he hablado con esas personas; pero no pudieron satisfacer a mi curiosidad en ninguna cosa que se refiera a los hábitos y costumbres de sus antepasados, cuyo lenguaje han perdido por completo. Me parecieron ser de una tez más blanca que los españoles de la provincia de Andalucía'.

22 There are doubts about the biography of this author, as for some researchers Abreu Galindo was a Franciscan friar, and for others he was just an erudite with no religious background (Farrujia 2014a).

adopted previous sources as a thematic base, but they interpolated information, or changed data, reinterpreting the existing records, as we have previously asserted (Farrujia 2014a). That is to say, these authors went through the four stages described by J. H. Elliot when referring to the process of inclusion of the 'New World' to the European intellectual horizon. The stages of observation, description, dissemination, and pursuit of comprehension relate to the Canary Islands, due to the similarities in both historical processes (Elliott 2000, 36–46).

When the European presence intensified in the archipelago, some conquerors, in exceptional cases, learned the language of the Canarian Indigenous people. Likewise, the Canarios progressively assimilated the language of their conquerors, which produced the *trujaman* figure, language or interpreter, who mediated in friendly missions, during the wartime, in evangelical work, commercial transactions, negotiations, setting pacts, granting documents, etc. Despite the wide variety of situations where interpreters worked, also for a long period of time, we find an exiguous amount of written references (Sarmiento 2008, 13).

6. The Canarian Indigenous World in European Written Sources

A few European authors wrote about Indigenous knowledge in the Canary Islands: an accumulated memory *ab initio*, yet viewed from an ethnocentric perspective, detached from the Indigenous world. Leonardo Torriani, Fray Alonso de Espinosa or Juan Abreu Galindo were limited by the socio-cultural context of the late 16th cent.

Leonardo Torriani's 'Description of the Canary Islands' was published around the same time as two other fundamental texts that describe the native islanders: 'The Guanches of Tenerife: of the Origin and Miracles of the Virgin of Candelaria' (1594), by Fray Alonso de Espinosa and 'History of the Conquest of the Seven Islands of Canaria' (1602) attributed to the enigmatic author Abreu Galindo. All three historical accounts, according to critic Alejandro Cioranesco, have a common historical source unknown

to contemporary critics²³ (Cioranescu 1959, 32). These historical sources represent major contributions to the understanding of the native Canarian people, but are written from the point of view of Western observers. As David Abulafia explains: ‘They enable us to see how Western observers judged a Neolithic society, something quite unlike their encounters with any other people they had known’ (Abulafia 2017, 298).

The chronicle by the Dominican Friar Alonso de Espinosa ‘The Guanches of Tenerife: of the Origin and Miracles of the Virgin of Candelaria’ (Espinosa 1594) is a historiographical text that denounces the conquest of the Canary Islands:

‘It is an acknowledged fact, both as regards divine and human right, that the wars waged by the Spaniards against the natives of these islands, as well as against the Indians in the western regions, were unjust and without any reason to support them. For the natives had not taken the lands of Christians, nor had they gone beyond their own frontier to molest or invade their neighbours. If it is said that the Spaniards brought the Gospel, this should have been done by admonition and preaching, not by drum and banner; by persuasion, not by force’ (Espinosa 1904 [1594], 91).²⁴

In discussing the appearance of the Virgin of the Candelaria to the natives in Tenerife, Alonso Espinosa re-examines the historical image of the Canary Islands and the Americas, criticising Spanish colonial violence. Cuban critic Eyda Merediz explores this text when she states that, ‘as the Canary Islands played a key experimental role in European colonial history, they also remained emblematic of shifting identities, which linked the islands to the history of the New World’ (Merediz 2004, 2).

From the numerous chronicles that describe the life and habits of native Canarians, the text ‘The Guanches of Tenerife: of the Origin and Miracles of the Virgin of Candelaria’, stands out for his Lascasian perspective. Espinosa was also a Dominican friar and Bartolomé de las Casas’ disciple.

His work describes the natives in detail, providing crucial information about their lifestyle and character. However, the narrative is framed within the Western imperial project: while Espinosa criticises the violence of the Spanish colonial enterprise, he legitimises the conquest of the Canarios for religious purposes. Undoubtedly, the author aimed to convince the reader that there was a reason for the Virgin of Candelaria to appear in Tenerife: the admired strength and bounty of its natives:

‘Though the ancients called this island and its neighbours the Fortunate Isles, for the fertility of the soil, and the fine climate, as well as for the docility of the people, and the abundance of men of genius it has produced, there is no stronger reason for giving it this title of fortunate than that they possess a gift so supernatural, a favour so unusual, a benefit so immense, a piece of good fortune so great, as the most holy image of Candelaria which appeared on the island’ (Espinosa 1904 [1594], 45).

All three historical accounts by Torriani, Espinosa, and Abreu Galindo aim to portray the natives as idealised native islanders. Espinosa describes the Canary Islanders as ‘uncontaminated Gentiles, without rites, sacrificial ceremonies, or worship of fictitious gods, or intercourse with devils like other nations’ (Espinosa 1904 [1594], 41).

Abreu Galindo also depicts the Canarios in a glorified European Christian image:

‘The natives of this island did not worship idols, nor had any images of the Deity. Besides the names they gave to God already mentioned, they called him Guararirari [...]: after the conquest, they called the Virgin Mary, Atmaycequayarirari, the Mother of him who possesses the World’ (Abreu 1848 [1602], 152).²⁵

²³ Cioranescu speculates that the unknown source was written by Antonio de Troya, a Canarian author.

²⁴ Translation by Sir Clements Markham (1904).

²⁵ ‘Los nativos de esta isla no adoraban ídolos, ni tenían imágenes de deidades. Además de los nombres que le dieron al Dios ya mencionados, también lo llamaron Guararirari [...]: después de la conquista, llamaron a la Virgen María, Atmaycequayarirari, la Madre del que posee el Mundo’.

7. The Indigenous Knowledge in the Canary Islands

So where can we find Indigenous knowledge from the Canary Islands? After the conquest, the defeated Canary Islanders took shelter in the most steep and inaccessible areas of the island territory. This is the case of the Indigenous people of Tenerife, known since then as ‘the insurgent ones’, *los alzados*. Up until the 17th cent., they lived away from populated areas, disconnected from the new colonial society. During these years, they developed a lifestyle that allowed their progressive inclusion into the new social order, assisted by other Indigenous individuals who had earned their freedom. Their main economic resource was still, just like in precolonial times, pastoral transhumance. They also preserved several ancestral traditions, such as their particular way of entertaining during annual festivities, with music, wrestling exhibitions, jumps, races, and particularly dances (Luis 2011, 79 f.). The so-called ‘dispute of the natural ones’ constitutes an example of how the descendants of Indigenous people in Tenerife maintained their differentiated group awareness, still in the 18th cent.²⁶

In La Gomera, another island in the Canarian archipelago, the survival of the Indigenous knowledge also had lived on until the 18th cent., at least. As described by a priest, the Indigenous people on this island kept hiking their worshiped mountain, *La Fortaleza de Chipude*, in order to implore to their gods during times of shortages:

‘They go there to make exorcisms when the plagues arrive, and the current priest has settled there five or six times, at the top. Up there, they throw goats and lambs. In many Gomereros’ houses

you can find their traces and bones.’ (Translation by the author).²⁷

In the case of Fuencaliente (La Palma) we can observe a similar phenomenon as in Chipude: the archaeological site of El Cabezo displays circular cavities on rocks, also known as ‘cazoletas’, which are linked to astronomic practices.²⁸ We know that these cavities were created after 1677 because the eruption of the volcano in Fuencaliente that year formed the coastal platform that houses the archaeological site (Pérez 2018). Therefore, Indigenous ancestral practices are confirmed even at the end of the 17th cent.

In Gran Canaria, the Indigenous populations that continued living on the island kept alive the cultivation of their grain, despite the crumbling of their world. In the case of Canarian barley, it has continued to be planted until nowadays, without being replaced by any of the varieties of this species introduced from Europe or Africa (Morales 2019).

In the late 20th cent., ethnographic research has proved that some Indigenous rituals and beliefs were still practised, such as the festivity of San Juan in Teno (Tenerife), which represents a Christianised version of a summer solstice celebration. In the eve of this festivity, the people of Teno Alto walked down to the shore, lighted bonfires, blew sea conches or *bucios* and sounded ‘ajijides’, Indigenous cries of war or joy. At sunrise, they would take sea baths, directly linked to propitiatory rituals for people and animals. The value of this summer solstice and ritual baths, which are essential in astral worship to many ancient

²⁶ This so-called *pleito*, recorded in the third volume of the ‘Historia del pueblo guanch’e, by Bethencourt Alfonso (1997 [1912], 321–400) documents the dispute between the Guanches’ descendants and the dominican friars who guarded the image of Nuestra Señora de Candelaria, because the friars attempted to take over the Indigenous right to carry the virgin on her festivity day, February 2nd.

²⁷ ‘Allí se van a hacer exorcismos cuando hay plagas y el presente cura ha estado allí cinco o seis veces, por encima, en lo llano sirven de echar cabritos y corderos de este, hay en ella muchas casas de gomereros, se hallan vestigios y huesos de ellos’. In: Anónimo. Descripción de la isla de La Gomera. Manuscrito del siglo XVIII. Colección de Documentos para la Historia de las Yslas Canarias. Agustín Millares Torres. Archivo del Museo Canario. Las Palmas de Gran Canaria. The term ‘exorcisms’, used in the original Spanish text, clearly reflects the Catholic prejudicial perspective about cultural Indigenous practices. This Indigenous tradition documented in La Gomera is confirmed in other islands during the Indigenous period, before the European conquest, and also, in some islands after the conquest, as it is also the case of Tenerife.

²⁸ This sort of archaeological site is also documented in the other islands of the archipelago.

cultures, including the Canarian one (Mederos/Escribano 2002), was still ongoing until a few decades ago (Lorenzo 1987). It is no coincidence that Teno is one of the most isolated areas, far from the colonising centres in Tenerife.

But as a consequence of the progressive ethnocide and marginalisation of Indigenous survivors, there is no Indigenous archaeology in the Canary Islands; that is to say, an archaeology by and for the Indigenous people. Nowadays archaeology is administered by Canary Islands institutions, which do not represent the Indigenous community, described in previous pages. Yet the Indigenous legacy can also be found in toponyms, which constitute an important source of information. These geographical names describe different elements of nature, their worldview of natural spaces and resources, as well as natural landmarks and features. After almost 600 years of acculturation and the subsequent loss of the Indigenous language, there are still more than 1,400 Indigenous place names in the Canary Islands, representing 15% of the total, surpassing even many countries of the continental Tamazgha, where Arabisation has led to an important loss of the Imazighen local names (Trapero 2018).²⁹

Gofio is a common food in the islands nowadays, and it was an Indigenous food. It is a fine flour originally made by wheat or barley, and now with corn as well. Pastoral traditions are also noteworthy. A large section of the male Indigenous population that remained in the island working as slaves, and the above mentioned ‘insurgent natives’, remained taking care of the conquerors’ cattle. The current transhumant pastoralism and the pasturage routes are a legacy of the Indigenous

times (Diego 2008 [1968]; Navarro et al. 2013). Two vernacular traditions are the shepherd’s leap (*salto del pastor*) and Canarian wrestling (*lucha canaria*). *El salto del pastor* is used by shepherds to transport themselves across mountains, ravines, and steep hills. They use a long wooden pole. *Lucha canaria* fighters try to use the strength of their opponent, to make them fall, not to hurt them or fight. Several current games, prayers, and entertainments also have Indigenous roots (Espinel/García-Talavera 2010; Luis 2011).

8. Conclusion

There is a vast information gap regarding the Indigenous knowledge of the Canary Islands, mainly because there are no known Indigenous chronicles, histories or narrative texts, and because of the development of the above mentioned terminal narratives. European conquerors, in the Western imperial fashion, had the intention to dominate and impose, not to listen or learn from the Canarian Indigenous people. However, remains of their culture, way of life, and legacy, have survived to our days, which can be traceable through archaeology, ethnography and oral history. Surviving the ethnocide after the conquest constitutes resistance, a crucial concept for those who wish to better understand the history of the Canary Islands and their Indigenous legacy.

A. José Farrujia de la Rosa

Universidad de La Laguna
Didáctica de las Ciencias Sociales
C/. Dr. Antonio González, esquina con
C/. Dr. Zamenhoff, 1ª planta
38200 La Laguna – Tenerife
Canary Islands
afarruji@ull.edu.es

²⁹ Tamazgha is an Amazigh toponym. It is used to designate the lands originally inhabited by the Imazighen people. The region includes the geographical area between the Mediterranean and the Niger River, and also Morocco, Algeria, Tunisia, Libya, Mauritania, Mali, Niger, Egypt, Western Sahara, and on the Western coast of the continent, the Canary Islands.

Bibliography

Primary Sources

- Abreu 1848 [1602]*: J. Abreu Galindo, Historia de la conquista de las siete islas de Gran Canaria. Imprenta, Litografía y Librería Isleña (Santa Cruz de Tenerife 1848).
- Bethencourt Alfonso 1997 [1912]*: J. Bethencourt Alfonso, Historia del pueblo guanche. La conquista de las Islas Canarias. Tomo III. Francisco Lemus Editor (Tenerife 1997 [1912]).
- Espinosa 1904 [1594]*: F. A. de Espinosa, The Guanches of Tenerife. The Holy Image of our Lady of Candelaria. Translation, Introduction and Edition by Sir Clements Markham. Hakluyt Society (London 1904 [1594]).
- Espinosa 1980 [1594]*: F. A. de Espinosa, Historia de Nuestra Señora de Candelaria. Introducción y notas a cargo de Alejandro Cioranescu. 3rd edition. Goya Ediciones (Santa Cruz de Tenerife 1980 [1594]).
- Frutuoso*: 1964 [1590]. G. de Frutuoso. Las Islas Canarias. (De “saudades da terra”). Fontes Rerum Canariarum, vol. XII. Edición y traducción a cargo de Elías Serra, Juan Régulo y Sebastiao Pestana. Instituto de Estudios Canarios (Santa Cruz de Tenerife 1964 [1590]).
- Glas 1999 [1764]*: G. Glas, Descripción de las Islas Canarias. Instituto de Estudios Canarios. 3rd edition (Tenerife 1999 [1764]).
- Gómez Escudero 1993 [XVII]*: P. Gómez Escudero, Libro Segundo prosigue la Conquista de Canaria. 2nd edition. In: F. Morales Padrón, Canarias. Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas (383–468). Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria (Gran Canaria 1993 [XVII]).
- Torriani 1959 [1592]*: L. Torriani, Descripción de las Islas Canarias. Edited by Alejandro Cioranescu. Goya Ediciones (Santa Cruz de Tenerife 1959 [1592]).
- Sosa 1941 [1678]*: F. J. de Sosa, Topografía de Gran Canaria. Comprensiva de las siete islas llamadas Afortunadas. Su antigüedad. Conquista e invasiones. Sus puertos, playas, murallas y castillos, con cierta relación de sus defensas, escrita en la Ciudad Real de Las Palmas el año de 1678. Imprenta Valentín Sanz (Santa Cruz de Tenerife 1941 [1678]).
- Sprats 1998 [1646]*: T. Sprats, Historia de la Real Sociedad de Londres. Relación sobre el pico de Tenerife, recibida de unos importantes mercaderes y hombres dignos de crédito que subieron a su cima. In: Ediciones J.A.D.L. (ed.), Colección a través del tiempo 16 (Tenerife 1998 [1646]) 99–112.

Secondary Sources

- Abulafia 2017*: D. Abulafia, Neolithic Meets Medieval. First Encounters in the Canary Islands. In: J.-P. Rubiés (ed.), Medieval Ethnographies. European Perceptions of the World Beyond (New York 2017) 255–278.
- Arco et al. 2017*: M. C. Arco Aguilar/M. Arco Aguilar/C. Benito Mateo/C. Rosario Adrián, Un taller romano de púrpura en los límites de la Ecúmene. Cabildo Insular de Tenerife (Santa Cruz de Tenerife 2017).
- Atoche 2011*: P. Atoche Peña, Excavaciones arqueológicas en el sitio de Buenavista Lanzarote. Nuevos datos para el estudio de la colonización protohistórica del archipiélago canario. Gerión 29.1, 2011, 59–82.
- Benítez Rojo 1989*: A. Benítez Rojo, La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna. Ediciones del Norte (Hanover 1989).

- Cioranescu 1959*: A. Cioranescu, *Introducción a la Descripción de las Islas Canarias*. Torriani, Leonardo. Goya Ediciones (Santa Cruz de Tenerife 1959).
- Chafik 2005*: M. Chafik, *Treinta y tres siglos de la Historia de los Imazighen (Bereberes)*. Institut Royal de la Culture Amazighe. Centre de la Traduction, de la Documentation de l'Édition et de la Communication (Rabat 2005).
- Diego 2008 [1968]*: L. Diego Cuscoy, *Los Guanches. Vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife*. Instituto de Estudios Canarios (Santa Cruz de Tenerife 2008 [1968]).
- Dunbar-Ortiz 2018*: R. Dunbar-Ortiz, *La historia indígena de Estados Unidos*. Capitán Swing Libros (Madrid 2018).
- Dussel 1995*: E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity*. In: J. Oviedo Beverley/M. Aronna (eds.), *The Post-modernism Debate in Latin America* (Durham 1995) 65–77.
- Elliott 2000*: J. H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492–1650)*. Alianza Editorial (Madrid 2000).
- Espinel/García-Talavera 2010*: J. Espinel Cejas/F. García-Talavera Casañas, *Juegos guanches inéditos. Inscripciones geométricas en Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria (Santa Cruz de Tenerife 2010).
- Estévez 2005*: J. Estévez Domínguez, *Gigantes en las Hespérides. Árboles singulares y monumentales de las Islas Canarias*. Obra Social de La Caja de Canarias (Tenerife 2005).
- Farrujia 2010*: A. J. Farrujia de la Rosa, *En busca del pasado guanche*. Historia de la Arqueología en Canarias (1868–1968). Edición Ka (Santa Cruz de Tenerife 2010).
- Farrujia 2014a*: A. J. Farrujia de la Rosa, *Ab initio. Análisis historiográfico y arqueológico sobre el primitivo poblamiento de Canarias (1342–1969)*. Ediciones Idea (Santa Cruz de Tenerife 2014).
- Farrujia 2014b*: A. J. Farrujia de la Rosa, *An Archaeology of the Margins. Colonialism, Amazighity and Heritage Management in the Canary Islands*. Multidisciplinary Perspectives in Archaeological Heritage Management (New York 2014).
- Farrujia et al. 2010*: A. J. Farrujia de la Rosa/W. Pichler/A. Rodrigue/S. García Marín, *The Libyco-Berber and Latino-Canarian Scripts and the Colonization of the Canary Islands*. *African Archaeological Review* 27.1, 2010, 13–41.
- Fregel et al. 2009*: R. Fregel/V. Gomes/L. Gusmão/A. González/V. Cabrera/A. Amorim/J. Larruga, *Demographic History of Canary Islands Male Gene-Pool. Replacement of Native Lineages by European*. *BMC Evolutionary Biology* (2009), <www.biomedcentral.com/content/pdf/1471-2148-9-181.pdf> (last access 02.02.2012).
- Green 2008*: L. F. Green, *Indigenous Knowledge and Science. Reframing the Debate on Knowledge Diversity*. *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress* 4.1, 2008, 144–163.
- Grenier 1998*: L. Grenier, *Working with Indigenous Knowledge. A Guide for Researchers*. IDRC Books (Canada 1998).
- Horsthemke 2008*: K. Horsthemke, *The Idea of Indigenous Knowledge*. *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress* 4.1, 2008, 129–143.
- Lorenzo 1987*: M. J. Lorenzo Perera, *Estampas etnográficas de Teno Alto (Buena Vista del Norte, isla de Tenerife, Canarias)*. Ayuntamiento de Buenavista del Norte (Tenerife 1987).
- Luis 2011*: C. N. Luis García, *La música tradicional en Icod de los Trigos. Tiempos de juegos, rezos y entretenimientos*. Volume 1: Asociación Cultural Los Alzados (Santa Cruz de Tenerife 2011).
- Martínez 2002*: M. Martínez, *Las Islas Canarias en la antigüedad clásica. Mito, historia e imaginario*. Centro de la Cultura Popular Canaria (Tenerife 2002).

- Mederos/Escribano 2002*: A. Mederos Martín/G. Escribano Cobo, Los aborígenes y la prehistoria de Canarias. Centro de la Cultura Popular Canaria (Santa Cruz de Tenerife 2002).
- Merediz 2004*: E. Merediz Eyda, Refracted Images. The Canary Islands in a New World Lens. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (Tempe 2004).
- Morales 2019*: J. Morales, Los guardianes de las semillas. Origen y evolución de la agricultura en Gran Canaria. La Isla de los Canarios, Volume 2. Ediciones del Cabildo de Gran Canaria (Gran Canaria 2019).
- Navarro 1977*: J. F. Navarro Mederos, Estado actual de la Arqueología prehistórica de la isla de La Gomera. In: A. Millares Torres, Historia General de las Islas Canarias, Volume I. Edirca (Santa Cruz de Tenerife 1977) 339–346.
- Navarro 1993*: J. F. Navarro Mederos, La Gomera y los Gómeros. La Prehistoria de Canarias, 5. Centro de la Cultura Popular Canaria (Santa Cruz de Tenerife 1993).
- Navarro et al. 2013*: J. F. Navarro Mederos/M. A. Clavijo Redondo (eds.), Luis Diego Cuscoy. Estudios sobre el pastoreo. Instituto de Estudios Canarios (Tenerife 2013).
- Pérez 2006*: C. Pérez Guartambel, Justicia indígena. Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Cuenca. Colegio de Abogados del Azuay (Ecuador 2006).
- Pérez 2018*: E. Pérez Cáceres, La Punta del Cabezo de Fuencaliente y la pervivencia de la cultura indígena. Iruene 10, 2018, 24–37.
- Sarmiento 2008*: M. Sarmiento Pérez, Cautivos que fueron intérpretes. La comunicación entre europeos, aborígenes canarios y berberiscos durante la conquista de Canarias y los conatos en el Norte de África (1341–1569). Libros Encasa (Málaga 2008).
- Tuhiwai et al. 2012*: L. Tuhiwai Smith/M. Tuck/W. Yang (eds.), Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples (London 2012).
- Stevens 1997*: A. M. Stevens Arroyo, Canary Islands and the Antillian. In: A. Tejera Gaspar (ed.), La sorpresa de Europa (El encuentro de culturas). Documentos congresuales. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna (Tenerife 1997) 83–107.
- Tejera 1997*: A. Tejera Gaspar, El contacto de las culturas canarias y los europeos. Un precedente americano. In: A. Tejera Gaspar (ed.), La sorpresa de Europa. El encuentro de culturas, Documentos congresuales. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna (Tenerife 1997) 67–82.
- Tejera et al. 1987*: A. Tejera Gaspar/J. J. Jiménez González/J. C. Cabrera Pérez, La etnohistoria y su aplicación en Canarias. Los modelos de Gran Canaria, Lanzarote y Fuerteventura. Anuario de Estudios Atlánticos 33, 1987, 17–40.
- Tilmatine 2008*: M. Tilmatine, Los estudios amazigos. Bibliografía temática. Ediciones Bellaterra. UNED-Melilla (Barcelona 2008).
- Trapero 2018*: M. Trapero, Lo que queda del guanche. Introducción a un diccionario de topónimos prehistóricos de Canarias (Almogaren). Ediciones Idea (Santa Cruz de Tenerife 2018).
- Trigger 2006*: B. G. Trigger, A History of Archaeological Thought (Cambridge 2006).
- Veracini 2006*: L. Veracini, A Prehistory of Australia's History Wars. The Evolution of Aboriginal History During the 1970s and 1980s. Australian Journal of Politics and History 52.3, 2006, 439–468.
- Wolfe 2006*: P. Wolfe, Settler Colonialism and the Elimination of the Native. Journal of Genocide Research 8, 2006, 387–409, <<https://doi.org/10.1080/14623520601056240>> (last access 14.3.2019).

V. Missionary Perceptions

Corinna Gramatke

Materialidad y traspaso de saberes

Fuentes y empirismo en el “Paraguay natural ilustrado” de José Sánchez Labrador (1717–1798)

Keywords: Jesuit natural histories, encyclopedia, material studies, mechanical arts, Enlightenment

Palabras clave: historias naturales jesuíticas, enciclopedia, estudios materiales, artes mecánicas, Ilustración

Summary

The missionary José Sánchez Labrador worked for two decades with diverse Indigenous groups in the old Jesuit province of Paracuaria (today the border region of Paraguay, Argentina, and Brazil). After the order’s expulsion in 1768, he was exiled in Italy, where he dedicated himself to writing a detailed and comprehensive work on Paraguayan nature. He compiled Indigenous knowledge with his personal observations along with those of other missionaries and information from the classic and modern European scientific literature. One of the ways in which Sánchez Labrador’s work differs from writings by other expelled Jesuits is that he manifests a desire to contribute to the future improvement of the economy and the living conditions in the missions. To this end, he completes his naturalist oeuvre with practical proposals using Paraguayan raw materials together with European knowledge and manufacturing techniques. With three examples taken from ‘Paraguay natural ilustrado’ concerning artisanry, this essay shows how Sánchez Labrador, in the wake of the French encyclopedists, manages to combine his idea of progress with that of the Enlightenment

and his desire to apply it in missionary work. The current study is an outcome of a research project on artisan production in the Guarani/Jesuit *reducciones* in Paracuaria.

Resumen

El misionero José Sánchez Labrador trabajó durante dos décadas con diferentes etnias indígenas en la antigua provincia jesuítica de Paracuaria (hoy día la región fronteriza de Paraguay, Argentina y Brasil). Después de la expulsión de la Orden, en 1768, se exilió en Italia, donde se dedicó a escribir una vasta obra sobre la naturaleza paraguaya. En ella compiló el saber indígena junto con sus observaciones personales, con las de otros misioneros y la información asequible en la literatura científica europea de la época. Uno de los puntos que le diferencia de los otros escritos de los jesuitas expulsos es el hecho de que manifieste que desea contribuir con su obra a la futura mejora de la economía y la vida en las misiones. Para este fin completa su obra con propuestas prácticas utilizando la materia prima paraguaya juntamente con saberes y técnicas de manufacturación europea. Con tres ejemplos extraídos del “Paraguay natural ilustrado” que atañen a los oficios manuales, se mostrará la forma en la cual Sánchez Labrador, siguiendo la estela de los enciclopedistas franceses, logra combinar su idea del progreso con la de la Ilustración y su deseo de aplicarla en el trabajo misional. El presente estudio nació en el contexto de un proyecto de investigación acerca de la producción

artística en las reducciones guaraní-jesuíticas en la antigua provincia jesuítica de Paracuaria.¹

Introducción

Desde la fundación de la Orden de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola impulsó el proyecto historiográfico de la Compañía, recomendando a los misioneros escribir informes sobre sus actividades en los lugares lejanos de misión y que incluyesen observaciones sobre la naturaleza y las costumbres de los nativos, porque en Roma había “algunas personas principales” que “leen con mucha edificación suya las letras de las Indias” (de Loyola 1963, 855), refiriéndose a potenciales patrocinadores de la Orden. Con la producción intelectual realizada por estos cronistas, que pueden considerarse como una “proto-comunidad científica” (Justo 2012, 43), circulaban informaciones, observaciones y experimentos hechos por los miembros de la Orden en regiones de ultramar hasta entonces desconocidas en el Viejo Mundo, que despertaron una enorme curiosidad en la Europa moderna. Aún hoy estos escritos se evalúan como las más tempranas, amplias y auténticas fuentes, ya que los misioneros eran los únicos que conocían aquellos territorios por experiencia propia. El hecho de haber sido testigos oculares y concedores de las lenguas indígenas los diferenció de otros escritores europeos y les permitió obtener una gran credibilidad. Además, la Compañía de Jesús había creado y continuaba desarrollando una red de saber e información global a través de la cual los misioneros enviaron sus conocimientos adquiridos en ultramar a Europa; en la central de la Orden en Roma se compilaban y se reenviaban a las misiones, para que *in situ* se pudiera aumentar y elaborar el conocimiento. Según Wendt era una

especie de intercambio cíclico del saber (Wendt 2001, 17). Fruto de esta red eran las numerosas publicaciones que le sirvieron a la Orden para sus fines edificantes, educativos y por supuesto propagandísticos.

Pero, con la Ilustración las cosas cambiaron. Por su organización supra-territorial, su independencia del correspondiente episcopado y su directa sumisión al papado, la Orden representaba un gran obstáculo para instalar una política eclesiástica por parte de las monarquías católicas. Ellas apuntaban a la integración e incorporación de la Orden y la eliminación de la influencia papal. Tampoco el clima intelectual de la Ilustración fue benévolo con la Compañía, porque en la estela de la Contrarreforma gozó de una posición dominante en materia educativa y los ilustrados reclamaban tendencias secularizantes en sus proyectos educativos. Finalmente, fueron los escándalos políticos y económicos que se atribuyeron a los jesuitas en las colonias portuguesas, francesas y españolas los que condujeron a su expulsión; primero de Portugal (1759), luego de Francia (1764) y, en 1767, la Compañía de Jesús se vio enfrentada a la expulsión de sus miembros de todos los territorios españoles y a la incautación de sus bienes por la Pragmática Sanción de Carlos III (Stollberg-Rilinger 2017, 111). Este sufrimiento vivido por los misioneros de ultramar se ha documentado en varios diarios (Fernández Arrillaga 2000). Los jesuitas españoles expulsados se exiliaron en los Estados Pontificios en Italia. Al poco tiempo, el papado, debilitado políticamente y dependiente de los grandes monarcas católicos, se vio obligado a disolver la Orden en 1773. El impacto psicológico de la expulsión y la disolución de su Orden fue para muchos jesuitas la causa de un estado de melancolía que intentaron superar con la escritura. “Procuré disipar mi congoja con una labor honrada y tomé la pluma para este tratado de noticias sobre las indias”² expresa el jesuita alemán Franz Xaver Veigl en el prólogo de su obra sobre la región de Maynas, donde él había misionado durante 30 años (Veigl 1785, 5).

¹ El proyecto, originado en la Technische Universität München y financiado por la DFG, titulado: “La escultura en madera policromada de las reducciones jesuíticas de Paracuaria, 1609–1767. Un estudio de tecnología del arte considerando el aporte de los jesuitas alemanes”, consistió en el estudio de las esculturas *in situ* en los museos en Paraguay y Brasil, y en la investigación en los correspondientes archivos, y se centró en la organización de los talleres artísticos, el personal allí activo y las técnicas y materiales empleados (Emmerling/Gramatke 2019).

² “Ich suchte die Wehmuth mit einer anständigen Arbeit zu zerstreuen, und ergrieff die Feder zu diesem Aufsätze indianischer Nachrichten [...]” (traducción de la autora).

Dispensados de sus ocupaciones regulares en la Orden y del apoyo de ella, muchos de los misioneros expulsos de ultramar se dieron a la tarea de producir historias naturales sobre las regiones donde habían sido activos; esta vez no solamente por el postulado de Loyola, sino como reacción a los escritos de los “filósofos” ilustrados como Buffon, Voltaire, de Pauw, Raynal y Robertson, entre otros, que criticaron la misión jesuita y el colonialismo español y postulaban una teoría de inferioridad de la naturaleza americana y sus habitantes. Los expulsos se inmiscuyeron en esta “Disputa de las Américas”, tema de gran acogida entre la intelectualidad europea, defendiendo su labor y su visión sobre el carácter de la naturaleza del continente americano, de los pueblos y su estatus en la historia de la humanidad (Borja González 2011, 168). En este ambiente José Sánchez Labrador redactó su vasto manuscrito.

José Sánchez Labrador

José Sánchez Labrador nació el 19 de septiembre de 1717 en La Guardia, provincia de Toledo, España. Ingresó en 1732 en la Compañía de Jesús y estudió filosofía en el noviciado de San Luis, en Sevilla. En 1734 viajó con el Padre Machoni a Buenos Aires. Estudió filosofía y teología en la Universidad de Córdoba, donde se ordenó sacerdote en 1739. En los años siguientes residió en Buenos Aires y Montevideo. Entre 1744 y 1746, Sánchez Labrador enseñó filosofía en la Universidad de Córdoba y un año en el Colegio Máximo (Sainz Ollero et al. 1989, 102) hasta que partió para ejercer de misionero entre los guaraníes, de 1746 a 1758 (Cardozo 1959, 358), y luego entre los *mbayas* hasta el momento de la expulsión. Durante este tiempo, además de sus deberes apostólicos, se dedicó a estudiar las diferentes etnias indígenas y sus lenguas, la geología, el clima, la flora y la fauna. No se sabe si logró sacar apuntes hechos *in situ* (cosa estrictamente prohibida por las autoridades españolas) para utilizarlos luego en la redacción de su obra sobre el Paraguay; hay algunos pasajes en el texto que lo insinúan, pero hasta ahora faltan pruebas (Gramatke 2019b, 162).

Una vez recibida la orden de expulsión del Paraguay, Sánchez Labrador fue embarcado, junto

con muchos otros jesuitas, en la fragata Esmeralda con rumbo a España. Entre ellos estaban Florian Paucke, Martín Dobrizhoffer y José Jolis, que también habían realizado su labor misional en la antigua provincia jesuítica de Paracuaria, y que hoy se conocen por sus crónicas redactadas después de la expulsión. Sánchez Labrador se exilió en Rávena (Italia) y dedicó los últimos treinta años de su vida a una prolífica producción literaria e investigativa, elaborando su obra enciclopédica sobre el Paraguay. Ésta consiste en cuatro tomos dedicados a la naturaleza (“Paraguay natural ilustrado”), otros cuatro a la agricultura (“Paraguay cultivado”) y otros cuatro a la historia misionera de la región (“Paraguay católico”). Murió en Rávena en 1799 sin haber visto ninguna obra suya publicada (Sainz Ollero et al. 1989, 105). Solo a principios del siglo XX, en 1910 y 1917, se publicaron en Buenos Aires algunas partes de interés etnográfico del “Paraguay católico” (Sánchez Labrador 1910a; 1910b; 1917) y más tarde, en 1948, vieron la luz algunos extractos del “Paraguay natural ilustrado” acerca de aspectos farmacéuticos (Sánchez Labrador 1948), de peces y pájaros en 1968 (Sánchez Labrador 1968), y de tierras y minerales en 1978 (Sánchez Labrador 1978). Recientemente, en 2015, Eliane Deckmann Fleck editó partes del “Paraguay natural ilustrado” sobre temas de la salud, la enfermedad y la muerte (Deckmann Fleck 2015).

En cuanto a la recepción del “Paraguay natural ilustrado”, Guillermo Furlong compara la obra con las “Etimologías” de Isidoro de Sevilla, y la denomina “Encyclopedía rioplatense” (Furlong 1960, 11). Asúa opina que el “Paraguay Natural”, comparado con el “Paraguay Católico”, sería inconsistente por tener partes poco originales y por ser derivado de material enciclopédico. Realza que en el “Paraguay Católico” Sánchez Labrador se diferencia de los otros escritores por percibir la vegetación en relación con el entorno. Además, no teme hollar el campo de la filosofía natural y hasta explica fenómenos físicos (Asúa 2014, 70 f.). María de la Soledad Justo le certifica a Sánchez Labrador haber seguido las normativas del siglo ilustrado y haber cumplido con todo lo exigido a los naturalistas modernos, ya que en cada una de sus partes tiene una introducción teórica referida a los debates sobre las modernas formas de clasificación del mundo vegetal y animal y realiza consideraciones

generales de la materia que trata, luego pasa a una descripción ilustrada de los temas propuestos a partir de sus observaciones personales o de informantes y, por último, porque tiene un capítulo que dedica a utilidades y la relación con el mundo cultural de la naturaleza estudiada (Justo 2012, 53 f.).

En el contexto del proyecto sobre la producción artística en las misiones se estudió el tema de los “Usos útiles” que nos llevó a pensar que formaban parte del motivo por el que Sánchez Labrador emprendió esta labor. Y esto, a nuestro parecer, es lo que le diferencia de los otros escritores expulsos.

El “Paraguay natural ilustrado”

El “Paraguay natural ilustrado” consta de cuatro tomos manuscritos atribuidos de su puño y letra a Sánchez Labrador, tres de ellos de 600 páginas cada uno y el cuarto de 200 páginas. Se conservan hoy día en Roma en el “Archivum Romanum Societatis Iesu” (ARSI). Los títulos de cada volumen empiezan con “Paraguay Natural / Ilustrado: / Noticias de la Naturaleza del País / Con la explicación de Phenomenos Physicos / Generales, y Particulares: / Usos Útiles, / Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes”, y luego siguen los contenidos: el primer tomo trata de la geografía, la geología, el clima y las enfermedades; el segundo trata la botánica; el tercero, los cuadrúpedos, las aves y los peces; y el cuarto, los anfibios, reptiles e insectos (ver apéndice).

Su historia natural es un documento de intercambio de saberes que se basa en el contacto personal con los indígenas, en la experiencia adquirida a través de su observación directa de la naturaleza Paraguaya, en la extracción y compilación de información de la literatura europea, así como en el intercambio oral con otros jesuitas exiliados e incluso con maestros artesanos italianos, y ofrece todo tipo de información sobre la materia prima, el tratamiento técnico y la elaboración de productos naturales para el mejoramiento de la economía de las misiones.

Llama mucho la atención que el autor, cuando habla del saber indígena nunca cita específicamente a sus informantes, sino que se refiere a ellos solo como “indios” o “naturales de la tierra”,

mientras que cuando cita la literatura europea, indica los nombres y la bibliografía. Alliatti Joaquim, que estudió el tomo sobre botánica, interpreta esto último como una apropiación del discurso europeo y, al citar a los indígenas, como una posesión del discurso (Alliatti Joaquim 2018). Pero hay que notar que con sus interlocutores jesuitas o con el maestro artesano, al que entrevista en Rávena, tampoco suele indicar sus nombres.

En oposición tanto a la visión dominante de la ciencia colonial como empresa hegemónica europea cuya universalización puede concebirse en términos puramente difusivos, como a la percepción más reciente que trata de una simple reordenación del conocimiento indígena dentro del canon europeo, esta obra muestra la compleja reciprocidad que implica la creación de la ciencia dentro del contexto colonial (Raj 2007, 23). Y una ciencia institucionalizada, en este caso por la Orden, nunca es inocente, objetiva o políticamente desinteresada. El poder nunca ha dependido exclusivamente de la violencia física, sino que a menudo se ha basado en la ventaja del conocimiento. Porque poseer conocimiento sobre una región significa dominarla (Landwehr 2007, 805–807).

Características comunes con otras obras de jesuitas expulsos

La estructura temática del “Paraguay natural ilustrado” se parece en muchos aspectos a la de otros escritores jesuitas exiliados, que titulaban sus obras monográficas sobre la naturaleza en la jerga científica de la época como “Saggio”, “Compendio” o “Storia”. Sánchez Labrador comienza con la descripción del clima y de la geografía y prosigue con la de las plantas, animales y minerales. A cada material le dedica una monografía, cuya estructura siempre sigue la misma trama: siguiendo las denominaciones en lengua guaraní y *mbaya* o de otra etnia, añade un nombre aproximativo en castellano. A continuación, en el caso de las plantas, agrega una descripción detallada de la morfología: dónde nace, crece, cómo se cultiva o cosecha y de sus propiedades, facultades y usos. Lo que también va conforme a la tradición jesuita es que, a pesar del interés infatigable que demuestra el autor por la naturaleza, por entenderla y describirla

con tanta pasión por el detalle, guarda un absoluto silencio sobre la utilización de materiales autóctonos, tales como ciertas resinas, colorantes, plumas y maderas, en ritos y ceremonias de indígenas no evangelizados. Las pocas veces que menciona algo de este contexto, no se contiene en ridiculizarlo, como por ejemplo cuando describe: “Otro empleo verdaderamente barbaro hacian los Indios antiguos del Tucuman de la Baynas, ó Algarrobas del Curupay. Como yá diximos, estas no encierran carne alguna, sino unas hogitas delgadas, que al abrirse la bayna se secan, caen ál suelo, ó buelan por el ayre. Entre estas hogitas, ó laminas estan las semillas. Ahora los dichos Indios cogian las baynas secas antes de abrirse, las molian ó quebrantaban, y encerrados en una cabaña sin respiradero, con arte indecente hacian entrar el humo de las que quemaban, no solo por las narices, sino tambien donde se desahoga el vientre de los excrementos. Perseveraban en este brutal divertimiento al fuego, al humo, y calor de sus cuerpos, trasudando, y llenandose de humo, y de furor: luego salian como de un Toril embriagados á hacer reir á unos, y llorar á otros, vengando en esta furiosa falta de juicio sus imaginados agravios. Al presente hacen el mismo uso los Omaguay, Indios del rio Marañon, y les dura la embiraguez 24 horas. Llamam tambien á las dichas baynas curupa, porque hablan la lengua Guarani. Toman el humo por las narices con un cañon, que tiene la figura de una Y griega, ó que termina en horqueta, metiendo en cada nariz un pie de ella. Dicen, que en este tiempo tienen visiones gustosas. Esta operacion, seguida de una violenta aspiracion, los pone en estado ridiculos, pero pasa esto en aquella nacion por un hecho gallardo.” (Sánchez Labrador 1772, fol. 106v–107r). Queda por estudiar si el autor sigue fielmente aquí las pautas de los jesuitas, donde las creencias de los neófitos no se reconocieron como tales para poder sustituirlas por ritos cristianos o si se puede poner en relación con la controversia sobre los ritos en las misiones de la China, que terminó con la prohibición estricta de emplear ritos locales (Gramatke 2018, 182). Para hacer frente a una idea del saber, juzgado desde un punto de vista tan teológico, debería ser obligatorio en toda historia del conocimiento considerar las áreas de pérdida de conocimiento, el rechazo de las formas más antiguas de conocimiento, así como el no-conocimiento.

No menos interesante sería seguir la historia de la desaparición progresiva e ignominiosa del conocimiento (Landwehr 2007, 809).

Las denominaciones indígenas

Utilizar las denominaciones indígenas en sus escritos sobre la naturaleza era muy común entre los jesuitas, y tenía dos finalidades. En primer lugar, les sirvió para aumentar la credibilidad de sus textos, ya que el conocimiento de las lenguas nativas se consideraba como minimización de errores causados por mediatizaciones de los traductores (Justo 2012, 45). Sánchez Labrador expresa que las utiliza en el texto para corregir la terminología española, según él impuesta “con grande alteracion” (Sánchez Labrador 1771a, fol. 5r), porque al darles nombres en castellano a los animales y plantas hasta entonces desconocidos en Europa, solamente podían ser aproximaciones por el aspecto o algunas cualidades. Él diferenciaba muy claramente entre las especies del Nuevo y del Viejo Mundo (Asúa 2014, 70). La denominación exacta era un problema detalladamente evocado por los jesuitas. José Guevara lo expresa en su “Historia del Paraguay”: “Nuestros conquistadores, en la imposicion de los nombres á las cosas de Indias, y en la traduccion de voces exóticas, no se aligaron escrupulosamente á la propiedad, ni esta era posible hallarla para denominar en nuestra lengua los árboles, las plantas, los frutos, las aves y animales tan peregrinos en España, como ajeno a su nativo idioma. Ellos pues se contentaron con alguna semejanza, á las veces générica, impropria, nos precisan á aprender las cosas diferentes de los que en si son” (Guevara 1836, 46). Juan Ignacio Molina, un jesuita expulso chileno, exiliado en Bolonia (Italia) y autor de varias obras sobre la historia natural de Chile, explica la consecuencia nefasta que tuvieron estas denominaciones incorrectas: “Nada ha sido tan pernicioso á la Historia natural de la América como el abuso que se ha hecho, y se continúa haciendo de la nomenclatura; de esto se han derivado los voluntarios sistemas de la degradación de los cuadrúpedos en aquel inmenso continente; y de aquí proceden los ciervos pequeños, los jabalies pequeños, los osos pequeños, &c” (Molina 1788, 302 f.). Entonces la segunda razón de utilizar las

denominaciones indígenas era para refutar la idea ilustrada europea de que la naturaleza americana fuese inferior a la de otros lugares. Usándolas podían demostrar que los indígenas ya sabían hacer uso de su naturaleza y le habían dado nombres propios a cada cosa. La naturaleza que describen era tan vigorosa como la de otras partes del mundo (Borja González 2011, 192). Sánchez Labrador realza: “No les falta lo que necesitan, abasteciéndoles el terreno de Caza, Raíces, frutos, que Dios puso en el; Los ríos, Lagunas, y mar de sabrosos Peces, que á sus tiempos pescan; y las selvas de Aves, Monos, &c. Aun entre las Naciones Infieles hay algunas Labradoras: hacen sus sementeras en rozados, y cosechan suficientemente Legumbres, Calabazas, Batatas, Mandioca, y otras cosas comestibles; ni les falta Algodon, de que texen algunas cosas; ni Tabaco, que tienen por su delicia” (Sánchez Labrador 1771b, fol. 7r-v).

Diferencias con otras obras de jesuitas expulsos

Llama la atención que en el “Paraguay natural ilustrado” el autor a menudo juzga y lamenta que en la región no sabían aprovecharse de la materia prima. Cuando trata sobre las resinas naturales, resume que con ellas “en otros Países componen Varnices, Perfumes, y Medicinas, usos que no son por el Paraguay tan generales” y que se podrían “emplear en varios usos, si hubiera aplicación, y curiosidad” (Sánchez Labrador 1772, fol. 70r). Por eso añade qué uso se podría y debería sacar. Y aquí se distingue de los otros escritores expulsos. En el prefacio del segundo tomo del “Paraguay natural ilustrado” él mismo explica que el objetivo de su obra sería devolver a los indígenas lo que Europa había ganado de ellos, refiriéndose a todas las materias primas del continente americano que habían enriquecido a Europa, los metales y piedras preciosas, las drogas, colores y especias. Quiere devolverles a los americanos todo el saber científico sobre estas materias primas, incluido el saber técnico para animar las manufacturas de las misiones y para que estas se hagan independientes de las costosas importaciones de los productos elaborados en Europa. Su motivación es

“por una razón de equidad entre estas dos porciones tan principales del Globo terraqueo, ninguna puede formar querella contra la otra; contentase la America con suministrar materias apreciables á la Europa, sobre las quales sus Sabios emplean, para bien universal,^[3] sus fatigas experiencias, y discursos. Debe, pues, quedar bastantemente compensada la America, si en cambio de sus Frutos, conducidos á la Europa, está le embia libros, llenos de erudicion, y doctrina, con que ilustrar su Naturaleza, y Producciones, enseñandola á valerse de ellas, y á acompañar en los sudores á los sabios de la Europa”. Y finaliza solemnemente: “Assi, dándose mutuamente las manos la America, y la Europa; en los ingeniosos escritos de esta se hallan las explicaciones de las Producciones de aquella, dándolas mayor estimacion, quanto mas patentes nos han puesto lo que estaba oculto en ellas” (Sánchez Labrador 1772, fol. 2v). Para este fin compila una enorme gama de información de literatura específica a su alcance, desde literatura clásica hasta la más actual. Destaca en especial la cantidad y la exactitud de las referencias bibliográficas que excede a los demás exjesuitas. Además, a veces remite a otros libros para que el lector interesado pueda instruirse aún más.

Entre otros, cita la “Naturalis historia” de Gaius Plinius Secundus o la “Materia Médica” de Dioscórides, ed. Andrés Laguna (1555), y la “Historia Naturale” (1599) de Ferrante Imperato, el boticario italiano. En cuanto a los minerales alude, entre otros, al “Arte de los Metales” (1639) de Alonso Álvaro Barba, la primera fuente escrita para la minería del continente americano, o las obras de Johann Heinrich Pott sobre minerales y su procesamiento (1746–1757).⁴ En cuanto a la botánica y la medicina recurre a los tomos de Noël-Antoine Pluche, “Spectacle de la nature, ou

³ Ignacio de Loyola expresa en las Constituciones: “Y también quanto a las otras ciencias y letras de Humanidad, si algunos libros hechos en la Compañía se acceptaren como más útiles que los que se usan comúnmente, será con mucho miramiento, teniendo siempre ante los ojos el fin nuestro de mayor bien universal [...]” (Cons 4:466 B).

⁴ “Chemische Untersuchungen: Welche fürnehmlich von der Lithogegnosta oder Erkänntniß und Bearbeitung der gemeinen einfacheren Steine und Erden ingleichen von Feuer und Licht handeln” (Johann Heinrich Pott, Potsdam 1746–1757).

Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle [...]” (1732–1742) y textos de Isaac Newton y una gran variedad de libros farmacéuticos como los “Cours de Chymie” (1675), la “Pharmacopée universelle” (1697) y el “Traité universel des drogues simples” (1698) de Nicolas Lemery o al “Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique, d’anatomie, de pharmacie, d’histoire naturelle [...]” (1746) de Robert James. También utiliza las publicaciones científicas periódicas más actuales de su época como los “Philosophical Transactions giving some Account of the present Undertakings, Studies, and Labours of the Ingenious [...]” de la Royal Society of London, la “Histoire de l’Académie Royale des Sciences de Paris”, la “Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum ex scriptis Societati Regiae Scientiarum exhibitis edita” de la Königlische Akademie der Wissenschaften de Berlín o el “Giornale d’Italia, Spettante alla Scienza Naturale” de Venecia y cita pasajes enteros del “Commercium philosophico-technicum, or, The philosophical commerce of arts: designed as an attempt to improve arts, trades, and manufactures” (1763) de William Lewis y de diferentes enciclopedias, como por ejemplo el “Dizionario Delle Arti e de’mestieri” (1768) compilado por Francesco Grisellini y continuado por Marco Fassadoni y, muy a menudo, del “Dictionnaire raisonné d’histoire naturelle” de Jacques Christophe Valmont De Bomare, cuyos tomos de la primera edición aparecieron a partir de 1764 y los seis tomos de la segunda, entre 1768 y 1770, para dar algunos ejemplos (Gramatke 2019b, 160 f.). Pero no solamente se contenta con citarlos. Considera las opiniones de diferentes autores europeos, discute el pro y el contra, para terminar con lo que a él le parece lo más adecuado. No escatima sus críticas y los corrige, como por ejemplo, al autor del “Gacetero americano”, cuando este explica el nombre del Río de la Plata por los hallazgos de plata en sus orillas, Sánchez Labrador escribe: “Perdone el Gazetero, que no hubo tal encuentro de Plata sobre las orillas, sino [...]” (Sánchez Labrador 1771a, fol. 12v). Tampoco teme contradecir a autoridades como Nicolas Lémery o Jacques-Christophe Valmont de Bomare: “No asiento á lo que dice Lemery, y Bomare en orden á la diferencia de los Brasiles, [...]” (Sánchez

Labrador 1772, fol. 137v), o reprocha a Robert James su yerro sobre una especie de palmera: “En la misma equivocacion de la Palma Caranday con el arbol de la Ycica, y su resina, cayó James” (Sánchez Labrador 1772, fol. 170v). Además, añade en sus capítulos información obtenida por otros misioneros, como por ejemplo “Este mismo uso, aunque no tan frecuente se hace de ella in la Islas Phylipinas, en Mindanao, segun me dixo un P. Missionero de aquellas partes” (Sánchez Labrador 1772, fol. 93v), o cuando describe una reunión de los expulsos en la botica de Rávena, en la que discuten sobre resinas naturales (Sánchez Labrador 1772, fol. 91v).

Sánchez Labrador no quiere ver su obra como una simple descripción científica de la naturaleza paraguaya. Aparte de la defensa de la naturaleza y de los indígenas americanos, sostiene también la labor misional de su Orden que llevó a los neófitos el cristianismo y un cierto bienestar económico a las misiones, que desea mejorar aún más en el futuro por “proponer muchos de los Usos Utiles, de que pueden aprovecharse las Artes” (Sánchez Labrador 1772, fol. 2r). Añade capítulos enteros con “la utilidad de las noticias para los usos de la sociedad humana, que serviran no poco en estas Provincias del Paraguay, a lo menos para que sus Habitadores aprecien las Producciones de sus tierras, y puedan utilizarse de ellas” (Sánchez Labrador 1772, fol. 225r).

Aunque con este fervor se acerca a los lemas de la Ilustración, de poner el saber a la disposición general, no hay que pasar por alto el hecho de que Sánchez Labrador escribió su libro en castellano y no en guaraní. Sus destinatarios no son los indígenas, sino, como muchas veces especifica cuando habla de las técnicas en detalle, se dirige claramente a los misioneros como dirigentes de los trabajadores indígenas. Prosigue con el patrón tradicional paternalista de la jerarquía en las misiones. Pero en este punto tampoco se diferenciaba mucho de los ilustrados europeos que, en su mayoría, también estaban de acuerdo en que la instrucción del pueblo no debería ir demasiado lejos, sino que tendría que ser proporcional para que, por ejemplo, los agricultores no expresaran su descontento con su duro destino (Stollberg-Rilinger 2017, 187).



Fig. 1. José Sánchez Labrador, Tornito para hilar, 1772, técnica mixta sobre papel. Tomado de: José Sánchez Labrador, Paraguay Natural Ilustrado [...] Botánica, ó de las Plantas en general [...], 1772, ARSI, fol. 290r (detalle) (Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI).

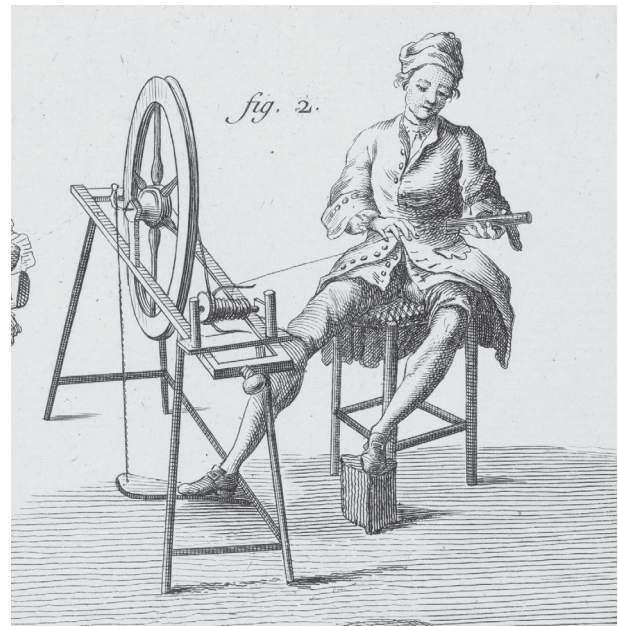


Fig. 2. Diderot y d'Alembert, “Filage du coton”, 1762, grabado. Tomado de: Diderot y d'Alembert, Recueil de planches sur les sciences, les arts libéraux et les arts mécaniques, vol. 1, 1762, Paris, Briasson et al., Arsonnage du Coton, Planche III, fig. 2 (detalle) (Bibliothèque Nationale de France).

Los dibujos

Añade unos 130 dibujos, sobre todo de plantas y animales, que por sus diferencias en estilos, calidades y técnicas (lápiz negro, rojo u ocre, pluma y aguadas), parecen provenir de varias manos. El objetivo de ellos se discute hoy entre los especialistas. Mientras Asúa los ve como útil ilustración de los textos, para María de la Soledad Justo su fin no es ni ilustrativo ni artístico, sino que crea otro elemento de credibilidad de sus observaciones (Justo 2012, 55). Aunque Dobrizhoffer le atestigua aptitud de dibujante, porque había visto unos dibujos hechos por él que le parecían “validos para pasarlos a grabado en cobre”. Lamentablemente no nos indica cuáles eran los dibujos que había visto (citado en Gramatke 2019b, 163). Podemos afirmar que más de la mitad de las ilustraciones del “Paraguay natural ilustrado” se identificaron como copias de estampas de diversos libros (Gramatke 2019b, 163), cosa común entre los botánicos de la época (Nickelsen 2006, 16 f.). No obstante, en el contexto de los “Visual studies” se legitiman las imágenes por su valor como fuente histórica plenamente

válida, y en cuyo enfoque una imagen no se entiende como reflejo de la realidad, sino como un medio capaz de crear una realidad. Por eso, estos dibujos merecen una mayor consideración. Igual que en el proceso de citar los textos de otros autores, en donde Sánchez Labrador discute y agrega su opinión, con los dibujos emplea una estrategia parecida, es decir, no son simples copias de modelos que tenía a mano. En algunos de ellos Sánchez Labrador añade detalles que, aparentemente a él, le parecen importantes como por ejemplo las flores del *zamúu* que añade con tinta marrón en la copia hecha con tinta negra de una estampa en la obra de Piso (Piso et al. 1658, 175; Sánchez Labrador 1772, fol. 121v y ver Gramatke 2020). Falta por estudiar si añadió estas flores para completar la información gráfica tal como lo explica Nickelsen para los botánicos en general (Nickelsen 2006, 229–263), o si fue por mero recuerdo personal o por cierta melancolía (Gramatke 2020). Otro dibujo indica, a nuestro parecer, que utiliza las ilustraciones también como discurso persuasivo (como vehículo) para su “creación de una Arcadia”, el mejor futuro de las misiones, para lo cual

añade los capítulos de “usos útiles” en su obra. Según el autor, en las misiones no se utilizaban ruecas, las mujeres solían poner el algodón “en un canastillo y de allí pasan al uso; ó los embuelven entre la muñeca y el codo del brazo izquierdo; así caminando, y de todos modos tiran la hebra, y le hilan: y las mugeres mvayas hacen esto aun a caballo en sus carabanas” (Sánchez Labrador 1772, fol. 291r). En este contexto, llama la atención la imagen de la indígena en el “tornito de hilar” que añade en este capítulo (*fig. 1*), porque esta ilustración simboliza la fusión de los saberes de los dos mundos para la mejora de la vida en las misiones, a lo que Sánchez Labrador aspiraba. La estampa original que sirvió de modelo para su dibujo (*fig. 2*) es parte de una lámina del “*Récueil des planches*” de la enciclopedia de Diderot y d’Alembert, que trata el capítulo del algodón (Diderot/d’Alembert 1762). Mientras que el torno de hilar en el dibujo de Sánchez Labrador es la copia fiel de la rueca del modelo de Diderot y d’Alembert, el jesuita a su vez sustituye el personaje europeo del original por una indígena que hila el algodón paraguayo en una rueca europea (*fig. 1 y 2*). Con esta ilustración nos invita a participar en su imaginario de la continuación de las misiones y a la unión del saber europeo con la materia prima paraguaya. Siempre con su aspiración a mejorar la vida y la economía de las misiones, certificada por él repetidamente y con ahínco.

Esta visión hacia el futuro dentro de su obra recuerda a lo que explican Diderot y d’Alembert como la finalidad de una enciclopedia: “En effet, le but d’une Encyclopédie est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre, d’en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous; afin que les travaux des siècles passés n’aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui succéderont; que nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux, et que nous ne mourions pas sans avoir bien mérité du genre humain” (Diderot/d’Alembert 1751, 635). Sin embargo, lo que suena tan positivo y solemne aquí debe ser relativizado porque el poder del conocimiento no puede separarse del conocimiento del poder y esto también es válido para la obra de

Sánchez Labrador. El conocimiento y la ciencia ya no pueden ser entendidos en un sentido iluminador como garantías de libertad, ya que el establecimiento de sistemas de conocimiento siempre está relacionado con funciones de dominación y efectos de subyugación (Landwehr 2007, 803). Según la virulenta convicción en el siglo XVI de que el Juicio Final no podía tardar en llegar, la ciencia universal, y con ella la enciclopedia, tenía la tarea de “acelerar el retorno del Señor catalogando la creación lo más completamente posible y mostrando así que el conocimiento del mundo se ha agotado y el tiempo se ha cumplido” (Landwehr 2007, 808). A lo largo del siglo XVII, sin embargo, la teología perdió su carácter legítimo sin que la ciencia universal haya desaparecido. Como resultado, las enciclopedias se convirtieron en un fin polihistórico en sí mismas. Esto fue acompañado por una reorganización de su contenido. El orden ramista de las enciclopedias, orientado hacia los lugares comunes, dio paso al orden alfabético. La idea de la unidad de creación y conocimiento fue sustituida por el orden listado e incoherente de la secuencia de letras (Landwehr 2007, 808), de lo cual la obra de Sánchez Labrador se distingue claramente.

Los capítulos de los “Usos útiles”

Con los numerosos ejemplos del uso práctico de las materias primas para la mejora de la economía y la vida en las misiones, su obra presenta un gran valor para los estudios de los materiales regionales empleados en las artes mecánicas en Paraguay. Basándose en el saber indígena, en los tratados artísticos, libros de minería, enciclopedias y en la comunicación oral con otros jesuitas y hasta con maestros artesanales europeos, crea un saber muy especial amoldado a la situación de Paraguay. En el contexto del proyecto de investigación acerca de la producción artística en las reducciones guaraníes (Emmerling/Gramatke 2019), su libro suministró valiosa información. Indica, por ejemplo, dispersos en los cuatro volúmenes del “Paraguay natural ilustrado”, qué maderas, pigmentos y barnices se utilizaban o se hubieran podido utilizar en la producción de las esculturas guaraní-jesuitas de las misiones. Según él, hubo casi todo el material

necesario en la región. Si los jesuitas sabían procesar la materia prima, seguramente estaban ampliamente liberados de las costosas importaciones (Gramatke 2019b, 170). Explica, por ejemplo, que a los pintores en las misiones les faltaba siempre un buen pigmento azul, y para remediar esta deficiencia, continúa escribiendo: “pondre aquí seis modos de componer el Azul de Berlín, que podran practicar los Indios de las Misiones, y servirse de ellos en sus Lienzos, ó Pinturas” (Sánchez Labrador 1771a, fol. 65r), y a continuación copia del “Giornale” de Italia, la arriba mencionada revista científica italiana, los seis modos de manufacturar el azul de Prusia. Resulta que la manufacturación de este pigmento era relativamente sencilla y los ingredientes necesarios existían en las misiones (Gramatke 2019b, 162).

Si faltaba algún material para alguna operación, el autor no duda en dar instrucciones de cómo remediarlo. En este contexto, la obra de Sánchez Labrador ofrece un excelente campo para los “Estudios materiales” (Material studies) porque si en las instrucciones europeas figuraban materiales o ingredientes que no había en Paracuaría las “traducía” a la realidad paraguaya, indicando los sustitutos paraguayos para evitar la dependencia de importaciones costosas y arduas y así poder levantar una producción local.

Son numerosos los ejemplos que en este sentido describe el autor, muchos de ellos eran para facilitar la vida cotidiana. Pero también hay otros que sorprenden por lo selecto que parecen, permitiendo manufacturar productos de lujo, muy estimados y solicitados en el Viejo Mundo, cuyas materias primas abundaban en la región de Paraguay. A este grupo pertenecen los barnices naturales, las angaripolas (textiles estampados) y las telarañas como sustituto de la seda.

Los barnices naturales

Como en los bosques paraguayos pulularon los árboles que suministraban todo tipo de resinas naturales, Sánchez Labrador describe cada uno de ellos en su capítulo respectivo, mencionando sus usos medicinales y artesanales. Al final del segundo volumen sobre botánica, en el libro séptimo,

añade un capítulo titulado, “Algunos Usos utiles, y curiosos” (Sánchez Labrador 1772, fol. 313r). En las páginas subsiguientes copia esencialmente la información del “Trattato sobre la vernice detta comunemente Cinese” (1720) del jesuita italiano Filippo Bonanni (1638–1723). Este libro, muy buscado en su época, reeditado varias veces y traducido a varias lenguas europeas, explicaba, entre otros barnices comunes, los procedimientos de cómo imitar las lacas asiáticas tan apreciadas en muebles y objetos de lujo en el siglo XVIII, y el hecho de que fuese escrito por un jesuita, puede considerarse como una muestra más de la sensibilidad y el interés de la Orden sobre lo que acontecía estéticamente en aquel tiempo (Gramatke 2016, 110 f.). Escribe Sánchez Labrador: “El P. Phelipe Bonani dio a la Prensa un bellissimo Tratado en lengua Italiana, en que se contienen los varnices principales con methodos faciles en su manipulation. El librito es raro y aviendo llegado casualmente à mis manos, emprendi el extractarle para mi entretenimiento, y utilidad de los Missioneros; añadense Varnices de otros Autores. Hase, pues de advertir, que son muchas las Gomas y Resinas, que entran en la composicion de los varnices, y que las mas principales se hallan en el Paraguay, sin mas costa que recogerlas, como se há visto hablando de los arboles.” Aquí destaca que se dirige directamente a los “Misioneros”. Sánchez Labrador explica las recetas y si en ellas hay un material que no existe en Paraguay siempre nombra un sustituto; por ejemplo, propone como reemplazo del “aceite de espleigo” de Bonanni el aceite de cupay, en vez de Benjui recomienda utilizar la resina del anguay (presumiblemente el árbol del estoraque). En lugar de la goma laca se debe utilizar la resina rojiza del Curiy (*Araucaria angustifolia*) y la sangre de drago se sustituye por la resina del caaberay (*Croton lecheri*). Como barniz para fingir oro recomienda la resina del Curiy (*Araucaria angustifolia*), etc. (Gramatke 2019b, 169 f.).

Las angaripolas

Las angaripolas eran un tipo de telas estampadas muy estimadas en Europa y en las misiones. Aunque todas las ediciones de los diccionarios

españoles del siglo XVII se refieren a una tela de baja calidad y para estratos sociales pobres,⁵ en Francia y otros países europeos se trataba de una tela muy apreciada y solicitada debido a sus colores vivos y sus diseños exóticos. Tiene su origen en la India y fue comercializada al comienzo por los holandeses (Ortega 1999, 91). En Francia se instaló la primera fábrica en 1729 y a continuación se empezó a fabricar en Europa para los vestidos de la clase social más alta. Fueron de tan gran estima estas telas (también conocidas como telas indianas, chintz en inglés, Zitz en alemán), que hasta Madame Pompadour se hizo retratar llevando un lujoso vestido hecho con estas.⁶

Las angaripolas figuran en las listas de compras⁷ y en las hojas de registro de los barcos con la mercadería para los jesuitas de Paracuaria (Gramatke 2019a, 368, 372, 375). Hay pruebas de que el Padre Orozco entregó al Procurador de la Provincia una caja, seguramente de su viaje a Europa (1746–1749), que contenía utensilios necesarios para su producción en la provincia.⁸ Pero hasta ahora no se pudo comprobar esa producción, lo que pone en duda su realización. Quizás por eso Sánchez Labrador escribe un capítulo completo sobre la manufactura de este producto, en la línea de la enciclopedia de Diderot y d’Alembert,

5 Según el Diccionario de la RAE de 1770 angaripola significaba “Lienzo, especie de bocadillo de la mas baxa suerte, estampado en listas á lo largo, de tres ó quatro dedos de ancho, de varios colores, que al fin del siglo pasado, y principio de ese servia para guarnecer los guardapieses, especialmente de mugeres pobres. En forma de plural, angaripolas: Dícese de los adornos afectados, y de colores sobresalientes que se ponen en los vestidos”.

6 François-Hubert Drouais, “Portrait of Madame Pompadour at her Tambour Frame”, 1764, óleo sobre tela, 217x156,8 cm, National Gallery Londres.

7 Archivo General de la Nación, Buenos Aires, DE/CJ. IX-7.1.1., doc. 120, fol. 1r.

8 Archivo General de la Nación, Buenos Aires, DE/CJ. IX-7.1.2., documento sin numerar y datar. Título del documento: “Numeracion de caxas, Fardos, Barriles etc. que entregó el P. Ladislao Oros al P. Procurador de Provincias”. Fol. 1r: “Cajon num[ero]. 315. Contiene colores pertenesientes p[ar]a Angaripolas, colores p[ar]a pintar, y pinceles: estos segundos son à costa del Noviciado, escobitas p[ar]a tundidor, y p[ar]a fabrica de Angaripolas, y dos p[ar]a uso de los nuestros, 6 vidrios p[ar]a tundidor, y p[ar]a fabrica de Angaripolas, diversas agujas p[ar]a tundidor, otros instrumentos p[ar]a pañeros: y estos pertencen al H[erman]o texedor Jorge, con una de las tixerias grandes pertenecientes al tundidor.”

en cuanto a su valor práctico. Lo llamativo de este apartado es el hecho de que el autor no se basó solamente en la literatura existente, sino que se desplazó al taller de un estampador de angaripolas en Rávena, el cual, sorprendentemente, considerando el secretismo de los artesanos de la época (Davids 2005), “á costa de algunos reales” le “descifró todo su arte”. El relato de esta visita lo potencia Sánchez Labrador con citas del libro más famoso de la época sobre el tema, “L’Art de faire l’indienne à l’instar de l’Angleterre”, originalmente editado en francés por Delormois en 1770 y traducido un año después al alemán, italiano y español (Sánchez Labrador 1772, fol. 324v).

Al relatar paso a paso en su manuscrito la técnica, transmitía su deseo de que las misiones fueran capaces de confeccionarlas un día, y que “pueden servir en las Iglesias de las Misiones, y en otros usos” (Sánchez Labrador 1772, fol. 324r).

Las telarañas como sustituto de la seda

Este ejemplo bastante singular demuestra lo polifacético de Sánchez Labrador y sus intereses. Se trata del empleo de la telaraña como sustituto de la seda, cosa bien discutida en la Europa de entonces. François Xavier Bon de Saint Hilaire, el Primer Presidente de la Cámara de Cuentas de Languedoc, miembro de la Société Royale des Sciences de Montpellier creada en 1706, investigó las posibilidades con las arañas europeas, y escribió una disertación sobre el tema (Bon 1710), que fue refutada por la Academia Real de París en persona de Réaumur (Réaumur 1710, 407). En la enciclopedia de Diderot y D’Alembert se le dedica un capítulo entero a esta idea, del cual Sánchez Labrador podría haberse inspirado (Diderot/d’Alembert 1765, 268–306). Resume nuestro autor que François Xavier Bon de Saint Hilaire envió en el año 1709 a la Academia de París guantes y calcetas elaboradas de telarañas y que “Eran obras muy bellas, y casi tan fuertes, como las trabajadas con seda común.” Relata que Réaumur, “este sabio Académico después de muy diligentes pruebas, halló, que del hilo de las Arañas podía fabricarse alguna cosa, pero mas por curiosidad, que por utilidad; pues, computando lo poco que rinden las Arañas en

comparación de los Gusanos de seda, no se procedía con la investigación.” (Sánchez Labrador 1776, fol. 167v). En la enciclopedia francesa el capítulo termina con la declaración de que las arañas extranjeras, sobre todo las de América, serían las más aptas (Diderot/d’Alembert 1765, 306) lo que presumiblemente motivó a Sánchez Labrador para señalar que: “Si los experimentos se hicieran con las telas de las Arañas del Paraguay, no dudo, que resultaria mayor emolumento.” Presenta los ensayos que había hecho otro misionero, que tejía gorros y cíngulos, “por entretenimiento de los hilos largos, y fuertes de aquellas Arañas, que los tiran de un arbol á otro.” (Sánchez Labrador 1776, fol. 167v). Ciertamente se refiere a Raimondo María de Termeyer, un compañero jesuita que trabajó en el Chaco, quien editó una obra sobre la seda de araña publicada en 1778 (Termeyer 1778). Sánchez Labrador describe también otro tipo de araña que suministra una seda amarilla, hermosa y consistente, y añade que “las mugeres Santafesinas, y tambien las de la ciudad de las Corrientes, sabían sacar el hilo de los capullos de estas arañas, y despues hilan, y disponen aquella seda tan primorosamente, que la emplean en sus bordados” (Sánchez Labrador 1772, fol. 167v). Y para enseñar “á las mugeres de Santa Fe, y Corrientes, y á qualquier otro curioso, que quiera valerse de las telas de las dichas Arañas”, describe el método de François Xavier Bon de Saint Hilaire en detalle (Sánchez Labrador 1772, fol. 168r). Mientras que en Paraguay nunca se desarrolló esta industria, en Madagascar existe todavía una especie de araña que se explota para estos usos. En 2012, el Victoria and Albert Museum de Londres presentó una exposición de ropas hechas de telarañas africanas.⁹

Al ser la seda otro producto muy estimado en todo el mundo y que presentaba dificultades de producción, Sánchez Labrador veía posibilidades de producir un sustituto en la misiones que contribuiría a su desarrollo económico. Dice: “El Paraguay en sus Producciones es suficientísimo á si mismo, y puede tambien abastecer (como de su

famosa Hierba) de cosas muy provechosas al Perú, y a la España” (Sánchez Labrador 1771a, fol. 6r).

Conclusión

Partiendo de la idea de que las sociedades siempre producen y aplican el conocimiento solo para hacer frente a sus respectivas realidades y que el conocimiento nunca llega en un estado de inocencia política, sino que siempre e inevitablemente entra en una firme conexión con el poder, el manuscrito de Sánchez Labrador es mucho más que una simple descripción de la naturaleza paraguaya. El autor declara que su obra funge de puente entre los dos mundos, planeada como un tránsito de ida y vuelta y una interacción de saberes. Según sus palabras, quiso compensar a América a cambio de sus materias primas con libros científicos y de doctrina que pudiesen ser utilizados como método para saber valerse de la naturaleza. Con esto subraya la defensa de la naturaleza y de los indígenas del continente americano, subestimados por los ilustrados europeos. Asimismo, con la descripción del uso de la materia prima en las artes mecánicas de las misiones, defiende la labor jesuita en la región, que trajo progreso a la economía y a la vida cotidiana. Para mostrar que está dispuesto a seguir con ello, compiló en Rávena los saberes indígenas juntamente con sus observaciones, experiencias y experimentos personales realizados durante su actividad de misionero, además del saber europeo extraído de la literatura clásica y moderna. De esta forma se confirma que el encuentro misionero con el “mundo no europeo” (especialmente con los hombres y mujeres indígenas, que proporcionaron amplia información sobre la fauna, la flora, la geografía y sus culturas) configuró el surgimiento de la ciencia y la epistemología en Europa.

Corinna Gramatke

corinna.gramatke@arcor.de

⁹ Ver: <http://www.vam.ac.uk/content/articles/g/golden-spider-silk/>. (consultado 20.3.2019).

Bibliografía

Fuentes primarias

- Bon 1710*: M. Bon, *Dissertation sur l'Araignée* (Paris 1710).
- Diderot/d'Alembert 1751*: D. Diderot/J.-B. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Volumen 5 (Paris 1751).
- Diderot/d'Alembert 1762*: D. Diderot/J.-B. le Rond d'Alembert, *Recueil de planches sur les sciences, les arts libéraux et les arts mécaniques avec leur explication*. Agriculture 23 (Paris 1762).
- Diderot/d'Alembert 1765*: D. Diderot/J.-B. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Volumen 15 (Paris 1765).
- Guevara 1836*: J. Guevara, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Pedro de Angelis (ed.) (Buenos Aires 1836).
- Molina 1788*: J. I. Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile* (Madrid 1788).
- Piso et al. 1658*: W. Piso/J. de Bondt/G. Marggraf, *De Indiae utriusque re naturali et medica* (Amsterdam 1658).
- Réaumur 1710*: R. A. Réaumur, *Examen de la soye des araignées*. *Histoire de l'Académie Royale des sciences* (Paris 1710) 389–408.
- Sánchez Labrador 1771a*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural Ilustrado*. Noticias de la Naturaleza del País Con la explicacion de Phenomenos Physicos Generales y Particulares. Usos utiles, Que de sus Producciones pueden hacer varias Artes. Parte Primera. Contiene los libros siguientes, I: Diversidad de Tierras, y Cuerpos terrestres, II: Agua, y varias cosas á ella pertenecientes, III: Ayre, vientos, estaciones del Año, clima de estos Países, y enfermedades mas ordinarias. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, MS, Paraq16, 1771.
- Sánchez Labrador 1771b*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural Ilustrado* [...] I. Animales Quadrupedos. II. Las Aves. III. Los Peces. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, MS, Paraq18, 1771.
- Sánchez Labrador 1772*: J. Sánchez Labrador, *Paraguay Natural Ilustrado* [...] I: Botanica, ó de las Plantas en general, II: Selvas, campos, y Praderias del Paraguay, III: Los Arboles en particular, IV: Palmas, Tunas, y Cañas V. Ycipos, y otras Plantas Sarmentosas, VI: Algunos Arbolillos, Matorrales, y Hierbas, VII: Algunos utiles, y curiosos usos. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, MS, Paraq17, 1772.
- Sánchez Labrador 1776*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural Ilustrado* [...] I: De los animales Amphibios, II: De los animales Reptiles, III: De los Insectos. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, MS, Paraq19, 1776.
- Sánchez Labrador 1910a*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay católico*, Volumen 1 (Buenos Aires 1910).
- Sánchez Labrador 1910b*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay católico*, Volumen 2 (Buenos Aires 1910).
- Sánchez Labrador 1917*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay católico*, Volumen 3 (Buenos Aires 1917).
- Sánchez Labrador 1948*: J. Sánchez Labrador, *La medicina en "El Paraguay Natural"*. Ruiz Moreno (ed.) (Tucumán 1948).
- Sánchez Labrador 1968*: J. Sánchez Labrador, *Peces y Aves del Paraguay Natural*. Mariano Castex (ed.) (Buenos Aires 1968).
- Sánchez Labrador 1978*: J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural, Diversidad de Tierras y Cuerpos Terrestres*. Mariano Castex (ed.) (Buenos Aires 1978).

Termeyer 1778: R. M. de Termeyer, Sull'utile che può ricavarsi dalla Seta de' Ragni paragonato col vantaggio ricavasi dalla Seta de' Filugelli. En: *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti* 1 (Milano 1778) 49–64.

Veigl 1785: F. X. Veigl, Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika, bis zum Jahre 1768. En: Christoph Gottlieb Murr (ed.), *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika* (Nürnberg 1785).

Fuentes secundarias

Alliatti Joaquim 2018: M. Alliatti Joaquim, Los indios, prácticos de sus países, e inteligentes de otras plantas [...]. The Indigenous Knowledge According to José Sánchez Labrador S. J. on the Botany Volume from the Book *Paraguay Natural Ilustrado*. *Illes i Imperis* 20, 2018, 129–152.

Asúa 2014: M. de Asúa, Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata (Leiden 2014).

Borja González 2011: G. Borja González, Die jesuitische Berichterstattung über die neue Welt (Göttingen 2011).

Cardozo 1959: E. Cardozo, *Historiografía Paraguaya* (México 1959).

Dauids 2005: K. Dauids, Craft Secrecy in Europe in the Early Modern Period. A Comparative View. *Early Science and Medicine* 10, 2005, 341–348.

Deckmann Fleck 2015: E. C. Deckmann Fleck, As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos. O “Paraguay natural ilustrado” do padre José Sánchez Labrador (1771–1776) (São Leopoldo 2015).

Emmerling/Gramatke 2019: E. Emmerling/C. Gramatke (eds.), Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609–1767. *Kunsttechnologische Untersuchung unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten*, Volumen 1–2 (München 2019).

Fernández Arrillaga 2000: I. Fernández Arrillaga, Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas, Inmaculada Fernández Arrillaga. *Hispania Sacra* 52.105, 2000, 211–227.

Furlong 1960: G. Furlong, José Sánchez Labrador S.J. y su Yerba mate (1774) (Buenos Aires 1960).

Gramatke 2016: C. Gramatke, The Jesuit Contribution to Written Art Technological Sources in the 17th and 18th Century. (Andrea Pozzo 1642–1709, Francesco Lana Terzi 1631–1687, Athanasius Kircher 1602–1680 and Kaspar Schott 1608–1666, Giovanni Bautista Ferrari 1584–1655, Filippo Bonanni 1638–1725 and José Sánchez Labrador 1717–1798). En: S. Eyb-Green/J. H. Townsend/K. Pilz/S. Kroustallis/I. van Leeuwen (eds.), *Sources on Art Technology. Back to Basics* (London 2016) 107–114.

Gramatke 2018: C. Gramatke, Materia y color. La fragua de un escondite. Aproximación al sincretismo de las tallas policromadas de las Reducciones Jesuíticas-Guaraníes de Paracuaria 1608–1768. En: M. Bolaños (ed.), *Tejné, Hacia una historia material de la escultura. Actas del congreso en el Museo Nacional de Escultura Valladolid 2016* (Valladolid 2018) 171–183.

Gramatke 2019a: C. Gramatke, La portátil Europa. Der Beitrag der Jesuiten zum materiellen Kulturtransfer. En: E. Emmerling/C. Gramatke (eds.), *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609–1767. Kunsttechnologische Untersuchung unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten* 1 (München 2019) 191–397.

Gramatke 2019b: C. Gramatke, Einheimische Materialien in der Skulpturenproduktion nach dem “Paraguay natural ilustrado” von P. José Sánchez Labrador (1771–1776). En: E. Emmerling/C. Gramatke (eds.), *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609–1767. Kunsttechnologische Untersuchung unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten* 1 (München 2019) 157–172.

- Gramatke 2020*: C. Gramatke, "America and Europe, Joining Hands for the Benefit of All" José Sánchez Labrador S.J. (1717–1798) and the Materiality of the Polychrome Wooden Sculptures of the Jesuit Guaraní-Missions in Paraguay. En: G. Siracusano (ed.), *Materia Americana. The "Body" of Spanish American Images (16th to mid-19th Centuries)* (Buenos Aires 2020) 217–283.
- Justo 2012*: M. S. Justo, Testigos directos de la naturaleza paraguaya. Novedad y tradición en las historias y crónicas jesuitas entre el renacimiento y la ilustración. Páginas revista digital de la escuela de historia 4.7, 2012, 35–55.
- Landwehr 2007*: A. Landwehr, Wissensgeschichte. En: R. Schitzeichel (ed.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung* (Konstanz 2007) 801–813.
- de Loyola 1963*: I. de Loyola, Obras completas de San Ignacio de Loyola con la autobiografía de San Ignacio. Ignacio Iparraguirre (ed.) (Madrid 1963).
- Nickelsen 2006*: K. Nickelsen, Draughtsmen, Botanists and Nature. The Construction of Eighteenth-Century Botanical Illustrations (Dordrecht 2006).
- Ortega 1999*: M. Ortega Ruiz, La Escuela Gratuita de Diseño de Barcelona, 1775–1808 (Barcelona 1999).
- Raj 2007*: K. Raj, Relocating Modern Science. Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900 (New York 2007).
- Sainz Ollero et al. 1989*: H. Sainz Ollero/H. Suárez Cardona/F. Vázquez de Castro Ontañón/M. Sainz Ollero, Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata (Madrid 1989).
- Stollberg-Rilinger 2017*: B. Stollberg-Rilinger, Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert (Ditzingen 2017).
- Wendt 2001*: R. Wendt (ed.), Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltansicht. *ScriptOralia* 123 (Tübingen 2001).

Apéndice

Los tomos en detalle

1. Paraguay Natural / Ilustrado / Noticias de la Naturaleza del País / Con la explicación de Phenomenos Physicos / Generales, y Particulares: / Usos Utiles, / Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. / Parte Primera, / Contiene los Libros siguientes. / I. Diversidad de Tierras, y Cuerpos terrestres / II. Agua, y varias cosas á ella pertenecientes. / III. Ayre, Vientos, Estaciones del Año, clima de es-/ tos Paises, y enfermedades mas ordinarias. / Escrito / Por el P. Joseph Sanchez Labrador, Misionero / en el mismo Paraguay. / Ravenna Año de 1771.

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, signatura: Paraq16, (27x19,5cm).

Portada fol. 3r, Prólogo fol. 4r-8v, Índice 9r-11v, texto 12r-307v, sin ilustraciones.

2. Paraguay Natural / Ilustrado / Noticias de la Naturaleza del País, / con la explicación de Phenomenos Physicos / Generales, y Particulares: / Usos Utiles, / Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. / Parte Segunda. / contiene los Libros siguientes: / I. Botánica, ò de las Plantas en general. / II Selvas, Campos, y Praderias del Paraguay. / III. Los Arboles en particular. / IV. Palmas, Tunas y Cañas. / V., Ycipsos y otras plantas sarmentosas. / VI. Algunos Arbolillos, Matorrales, y Hierbas. / VII. Algunos utiles, y curiosos usos. / Escrito / Por el P. Joseph Sanchez Labrador, Misionero / en el mismo Paraguay. / Ravenna Año de 1772.

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, signatura: Paraq17, (26,8x19,3cm).

Portada fol. 1r, Prólogo fol. 2r-7v, Índice fol. 8r-11v, texto fol.12r-333v, 106 ilustraciones.

3. Paraguay Natural / Ilustrado / Noticias de la Naturaleza del País, / con la explicacion de Phenomenos Physicos / Generales, y Particulares: / Usos Utiles, / Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes. / Parte Tercera, / Contiene los Libros siguientes: / I. Animales Quadrupedos. / II. Las Aves. / III. Los Peces. / Escrito / Por el P. Joseph Sanchez Labrador, Missionero en el / mismo Paraguay. Ravenna Año de 1771.

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, signatura: Paraq17, (26,6x18,7cm).

Portada fol.2r, Confussion de Nombres que se leen en los Libros fol.3r, Introduccion quadrúpedos fol. 4r-47v, texto fol. 48r-138v, Indices quadrúpedos 139r-140r, Libro Aves fol.144r-fol. 224v, indice Aves: fol. 225r-226r, Notas Quadrupedos fol. 227r-230v, texto pecces fol.321r-310r, Indice peces fol. 312r, 13 ilustraciones.

4. Paraguay Natural / Ilustrado / Noticias de la Naturaleza del País, / con la explicación de Phenomenos Physicos / Generales, y Particulares: / Usos Utiles, / Que de sus Producciones pueden hacer varias Artes. / Parte Quarta. / Contiene los Libros siguientes: / I. De los Animales Amphybios. / II. De los Animales Reptiles. / III. De los Insectos. / Escrito por el P. Joseph Sanchez Labrador, Missionero / En el mismo Paraguay. / Ravenna Año de 1776.

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, signatura: Paraq19, (27x19,3cm).

Portada fol. 1r, Índice fol. 2r-3r, Advertencia fol. 3v-4r, Text fol. 5r -197v, 9 ilustraciones.

Álvaro Ezcurra Rivero

Concesiones, transformaciones y rechazos del conocimiento indígena en los sermones de Fernando de Avendaño (Perú, siglo XVII)

Keywords: Fernando de Avendaño, Indigenous knowledge, fight against idolatry, sacred oratory, american evangelisation

Palabras clave: Fernando de Avendaño, conocimiento indígena, extirpación de la idolatría, oratoria sagrada, evangelización americana

Summary

The purpose of this chapter is to analyse the way in which the Creole priest Fernando de Avendaño presented evidence of Indigenous knowledge in his book of sermons, “Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica” (Lima, 1649). Indigenous knowledge associated with the creation of humankind and the universe, on the one hand, and on the ideas about the intuition of a God creator of the universe, on the other hand are analysed. These two topics are related in the paper with the lack of writing of the Peruvian natives, a well-known subject in the colonial texts. This chapter concludes that Avendaño used Indigenous knowledge in opposite and sometimes contradictory ways: presenting Indigenous knowledge as idolatrous, absurd, and unacceptable or as akin to Christianity. This fact becomes understandable when the argumentative purposes of the sermonary are considered in depth.

Resumen

El trabajo analiza el conocimiento indígena en los “Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe

Católica” (Lima, 1649) del sacerdote criollo Fernando de Avendaño. Se ocupa del tratamiento que se les da a los conocimientos indígenas sobre la creación del hombre y del universo, y a las ideas sobre el conocimiento de un Dios creador del universo. Estos dos asuntos se ponen en relación con la ausencia de escritura en los Andes, un asunto bien conocido en los textos coloniales. Se muestra que Avendaño utiliza los conocimientos indígenas de modos opuestos y a veces casi contradictorios: presentándolos como idolátricos, absurdos e inaceptables o como afines al cristianismo, lo que se hace comprensible cuando se consideran integralmente los propósitos argumentativos del sermonario.

Planteamiento

Los “Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica” fueron publicados en 1649 por el sacerdote criollo Fernando de Avendaño (ca. 1580–1655) bajo el encargo del entonces arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, en el marco de una intensa arremetida evangelizadora de las zonas andinas, que involucraba también la lucha contra las prácticas religiosas locales. Avendaño fue un sacerdote secular muy cercano a los jesuitas. Se desempeñó durante un largo período en distintas parroquias de indios – también llamadas doctrinas – de la sierra central del Perú, precisamente en los años en que cobró particular fuerza la llamada extirpación de las idolatrías en el Arzobispado de Lima (Estenssoro 2003; Taylor 2002; Ramos 1997; Duviols 1977). Accedió por concurso a su primera doctrina de indios en 1604. Allí habría aprendido el quechua. Durante los años siguientes recibiría

sucesivas asignaciones de parroquias, sobre todo de la sierra central del Perú, y participaría también, primero por encargo del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, en campañas de extirpación de las idolatrías desde 1613 (Guibovich 1993, 171–179). El libro de sermones que aquí examinamos es por ello el resultado de largos años de experiencia de extirpación y prédica en las doctrinas de indios del siglo XVII. Dicha experiencia, cabe precisar, se complementa con el conocimiento de libros de la época identificados en la biblioteca personal de Avendaño, como el “Ritual formulario” de Juan Pérez Bocanegra (1631) y “La extirpación de la idolatría”, aparecido en 1621, de José de Arriaga (1999), ambos jesuitas que tematizan las religiones de los hombres andinos, así como las dificultades encontradas y los métodos empleados para su conversión (Guibovich 1993, 196–198, 205–234). Precisamente, el padre Arriaga comenta en su recién citado libro que le debe mucho a Avendaño con quien recorrió varios pueblos de la sierra central peruana en campañas extirpadoras. Nuestro autor era, pues, un experto y reconocido conocedor de las prácticas religiosas andinas. Tal experiencia extirpadora le valió la posibilidad de ir ganándose prestigio y lugares destacados en la jerarquía eclesiástica colonial hasta llegar a ser nombrado obispo de la La Imperial, en Chile, cargo que sin embargo no llegó a ocupar (Hampe Martínez 2016; Acosta 2001, 15–20; Guibovich 1993).

A mediados del siglo XVII, nos encontramos en el virreinato peruano con una significativa producción de materiales destinados a la evangelización,¹ la más fructífera luego de las publicaciones inaugurales que hiciera, entre 1584 y 1585, el Tercer Concilio Limense (1985). Además de la “Exhortación” del arzobispo Villagómez (1649), un manual para curas de doctrina que sigue en mucho al ya mencionado de Arriaga (1999), cabe mencionar los dos libros de sermones de otro célebre extirpador, Francisco de Ávila (1648/1649), al

igual que los trabajos del cura huanuqueño Diego de Molina (Romero 1928), cuyo manuscrito está perdido (Durston 2007). Se trata, en ambos casos, de colecciones bilingües de sermones, en español y quechua. En este contexto, aparece el sermonario de Avendaño, un conjunto de diez sermones en quechua y castellano que se editan en un solo volumen con la reimpresión de veintidós sermones – desde el décimo hasta el trigésimo primero – del “Tercero catecismo por sermones” de 1585 (Tercer Concilio de Limense 1985).

El propósito central del sermonario que aquí examinamos es la refutación de las idolatrías. Se destaca, por ejemplo, en la “Aprobación” del padre Francisco Conde, rector de la Compañía de Jesús, que el trabajo de Avendaño “Refuta y confuta con eficacia los errores gentilicos de los indios”, además de “declarar las verdades de nuestra fe a los naturales de esta tierra [...] y reformar segun obligacion christiana sus perdidas costumbres”. El señalado propósito se confirma seguidamente en las indicaciones prolijas del índice de temas, que mencionan cada uno de los variados objetos y prácticas idolátricas que aparecen en el sermonario. Estos eran los asuntos de primera relevancia ofrecidos en el sermonario a los curas de indios, los usuarios proyectados de estos trabajos.

No contamos con muchos estudios que se ocupen de los sermones escritos para una audiencia indígena. Si consideramos las tres colecciones de sermones bilingües (o trilingües) más importantes – el sermonario conciliar (Tercer Concilio Limense 1985), los trabajos de Francisco de Ávila (1648/1649) y el libro de Avendaño (1649) – salta a la vista que los especialistas han llamado la atención, principalmente, sobre los textos en lengua vernácula, ya sea desde intereses lingüísticos o historiográficos.²

1 En un sentido amplio, podemos considerar que, además de los textos pastorales (los confesionarios, los catecismos o los sermonarios, por ejemplo), las gramáticas y los vocabularios que se escribieron principalmente en los siglos XVI y XVII para el quechua y el aimara eran también materiales destinados a la evangelización (Ezcurra/Bendezú 2017). Sobre llamada Lingüística Misionera ver, por ejemplo, Cerrón-Palomino et. al. 2019.

2 Cabe mencionar el valioso trabajo de Durston (2007) sobre la traducción de textos pastorales al quechua. Taylor (2002; 2007) ha publicado dos breves selecciones de textos de la evangelización. La más temprana reúne precisamente algunos de los sermones de Avendaño. En el marco de intereses lingüísticos más especializados, Cerrón-Palomino (1992; 1988) e Itier (2000) han reflexionado sobre la variedad de quechua que se habría empleado en las traducciones. Sobre el sermonario de Avendaño de manera específica, Pierre Duviols (1977) le dedica unas páginas a la construcción de los argumentos del sermón cuarto. Más recientemente, en Ezcurra (2015) me he ocupado de algunas estrategias persuasivas

Como está anunciado, en este trabajo pretendo ocuparme del tratamiento que se les da en el sermonario a determinados conocimientos indígenas. Voy a llamar “conocimientos” a estos y otros contenidos epistémicos que aparecerán en adelante en la medida en que consideremos los textos por analizar. El español, a diferencia del inglés, por ejemplo, pero al igual que el francés o el latín, distingue entre “conocer” y “saber”. El filósofo Luis Villoro (2000, 197–221) explica que el conocer reposa en la experiencia personal y directa que tenemos los seres humanos de determinados hechos, en virtud de la cual podemos “integrar en una unidad varias experiencias parciales de un objeto” (Villoro 2000, 202). Por otro lado, el saber se justifica en razones que pueden ser comprobadas intersubjetivamente. Tal posibilidad de comprobación intersubjetiva distingue el saber del conocer, que es más bien personal en tanto que parte de la experiencia única e intransferible. El saber, contrariamente, sí es transmisible, pues se funda en razones que pueden ser compartidas. Sostiene Villoro que:

“[...] la imagen más adecuada de nuestro conocimiento sería la de una compleja red, en la que cada saber remite a conocimientos personales y a otros saberes, y cada conocimiento personal a su vez a otros saberes y conocimientos” (Villoro 2000, 216).

El sentido de “conocimiento” empleado en su primera aparición en la cita previa es el que usaré en las páginas siguientes: una compleja red de contenidos que integra conocimientos en sentido estricto y saberes de índole diversa.

El propósito de este trabajo consiste en analizar el tratamiento que se les da a determinados conocimientos indígenas asociados a la creación del hombre y del universo, por un lado, y a las ideas sobre la intuición de un Dios creador del universo, por otro. Interesa la relación que estos tienen, en la trama argumentativa del sermonario visto en su conjunto, con el desconocimiento de la escritura, un lugar común en la textualidad de la colonia (Hernández 2012). Busco demostrar que

Avendaño utiliza los conocimientos indígenas de modos opuestos y a veces casi contradictorios: ya sea presentándolos como idolátricos, absurdos e inaceptables o como afines al cristianismo, en un juego retórico de concesiones, transformaciones y rechazos que cobra sentido cuando se consideran de manera integral los propósitos argumentativos del sermonario.

Origen, fábulas y escritura

El desconocimiento de la escritura en los Andes tiene un papel importante en la configuración de argumentos centrales del libro de Avendaño. Varias veces, en sermones distintos, alude nuestro sacerdote criollo a que los indígenas del Perú no conocieron la escritura. De modo particular, por ejemplo, el fragmento siguiente establece que no haber podido conocer los libros antiguos, esto es, el Antiguo Testamento, sería la razón por la que las narraciones andinas sobre el origen de los hombres no serían más que fábulas falsas que tergiversan la verdad sobre la creación:

“Vuestros mayores porque no tuuieron luz del cielo, dixeron muchos errores de origen de los hombres y cuentan muchas fabulas que son para reyr: porque como no supieron leer ni escribir ni tuuieron los libros antiguos en quien los profetas de Dios dexaron escrita la creación del mundo [...] por esso cayeron en muchos errores que por tradición los sabeis vosotros” (Avendaño 1649, 87r–v).

En lo que sigue, me detengo en la consideración de dos planos de construcción argumentativa ideados por Avendaño. El primero, que opera sobre un ámbito de mayor alcance en el conjunto del sermonario, se apoya en la oposición entre lo escrito y lo oral, aludida en la última cita. Mientras que la escritura es portadora de la verdad, la oralidad reproduce fábulas y errores que se transmiten de generación en generación, sostendrá nuestro sacerdote. Esta oposición se desarrolla de distintos modos específicos en el sermonario. Uno de ellos, recién mencionado, es la insistencia de Avendaño a lo largo del sermón noveno en la falsedad de las narraciones de origen andinas. No es gratuito, desde luego, que nuestro sacerdote introduzca el

de este libro de sermones, y en Ezcurra (2016) de coincidencias temáticas y sintáctico discursivas entre el Tercer Concilio y Avendaño.

asunto del origen. Avendaño dirige sus argumentos a apuntalar la idea de que todos los hombres tienen un origen común. Sabía que en los Andes se tenía por cierto, por ejemplo, que cada grupo humano desciende de ancestros distintos (los *mallquis*),³ que habrían nacido en lugares sagrados (cuevas, grutas, árboles, por ejemplo) llamados *pacarinas*.⁴ Insiste el sacerdote extirpador en la falsedad de los conocimientos que no están escritos – lo vimos ya – en los libros: “Vuestros Filosofos como no sabian leer, ni escriuir, ni tenian libros erraron en un muchas cosas, y assi dixeron, que los Españoles tienen diferente origen” (Avendaño 1649, 101v). Y señala, seguidamente, el origen único narrado en la Biblia, según el cual Adán y Eva son los ancestros de todos los hombres. Así pues, se declara en el sermón IX que: “[...] todos los hombres del mundo [...] tenemos un mismo origen, y pacarina de nuestros primeros padres Adan y Eva [...] ellos fueron la fuente de donde todos los hombres proceden” (Avendaño 1649, 101v). La verdad está en la Biblia, un texto escrito; las narraciones orales andinas sobre el origen son falsas. El rechazo de los conocimientos sobre el origen es tajante desde esta perspectiva. Pero, en un segundo plano, incluido en el primero, tal rechazo admite ciertas concesiones. Hay que reparar en que el término *pacarina* aparece asociado al origen y a Adán y Eva. De algún modo, se les busca hacer un lugar a las *pacarinas* en el relato bíblico. Me detengo en un aspecto de ello en lo que sigue.

Veamos la estrategia léxico-discursiva con la que, en este segundo plano, trata el predicador a las *pacarinas*. Nótese – en el folio 101v, que acabamos de considerar – el paralelismo semántico que se establece entre *pacarina* y “origen”, que

3 Los diccionarios de la época, elaborados por frailes misioneros, coinciden en que *mallqui* es una “planta tierna”. El jesuita Gonzalez Holguín (1952, 224) trae “Planta tierna para plantar”, como definición de la voz. El también jesuita Bertonio, ahora para el aimara, define la palabra como “Planta para trasplantar” (Bertonio 2006, 603). En su segunda acepción, que es aquí la relevante, *mallqui* significaba “cuerpo de antepasado”. Esta acepción se encuentra en los textos de la evangelización, si bien no tiene registro lexicográfico colonial (Ezcurra 2013, 185–189).

4 El vocabulario de González Holguín define el verbo *pacarini* como “nacer” (Gonzalez Holguín 1952, 266). *Pacarina* es voz quechua formada por la raíz verbal *paqari* – a la que se le sufixa el morfema que forma nombres – *na*. Así, *pacarina* es “lugar donde se nace”.

aparecen asociados formando un par léxico coordinado por la conjunción “y”. “Origen” funciona aquí como una glosa que aclara y especifica en contenido semántico de *pacarina*, como se explica en adelante.

Los textos coloniales americanos testimonian largamente indigenismos acompañados por distintos tipos de glosas. De distintos modos, se han ocupado del asunto autores como, por ejemplo, Enguita (2004) y Martinell (1998), quienes han querido destacar las estrategias verbales con las que se glosa la voz indígena o, más recientemente, Company (2012), quien interpreta la ausencia de las glosas como una señal de la incorporación del préstamo en el español.

Algunas veces, nos encontramos con glosas que se conforman como una definición: “[los indios] han sacado los cuerpos de sus difuntos de las iglesias y llevádoslos al campo, a sus **Machays, que son las sepulturas de sus antepasados**”, trae José de Arriaga (1999, 21). Guamán Poma, por su parte, comenta cómo el encomendero: “se haze lleuarse en unas andas como Ynga con **taquies y danzas** quando llega a sus pueblos” (Guamán Poma 1987, 568). Por otra parte, en los textos editados por Duvols (2003, 291), que recogen procesos judiciales por extirpación de idolatrías, se lee que los indios llevan a cabo: “sacrificios de **llamas, carneros de la tierra**”. Nótese cómo los dos últimos casos, que constituyen pares bilingües coordinados, son formalmente análogos al nuestro, proveniente del sermón noveno de Avendaño. Bruce Mannheim (1991, 2678) utiliza el término “implicit lexicography” para el fenómeno que venimos considerando: “By implicit lexicography I mean the common practice of including native terms and translations in the texts of colonial chronicles of Indigenous cultural and religious life. The linguistic quality of these materials is uneven. Those reports which were written by mestizos and others who were in close contact with Quechua speakers [...] are of particular interest”.⁵

5 Me he ocupado de este asunto, desde una perspectiva semántico-histórica, en Ezcurra (2014), de donde he tomado los tres últimos ejemplos que ilustran el fenómeno. Puede verse, además, por ejemplo, Weidenbusch (2004). En relación con los trabajos de los misioneros, véase Gonçalves et al. (2009). También sobre el ámbito misionero, aunque con otro objetivo, Zimmermann (2005).

La estrategia textual es recurrente en textos coloniales que, como el nuestro, provienen de entornos bilingües o de lenguas en contacto.⁶ El segundo miembro del par, una palabra española, aclara semánticamente el primero, un préstamo andino, de manera que la voz prestada funciona en el texto con un matiz semántico que es producto de la especificación que ofrece el segundo miembro del par. *Pacarina* cobra el valor de “origen” en el texto de Avendaño como resultado de la continua repetición, en el transcurso del texto, del par léxico. Tal reiteración asegura la función semántica perseguida y deja de lado, además, los otros valores semánticos que *pacarina* pueda haber tenido en la lengua quechua.

“Preguntote hijo: Todos los caualllos del mundo de donde proceden? Todas las bacass del mundo de donde proceden? Todos los perros y ouejas del mundo de donde proceden. Dirasme, Padre, todos proceden del primer cauallo, y de la primera yegua que Dios crio, y todas las bacass y los perros proceden de la primera baca y del primero toro [...] pues assi de la misma manera hijos del primer hombre y de la primera mujer que Dios crio se han ido multiplicando todos los hombres que a hauido en el mundo: todos tuuimos origen y pacarina de nuestro padre Adan y nuestra madre Eva” (Avendaño 1649, 103r).

Que *pacarina* quiera decir “origen” en estos pasajes del sermonario es producto del uso consciente por parte del autor de la estrategia aludida (Ezcurra 2015, 161). Las *pacarinas*, de este modo, se transforman semánticamente y se liberan de idolatría, de modo que quedan legitimadas, al menos, en el noveno sermón. Ello es lo que permite que Adán y Eva se asocien a la *pacarina* y que, en este modo, se le otorgue cierta dimensión andina al origen común universal del texto bíblico.

La concesión, sin embargo, tiene sus límites, sus espacios restringidos de vigencia. *Pacarina* dista mucho de significar solamente “origen” en el trabajo de Avendaño. En otros pasajes del sermonario, las *pacarinas* se señalan como un error que toca refutar. Así se les encuentra, por ejemplo, en el índice que señala el folio en que se encuentran los argumentos para la refutación con la siguiente formulación: “Impugnase el error de las paccarinas, ser.8. fol.99”.

Ahora bien, como decíamos, la estrategia que emplea Avendaño se extiende de manera tal que las *pacarinas* andinas acaban articulándose semánticamente, por medio del significado de “origen”, con Adán y Eva, como puede notarse también en el fragmento que sigue:

“Pregunto. Dime. En el tiempo de los Incas auia caualllos en esta tierra? No. Auia bacass No. Auia ouejas de castilla. No. Pues dime: de donde proceden tantos caualllos, tantas bacass, tantas ouejas, tanto trigo tantas ubass, tantos membrillos y manzanas y granadas que ai en esta tierra? Direisme, padre, todas estas cosas proceden de las que truxeron de castilla los españoles quando (fol. 103v//) pasaron aca: Pues de la misma manera, hijos, todos los hombres del mundo proceden de nuestros primeros padres, Adan y Eua, ellos fueron nuestros progenitores, nuestras pacarinas y nuestros mallquis” (Avendaño 1649, 104r).

Con la introducción de los *mallquis*, que aparecen al final de este último fragmento, se termina de evidenciar la construcción discursiva que Avendaño venía haciendo en el sermón noveno. Nótese que los folios de los que provienen las citas hechas se ordenan progresivamente: primero se trabaja la relación *pacarina*-origen, luego se introduce a Adán y Eva, y finalmente entran a tallar los *mallquis*, categoría bajo la cual en último término se incluye a Adán y Eva para apuntalar el argumento central dirigido al origen de los hombres: todos los seres humanos descendemos de Adán y Eva, tal como se dice en el libro del Génesis. La afirmación que llega a hacer el sacerdote es atrevida: Adán y Eva son nuestros *mallquis*. Las momias de los ancestros eran firmemente perseguidas y destruidas, como Avendaño lo sabía muy bien. Ya hemos visto que el autor de nuestro sermonario fue un

⁶ Los pares léxicos, sin embargo, no son exclusivos de las crónicas coloniales. Se les encuentra, fuera de entornos de contacto de lenguas, desde la prosa jurídica latina. Para el castellano, se identifican ya en las traducciones de Alfonso X el Sabio. Para más detalles, remito a Ezcurra (2014) y a la bibliografía allí citada.

experimentado extirpador de la idolatría y cura de doctrina, quien a lo largo de su carrera eclesiástica tuvo encargadas distintas parroquias de indios en la sierra central del Perú. Asimismo, participó en muchísimos procesos judiciales llevados a cabo por la justicia eclesiástica en calidad de visitador de la idolatría, es decir, ostentando el cargo de más poder en la jerarquía de la burocracia de la extirpación. Eso quiere decir que estaba sobradamente al tanto de la adoración de los *mallquis* en la sierra central, como también lo estaba de su persecución y quema, y de las sanciones que se les imponían a quienes los conservaban y adoraban. No sorprende, por eso, que en varios pasajes del sermulario, Avendaño no tenga reparo alguno en atacar directa y violentamente a los *mallquis* calificándolos de huesos podridos a los que no tiene ningún sentido venerar ni llevar ofrendas. Así lo hace en el sermón cuarto:

“ahora los viejos dan de beber a los Malquis y dicen que beuen la chicha que les dan [...] Mirad hijos eso es cosa de burla, y los viejos [...] os engañaron [...] si los Mallquis estan muertos y sus almas están en el infierno como han de beber si sus cuerpos están podridos y hechos tierra, con que boca han de comer y beber. No veis esto hombres? Que podeis responder? Que podeis dezir?” (Avendaño 1649, 40r).

No cabe pues ninguna duda de que afirmar que Adán y Eva son *mallquis* reviste una serie de riesgos. No tenemos cómo saber qué resonancias podría haber tenido eso en una mente andina. Avendaño apuesta por destacar la dimensión semántica del origen y la progenie de los *mallquis* y, desde allí, procura emparentarlos con Adán y Eva. El mecanismo es textual; el resultado, semántico: una serie de frases, sintácticamente contiguas se contagian –por metonimia– las características semánticas aludidas. Así está garantizado el funcionamiento del pasaje que comentábamos más arriba: “**Adán y Eva, ellos fueron nuestros progenitores, nuestras pacarinas y nuestros mallquis**” (Avendaño 1649, 104r, mi resaltado). Sin embargo, en otros sermones, decíamos, Avendaño va con violencia contra los *mallquis* como cuando, haciendo gala de su retórica más agresiva, los coloca

ardiendo en el infierno por no haber sido bautizados ni haber conocido al Dios verdadero:⁷

“Mucha lastima tengo a vuestros padres y aguelos que adorauan esos guesos podridos de vuestros Mallquis decidme agora, donde están las almas de vuestros mallquis? Dezidme donde están? Y si no lo quereis dezir yo os lo dire muy claramente: sabed hijos que las almas de vuestros mallquis están ardiendo en el infierno; porque ellos eran hombres pecadores y no fueron bautizados y adoraron al demonio en las huacas y no conocieron al verdadero Dios” (Avendaño 1649, 44v).

El conocimiento de Dios y la “huaca” no conocida

Varios pasajes del sermulario tematizan cómo los indios del Perú habrían tenido alguna forma de conocer a Dios antes de que el cristianismo llegara a América junto con los españoles. El asunto de la intuición previa de Dios es conocido y constituye un lugar reiterado en la historiografía americana colonial, en la que se presenta con variantes y matices. Ya sea porque “no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo hacedor” (Acosta 1987, 314–315) o porque “adoraua[n] al Criador con la poca sombra que tenía[n]” (Guamán Poma 1987, 50) o porque hayan rastreado al “verdadero sumo Dios [...] con lumbre natural” (Garcilaso 2001, 26v), los indios del Perú habrían tenido algún conocimiento del Dios cristiano. Fernando de Avendaño retoma en sus sermones el tópico, apelando algunas veces al Inca

7 Por cierto, no son estos los únicos casos en que el cura extirpador dirige su artillería contra las momias de los antepasados. Considérese, por ejemplo, el siguiente fragmento que corresponde al cierre, impactante, del quinto sermón: “Oyeme atentamente hijo. Dime. A la hora de tu muerte quisieras morir como murió el Inca o como murieron los apóstoles San Pedro y San Pablo? Yo más quisiera morir como murieron los apóstoles y como murieron San Francisco y Santo Domingo. Y tu que dizes: que quisieras morir como murieron tus Mallquis o como murió San Francisco? El Inca y tus Mallquis se fueron derechos al infierno porque fueron idolatras y no conocieron al verdadero Dios, no tiembles de miedo?” (Avendaño 1649, 62r).

Garcilaso (2001) y otras, al parecer, haciendo eco del jesuita José de Acosta (1987).⁸

Desde el primero de sus sermones, Avendaño quiere dejarle en claro a la audiencia que “[...] los Filósofos gentiles con la razón natural, sin la Fe, alcanzaron a sauer que ay Dios [...]” (Avendaño 1649, 13). Estas menciones, varias veces reiteradas, constituyen un intento por colocar al Dios cristiano en las intuiciones de los pobladores de los Andes de una manera reconocible y, al menos, relativamente verosímil. En esta línea, narra Avendaño que uno de los incas gobernantes del Tahuantinsuyo habría concluido razonablemente en la existencia de una deidad que tiene “más poder que el sol”. El hipotético inca habría pensado que el Sol no podía ser Dios porque, si nunca descansaba, tendría que ser un servidor –“yanacona” es la voz indígena que usa Avendaño– guiado por una fuerza superior.

“Cuentan los historiadores del Peru y vuestros Quipocamayos antiguos lo refieren también: que entre los doze incas reyes del Peru ubo uno muy sabio y de buen entendimiento, el cual dixo que el sol no era Dios, sino yanacona, y criado de Dios porque nunca descansaua, siempre anda lleuando su luz por todo el mundo, y pues nunca descansa, otro le manda que no pare, y quien le manda que no pare esse es mejor que el sol, esse tiene mas poder que el sol pues el sol le obedece a el” (Avendaño 1649, 38v).

Otras veces la presencia de Dios en los Andes resulta más clara en el sermonario y se evidencia en una deidad específica como Pachacamac: “este gran señor es el que la Fe nos enseña que es Dios y los incas que no tuuieron esta fe ni fueron baptizados solamente con la lumbré natural alcanzaron a conocer esta verdad, y dixerón que había un criador que llamaron Pachacamac” (Avendaño 1649, 15r).

⁸ Se trata, en último término y como es sabido, de desarrollos de las ideas expuestas por Bartolomé de las Casas en la *Apologetica Historia*: la concepción de la divinidad universal funcionaría en todas las colectividades humanas desde la simpleza primitiva hasta alcanzar mayor complejidad. La divinidad se descubre gradualmente en un proceso histórico que corre paralelo al desarrollo civilizatorio (MacCormack 2016).

Ya antes el padre Acosta había nombrado al Pachacamac con el propósito de destacar su dimensión de creador y acercarlo, así, al mundo cristiano. En el capítulo de su “Historia natural y moral de las Indias”, titulado “Que en los indios hay algún conocimiento de Dios”, apunta el jesuita: “[los indios] sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual [...] le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac [...], que es creador del cielo y tierra” (Acosta 1987, 314). Para poner un ejemplo de una textualidad muy distinta, el cronista bilingüe Guaman Poma iguala al “Dios del cielo” también con Pachacamac, cuya adoración habría ocurrido antes de que empezara el gobierno del primer Inca Manco Capac: “jamás dejaban la ley y de hacer sus oraciones al Dios del cielo, Pachacamac” (Guaman Poma 1987, 62). El Inca Garcilaso, por su parte, había ido más lejos, hasta al límite de plantear equivalencias más riesgosas: “si a mi, que soy Yndio Christiano catolico me preguntaran como se llama Dios en tu lengua? diria Pachacamac” (Garcilaso 2001, 27r). Precisamente es a Garcilaso a quien Avendaño sigue cuando esgrime, como es el proceder habitual del Inca, una reflexión semántico-lingüística desde la que se deduce el carácter de deidad creadora de Pachacamac.

“[...] los incas y sus filósofos alcanzaron a sauer esta verdad y le llamaron Pachacamac (que quiere decir anima del mundo) significando que assi como el alma anima, y da vida al cuerpo, asi de la misma manera Dios da vida y ser al mundo, y asi como el alma da hermosura al cuerpo, y haze que se mueva y pueda trabajar porque quando el alma se aparta del cuerpo este queda muy feo y no se puede mover, asi también Dios nuestro señor que es como el alma de este mundo lo haze tan hermoso como lo veis y da virtud para que los animales y los hombres se muevan y puedan trabajar” (Avendaño 1649, 13r).

Compárese el fragmento recién citado con el siguiente pasaje garcilasiano: “Rastrearon con lumbré natural al verdadero sumo Dios que crio el cielo y la tierra [...] al qual llamaron Pachacamac, es nombre compuesto de Pacha, que es mvndo vniverso, y de Camac, participio de presente del

verbo Cama, que es animar” (Garcilaso 2001, 26v). Pachacamac se presenta, pues, como deidad creadora del mundo, similar al menos en ese aspecto al Dios cristiano.

Otros modos parciales de conocer a Dios son retomados en nuestro sermonario. En su segundo sermón, recoge Avendaño el relato paulino del Dios no conocido (Hechos 17, 22–23) para sembrar desde allí, nuevamente, intuiciones previas en el mundo andino. No son, sin embargo, pocos los riesgos que reviste la propuesta, como veremos.

“los hechizeros, no conocieron, ni supieron quien era el Dios que ayudaba, y daba fuerzas a los caminantes, que llevan cargas sobre sus hombros, y sin conocerlo lo llamaron Apachecc, que quiere dezir el que ayuda a llevar la carga, y a este Apachecc le ofrecían coca mascada, o maíz mascado, plumas o calçados viejos o las guaracas con que se atan la cabeza o le ofrecían una piedra pequeña, y hasta agora se ven en los caminos estos montones de piedras ofrezidos a esta Huaca no conocida” (Avendaño 1649, 55v).

El Apachecc al que se refiere la cita sería una deidad que habita en las apachitas andinas, pequeños santuarios de piedras construidos en los caminos pedestres y de los cuales, se creía, le brindaban fuerzas al caminante durante las jornadas de viaje. La reflexión sobre el significado de la voz es, otra vez, un eco de la ensayada por Garcilaso en sus Comentarios, aunque Avendaño vaya mucho más allá que el historiador mestizo.⁹ Detengámonos en las relaciones de significado, motivadas por vínculos referenciales, que se establecen entre las expresiones “el Dios que ayudaba”, “Apachecc”, “este Apachecc” y “esta Huaca no conocida”. Como consecuencia de que las cuatro expresiones comparten el mismo referente externo, se configura una afinidad semántica entre las frases aludidas. El remate del fragmento, que introduce la palabra “huaca”, apuesta por convertir al desconocido “Dios que ayudaba” en una deidad andina, lo cual se apoya también en las relaciones de referencia

internas del texto que se organizan como una cadena compuesta por los cuatro elementos señalados. Sin embargo, la voz “huaca” de origen quechua y aimara no era, en ningún caso, neutral. “Huaca” fue la palabra vernácula que los misioneros del Perú modificaron para introducir el concepto europeo de “ídolo”, es decir, “Dios falso” (Ezcurra 2013). No se trata solo de un préstamo muy usado en la literatura pastoral sino también habitual en la historiografía americana desde el siglo XVI (Ezcurra 2013, 149–166). El mismo Avendaño titula su cuarto sermón, siguiendo los usos del Tercer Concilio Limense (1985), “Que el sol, la luna y las huacas no son Dios”. Avendaño apuesta por seguir la estrategia de San Pablo, aunque el Dios no conocido de la narración bíblica sea ahora adaptado a la realidad andina como una “huaca”.

“Oydme con atención; y sabréis quien es este apachecc que da las fuerzas para llevar las cargas. Sabed hijos que quando el apóstol San pablo andaua predicando y enseñaua a los hombres que Iesu Cristo nuestro señor era Dios verdadero lleugo a una ciudad llamada Areopago y vio un templo un altar en que estaban escritas estas palabras, ignoto Deo, al Dios no conocido. Y entonces el apóstol dixo: este Dios que vosotros no conocéis es el que yo os enseño, este es Iesu Christo nuestro señor, este es el que crio el cielo y la tierra. De la misma manera hijos este Apachecc que uestros abuelos no conocieron. Este que da fuerzas para llevar las cargas es Iesu Christo nuestro señor” (Avendaño 1649, 56r).

La dilucidación del Dios desconocido – prosigue el sermón quinto – culmina en la identificación de “este Apachecc” con “Iesu Christo nuestro señor” con lo cual, leído todo el desarrollo en su conjunto, Jesucristo termina siendo presentado también como una “huaca”. Eso constituye una concesión enorme, una licencia que, en nombre de la necesidad de acercarse atractiva y persuasivamente a su audiencia, se permite Avendaño en este sermón a costa inclusive de caer en contradicciones. No olvidemos que las huacas fueron destruidas desde muy temprano. Tanto por soldados conquistadores como por evangelizadores, quienes ponían cruces sobre ellas. La literatura pastoral ha dejado

⁹ Ver al respecto el trabajo sobre la etimología de *apachita* de Cerrón-Palomino (2008, 89–97)

extenso testimonio de la persecución de las “huacas”.¹⁰ El Tercer Concilio Limense (1985), por ejemplo y para citar uno de los modelos de Avendaño, afina sus armas verbales más punzantes cuando en uno de los sermones del *Tercero Catecismo...* nos regala estas líneas, que prefiguran la voz de un predicador dirigiéndose en segunda persona del plural a la audiencia:

“Dadme acá la guaca y yo la pisaré delante de vosotros y la hare polvos. Como no responde? Como no habla? Como no se defiende? Pues quien asi no se defiende ni ayuda como os ayudara a vosotros? // Vayanse para burlería las guacas, pongase de lodo los Ydolos, los muchachos se ensucien en ellas, que todo es engaño y mentira” (Tercer Concilio Limense 1985, 107 f.).

A modo de conclusión

Los conocimientos andinos que hemos visto en los dos apartados previos son tratados de modo fluctuante en el sermonario, pero no por eso menos sistemático. Por “fluctuante” quiero decir que un mismo contenido puede ser considerado de modos opuestos: se le puede rechazar en algunos pasajes y admitir, al menos concesivamente y por intermedio de ciertas transformaciones, en otros. Prefiero “fluctuante” a “contradictorio”, término que a primera vista parecería el adecuado, porque me parece que no hay propiamente una contradicción en el modo proceder de Avendaño. El sacerdote extirpador es sistemático en la elaboración y tratamiento de los contenidos de sus sermones, como espero evidenciar en adelante.

Las narraciones de origen son enfáticamente rechazadas. Avendaño insiste, en más de una ocasión, en que los relatos de origen andinos reproducen fábulas y mentiras. En la contraparte, el conocimiento sobre el origen juzgado como verdadero está mediado por la palabra escrita. Aparece en la Biblia. Por otro lado, determinados

elementos que conforman contenidos sobre el origen de los hombres – las *pacarinas*, los *mallquis* – resultan validados. *Pacarinas* y *mallquis* son no solo liberados de idolatría sino también, de algún modo, acercados al relato bíblico de la creación que se busca validar por oposición precisamente a las narraciones de origen andinas. Apela el predicador aquí a estrategias discursivo-lingüísticas que le permiten modificar semánticamente, al menos de manera *ad hoc*, las palabras en sermones específicos, mientras que en el resto del sermonario siguen conservando su carga idolátrica. Tales estrategias, las glosas que construyen pares léxicos, son un recurso que proviene, en su instancia más inmediata, de la historiografía colonial. Avendaño refuncionaliza ese recurso, que en los textos historiográficos busca aclarar un término, para añadirle además de la función aclaratoria otra ulteriormente argumentativa. Así es como el predicador logra construir un andamiaje textual en el cual Adán y Eva se presentan como *mallquis* que provienen de una *pacarina*. Ese es el relato de origen que Avendaño construye, con el cual acerca los conocimientos andinos a los contenidos bíblicos.

Hace eco Avendaño del topos -ilustrado aquí con Acosta, Guamán Poma y Garcilaso, pero que no solo se encuentra en ellos- según el cual los indígenas de los Andes habrían conocido un Dios creador, que resulta ser una suerte prefiguración del Dios cristiano. El carácter creador de tal deidad se deduce (siguiendo tanto la interpretación como el proceder habitual del Inca Garcilaso) de la semántica misma de Pachacamac.

La originalidad de Avendaño reside en los riesgos que toma. Ningún otro libro de sermones ni texto pastoral del Perú lo hace así. Apoyado nuevamente en estrategias semántico-discursivas, construye afinidades de significado entre “apachita”, “huaca” y “jesucristo nuestro señor”. Por medio de una cuidada estructuración de las referencias internas en el texto, elabora una cadena de anáforas compuesta por las tres formas nominales mencionadas, “apachita”, “huaca” y “jesucristo nuestro señor”, que coinciden además en tener el mismo referente externo. La concesión en este caso es radical: Dios se iguala a una “huaca”, si bien al igual que en las licencias anteriores que se había

¹⁰ Ya desde el más temprano documento pastoral que buscaba regular la Iglesia colonial, Jerónimo de Loayza (1545–1549), primer arzobispo de Lima, ordenaba encontrar las “huacas” y destruirlas.

tomado el sacerdote se trata de una modificación semántica que opera en un ámbito restringido. En todos los demás contextos, las “huacas” siguen siendo un objeto idólatrico.

El modo fluctuante con que Avendaño trata, entonces, algunos contenidos culturales andinos es una estrategia calculada, que concede cierto espacio a los conocimientos indígenas con la finalidad de acercarlos al mundo cristiano. Al final de cuentas, sin embargo, el mensaje que se impone de la lectura del sermionario en su conjunto es que, en el fondo, hay concesiones que no son posibles. Una de ellas es que los conocimientos de Dios que Avendaño atribuye a los hombres andinos, presentados como apoyados en la razón o expresados por medio de metáforas que recurren a la luz, se desdibujan en aquellos pasajes del sermionario que enfatizan que tales intuiciones divinas sirven de poco, pues se conoce a Dios plenamente mediante la fe, que es revelada (y no mediante la luz de la razón): “os tengo que enseñar quien es Iesu Christo nuestro señor, y esto no lo podemos saber mediante la razón natural sino mediante la fe”

(Avendaño 1649, 115v). Esto último no es ajeno a la importancia clave que, como se señaló, tiene el desconocimiento de la escritura en el mundo andino. Dice Avendaño a su audiencia a propósito del origen de los hombres que “estas cosas que Dios reuelo a sus profetas las escriuieron en libros para que los hombres las supiessemos [...]” (Avendaño 1649, 115v), con lo cual queda establecido que la revelación está mediada por la palabra escrita, ajena ciertamente a la inmensa mayoría de la audiencia indígena iletrada del siglo XVII.

Álvaro Ezcurra Rivero

Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
Sección de Lingüística
Av. Universitaria 1801
San Miguel, Lima, Perú
aezcurra@pucp.edu.pe

Bibliografía

Fuentes primarias

Acosta 1987: J. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid 1987).

Arriaga 1999: J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cuzco 1999).

Avendaño 1649: F. de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fé católica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido (Lima 1649).

Ávila 1648/1649: F. de Ávila, *Tratado de los Evangelios, que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la ultima Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo rezado*. Explicase el Evangelio, y se pone un sermon en cada uno en las lenguas castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios (Lima 1648/1649).

Bertonio 2006: L. Bertonio, *Vocabulario de la lengua aimara* (Arequipa 2006).

Duviols 2003: P. Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo, siglo XVII (Lima 2003).

Garcilaso 2001: I. Garcilaso, *Primera parte de los Comentarios reales, que tratan del origen de los yncas* (Madrid 2001).

Gonzalez Holguín 1952: D. Gonzalez Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua o del Inca* (Lima 1952).

Guamán Poma 1987: F. Guaman Poma, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Madrid 1987).

- Loayza 1545–1549*: J. Loayza, Jerónimo, Instrucción de la Orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales. En: R. Vargas Ugarte (ed.), Concilios Limenses (1551–1772), Tomo I (Lima 1951) 139–148.
- Pérez Bocanegra 1631*: J. Pérez Bocanegra, Ritual Formulario, e Institucion de cvras, para administrar a los natvrales de este Reyno, los santos Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia y Viatico, Penitencia, Extremavncion y Matrimonio (Lima 1631).
- Taylor 2002*: G. Taylor, Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano–quechua. Siglo XVII (Lima 2002).
- Taylor 2007*: G. Taylor, Amarás a Dios sobre todas las cosas. Los confesionarios quechuas, siglos XVI–XVII (Lima 2007).
- Tercer Concilio Limense 1985*: Tercer Concilio Limense, Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los indios (Madrid 1985).
- Villagómez 1649*: P. Villagómez, Carta pastoral de exhortacion e instruccion contra las idolatrias de los indios del Arzobispado de Lima (Lima 1649).

Fuentes secundarias

- Acosta 2001*: A. Acosta Rodríguez, Dogma católico para indios. La versión de la Iglesia en el Perú del siglo XVII. *Histórica* 25.2, 2001, 11–47.
- Cerrón-Palomino 1992*: R. Cerrón-Palomino, Rodolfo, Diversidad y unificación léxica en el mundo andino. En: J. C. Godenzzi (ed.), *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza* (Cuzco 1992) 205–235.
- Cerrón-Palomino 1988*: R. Cerrón-Palomino, Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino. En: L. E. López (ed.), *Pesquisas en lingüística andina* (Lima 1988) 121–152.
- Cerrón-Palomino 2008*: R. Cerrón-Palomino, *Voces del Ande* (Lima 2008).
- Cerrón Palomino et. al. 2019*: R. Cerrón-Palomino/A. Ezcurre/O. Zwartjes (eds.), *Lingüística Misionera. Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos* (Lima 2019).
- Company 2012*: C. Company, El español del siglo XVII. Un parteaguas lingüístico entre México y España. En: M. T. Godoy (ed.), *El español del siglo XVIII. Cambios diacrónicos en el primer español moderno* (Berna 2012) 255–291.
- Durston 2007*: A. Durston, Pastoral Quechua. The history of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650 (Indiana 2007).
- Duviols 1977*: P. Duviols, La destrucción de las religiones andinas (México 1977).
- Enguita 2004*: J. M. Enguita, Para la historia de los americanismos léxicos (Frankfurt am Main 2004).
- Estenssoro 2003*: J. C. Estenssoro, Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750 (Lima 2003).
- Ezcurre/Bendezú 2017*: A. Ezcurre/R. Bendezú, Gramáticas y vocabularios coloniales del quechua y el aimara (1560–1619). En: J. C. Godenzzi/C. Garatea (Coords.), *Literaturas orales y primeros textos coloniales. Historia de las literaturas en el Perú, Volumen 1* (Lima 2017) 123–162.
- Ezcurre 2013*: A. Ezcurre, Dioses, bailes y cantos. Indigenismos rituales andinos en su historia. *Romanica Monacensia* 82 (Tübingen 2013).
- Ezcurre 2014*: A. Ezcurre, Indigenismos glosados. Aspectos semánticos e históricos de la adopción de voces prestadas. *Cuadernos de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina* 6, 2014, 39–48.

- Ezcurra 2015*: A. Ezcurra, Ritmos discursivos y licencias semántico–referenciales. Aproximación al sermulario de Fernando de Avendaño. *Allpanchis* 79, 2015, 147–172.
- Ezcurra 2016*: A. Ezcurra, Del Tercero Catecismo por Sermones (1585) a los Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica (1649). Continuidades temáticas y sintáctico discursivas. *Cuadernos de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)* 8, 2016, 88–98.
- Gonçalves et.al. 2009*: M. F. Gonçalves/M. Filomena/C. de Almeida/A. Murukawa, Lexicografía implícita en textos del padre jesuita Fernão Cardim. En: O. Zwartjes/R. Arzápalo/T. C. Smith-Stark (eds.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography* (Amsterdam 2009) 233–248.
- Guibovich 1993*: P. Guibovich, La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII. Fernando de Avendaño (1580?–1655). En: G. Ramos/H. Urbano (Comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVII–XVIII* (Cuzco 1993) 169–240.
- Hampe Martínez 2016*: T. Hampe Martínez, Avendaño, Fernando de (ca. 1580–1655). En: J. Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900, Vol. II* (Lima 2016) 851–856 [Traducción de J. Pillsbury 2008, *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900* (Oklahoma 2008)].
- Hernández 2012*: M. Hernández, *En los márgenes de nuestra memoria histórica* (Lima 2012).
- Itier 2000*: C. Itier, Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En: L. Millones/T. Hiroyasu/T. Fujii (eds.), *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Osaka 2000) 47–59.
- MacCormack 2016*: S. MacCormack, *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú colonial* (Arequipa 2016).
- Mannheim 1991*: B. Mannheim, Lexicography of Colonial Quechua. En: F. J. Hausmann/O. Reichmann/H. E. Wiegand/L. Zgusta (eds.), *Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie*, Tomo III. *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 5.3 (Berlin 1991) 2676–2684.
- Martinell 1998*: E. Martinell, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y la conquista* (Madrid 1998).
- Ramos 1997*: G. Ramos (ed.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías Siglos XVI y XVIII. Charcas, Chile, México y Perú* (Cuzco 1997).
- Romero 1928*: C. Romero, Un libro interesante: sermones de la quaresma en lengua quechua por Fr. Diego de Molina. *Histórica* 9, 1928, 51–87.
- Villoro 2000*: L. Villoro, *Creer, saber, conocer* (México D.F. 2000).
- Weidenbusch 2004*: W. Weidenbusch, Denominaciones en el reino natural en crónicas del siglo XVI. En: J. Lüdtke/C. Schmitt (eds.), *Historia del léxico español. Enfoques y aplicaciones* (Madrid 2004) 265–284.
- Zimmermann 2005*: K. Zimmermann, Traducción, préstamos y teoría del lenguaje. La práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI. En: O. Zwartjes/C. Altman (eds.), *Missionary Linguistics II: Orthography and Phonology* (Amsterdam 2005).

Susanne Spieker

Knowledge about Children, Education, and Upbringing in Bernardino de Sahagún's Florentine Codex¹

Keywords: education, children, upbringing, Sahagún, Mesoamerica

Palabras clave: educación, niños, crianza, Sahagún, mesoamérica

Summary

This chapter outlines various themes of colonial knowledge with regard to education and upbringing collected in the 'Florentine Codex' (ca. 1577–1579), the most complete version of the 'Historia general or universal de las cosas de Nueva España' compiled by the Franciscan Bernardino de Sahagún (1499–1590). Sketched out are three themes: education within families, institutionalised education, and reflections on education within colonial contexts. The article provides insights into ideas on the education of early modern clergy within the context of New Spain. European knowledge forms a starting point for Sahagún's research on Indigenous forms of education. For educational history, the source proves to be interesting, as it discloses early modern theoretical conceptions of education, childhood, and upbringing in cultural translation and within the process of social transformation.

¹ I would like to thank Angelo Van Gorp, Hanna-Mirja Welna, as well as the reviewers for their constructive comments, all of which helped me to improve this essay.

Resumen

Este artículo trata diferentes aspectos del conocimiento colonial con respecto a la educación y crianza resumidos en "Códice Florentino" (ca. 1577–1579), la versión más completa de la "Historia general o universal de las cosas de Nueva España", compilado por el franciscano fray Bernardino de Sahagún (1499–1590). Aquí se destacan tres temas: educación dentro de las familias, educación institucional y reflexiones respecto a la educación en el contexto colonial. El artículo proporciona información sobre la educación de la espiritualidad moderna inicial en la Nueva España. El conocimiento europeo es utilizado como un punto de partida en la investigación realizada por Sahagún sobre las formas indígenas de educación. Para la investigación educacional la fuente demuestra ser interesante porque revela las primeras concepciones teóricas modernas de educación, la niñez y la crianza en el cambio cultural y dentro del proceso de transformación social.

Introduction

This essay takes the Florentine Codex (henceforward FC, ca. 1577–1579), the most complete version of the 'Historia general or universal de las cosas de Nueva España',² compiled by Franciscan

² Ríos Castaño (2014a) convincingly argued that Sahagún wrote a *historia universal*, rather than a *historia general*. Anderson/Dibble (1950–1982) used the title 'Florentine Codex: General History of the Things of New Spain' for their bilingual (Nahuatl/English) version, which is widely

Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590), as the starting point to discern among different types of knowledge on educational practices in 16th cent. New Spain. Sahagún's work is qualified as a **trans-cultural source** (Burkhart 1989; Ríos Castaño 2014a), for it contains European as well as Indigenous knowledge. Sahagún's FC is read as a source for knowledge of the Aztec empire, and Sahagún himself is considered by some as the 'best chronicler of Aztec society' (Smith 2016, 15). Sahagún was not only a chronicler but also one of the founding members of the 'first European school of higher learning in the Americas, the Imperial College of Santa Cruz de Tlatelolco, in 1536 in Mexico City' (Smith 2016, 15; Kobayashi 1985). Through his writings, he provided orientation for research on pre-colonial Indigenous knowledge and educational practices (see López Austin 1985a; 1985b). Moreover, FC tells us about Sahagún's approaches to education as a practice and as a setting for knowledge or, to put it differently, about the meaning of education in early-modern Spain.

Even though since its rediscovery in the 18th cent., much has been written about Sahagún and the Indigenous knowledge contained in this fascinating written document, European conceptions that might have shaped Sahagún's views never stood in the foreground. Yet, it is important to acknowledge that Sahagún's own 'European' ideas shaped his approach to Indigenous education of the precolonial Aztec.³ Relying on the prologues and interpolations that complemented Sahagún's Spanish translation, this essay reveals Sahagún's thoughts on education in relation to society, and how his experiences with the prevailing ideas on education in New Spain and Spain shaped his own. In doing so, it becomes clear why he approached family education rhetorically and why he was interested in precolonial educational institutions.

known (Smith 2012, 18). Under 'Historia general' the source (Sahagún 2019) can be found in the collection of the World Digital Library <https://www.wdl.org/en/search/?q=Historia+general> (last access 28.2.2021).

³ The term 'Aztec' is used in a broad sense for the pre-colonial civilisation before 1519 (Smith 2012, 3–5). It includes not only the Mexica, the inhabitants of Tenochtitlan-Tlatelolco (today Mexico D.F.) or the population of the central highlands (Smith 2012, 3–5). For the timeframe after the arrival of the Spanish, the term 'Nahua' is employed (Lockhart 1992).

Sahagún's FC has been 'discovered' only recently as a source in the field of education history (Spieker 2008; 2015; Roith 2018). Therefore, this essay aims more specifically at exploring the potential of studying Sahagún's writings, and by extension texts by 16th cent. missionaries, for the history of education.

The first section discusses the origins of FC for an understanding of its underlying methodological approach that facilitates distinguishing between European concepts and descriptions of Nahua education. The following section starts with Sahagún's reflections on the education of the Indigenous population in order to discuss informal education in families and formal education in institutions, respectively. The third section discusses Sahagún's view on the value of and morality side of education in general and family education in particular, using the rhetorical orations and speeches (*huēhuetlatōlli*) Sahagún collected in FC book 6 resulting from his interest in Nahuatl rhetoric, norms, and values (Hinz 1978; 2002).⁴ The fourth section discusses formal education, referring to information collected in FC books 3 and 8.⁵

An English translation published in a bilingual version (Nahuatl/English) by Anderson/Dibble (1950–1982) is used for interpretation as well as translations of speeches concerning family education into German by the anthropologist Eike Hinz (1978) and the Spanish translation of a selection of Nahuatl texts on formal education by the Mexican historian Alfredo López Austin (1985b). By doing so, the essay triangulates knowledge on education from different but corresponding translations from Nahuatl into European languages.⁶ Additionally, a range of literature offering anthropological, historical and archaeological perspectives on

⁴ Riese (2011, 41 f.) informs us that Nahuatl, like Latin, classic Greek or Sanskrit, is a well-documented language. Based on Alonso de Molina (1571), the Frenchman Rémi Siméon and the German Johann Carl Buschmann, who worked together with Wilhelm von Humboldt, composed dictionaries during the 19th cent.

⁵ All translations from German or Spanish into English were, unless otherwise indicated, carried out by the author.

⁶ Citations are in the original source. This also applies to historical texts as well as to modern translations into Middle English (Dibble/Anderson 1950–1982) or 16th cent. Spanish (López Austin 1985b). For Nahuatl the normalised writing is chosen, as accessible in the Online Nahuatl Dictionary (Wood 2000–2020), and the linguistically correct spelling, as proposed by Karttunen (1992), is added in square brackets.

the Aztecs is taken into account to contextualise the content as well as to highlight the differences between Indigenous and European approaches (Raby 1999; McCafferty 2009; McCafferty/McCafferty 2017; Smith 2012; 2016; Berdan 1982; 2014; Riese 2011; Townsend 2003).

The Christian mission in the context of colonial history is a prominent example of 'multi-faceted processes perpetually transforming cultural and religious identities by destruction, change, and new formation' (Hock 2003, 27). One such process was the translation of regional languages into the Roman alphabet. As a consequence, from the 1540s onward, the 'alphabetic writing in Nahuatl spread with great rapidity' (Lockhart 1992, 330). This process also influenced the structure of FC (Ríos Castaño 2014a, 29; Lee 2017) since the source is mainly organised in two columns, the right column containing Nahuatl text and the left Spanish text. The Nahuatl version is more complete or straightforward, whereas the quality of the Spanish version varies. López Austin (1985b) described it in his 'Antología' on formal education as follows: '[L]a traducción de Sahagún es en ocasiones demasiado libre, llegando al injustificado cambio del sentido del texto, y que en otras sus aclaraciones proporcionan información adicional muy valiosa' (López Austin 1985b, 8). The Spanish translation, which would later be complemented with prologues and interpolations in Spanish, was prepared for fellow monks and administrators of the Spanish Crown. The translation was requested in order to provide information about the Crown's new territories (Ríos Castaño 2014a, 111).

The Nahuatl column was, according to Sahagún, intended for the 'preachers and confessors [...] for the curing of spiritual ailments [Los predicadores, y confesores [...] para curar las enfermedades espirituales]' (FC, Prologue 1, 45).⁷ Sahagún

repeated this, in slightly different words, in the prologue of the seventh book: 'And so it was that they be cured of their blindness by means of the preachers as well as confessors [Pues a proposito, que sean curados de sus cegueras, ansi por medio de los predicadores: como le los confessors]' (FC 7:Prologue, 67). The 'physician–churchman comparison' (Ríos Castaño 2014a, 14) was established by the St. Augustine (CE 354–430) in his work 'De doctrina christiana' (ca. 426). The use of the comparison indicates how the Franciscans of New Spain inclined toward a particular tradition of evangelisation (Ríos Castaño 2014a, 15). In its approach towards the instruction of the Indigenous population, FC shows also similarity to Thomas Aquinas's (ca. 1255–1274) 'De Magistro' (see Spieker 2015). The comparison between the physician, who was able to cure due to his medical knowledge, and the teacher, who could teach because of the knowledge he possessed (Aquinas 2006, II, 41; Spieker 2015, 141–148), legitimised the missionaries' need for precise information on the precolonial way of life. For that purpose, Sahagún 'trolled' as it were for useful Indigenous knowledge he could write about in FC (in analogy with his metaphor of the 'red barredera', see FC 1:Prologue 47; Spieker 2015, 147).

Acknowledging the regional population's ratio, Sahagún argued that the Indigenous were as receptive to the Christian doctrine, the Latin language or European philosophy as the Spanish. This statement, which he made several times (FC 1:Prologue, 47–50; 4:To the sincere reader, 62; 6:Prologue, 65; 10:Author's Account, 74, 78; 8:Prologue, 69) can be considered as a prerequisite for the understanding of the meaning and type of cultural transmission taking place in FC. Both formal and informal education were a central theme, since the finding of a suitable approach, one that would be accepted and reach the majority of the local population, seemed important to secure the monks' success (Lopes Don 2006; 2010). This can also be derived from other publications during this timeframe. Between 1540 and 1548, the first Mexican bishop, Juan de Zumárraga (1468–1548), issued the 'Manual de Adultos' (1540) 'in the hopes of creating a uniform Christian instruction [for] [...] the problematic native adults' (Lopes Don 2010, 182; Kobayashi 1985). The timeframe

⁷ Citations from FC refer to the bilingual version by Anderson/Dibble (1950–1982). Volume number, reference to a prologue/interpolation or to a chapter, and page number are included. The source was also translated to Middle English. The translators used the English of the King James Bible (1611) to transmit a timely proximity (Anderson 1982). In the article this English translation is cited, even though it is unusual for contemporary readers. The Spanish notions and passages are cited from Sahagún's original, as available in this bilingual version.

marks, following Lopes Don, a change in behaviour toward the local population. It is in this context, more precisely in 1558, that Sahagún received the mandate from the Franciscan Order to collect whatever data about the local population that could support the mission. The friar himself informed the reader about his mandate (FC 2:Prologue, 53).

Sahagún also described the methods he used for collecting data (FC 2:Prologue, 53–56). Through interrogation and pictorial documentation, he collected information in three different geographical regions: Tlatelolco, Tepepulco, and Tenochtitlan (FC 2:Prologue 2, 53). He summoned Nahua elders in search of specific knowledge. Those members of the Indigenous aristocracy provided Sahagún, and other friars, with knowledge on various facets of precolonial culture. Sahagún, however, stated that certain elements of the local culture were already lost due to the Europeans' violent intrusions: 'They and all their possessions were so trampled underfoot and destroyed that no vestige remained of what they were before [fueron tan atropellados, y destruydos, ellos y todas sus cosas: que njnguna apparentia les quedo, de lo que eran antes]' (FC 1:Prologue, 47).

In their work Sahagún and other friars acted as **cultural translators**, and used inquisitional techniques to obtain information, for instance, to prosecute prohibited religious practices (Burkhardt 1989; Bustamente García 1989; Ríos Castaño 2014a). Following the historian Brendecke (2009, 177), both the process of translating local languages into a European vernacular and the collection of ethnographic data should not be misinterpreted as strictly an educational endeavour. Rather, within the context of social transformation, cultural translation is to be understood as a negotiation of political power, which is embedded in the human data sources and their artefacts (Brendecke 2009, 117). The descriptions produced by Franciscans and Indigenous nevertheless preserved knowledge about precolonial cultures to a considerable degree (Ríos Castaño 2014b). Sahagún collected his data in a context where diverse Franciscans were active (Dibble 1982, 9 f.). The philologist and historian Garibay Kintana (1954, 21) therefore coined the notion *misioneros etnógrafos* for Sahagún and his fellow monks.

Klor de Alva (1988) and León-Portilla (2002) developed the notion further. The latter saw Sahagún as 'first anthropologist'. Sahagún's research methods show similarities to those of Franciscan Fray Andrés de Olmos (ca. 1485–1571) (Hanson 1994). Their methods correspond, for instance, with the 'task of assembling different informants, retrieving and filtering information, and reporting accumulated material' (Ríos Castaño 2014a, 154; Dibble 1982, 10). Olmos, as an inquisitional judge, treated 'each of his respondents as witnesses for the prosecution, [interrogating] them individually, demanding an explanation of the information contained in their paintings' (Ríos Castaño 2014a, 170). Sahagún acted in a similar manner by using questionnaires when interrogating the local population (Ríos Castaño 2014a, 174–185; López Austin 1974). Around 1540, those capable of understanding Nahuatl participated in inquisitional trials as translators.

On diverse levels, the Indigenous population was involved in the process of producing cultural translations in the FC. Therefore, Sahagún's source is also the outcome of a plurivocal process (SilverMoon 2011). In addition to the elders who were summoned to respond to interrogatories, Indigenous scribes produced pictorial documents to interpret, although they might, as suggested by Ríos Castaño (2014a, 207), 'only have reproduced what they felt was needed.' Indigenous assistants also played a role in the missionary project, as they were trained in the new Christian system and supported the data collection for the 'Historia' at different stages (Ríos Castaño 2014a, 211–223; Ríos Castaño 2014b). As the editor, Sahagún himself gathered all information, arranged and re-arranged the chapters, and compiled the books with a particular vision (Ríos Castaño 2014a, 223–239; FC 2:Prologue, 53–56).

Sahagún on Education

This section aims to show how educational ideas related to an actual practice can be identified in FC, and which passages of the source reveal reflections on the role of education in society. How did Sahagún write about education – more specifically, about its role in breaking through existing cultural

traditions? How should the concepts he used within the prevailing context in which he wrote FC be interpreted? In its descriptive account, mixed with opinions, reflection and analysis, Sahagún's texts provide researchers with information on the structures of a blended – Indigenous (Nahua), Franciscan, and Spanish – context (Frihoff 2010). This section uses excerpts taken from prologues and interpolations that can be found in different books and that are considered the most recent fragments of FC as they were presumably written during the compilation of the final version of the 'Historia' from 1565 until around 1570 (Dibble 1982). In these excerpts, Sahagún proposed a mixture of Christian and precolonial methods of institutional education.

The audience, comprised of fellow monks and administrators for the Spanish Crown, was familiar with the European context the friar came from. Therefore, the predominant ideas alluded to in the text are European. Sahagún used the following verbs in relation to educational practices (Spieker 2015): *criar* (to raise), *predicar* (to preach), *instruir* (to instruct), *catequizar* (catechesis, to teach with questions and answers), *se deude desaraigar* (to root out), *cultivar y plantar* (to cultivate and plant), *deprender* (to appropriate), *saber* (to know, knowledge), *enseñar* (to teach), and *leer* (to read, to lecture). These verbs were already present in European discourses and appear in Antonio de Nebrija's (1444–1522) 'Vocabulario español-latino' (1989 [1495]).

However, whereas from today's perspective, FC contains much information on education, Sahagún did not use the verb 'to educate' (*educar a alguien*). Education in the context of religious orders pertained to a notion of guidance into a life within a particular social setting, which was related to *ducere* (Latin for to guide, grow, accompany) rather than to *educere* (Latin for to educate, nurture) (Ingold 2015). In this sense, education was a matter of 'leading novices out into the world rather than – as it is conventionally taken to be today – instilling knowledge in to their minds' (Ingold 2015, 134). In his prologues and interpolations, Sahagún used the verbs *criar*, *catequizar*, and *deprender* for describing educational practice. *Criar* applied to particular European concepts of childhood. Monks gained an idea of stages in child

development from the so-called *pueri oblati*,⁸ who were raised in monasteries since the Middle Ages (Te Heesen 2008). Sahagún's prologues, however, do not inform us on conceptions of childhood. Therefore, the prologues do not allow for comparison with ideas related, for example, to *pueri oblati*. Sahagún used the verb *criar* in descriptions of institutionalised education and the upbringing of children. Nebrija translated *criar* into Latin *educo* and *nutrio* (Nebrija 1989 [1495]). The notion, therefore, covers the two elements of instruction and education as well as accommodation, which took place within the context of precolonial families and their formal institutions. In the following passage on *criar*, Sahagún supposed that an institutionalised education, with which he was partly familiar by means of his ethnographic research, would support governing of the region. Organised education could, he argued, sustain Spanish rule:

'With regard to what they were most capable of in times past in the administration of the state as well as in the service of the gods, it is the reason why they held the affairs of their administration in accordance with the need of the people. And, therefore, they reared [*criauanlos*] the boys and girls with great sternness until they were adults. And this was not in the home of their parents, because [...] they were not effective at rearing [*para criarlos, como convenja*] [...] [the children] as was fitting. Therefore, they reared them jointly [*cirauanlos de comunjidad*] under very careful and stern teachers, the men by themselves and the women by themselves. There they taught [*enseñauan*] them how they were to honor their gods and how they were to revere and obey the state [*republica*] and its rulers' (FC 10: Author's Account, 74).

Sahagún likely wrote such passages to support the expansion of institutionalised education within the new territories and to secure support for the Spanish missionaries. In the European context, institutionalised education was connected

⁸ These children, boys and girls, were offered (Lat. *oblacion*) to the monasteries by their parents until the age of ten years (Te Heesen 2008).

to religious institutions, but it was not common to link education with the government. Nation concepts were based on language and religion. Sahagún believed that the precolonial cultures adapted well to the local conditions. Like other friars, he was convinced that he could learn from the local population. This approach relates to Aquinas's thinking with regard to the teacher. Because the colonial social order, Sahagún observed, 'produces [among the Indigenous] very licentious people of very evil tendencies [...] and even cause[s] them great sicknesses and a short life, it will be necessary to remedy [...] [such order]' (FC 10:Author's Account, 75). He wondered whether the climate brought about 'evil tendencies' that not only affected autochthones but also Spanish immigrants. In this logic, Sahagún criticised that the precolonial severe punishment for misbehaviour had been 'ceased' (FC 10:Author's Account, 75).⁹

Etymologically, the notion of *catequizar* or in today's Spanish *catequesis* is derived from Latin and has been part of Christian Latin since the 4th cent.¹⁰ In FC it is used in relation to the baptism of children, adolescents, and grown-ups. The verb refers to a particular form of teaching religious content with questions and answers for which a mutual understanding was indispensable. The techniques of instruction were developed in and known in Europe. The following short citation is taken from a passage about the punishment of Indigenous people, as part of the execution of precolonial rituals. Nahua were held captive and instructed in the Christian doctrine. After a certain timeframe, they were released, Sahagún wrote, '[a]nd so they came forth therefrom instructed in the Christian doctrine and punished [*catetizados, y castigados*], and the others learned a lesson

from them and dared not to do anything similar. And if they did, then they were entrapped and punished as is said' (FC 10:Author's Account, 80). In educational processes punishment for misbehaviour and production of fear played an essential role in missionary strategies aimed at preventing 'recidivism'.

The notion *deprender* (*deprehender*) was used like *aprender* (Lat. *apprehendere*, Engl. to learn).¹¹ Nebrija included *deprender de nuevo* (Lat. *edisco/addisco*, Engl. to learn new). *Deprender de coro* (Lat. *edisco/ediscere*, Engl. to learn by heart, to repeat in a choir) can also be found (Nebrija 1989 [1495]). The focus was on the meaning 'to learn by heart' and related to instruction in Christian doctrine as well as to the practice of teaching via questions and answers. The following example is taken from a passage in which Sahagún wrote about the appropriation of complex knowledge. He stated that the Indigenous were able to learn very well, since '[t]hey are also capable in learning [*deprender*] all the liberal arts and sacred theology, as has been seen through the experience of those who have been taught [*enseñados*] in these sciences' (FC 1:Prologue, 50). The citation outlines that Sahagún considered the teaching of Indigenous as an experiment in which their learning could be observed. The friars tested the Indigenous on European knowledge. The testing of knowledge within the catechesis was common practice. It seems that also in regard to more complex knowledge, the success of learning processes was observed:

'[Fray Sahagún] think[s] the clima or climates¹² of this land bring [the difference] about. [...] The native Indians, prudent and wise old men, knew how to remedy the harm this land impresses on those who dwell in it [...] hindering the natural conditions with opposing practices' (FC 10:Author's Account, 77).

9 'Since this ceased with the coming of the Spaniards, and since these put down and destroyed all the ways of governing these natives had, and tried to convert them to the ways of living of Spain in things divine as well as human, understanding that they were idolaters and barbarians, all the government which they possessed was lost. [Como esto ceso, por la uenjda de los españoles, y porque ellos derrocaron, y hecharon por tierra: todas las costumbres y maneras de regir, que tenjan estos naturales [...]]' (FC 10:Author's Account, 75).

10 In the English translation of Anderson/Dibble (1982), it was translated as 'instructed in the Christian doctrine' (FC 10:Author's Account, 80).

11 In English, it means the appropriation of knowledge through study, experience. It can refer to remembering something as well as to transmitting knowledge.

12 Concerning the notions *clima* or *climates*: *clima* (Lat.) is the location on the globe between two lines of longitude, a geographical region. *Climates* refers to the environment.

Sahagún was convinced that climatic conditions presupposed a certain form of society and the necessity of a particular upbringing, for in the region particular living conditions had led to social problems. It could be said that the encounter with a new environment-induced contemplation about the relation between education and the social. Sahagún outlined how children were educated, and he critically noted how relatively unsuccessful the Christian approach was (FC 10:Author's Account, 77 f.). Even an adaptation of precolonial techniques was a failure because not all precolonial techniques of dealing with the young ones were applied. Sahagún noted, for instance, that the Indigenous 'engaged in no physical labours' (FC 10:Author's Account, 77). The Franciscans, therefore, introduced day schooling, a model known from European urban contexts. By educating younger children, the existing systematic approach toward adolescents was broken, and to a certain extent, family education was deprived of its relevance.

Education in the Family

Through the increasing institutionalisation of education according to European models, for example, in organising time (Sacristán 2008), education within families changed. The aim of this section is to show where norms and values correlated and to highlight Indigenous knowledge transmitted through lectures Sahagún included in his FC. The monks collected *huehuetlatolli* (*huēhuetlatōlli*) – sayings of the elders – for their Nahuatl rhetoric, which they wished to preserve as close as possible to the original. Because Nahuatl was the lingua franca of the region, the monks focused on Nahuatl rather than on Spanish. The friars were convinced that they could sufficiently learn the regional languages to use them appropriately. Formulations of lectures in Nahuatl were reused for *sermonarios*, books containing a series of sermons to apply throughout the year. In the prescribed sermons, the monks used for preaching, the moral philosophy of Nahuatl merged with Christian thinking (Klaus 1999; Burkhart 1989).

The focus here is on the sixth book, 'Rhetoric and Moral Philosophy', assumed to contain the oldest data collected by Sahagún and his assistants,

dating from around or before 1547 (Hinz 1978, 30 f.; Hartau 1988, 4; Dibble 1982, 10; Hanson 1994; Ríos Castaño 2014a). There is a consensus in ethnohistorical research that these lectures mirror precolonial beliefs, social structures, and language (Hartau 1988; Hinz 1978, 2002, 159–173). Nine chapters, in particular, seem to be relevant to the history of education (Spieker 2006). Three relate to birth and mirror knowledge of midwives (FC 6: 31–33). Six cover lectures by parents addressing their children (FC 6: 17–22; see Hinz 1978, 33).

The raising of children in families intrigued the friars, for they were convinced that moral values were transmitted from one generation to another. Whereas the majority of Sahagún's FC covers education for boys, missionary efforts deliberately included education for girls since it was part of precolonial social structures (Krause 2007). The *huehuetlatolli* in the following examples contain information about socially accepted behaviour, traditional knowledge, and precolonial gender conceptions, as Raby (1999) has shown in 'Xochiquetzal en el cuicacalli' with regard to the warrior women. Women who died during birthing were regarded as warriors (Raby 1999, 223 f.).

The study of educational norms by the anthropologist Hinz (1978, 89–149) with German translations from Nahuatl offers an orientation for the following paragraphs, for he developed a framework for analysing Aztec everyday life norms. The different rules applied to boys and girls, religious practices and concepts, good manners with regard to other people, sexual partners, parents, and religious authorities can be extrapolated from the lectures. The texts contain, following Hinz, norms pertinent to a specific regional social context. Norms are expected behaviours that can be followed or ignored, and that are transmitted through language (Hinz 1978, 90). This language has particular patterns in which one person requests another person to behave as expected (Hinz 1978, 91). In order to enable interpretation, the following passages are divided into segments referring to different verbal acts.

The first quote is taken from a morality lecture by a father given to adult aristocratic son (FC 6: 17). It is an example of how normative language was constructed and how the lectures represented precolonial everyday life:

‘Hear ye: here is your task. Take care of the drum, the gourd rattle: ye will awaken the city and ye will gladden the lord of the near, of the night. Therewith ye will seek his counsel, therewith ye will take from his lap, from his bosom; they are the prayers with which our lord is prayed to, the counsel with which one is counseled’ (FC 6:17, 90).

- (1) ‘Hear ye’: request, imperative
- (2) ‘Here is your task’: allocution, directly addressed
- (3) ‘Take care of the drum [*vevetl* – *Huēhētli*],¹³ the gourd rattle [*aiacachtli* – *Âyacachtli*]: command
- (4) ‘ye will awaken the city’: command
- (5) ‘ye will gladden the lord of the near, of the night’: aim of ritual act, to please the divinity Tetzcatlipoca [*tloque nahuaque* – divinity of the main Aztec pantheon]
- (6) ‘Therewith ye will seek his counsel’: aim of ritual act
- (7) ‘therewith ye will take from his lap, from his bosom’: aim of ritual act
- (8) ‘they are the prayers with which our lord is prayed to’: command to pray in the approved way

The quote starts with a request, then the practice is exemplified, explained and justified. In this example, the religious praxis of invocation as the socially accepted behaviour is promoted. The father demands that his son prays in the right way in order to please Tloque Nahuaque (possessor or master of that which is near, close, in precolonial times to powerful Indigenous deities, Nahuatl Dictionary). The quote deliberately did not replace the qualities of the deity,¹⁴ as was the case in other Christian sources (compare Hinz 1978, 97). The instruments *Huēhētli* and *Âyacachtli* relate to precolonial religious rituals for the god Tetzcatlipoca (Hartau 1988; Townsend 2003). Other admonitions in FC also contain references to gods, such as Mixcoatl, the god of the underworld or ‘inhabitant of

Uexotzinco [Huexotzinco – Altepētli in the state of Puebla today]’ (FC 6:20, 114). The interpreted passage shows how morality lectures introduced rules and how those rules related to conceptions of the precolonial cosmos.

The second quote is taken from another admonition, in which a nobleman speaks to his adolescent daughter. In the speech, the father refers to social status, gender, and age. As aspects of social differentiation, they contained particular norms.

‘If perhaps already the misery of the nobility dominateth, look well, apply thyself well to the really womanly task, the spindle whorl, the weaving stick. Open thine eyes well as to how to be an artisan, how to be a feather worker; the manner of making designs by embroidering; how to judge colors; how to apply colors [to please] thy sisters, thy ladies, our honored ones, the noblewomen’ (FC 6:18, 96).

- (1) ‘If perhaps already the misery of the nobility dominateth’: description of circumstance
- (2) ‘look well, apply thyself well to the womanly task, the spindle whorl [*malacatl*, *malacatl*], the weaving stick [*tzotzopaztli*, *tzōtzopāztli*]: command
- (3) ‘open thine eyes well as to how to be an artisan [*tultecatl* – *tōltēcātlī*]: command
- (4) ‘how to be a feather worker [*amantecati* – *āmatēcātlī*]: command to learn a craft
- (5) ‘the manner of making designs by embroidering’: command related to the craft
- (6) ‘how to judge colors’: command related to the craft
- (7) ‘how to apply colors’: command related to the craft
- (8) ‘thy sisters, thy ladies, our honoured ones, the noblewomen’: addresses the positive consequence of the capacity for life, both socially and economically.

The father speaks to his daughter. He advises her to spin and weave, as those handicrafts and their tools were related to female identity. Wool spinning and weaving tools were metaphorical constructs parallel to men’s weapons (McCafferty/McCafferty 2017, 379). The father encourages his daughter to learn the prestigious handicraft of featherwork. Women of noble ancestry would

¹³ Used here are the Nahuatl spellings contained in Sahagún’s ‘Historia’ as well as Frances Karttunen’s ‘An Analytical Dictionary of Nahuatl’ (1992).

¹⁴ Tloque Nahuaque has certain qualities. For example, this god knows everything and can see the inner self of a person. He is capricious (Hinz 1978, 168 f.).

value her individual labour as long as it is of high quality. This quote is not about social success in general, but rather individual achievement within the social realm of women. This differs from lectures to male descendants of the nobility, who might achieve influential political positions through individual success or conformity to norms expected by the gods (see FC 6:17, 88).

In other words, both individual ability and social success were gendered. Yet, Sahagún's account of female tasks seems to relate to his male bias in collecting the data. Sahagún (FC 10:3) described how women worked hard in all age groups: from the 'mother' to the 'middle-aged woman' to the 'mature woman' (Kellogg 1995b, 570). Women worked in handicrafts, produced clothing, and were artists in weaving (FC 10:3, 11 f.; McCafferty/McCafferty 2017). Nahuatl language, though, applies various female terms for particular tasks. Both women and men provided for the household and fulfilled ceremonial tasks' (Kellogg 1995b, 570; Zuckerhut 2001). Because they seem to have shared parallel structures, 'women cannot be viewed as having been economic dependents' (Kellogg 1995b, 565; 1995a; 2007). Although 'relatively little is known about the positions or the actual women who held them' (Kellogg 1995b, 565), the story of Malinche (Malintzin) who played an important role in the negotiations with Indigenous actors and the conquistador Hernándo Cortés (McCafferty 2009), is a strong indication of the key roles women played in the process of transformation. Women not only worked in diverse handicrafts but at all social levels, from priestesses, teachers, and rulers to healers and midwives. They ruled and administered diverse institutions. They organised the marketplaces. And women-led educational institutions, like the *cuicacalli* (house of song) where, among other things, hearings for the court took place (Kellogg 1995b, 566; 1997, 266).

As indicated in the previous examples, such passages go beyond mere documentation of socialisation processes in Aztec culture. These lectures shed light on facets of social life within the timeframe of transformation. Moral values in those lectures correspond to the monks' interest in virtues and sins (Ríos Castaño 2014a, 126–129). Therefore, they met the needs of the inquisitors, which is why they were included in FC. At the same time, one

might argue that they also underlined the relation between education and the correct use of language. Norms and values, suggestions and justifications were conceptualised in relation to an ideal of an adult man or woman. Such role models related to social class in feudal societies. For the friars themselves, they also corresponded with their own views of a modest life and European ideas. Educational lectures, at least those selected, contain rules of good conduct and ideals for a reputable future life within Nahua culture. Even though they contain Nahua concepts, they correspond with Spanish views. The Nahua culture related to a particular social and regional context that underwent transformation while language patterns remained. The lectures are therefore a good example of cultural translation, for they transmitted underlying concepts and particular practices through a Europeanised Indigenous language.

Formal Education

In secondary literature about Aztec culture written by archaeologists, anthropologists, and historians, the precolonial education institutions are usually referred to as 'schools' (see e.g. Smith 1998, 137; 2012, 130; Townsend 2003, 166).¹⁵ Kobayashi, for instance, used 'educación escolar' (education in schools) (Kobayashi 1985, 48 f.), while López Austin (1985a) referred to 'templos-escuelas' (temple schools). These social institutions were anchored in local structures and therefore called *escuelas de los barrios* (urban district schools) (López Austin 1985a, 25).¹⁶ For the incoming Spanish, the structure 'templo-escuela' (López Austin 1985a, 26) was collective, and the reason why they were identified as schools. The notion of 'school', however, does not say much about the precise function of such institutions and from a contemporary perspective may be misleading, as it implies a central actor for organising common schooling with particular social functions (see Fend 2006).

¹⁵ Literature cited here only refers to the English and Spanish context.

¹⁶ López Austin based his concept on a report by Diego Durán, who wrote about schools in different districts (Durán 1984 [1581], §15, 213).

The use of the umbrella term ‘formal education’ (see, e.g., Berdan 1982, 88; 2014) offers the advantage of collecting and sorting all facets of institutionalised education (López Austin 1985b, 12). According to López Austin, formal education included all efforts that a group initiated in service of a particular social sector, such as securing or training the military or the knowledge of the community, as well as its belief system, norms and values, ideas and social functions. All related to different stages of life and to the capacities needed to fulfil social functions. Within the pre-colonial society, formal education was a process of ‘enseñanza–aprendizaje’ (López Austin 1985b, 12), which also relates to a certain time of an individual’s life. In this process specific organisations were involved, special places for education in a group were created, and particular practices related to age were applied by experienced personnel (López Austin 1985b, 12 f.). In Nahuatl these institutions are referred to as *calmecac* (school for youth, name for one of the precolonial academies), *telpochcalli* (*tēlpōchcalli*) (house of youth, institution of education for young men) and *cuicacalli* (house of song), respectively (see Nahuatl Dictionary). In what follows, rather than providing a detailed account of those institutions, the aim is to outline general characteristics of the institutions in Sahagún’s description and to explain how his ‘European gaze’ determined how he wrote about it.

Child, Childhood

The conception of what a child is and how long childhood lasts was different in Indigenous society in comparison to Spanish concepts. In the introduction to his ‘Antología’ on formal education, López Austin (1985b, 9) outlined that where in FC the verbs *huapahua* and *izcaltía* were used in the Nahuatl texts, they were mostly translated as *enseñar* (to teach) and *educar* (to educate) (López Austin 1985b, 9). *Huapahua* (*huapāhua*), however, means, following López Austin, ‘to harden’, which related to the idea that the child is born in a liquid state (*oc atl*). Principal English translations are ‘to raise, to bring someone up (such as children), to grow [...], to gain in strength’ (Nahuatl Dictionary).

Izcaltia (*izcaltīā*) also means ‘to raise a child’. Where Sahagún had used *enseñar* or *educar*, López Austin used in his translation a much richer and more nuanced vocabulary, such as *avivar* (to enliven), *animar* (to encourage), *desarollar* (to develop), and *alimentar* (to nourish) (López Austin 1985b, 9). López Austin suggested, however, to take both his translation and Sahagún’s into account, as they relate to particular practices in either Nahuatl or Spanish and as such are an indication of how Sahagún’s European gaze in his translation coincided with a narrow or reductive gaze. Despite the incorporation of precolonial ideas and the profound difference in the respective conceptions of childhood, evident for example in conceptions of death, in his translation, Sahagún reduced the meaning of particular Nahuatl concepts to concepts he was familiar with (Márquez Morfín/González 2010, 65; Hartau 2001).

Scale of and Reasons for Formal Education

Historically, the establishment of schooling related to the development of scriptures and writing within the context of taxation systems (Caruso 2019, 39–56). Institutionalised education created specialists in cultural transmission and the construction of memory (Assmann 2002). From that perspective, it is rather exceptional that the precolonial Aztecs had established institutions of formal education for all adolescents, existing in all social units (*callpulli*) (see Durán 1984 [1581], §15, 213). Institutionalised education was important for practices of cultural transmission, like dance and poetry, which were taught in the *cuicacalli* and elsewhere (Raby 1999). It is likely, however, that particularly the need for vocational education was the impetus for creating large-scale formal education in Aztec society, as both the link with *calpulli*, a social administrative unit, and the age of the children seem to indicate.

Age

Ideas of childhood relate to the concept of adulthood. Considering age, Márquez Morfín and González (2010, 57) outlined that children were

integrated in households. At the age of six and seven, children started to help at home, from ten to thirteen years onward, they supported parents in the fields. Both sexes supported the family in the tasks of everyday life. A timeframe for adolescence, however, was not known (Márquez Morfín/González 2010, 57 f.). Such practices in raising children and combining it with teaching them handicrafts, which missionaries could observe in the early 16th cent. (Smith 2016, 39–42), must have looked familiar to them as it was also common in 16th cent. Spain. Among the precolonial Nahuatl, childhood ranged from birth until age twelve or thirteen (Barriga Cuevas 2017, 116). Childhood ended when the child was old enough to be sent to the institutions of formal education (*tēlpōchcalli, calmecac, cuicacalli*), where they would finish their education (Barriga Cuevas 2017, 116).

Like a school, organised training covered the transitional period between childhood and adulthood. The FC speaks to an age between ten and thirteen, in which both sexes started to visit parallel institutions (FC 8:20, 71 f.). This timeframe varies among written sources, due to the fact that it was related to local costumes and the specific community in which representatives were interrogated by the monks. The end of education seems to have related to marriage (FC 6:40, 127 f.). Education in the *tēlpōchcalli* was completed around the age of twenty. Male adolescents began to participate in battles (FC 8:20, 72; FC 3:5). Parenthood also belonged to adulthood: 'Que enseñemos, que eduquemos. Que salgan la voz completa, la palabra completa de la maternidad, de la paternidad' (FC 3:4, 29, transl. López Austin). Boys and girls visited separate institutions (FC 6:39, 209–211).

Ríos Castaño (2014a) tried to reconstruct Sahagún's education in order to find possible intellectual influences. For the purpose of interpreting education in colonial contexts, her study is helpful, because it offers insights into formal education in 16th cent. Spain. As little is known about Sahagún's early education, Ríos Castaño gives an introduction to the educational institutions in the region where Sahagún was raised. The friar might have visited an *escuela de primeras letras* in a day school or a boarding regimen (Ríos Castaño 2014a, 39). Another possibility would be that Sahagún

may have visited a regional school. Nobles would finance teachers and tuitions for children of relatives and servants who were taught reading, writing, counting, and received religious instruction (Ríos Castaño 2014a, 39 f.). Ríos Castaño assumes that Sahagún would have started his education at the age of six. Formal education started significantly earlier in Spain than in Mesoamerica. Differences can be found with regard to length and intensity of education, accessibility, social status, and gender of the child.

Social Status

In contrast to Spanish educational institutions, the descriptions of formal education the monks collected pointed to institutions offering an organisation common to all. However, as was the case in 16th cent. Spain, in the complex precolonial society both social status and family determined the kind of educational institution the adolescents were sent to. In Mexico babies and small children were promised to an institution that also assigned them to a particular social role in life (FC 6:39, 209–211; FC 6:40, 213–219; see also FC 3:7):

'And if the baby girl belonged to the *tēlpōchcalli*, she was left in the hands of, she was entrusted to the one called the leader of the girls. When she was already partly grown, she was to live in the place of song, to serve the god to whom she was dedicated' (FC 6:39, 210, also FC 6:40, 216).

Following Sahagún *cuicacalli* and *tēlpōchcalli* were visited by children of commoners (*macehualli, mācēhuali*) (FC 3:4), while the nobles (*pipiltin*) (FC 3:7) visited the *calmecac*. Apart from those pre-existing social categories, little is known about a grading system that seems to have been focused on individual achievement. For instance, from lectures referred to in the paragraphs on family education, it is known that skilled workmanship was highly valued (FC 6:18). Such might have led to social promotion or prestige or engagement as a teacher. In 16th cent. Spain, children were not promised to an institution of formal education from birth. Only in exceptional cases, so-called *pueri oblati*, young children from the age of three

years, were given to a monastery. Sons from artisans were expected to follow the footsteps of their father and girls to marry the son of a similar artisan family.

Teacher Education

Although it remains unclear, teachers seem to have qualified themselves for educational tasks through experience and behaving in accordance with prevailing norms. One example with regard to the *telpochcalli* follows:

‘And when he was already indeed a youth, if he was instructed, if he was prudent, if he was reliable of speech, and especially if he was a benign heart, then he was made master of youth [...] He governed them all; he represented all the youths. If one harmed anything, he judged him, he sentenced him, he corrected him. He dealt justice’ (FC 3:5, 55).

If they had fulfilled particular tasks, they could qualify for others. For instance, if one had taken a certain number of captives, one could start teaching as a master of youth in the *telpochcalli* (FC 8:21, 76 f.).

In Spain, the qualification for instruction depended on social status. As regards the aristocracy, in general, the older children were taught by a male tutor (governor), while the younger children were cared for by a governess. Apprenticeships were possible in families of artisans, craftsmen, and tradespersons.

Structure of Education

At first sight, the daily schedule at an institution seems to have been similar to the organisation of a monastery, with times for prayer, instruction, and work. However, the organisational structure was embedded in a completely different concept of the cosmos, as Sahagún illustrated using the example of the *calmecac* (FC 3:8), the precolonial academies for noble youth. In one of his interpolations, Sahagún outlined how the monks tried to attach new meanings to existing structures:

‘Now we too cannot cope with those who are reared in the schools, for they do not have the fear and submission which they had in times past. We rear them with neither the rigor nor the austerity with which they were reared in the time of their idolatry. They do not control themselves, nor school themselves, nor abide by what [the friars] teach them as [they would] if they had been under the past system of the elders of old’ (FC 10:Author’s Account, 77).¹⁷

However, the friars failed as they were not acquainted with precolonial habits and costumes, structures and meaning. In the following passage, Sahagún outlined how they tried to adopt pre-existing structures:

‘At the beginning, [...] we adopted that manner of rearing the boys in our houses. And they slept in the house which was built for them next to ours, where we taught them to arise at midnight. And we taught them to repeat the matins of our Lady and then in the morning the prayer book. And, furthermore, we taught them to flagellate themselves by night and to hold silent prayers. But, since they engaged in no physical labors, as used to be customary and as the state of their active sensuality requires, [and since] also they ate better than they were accustomed to in their ancient state, for we treated them with the tenderness and mercy usual among ourselves, they began to feel a strong sensuality and to practice lascivious things. And so we expelled them from our dwellings, that they go to sleep in the dwellings of their parents and come of a morning to the schools to learn to read and write and sing. And this is what we still do now’ (FC 10:Author’s Account, 77 f.).¹⁸

17 ‘[L]a tampoco nosotros, no nos podemos apoderar con los que se crían en las escuelas: porque como no tiene aquel temor, y subjection que antiguamente tenían: nj los criamos, cō aquel rigor, nj austeridad, que se criauan en tiempo de su idolatría, no se subjectan, nj se enseñan, nj toman lo que les enseñan, como si estuvieran en aquella impresa pasada de los viejos antiguos’ (FC 10:Author’s Account, 77).

18 ‘A los principios, [...] tomamos aquel estilo, de criar los muchachos, en nuestras casas, y dormían en la casa que para ellos estava edificada, junto a la nuestra donde los enseñuamos a levantarse a la media noche: y los enseñuamos a decir los maytines de nuestra señora: y luego de mañana las horas: a aun les enseñuamos a que de noche se açotassen y tuujessē oracion mental. Pero como no se exercitauan en

This approach was similar to fraternity education for young novices (see Te Heesen 2008). The young Indigenous were dressed as monks and had to stick to prayer rhythms. Zaballa Beascochea (1990) argues that Sahagún judged the institutions of formal education in categories of the reformed Franciscans, which the friar mentioned more than once (see FC 1:Prologue, 46). His description reminded Zaballa Beascochea of strict observance, which stressed strictness in education and asceticism (Zaballa Beascochea 1990, 188 f.).

Labour

Another factor was the labour young people engaged in during precolonial times, which became less important when the monks took over education. Based on practices in Spain, where language and religion contributed to social cohesion (Sievernich 2011; Mignolo 2003), language and writing, religious education, and ritual services stood in the foreground at the expense of all other content. From today's perspective, religious considerations and the maintenance of intense ritual activities during the annual cycle might have been the main reason why Aztecs established formal education institutions: 'Esto es normal si tomamos en cuenta los intereses de los conquistadores: la antigua vida indígena era para ellos, paradójicamente, ejemplo positivo y negativo' (López Austin 1985a, 26).

Handicrafts were nevertheless important in the *calpulli*, such as in *amatecayotl* (*āmantēcayōtl*), the art of feather working taught in the *calmecac*, where schooling was combined with the teaching of handicrafts and participation in communal labour (FC 9:18, 88). Work was related to daily rituals. It is known that young boys maintained the

rituals in local temples, such as collecting firewood and other routine tasks (FC 3:5, 55). The adolescents slept in *telpochcalli* (FC 8:40, 43). Each teaching/ritual place was used for different tasks. In *cuicacalli*, for instance, work was distributed and monitored. The place was used for teaching only in the evening (FC 8:20, 72). In the afternoon, the boys engaged in fighting classes, and learned gardening and hunting as well as artisan work. López Austin (1985, 26), Hinz (2002, 112), and Riese (2011, 300) assumed that during instruction, the youths took over related tasks for the community.

Female education in the *calmecac* was also practical (FC 6:40, 217). An overlap with education in households seems to have been the case. Military training, hunting, and gardening were not part of women's education. Nevertheless, religious education was similarly structured (FC 6:40, 217; Krause 2007). Sahagún described parallel institutions for women in Tenochtitlan (FC 6:39). For instance, adolescent girls produced clothing and specific artistically crafted objects for the local temples (FC 6:39, 209). Girls supported religious rituals, such as in local temples of tutelary goddesses like Yaotl (Necoc Yāōtl), who was the tutelary goddess of the gemstone workers, or in the temple of Coatlicue (earth and fertility goddess) or for other principal gods in the Aztec pantheon (FC 6:39, 210).

Through participation in the organised structures, adolescents were actively engaged in the community, which implied that education was not exclusively preparing them for future life. In the *telpochcalli*, the instruction was secondary to qualification through training and labour. Since compulsory training was based on local structures, like *calpulli* (house, territorial, or social unit) and *altepetl* (community, ethnic state), which 'continued to operate for more than a century after the Spanish Conquest' (Smith 2012, 292), its content presumably varied. Different crafts were organised around the structure of *calpulli*. Many goods were produced in the precolonial society and work was 'heavily specialized, and a relatively small group of people was relied upon to manufacture most of the goods' (Smith 2012, 82). This work resembled organised craft apprenticeships by guilds rather than schooling: 'The *calpolli* was a community of commoner households living near

los trabajos corporales, como solian, y como demanda la condicion de su briosa sensualidad. tambien comjan mejor, de lo que acostumbrauan en su republica antigua: porque exercitauamos con ellos la blandura, y piedad, que entre nosotros se usa: comēçaron a tener brios sensuales y a entender, en cosas lacivia: y ansi los echamos de nras casas, para que se fuessen a dormir a las casas de sus padres, y venjā a la mañana a las escuelas a deprēder a leer, y a escreuir, y a cantar: y esto es lo que aun agora se vsa' (FC 10:Author's Account, 77 f.)

one another and subject to the same noble patron, who owned the land' (Smith 2016, 117). Household heads were administrators of and responsible for the local government (Smith 2012; Lockhart 1992). The *calpulli* provided 'military protection, courts and judges, promotion of commerce, and construction of infrastructure' (Smith 2016, 118). The *callpulli* also maintained some control in political affairs and over their lives *vis-a-vis* their city-state overlords (Smith 2016, 117). Smith is convinced that the *callpulli* 'gave local communities flexibility and enough local control to organize farming and other activities to their advantage. The city-state provided some services and allowed *callpollis* to flourish. [...] And the market system linked people with the outside world' (Smith 2016, 119).

Conclusion

The FC tells us about approaches to education as a practice and as a set of knowledge, as well as the meaning of education in early-modern Spain. Sahagún's understanding of educational practice was part of colonisation, as an encounter that also transformed European practices, ideals and expectations with which he and his fellow missionaries arrived. Sahagún's approach mirrored Augustin and Aquinas, both in terms of his upbringing and personal experiences as well as Indigenous knowledge. This is also visible in the language – the verbs and descriptions – Sahagún and his assistants used in negotiating for meaning and logic of the practice present in FC. There is a shifting logic behind Indigenous educational practices that can be grasped in different parts of the FC, as outlined in this essay.

The religious context that determined the colonial knowing perspective of the missionaries tended to blind them for vocational practices, the social roles adolescents took up in maintaining ritual obligations as well as supporting building projects and providing logistics in battles. All practices were embedded in a cosmology and a system of social roles, and were part of raising children. Even though Sahagún seemed to have realised something was missing, he did not connect formal education to social responsibilities in the Indigenous communities. For him, the instruction was a preliminary state that would lead to later participation in society. In the precolonial life-world, the instruction was integral to participating in society through activities, labour and learning. It is often acknowledged that the FC is a source offering an excellent starting point for research on Indigenous child-rearing. This essay, however, demonstrates that the FC equally serves as a source on European education philosophy in the 16th cent.

Susanne Spieker

Universität Hamburg
Fakultät für Erziehungswissenschaft
Fachbereich Allgemeine Erziehungswissenschaft, Interkulturelle und International
Vergleichende Erziehungswissenschaft
Von-Melle-Park 8
20146 Hamburg
susanne.spieker@uni-hamburg.de

Bibliography

Primary Sources

- Aquinas 2006*: T. Aquinas, De magistro. Quaestiones disputatae de veritate (1256–1259), Quaestio XI. Summa theologiae. Pars I, quaestio 117, articulus I. Lateinisch – Deutsch. G. Jüssen/G. Krieger/J. H. J. Schneider (transl./eds.) (Hamburg 2006).
- Durán 1984 [1581]*: D. Durán, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme (1581), Ángel Ma. Garibay K. (ed.) (Mexico D.F. 1984 [1581]).

- Molina 1880 [1571]*: A. De Molina, Vocabulario de la lengua mexicana. México 1571, Leipzig: B.G. Teubner 1880 [Facsimile].
- Nebrija 1989 [1495]*: E. A. de Nebrija, Vocabulario Español-Latino. Facsimile of 1495 original. 2nd ed. (Madrid 1989 [1495]).
- Sahagún 1950–1982*: B. de Sahagún, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, 12 Vols. A. J. O. Anderson/C. E. Dibble (ed./transl.) (Santa Fe 1950–1982).
- Sahagún 2019*: B. de Sahagún, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [Historia general de las cosas de nueva España] (Manuscript 1577–79), <<https://www.wdl.org/en/item/10096/#q=-historia+general>> (last access 28.02.2021).

Secondary Sources

- Anderson 1982*: A. J. O. Anderson, Variations of Sahaguntin Theme. In: A. J. O. Anderson/C. E. Dibble (eds. transl.), Florentine Codex. General History of the Things of New Spain (Santa Fe 1982) 3–8.
- Anderson/Dibble 1950–1982*: O. Anderson/C. E. Dibble (eds. transl.), Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, 12 Volumes (Santa Fe 1950–1982).
- Assmann 2002*: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 2002).
- Barriga Cuevas 2017*: A. D. Barriga Cuevas, Algunas notas sobre las concepciones del cuerpo de los infantes entre los antiguos nahuas. Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas 24.70, 2017, 113–137.
- Berdan 1982*: F. F. Berdan, The Aztecs of Central Mexico (Philadelphia 1982).
- Berdan 2014*: F. F. Berdan, Aztec Archaeology and Ethnohistory (Cambridge 2014).
- Brendecke 2009*: A. Brendecke, Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft (Köln 2009).
- Burkhart 1989*: L. M. Burkhart, The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico (Tucson 1989).
- Bustamente García 1989*: J. Bustamente García, La obra etnográfica y lingüística de fray Bernardino de Sahagún (Madrid 1989).
- Caruso 2019*: M. Caruso, Geschichte der Bildung und Erziehung (Paderborn 2019).
- Dibble 1982*: C. E. Dibble, Sahagún's Historia. In: C. E. Dibble/A. J. O. Anderson (eds.), Florentine Codex. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún, Introductions and Indices (Santa Fe 1982) 9–24.
- Fend 2006*: H. Fend, Neue Theorie der Schule. Einführung in das Verstehen von Bildungssystemen (Wiesbaden 2006).
- Frijhoff 2010*: W. Frijhoff, Seitenwege der Autonomie. Wege und Formen der Erziehung in der Frühen Neuzeit. In: J. Jacobi/L. Le Cam/ H.-U. Musolf (eds.), Vor-moderne Bildungsgänge. Selbst- und Fremdbeschreibungen in der Frühen Neuzeit (Köln 2010) 25–42.
- Garibay Kintana 1954*: A. M. Garibay Kintana, Historia de la Literatura Náhuatl. Segunda Parte: El Trauma de la Conquista (1521–1750) (México 1954).
- Hanson 1994*: C. A. Hanson, Olmos and Sahagún. In: E. Quinones Keber (ed.), Chipping Away on Earth. Studies in the Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble (Lancaster 1994) 29–35.

- Hartau 1988*: C. Hartau, Herrschaft und Kommunikation. Analyse aztekischer Inthronisationsreden aus dem Codex Florentinus des Fray Bernardino de Sahagún (Hamburg 1988).
- Hartau 2001*: C. Hartau, Hat die Hölle einen Schornstein? Aztekische und christliche Jenseitskonzeptionen. In: D. Dracklé (ed.), Bilder vom Tod (Hamburg 2001) 117–138.
- Hinz 1978*: E. Hinz, Analyse aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungsnormen als Alltagstheorie sozialen Handelns. Auf Grund des 4. und 6. Buches der „Historia general“ Fray Bernardino de Sahagúns aus der Mitte des 16. Jahrhunderts (Wiesbaden 1978).
- Hinz 2002*: E. Hinz, Mesoamerika als Sozialwissenschaft. Soziale Evolution, soziales System, soziales Verhalten und soziale Kognition in Mesoamerika (Hamburg 2002).
- Hock 2003*: K. Hock, Transculturation – Some Exploratory Remarks. In: A. Jones (ed.), Transculturation. Mission and Modernity in Africa. Mission Archives, University of Leipzig Papers on Africa 22 (Leipzig 2003) 25–32.
- Ingold 2015*: T. Ingold, The Life of Lines (London 2015).
- Kellogg 1995a*: S. Kellogg, Law and the Transformation of Aztec Culture. 1500–1700 (Norman 1995).
- Kellogg 1995b*: S. Kellogg, The Woman’s Room. Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period. Ethnohistory 42, 1995, 563–576.
- Kellogg 1997*: S. Kellogg, From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal. Tenocha Mexican Women. 1500–1700. In: S. Schroeder/S. Wood/R. Haskett (eds.), Indian Women of Early Mexico (Norman 1997) 123–144.
- Kellogg 2007*: S. Kellogg, Legal Documents as a Source for Ethnohistory. In: J. Lockhart/S. Sousa/S. Wood (eds.), Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory (Oregon 2007), <<http://whp.uoregon.edu/Lockhart/index.html>> (last access 13.12.2019).
- Klaus 1999*: S. Klaus, Uprooted Christianity. The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico. Based on Franciscan Sermons of the 16th Century, Written in Nahuatl (Bonn 1999).
- Klor de Alva 1988*: J. J. Klor de Alva, Sahagún and the Birth of Modern Ethnography. Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other. In: J. J. Klor de Alva/H. B. Nicholson/E. Quiñones Keber (eds.), The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico (Albany 1988) 31–53.
- Kobayashi 1985*: M. Kobayashi, La educación como conquista. Empresa franciscana en México (México D. F. 1985).
- Lee 2017*: J. Lee, The Europeanization of Prehispanic Tradition. Bernardino de Sahagún’s Transformation of Aztec Priests (tlamacazque) into Classical Wise Men (tlamatinime). Colonial Latin American Review 26.3, 2017, 291–312.
- León-Portilla 2002*: M. León-Portilla, Bernardino de Sahagún. First Anthropologist (Norma 2002).
- Lockhart 1992*: J. Lockhart, The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries (Stanford 1992).
- Lopes Don 2006*: P. Lopes Don, Franciscans, Indian Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536–1543. Journal of World History 17.1, 2006, 27–49.
- Lopes Don 2010*: P. Lopes Don, Bonfires of Culture. Franciscans, Indigenous Leaders and the Inquisition in Early Mexico, 1524–1540 (Norman 2010).
- López Austin 1974*: A. López Austin, The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún. The Questionnaires. In: M. S. Edmonson (ed.), Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún (Albuquerque 1974) 111–150.
- López Austin 1985a*: A. López Austin, La educación de los antiguos Nahuas, Band 1/2 (Mexico D.F. 1985).

- López Austin 1985b*: A. López Austin, Educación Mexica. Antología de Documentos Sahaguntinos. Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glossario (Mexico D.F. 1985).
- Karttunen 1992*: F. E. Karttunen, An Analytical Dictionary of Nahuatl (Norman 1992).
- Krause 2007*: J. Krause, Die Erziehung indianischer Mädchen im Zentralmexiko des 16. Jahrhunderts (Hamburg 2007).
- Márquez Morfín/González 2010*: L. Márquez Morfín/E. González, La socialización de los niños en el pasado. Algunas reflexiones y propuestas en torno al tema. In: L. Márquez Morfín (ed.), Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado (México D.F. 2010) 51–73.
- McCafferty/McCafferty 2017*: G. McCafferty/S. McCafferty, Pregnant in the Dancing Place. Myth and Methods of Textile Production and Use. In: D. L. Nichols/E. Rodríguez (eds.), The Oxford Handbook of the Aztecs (Oxford 2017).
- McCafferty 2009*: G. McCafferty, De-Colón-Nizing Malintztin. In: P. Bikoulis/D. Lacroix/M. Peuramaki-Brown, Postcolonial Perspectives in Archaeology. Proceedings of the 39th Annual Chacmool Conference (Calgary 2009) 183–192.
- Mignolo 2003*: W. D. Mignolo, The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonisation (Ann Arbor 2003).
- Raby 1999*: D. Raby, Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femininas entre los antiguos nahuas. Estudios de la Cultura Nahuatl 30, 1999, 203–228.
- Riese 2011*: B. Riese, Das Reich der Azteken. Geschichte und Kultur (München 2011).
- Ríos Castaño 2014a*: V. Ríos Castaño, Translation as Conquest. Sahagún and the Universal History of the Things of New Spain (Frankfurt am Main 2014).
- Ríos Castaño 2014b*: V. Ríos Castaño, From the 'Memoriales con escolios' to the Florentine Codex. Sahagún and his Nahua Assistants' Co-Authorship of the Spanish Translation. Journal of Iberian and Latin American Research 20.2, 2014, 214–228.
- Roith 2018*: C. Roith, Representations of Hands in the Florentine Codex. Paedagogica Historica 54.1–2, Special Issue: Education and the Body, 2018, 114–133.
- Sacristán 2008*: J. G. Sacristán, El valor del tiempo en educación (Madrid 2008).
- SilverMoon 2011*: SilverMoon, Towards a Pluritopical Understanding of Sahagún's Work. Estudios de la Cultura Náhuatl 42, 2011, 167–192.
- Sievernich 2011*: M. Sievernich, Der Kampf um den Anderen in der Frühen Neuzeit. Mission und Menschenwürde in Amerika. Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105, 2011, 11–34.
- Smith 2012*: M. E. Smith, The Aztecs (Malden 2012).
- Smith 2016*: M. E. Smith, At Home with the Aztecs. An Archaeologist Uncovers their Daily Life (London 2016).
- Spieker 2006*: S. Spieker, ‚Mit welchem Eifer die Azteken ihre Jugend erzogen haben‘ – Vom Aufwachsen in aztekisch-sprachigen Gesellschaften des 16. Jahrhunderts (MA Universität Hamburg 2006).
- Spieker 2008*: S. Spieker, An Early Researcher in the Field of Education. Bernardino de Sahagún in Sixteenth Century Mexico. History of Education 37.6, 2008, 757–772.
- Spieker 2015*: S. Spieker, Die Entstehung des Nachdenkens über Erziehung aus der Europäischen Expansion (Frankfurt am Main 2015).
- Te Heesen 2008*: K. Te Heesen, Pueri oblati. Klösterliche Erziehung im Mittelalter. Überlegungen zu einer monastischen Pädagogik. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 84.3, 2008, 278–294.

Townsend 2003: R. F. Townsend, *The Aztecs* (London 2003).

Wood 2000–2020: S. Wood (ed.), *Nahuatl Dictionary* (Eugene 2000–2020), <<https://nahuatl.uoregon.edu/>> (last access 28.02.2021).

Zaballa Beascochea 1990: A. de Zaballa Beascochea, *Transculturación y Misión en Nueva España. Estudio Histórico-Doctrinal del Libro de los “Coloquios” de Bernardino de Sahagún* (Pamplona 1990).

Zuckerhut 2001: P. Zuckerhut, *Geschlechterverhältnisse bei den AztekInnen. Zwischen totaler Frauenunterdrückung und Geschlechterparallelität*. *Anthropos* 96, 2001, 411–421.

RESSOURCENKULTUREN 14

INDIGENOUS KNOWLEDGE AS A RESOURCE

Since antiquity, knowledge has often been juxtaposed with opinion. Whereas opinion commonly refers to subjective perceptions and viewpoints, knowledge is typically intended to represent objective and verifiable propositions. On this view, knowledge *per se* claims a universal dimension in that it pretends to be approvable through the reason of everyone, everywhere. This universal aspect of the concept of knowledge stands in marked contrast to cultures of local knowledge, where the generation of knowledge is dependent on specific times and places. These divergent aspects came into conflict when Indigenous knowledge was contested by Europeans and likewise, Indigenous challenges to European knowledge occurred. Based on religious, linguistic, demographic, and cultural disparities, knowledge operative in one context was adapted, manipulated, reframed, or dismissed as spurious or heretical in another framework.

This book focuses on historical examples of Indigenous knowledge from 1492 until circa 1800, with contributions from the fields of history, art history, geography, anthropology, and archaeology. Among the wide range of sources employed are Indigenous letters, last wills, missionary sermons, bilingual catechisms, archive inventories, natural histories, census records, maps, herbal catalogues of remedies, pottery, and stone carvings. These sources originate from Brazil, the Río de la Plata basin (parts of current-day Argentina, lowland Bolivia, Paraguay and Uruguay), the Andean region, New Spain (current-day Mexico), the Canary Islands, and Europe. The 14 chapters in this book are clustered into five main sections: (1) Medical Knowledge; (2) Languages, Texts, and Terminology; (3) Cartography and Geographical Knowledge; (4) Material and Visual Culture; and (5) Missionary Perceptions.



SFB 1070
RESSOURCENKULTUREN

ISBN 978-3-947251-44-5

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

The logo for Tübingen University Press, featuring the text 'TÜBINGEN UNIVERSITY PRESS' in a white, sans-serif font, followed by a stylized white feather icon.