

ESCRIBIR UNA
AUTOBIOGRAFÍA
EN EL NUEVO
REINO DE GRANADA:
estudio sobre las
Observaciones curiosas y doctrinales
de Joseph Ortiz y Morales

SANTIAGO ROBLEDO PÁEZ

Colección Cuadernos Coloniales

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

ESCRIBIR UNA AUTOBIOGRAFÍA
EN EL NUEVO REINO DE GRANADA:
estudio sobre las *Observaciones curiosas*
y doctrinales
de Joseph Ortiz y Morales



ESCRIBIR UNA AUTOBIOGRAFÍA
EN EL NUEVO REINO DE GRANADA:
estudio sobre las *Observaciones curiosas*
y doctrinales
de Joseph Ortiz y Morales

SANTIAGO ROBLEDO PÁEZ



COLECCIÓN CUADERNOS COLONIALES

Robledo Páez, Santiago

Escribir una autobiografía en el Nuevo Reino de Granada: estudio sobre las *Observaciones curiosas y doctrinales* de Joseph Ortiz Morales / Santiago Robledo Páez. - Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018.

168 páginas ; ilustraciones ; 15 X 24 cm - (Colección Cuadernos Coloniales)

ISBN: 978-958-8852-45-4

1. Literatura Colombiana - Historia. / 2. Autobiografía. / 3. Historia Colonial. / 4. Siglo de Oro Español. / 5. Nuevo Reino de Granada (Región Colombia) - Siglos XVI y XVII / I. Robledo Páez, Santiago / II. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

928.861 SCDD 20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada ICANH

 Instituto Colombiano de Antropología e Historia 
Colección Cuadernos Coloniales

Ernesto Montenegro Pérez
Director general

Marta Saade
Subdirectora científica

Jorge Augusto Gamboa Mendoza
Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Nicolás Jimenez Ariza
Responsable del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinación editorial

Sergio Guzmán Reyes
Corrección de estilo

Imprenta Nacional de Colombia
Diagramación y cubierta

Detalle. *San Francisco de Asís*, Anónimo, óleo sobre metal,
43 x 34 cm, siglo XVII, Colección Museo Colonial. © Óscar Monsalve / Museo
Colonial y Museo Santa Clara. Bogotá D. C. (Colombia).

Primera edición, enero de 2018

ISBN: 978-958-8852-45-4

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH
Santiago Robledo Páez

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544, ext. 111
www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por: Imprenta Nacional de Colombia



Para Paola



Contenido

INTRODUCCIÓN	13
Un texto difícil de asir	19
La autobiografía, una herramienta heurística	23
1. LAS AUTOBIOGRAFÍAS DE LAS SOCIEDADES HISPÁNICAS DE LA PRIMERA MODERNIDAD	33
La escritura autobiográfica y la escritura de vidas	33
Definición, dimensiones literaria y pragmática	42
Las autobiografías religiosas	48
Soldados y letrados: autobiógrafos experienciales	59
<i>Los soldados</i>	60
<i>Los letrados</i>	64
2. LAS OBSERVACIONES CURIOSAS Y DOCTRINALES, UNA AUTOBIOGRAFÍA DE LETRADO ESCRITA DURANTE LA PRIMERA MODERNIDAD EN EL NUEVO REINO DE GRANADA	77
El lugar de producción de las <i>Observaciones</i> : la comunidad letrada neogranadina	86
3. LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LAS OBSERVACIONES	121
CONCLUSIÓN	149
BIBLIOGRAFÍA	151

121

Observaciones curiosas y doctrinales que
 a hecho en su vida Política desde el
 día 11. de febrero del Año de 1668 en
 Queraxó, asta el día en que estas escribe
 Con noticias de su buena fortuna,
 de sus Desgrazias.

El Doctor Joseph Ortiz, y Morales
 Cua, Vicario al presente de el
 Pueblo de Cucapá, y Antado el
 Pueblo de Tuta marchan. Cali.
 Proador de el s.^o ofizio de la In-
 quizzition. V. Titador General
 de el Arzobispado. opositor a
 las Canonfias Magistral, y
 Sentencia de el 1.^o y 2.^o
 Cabedal de la Ciudad de
 Santa fee.
 Año de febrero. Año de 1713.

Capitulo 1.^o
 Patria. Nacimiento. Niñez y edu-
 cacion primera de Joseph Ortiz de
 Morales, asta el Año de 1669. En que
 salió de Mariquita su Patria para
 la Ciudad de Santa fee.

El Dr. Joseph Ortiz de Morales Autor de el libro
 Político, Cua de la Ciudad de V. Esteban de Mari-
 quita de el N.^o 20 de su vida en Queraxó, y en
 que de el, por su Patria y Patria nata segun el
 libro de el. Deberia que su Patria se le debe y no lo es
 y los mes. nacimiento y su Patria se le debe. No se
 en que su nombre mere 15. que ofrece su vida

Pueblos de el Arzobispado de el 1713

Figura 1. Primera página del manuscrito de las Observaciones curiosas y doctrinales
 Fuente: Biblioteca Nacional de Colombia, RM345.

Introducción

José María Vergara y Vergara (1831-1872) publicó en 1867 el primer libro consagrado a la historia de la producción literaria de los habitantes del territorio que actualmente hace parte de la República de Colombia. Su obra *Historia de la literatura en la Nueva Granada* (1867) abarca el periodo de la dominación imperial española. Desde el momento de su aparición, este texto ha influido en la constitución de un canon de autores considerados como los representantes, más o menos brillantes, del genio literario nacional. Aunque actualmente varios aspectos de los juicios sostenidos por Vergara y Vergara frente a los objetos de su estudio puedan parecer problemáticos¹, es necesario tener en cuenta que las apreciaciones críticas que expresó en su obra han condicionado los estudios posteriores. Joseph Ortiz y Morales, autor del relato autobiográfico que nos interesa, es uno de los escritores menos privilegiados por don José María. Su juicio es implacable:

Don Joseph Ortiz de Morales, cura del pueblo de Sutamarchán y nativo del estado de Boyacá, publicó en 1713 un grueso volumen titulado: Coronas de oro del Patriarca San José, deducidas y sacadas de cuanto dijeron los Evangelistas y doctores de la Iglesia, obra tan laboriosa como inútil, pues la mitad de su voluminoso aspecto consiste en la aglomeración de adjetivos, en las exornaciones con textos latinos, que acumula

¹ Al final de la introducción de la obra, Vergara declara que “cristiano, trabajo para mi religión; ciudadano, trabajo para mi patria” (18).

con un furor indecible. Mucha erudición teológica y ninguna literatura. (183-184)

Si bien es necesario agradecer a Vergara y Vergara la salvaguarda del manuscrito que contiene el texto autobiográfico de Ortiz y Morales —conservado hasta la actualidad en la Biblioteca Nacional de Colombia, debido a que hizo parte de la colección de libros donada a esta institución por Vergara y Vergara—, el párrafo presentado previamente evidencia su lectura superficial de este. La información biográfica es errónea —Ortiz no nació en Boyacá—, y además no menciona que la obra aparece en un manuscrito que de hecho tiene una segunda parte, las *Observaciones curiosas y doctrinales*, es decir, la autobiografía del sacerdote.

Hay que esperar hasta la década de 1930 para volver a encontrar una mención de la obra de Ortiz y Morales en los textos de los historiadores de la literatura colombiana. Daniel Samper Ortega (1895-1943), director de la Biblioteca Nacional entre 1931 y 1938, utilizó, en su discurso de recepción en la Academia Colombiana de la Lengua, el título completo de las *Coronas de oro* como un ejemplo de los “títulos desproporcionados” propios de las obras de los exponentes del barroco en el Nuevo Reino de Granada² (661). Algunos años después, Antonio Gómez Restrepo (1869-1947) cita, en el segundo tomo de su *Historia de la literatura colombiana* (1940), la observación de Samper Ortega sobre Ortiz y Morales para mostrar

2 El título en cuestión es: “Coronas de oro del esclarecido y glorioso Patriarca San José, esposo de María Santísima, Padre putativo y legal de Dios hombre, Cristo Jesús. Reclinatorio de oro mejor que el de Salomón de su magestad soberana en la tierra. El mayor privado de su corte. Su ayo, tutor y defensor. Capitan general de su guarda y de la suprema Reyna su santísima madre. Gran sumiller de corps. Su cubiculario y de la llave dorada, para poder entrar siempre que gustase a su Real recamara. Prezidente en la tierra del supremo y Real concejo de estado de dios hecho hombre. Maestro de su sacro Palazio. Gran canciller a quien fio dios el sello de oro con que firma todas las mercedes que haze a los hombres. Secretario de su gobierno, y de todos los maiores ministerios. Maestre sala de la Meza de Jesus, y de Maria. Cherubin que guardo el Parayso de su pureza, y guardajoyas que guardo las mas ricas que tiene dios en su cassa. Deduzidas, y sacadas de lo que los Evangelistas dixeron y de lo que los santos doctores de la Iglezia an escrito. Publicadas por el Doctor Joseph Ortiz de Morales. Cura y vicario del Pueblo de Cucayta. Antes del de Sutamarchan y sus agregados. Calificador del Santo offizio, y vizitador general del arzobispado. Empezo a escribirlas a 26 de julio del año de 1713”.

un ejemplo del estilo de los “predicadores burlescos” españoles. Según Gómez Restrepo,

[...] si tales eran los modelos que llegaban de España a la Colonia, nada tiene de extraño que el mal gusto floreciera aquí como en un campo propicio, dada la tendencia de los imitadores a exagerar los rasgos de los originales. Como muestra del estilo grotesco y ñoño, basta transcribir el siguiente título de un retórico esperpento cuyo autor fue don José Ortiz y Morales [...] (10)

Aunque la mención de la obra de Ortiz y Morales que hacen estos dos críticos sea casi banal, muestra cómo un juicio negativo, enunciado en primera instancia por Vergara y Vergara, distanció a los estudiosos de la obra de Ortiz y Morales durante casi un siglo. Estos autores no revisaron el manuscrito cabalmente, y por lo tanto no descubrieron el relato de la vida de Ortiz y Morales. La primera lectura exhaustiva del manuscrito se manifiesta en el libro *El latín en Colombia* (1949) de José Manuel Rivas Sacconi (1917-1991). Sobre las *Observaciones curiosas y doctrinales* y su autor, Rivas expresa el siguiente parecer:

De cómo la amistad y el deseo de congratular a los autores con palabras perdurables fue incentivo poderoso a la metrifización latina, he aquí amplia comprobación en un libro que ha permanecido olvidado, a pesar de ser muy rico en noticias de todo género para ilustrar la sociedad colonial: las *Observaciones curiosas y doctrinales* de José Ortiz y Morales, versificador, latino y castellano, él mismo; hombre de formación académica, amante del estudio y de una erudición bastante farragosa y poco depurada, como que dispuso de tiempo sobrado, en el retiro de sus parroquias rurales, y de inadecuadas fuentes, acucioso en consignar las más menudas noticias y en recoger todo elogio recibido, por convencional que fuera. Para el Arca evangélica, que venía componiendo, reunió varios, que, puntualmente transcritos, se conservan en las hojas de su autobiografía [...] (174-176)

Aunque el juicio sobre las cualidades autoriales de Ortiz y Morales no sea totalmente positivo, esta es la primera vez que se reconoce un interés intrínseco de la obra. Rivas no utiliza el texto de Ortiz y Morales como un ejemplo de la excentricidad de ciertos escritores del Nuevo Reino de Granada, sino como evidencia de las prácticas de sociabilidad autorial propias de los letrados latinistas de los primeros años del siglo XVIII. Rivas transcribió algunos de los versos laudatorios dedicados a Ortiz y Morales y pasajes de sus escritos (176-180); asimismo, mencionó una de sus oraciones latinas (208) y señaló las *Observaciones* al enumerar las alusiones de los escritores neogranadinos a los autores clásicos (213-221). Habría de pasar todavía una cuarentena de años para que ese libro, “olvidado, a pesar de ser muy rico en noticias de todo género para ilustrar la sociedad colonial”, fuera abordado como un objeto de interés para la investigación histórica. En el entretanto, el texto fue utilizado por José Restrepo Posada (1908-1972) como fuente de información sobre la llegada del arzobispo Antonio Sanz Lozano a su sede santafereña (112-113), noticia retomada por Juan Manuel Pacheco (1914-1986) (*Siglo XVII* 250), quien también menciona a Ortiz y Morales como uno de los escritores eclesiásticos activos en el Nuevo Reino de Granada, basándose en la información provista por Vergara y Vergara (*Siglo XVIII* 325).

Renán Silva publicó en 1992 el libro *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*, texto ineludible para quienes se interesen por la población letrada y el medio universitario de los siglos XVII y XVIII en Santafé. Además de análisis basados en una aproximación serial a las fuentes, en esta obra se encuentra una exposición de orden cualitativo sobre la experiencia individual de uno de los integrantes de este conjunto de letrados, sujeto que no es otro que Joseph Ortiz y Morales. Silva dedica un capítulo entero a la realización de un resumen muy detallado del relato autobiográfico. Distante de los juicios estilísticos de sus predecesores, recurre a la lectura del manuscrito para observar la experiencia profesional de Ortiz y Morales: “apoyándonos en el propio relato de su vida,

intentamos reconstruir la carrera intelectual, la formación cultural y la parábola vital del padre Joseph Ortiz Morales, quien parece haber sido, por lo menos al final de su vida, muy consciente de su 'medianía'" (*Universidad* 255). Desgraciadamente, si bien Silva presenta con viveza el relato, no se ocupa de esclarecer las posibles condiciones de su elaboración.

Antes de que apareciera en 2009 la segunda edición de *Universidad y sociedad*, otras dos publicaciones abordaron la obra de Ortiz y Morales. La primera fue un artículo publicado en 1997, en la revista *Senderos* de la Biblioteca Nacional, por Luis Carlos Mantilla, OFM. Este artículo es un alegato para el reconocimiento del relato de Ortiz y Morales como una fuente para la historia del Nuevo Reino de Granada. Mantilla afirma que, una vez sobrepasados los desafíos de la transcripción del texto,

[...] se revelará el enorme material histórico que encierra el manuscrito. Capaz de iluminar muchos rincones de la vida social de nuestra patria en un periodo que por otra parte, como bien se sabe, no alcanzó a cubrir la pluma de nuestros cronistas ya clásicos, esto es las postrimerías del siglo xvii y el alba de las dos primeras [décadas] del xviii [...] ("Tras las huellas" 1067)

Después de su introducción, Mantilla presenta un muestrario de pasajes del texto de Ortiz y Morales, siendo esta la primera vez que se publicaron impresos.

La segunda publicación fue un capítulo del libro *Breve tratado del cielo y los astros* de Germán Marquínez y José del Rey, sj. En esta obra sus autores estudian un escrito del jesuita Mateo Mimbela (1663-1736) y su trayectoria biográfica. Marquínez dedicó la primera sección de la parte que redactó del libro al segundo capítulo del relato de Ortiz y Morales, texto hasta entonces inédito (81-101). Sin embargo, como lo admite el transcriptor, esta versión es incompleta, debido a que fueron suprimidos algunos pasajes, así como el aparato erudito del sacerdote. El objetivo de Marquínez

fue similar al de Renán Silva: ambos trataron de “hacer hablar” al documento, con la finalidad de presentar la trayectoria académica y profesional de un letrado neogranadino.

La transformación constatable en el tipo de tratamiento dado al manuscrito de Ortiz y Morales se explica si se tiene en cuenta que quienes lo abordaron después de Rivas Sacconi no participaron del campo de la historia literaria tradicional. Se debe señalar la operación de “desliteralización” de la obra de Ortiz y Morales, visible en los tres trabajos históricos mencionados. En estos estudios ya no se mencionan las *Coronas de oro* sino que, por el contrario, se centra toda la atención en el relato autobiográfico, en términos de su calidad como fuente de ricas informaciones sobre el periodo vivido por su autor. Las *Observaciones curiosas y doctrinales* no son sometidas por estos estudiosos a juicios estéticos, como aquellos emitidos por Vergara y Vergara y Gómez Restrepo. En efecto, el objeto de estudio de estos historiadores son los contenidos de la obra y no cuestiones estilísticas. Esta situación es especialmente clara en el caso de Mantilla, quien desea introducir a Ortiz y Morales en el corpus de cronistas con base en los cuales se ha escrito la historia del Nuevo Reino de Granada.

Aunque para el historiador actual la vuelta a los juicios estéticos basados en criterios ahistóricos sobre la perfección literaria es todo menos deseable, debería estudiarse el relato de Ortiz y Morales desde una perspectiva que le reconozca a este *objeto escrito* el alcance que amerita. Salvo Mantilla —que aparentemente no reconoce la especificidad del relato de Ortiz y Morales como autobiografía—, los historiadores que lo han trabajado señalan la particularidad de esta historia de vida. No obstante, para dichos historiadores la autobiografía es importante a causa de su relación con una experiencia concreta y real de un sujeto pretérito, y no por sus características particulares en su calidad de objeto escrito. Creemos que la práctica de escritura de Ortiz y Morales, debido a su carácter sorprendente en relación con el medio neogranadino, es en sí misma un objeto digno de investigación.

Un texto difícil de asir

En un artículo publicado en 1987, Margarita Zamora puso en evidencia el proceso de “transformación en literatura” al que se ha sometido una buena parte de los textos producidos por los habitantes de las Indias españolas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Una perspectiva de interpretación anacrónica por parte de los críticos literarios latinoamericanos, en ciertos casos acompañada por el interés de constituir un canon literario nacional, ha conducido a la realización de lecturas particulares de aquellos. Estos han sido leídos y juzgados a partir de criterios estéticos y tipificaciones genéricas pertinentes para los críticos³, quienes han asumido estos criterios como valores eternos de lo literario. Según Zamora, dado que los textos producidos durante la dominación colonial hispánica no tienen necesariamente análogos en la producción textual contemporánea,

It is clear then that a colonial narrative is not likely to be a “protonovel” and the like, but a chronicle, a *relación*, a commentary, etc., or any one of the many variants and hybrids of the genres that were available to a writer of that period. (345)

La práctica de la historia literaria de las sociedades hispanoamericanas anteriores a las Independencias presentada por Zamora implica, *grosso modo*,

[...] to take fully into account the mediative role played by the institutions and ideologies imposed on these texts by their contemporary culture, in order to determine, first of all, what

3 Los géneros literarios son entidades complejas que desempeñan una serie de funciones diversas y variantes: “Les genres, en effet, ne sont pas d’abord des objets mais des supports d’opérations accomplies par les acteurs de la vie littéraire, des réalités plurielles vers lesquelles convergent des accords en perpétuelle évolution. Ils occupent une place médiane entre plusieurs échelles: entre la Littérature et les œuvres, entre un texte et un règle, entre plusieurs œuvres qu’associent un trait de ressemblance, de dérivation, de contrepoint, entre l’œuvre et le public, entre l’auteur et le lecteur, entre la diachronie et la synchronie, entre la mémoire et la perception, entre l’histoire et la théorie [...] le genre, dit Antoine Compagnon, est ‘une généralité intermédiaire’, [...] il traverse ces distinctions et en constitue la médiation nécessaire” (Macé 15).

each text “thinks it is”. In other words, how it unfolds with respect to the available models. (346)

Esta autora nos recuerda los problemas engendrados por una lectura ahistórica de los textos producidos durante la primera modernidad en Hispanoamérica, y propone como alternativa tener en cuenta el posicionamiento de los diferentes escritos en el medio de la producción textual de sus sociedades. El trabajo del observador contemporáneo que no desee sucumbir a las trampas de un juicio literario anacrónico, y que en general quiera abordar estos textos a manera de objetos históricamente contextualizables, implica el tratamiento de tales escritos por medio de un proceder similar al propuesto por Zamora. Actitud prudente que nos proponemos seguir en el curso de la lectura del texto autobiográfico de Ortiz y Morales.

Para comenzar, se debe constatar que en esta época no existía un *género autobiográfico* tal como se concibe hoy en día. Una muy sumaria revisión etimológica hace evidente que la aparición del género autobiográfico es un hecho relativamente contemporáneo. Según el *Trésor de la langue française*, la primera utilización registrada de la palabra *autobiografía* en francés data de 1838 y el término se deriva de la palabra inglesa *autobiography*, cuya utilización, según la misma fuente, fue comprobada por vez primera en 1809. El término castellano *autobiografía* fue adaptado a partir de la palabra francesa a lo largo del siglo XIX (Durán, *Vidas* 33), constatándose su inclusión en la doceava edición (1884) del *Diccionario* de la Real Academia Española. Evidentemente, no estamos afirmando que la aparición del género, y menos aún la de textos que *a posteriori* puedan considerarse como autobiografías, esté obligatoriamente ligada a la adopción del neologismo. No obstante, la constitución y diferenciación del género que nos resulta familiar actualmente no podría haberse dado con muchísima anterioridad a la aparición del término que lo denomina. Entonces, si nuestra atención se enfoca en un escrito producido en el Nuevo Reino de

Granada en 1713, que es bastante anterior, se puede afirmar — sin forzar la argumentación — que en esa época y en ese lugar el productor de un relato “autobiográfico” no habría tenido conciencia de elaborar un texto que pudiera identificarse o categorizarse en función de su pertenencia a un *género autobiográfico*⁴.

En una línea de pensamiento acorde con la de Margarita Zamora, Walter Mignolo formula un planteamiento concerniente al trabajo crítico de clasificación genérica de los textos estudiados, en su análisis del *metatexto* de la historiografía indiana:

Aceptamos hoy como uno de los supuestos básicos en el análisis de la producción y recepción de textos que estos, en la comunicación social, siempre aparecen como manifestación de ciertas *clases*. Lo cual significa suponer que tanto el productor (o el autor) escribe su texto respondiendo a un horizonte de expectativas de su audiencia; como que la audiencia interpreta el texto en cuestión sobre el horizonte de expectativas que el texto orienta por la clase a la cual pertenece. La clasificación de textos depende, por lo tanto, de la cultura y, al ser así, hace ociosa la tarea del estudioso que intente *definir* clases de textos o géneros, puesto que las clases están ya *definidas* en la cultura. La tarea a realizar, en los estudios tipológicos, es la de describir cuáles son las operaciones conceptuales mediante las que los participantes en situaciones comunicativas (autor y audiencia) clasifican los textos. (360)

Según Mignolo, el trabajo de clasificación genérica de los textos por parte de los críticos sería más de orden descriptivo que de alcance interpretativo. La manera en que un texto fue concebido por su autor — expresada en su composición — y el modo en que fue recibido por su audiencia determinarían su categorización. Esta inscripción genérica en los momentos de producción y recepción

4 Este, concebido como relativamente independiente de otros géneros, tal como lo conocemos en la actualidad. Tal noción de “género autobiográfico contemporáneo” es una idea simplificadora que me permito utilizar para facilitar el desarrollo de mi argumentación. Las ambigüedades y problemáticas propias de esta tipificación son más que evidentes en la abundante y divergente producción teórica sobre el tema.

habría sido realizable debido a la existencia de un “metatexto” en el que se expresaban las reglas cuya aplicación permitiría identificar un escrito. Como ejemplo, Mignolo menciona los contenidos de las poéticas en lo concerniente a la producción literaria, y aquellos de los *artes historicae* en lo que se refiere a la producción historiográfica⁵. Esta postura teórica sobre la tipificación genérica de textos implica un proceder analítico de índole histórica que reconoce que las configuraciones socioculturales que dan sentido a las formas discursivas son de lugares específicos y tiempos concretos.

De estas operaciones conceptuales clasificatorias, aquellas ejecutadas por los productores de los textos se convirtieron en herramientas disponibles para actuar a través de sus escritos. La inscripción dentro de un género en particular podía resultar de un intento, por parte del autor, de manipular la recepción de su escrito, situación de importancia considerable para la comprensión de aquellos textos a los que la crítica literaria posterior no ha podido caracterizar genéricamente de manera satisfactoria. Esto puede percibirse en la obra de algunos de los historiadores de Indias cuya práctica ha sido analizada por Mignolo. Lo que decían estos textos sobre su propia categorización genérica no constituye necesariamente una afirmación transparente derivada de una pertenencia genérica que habría podido ser reconocida sin dificultades por todos sus lectores.

Además, se debe señalar que la escritura histórica no necesariamente estaba condicionada por los preceptos teóricos “metatextuales”. Los mismos autores de los *ars* (que también eran lectores de historias), como el carmelita aragonés Jerónimo de San José (1587-1654), evidencian esta situación. Este denunció cómo se escribían “Historias, Comentarios, Instrucciones, Disputaciones, Artes, y Tratados inmensos en quantas materias y facultades hay: en todo, y de todo escribe el docto, y el Indocto libre y osadamente. Lastimoso es, y digno de remedio este daño” (121-122).

5 El término *ars* se utilizó para designar los tratados sobre la escritura de la historia a partir del siglo xvi (Mignolo 364).

No obstante, la incapacidad de los autores no era la única razón que podía conducirlos a alejarse de los modelos. Si consideramos la elaboración de un texto como una *acción* emprendida por su productor con finalidades particulares —singulares o múltiples; eruditas, artísticas, religiosas, políticas, económicas, etc.—, la adopción de, o la diferenciación con respecto a, los modelos proclamados por los autores de tratados podían ser también el resultado de una elección, más o menos consciente, que apuntaba a la consecución de sus objetivos.

La complejidad de los textos que, por su carácter ambiguo, resisten a una clasificación simple en el sistema de géneros reconocidos por la sociedad donde fueron elaborados obliga, para efectos de su estudio, a la utilización de recursos alternativos a los contenidos de los “metatextos” contemporáneos a estos escritos. La elección del ejemplo de la historiografía de Indias no ha sido al azar. El objeto que nos ocupa, las *Observaciones curiosas*, es uno de aquellos textos cuya relación con el género al que proclama pertenecer es problemática. Ortiz y Morales, a lo largo de su obra, presenta su relato como una *historia*; no obstante, esta inscripción genérica no es una operación que los lectores actuales —y tal vez sus contemporáneos— puedan asumir como evidente. Para abordar este texto evasivo, en un primer momento recurriremos a lo que se ha enunciado sobre la “autobiografía” en el Siglo de Oro español.

La autobiografía, una herramienta heurística

Claramente no deseamos proceder de la manera ahistórica que Zamora reprocha a sus predecesores en la empresa crítica; esto significa que, por ejemplo, no se recurrirá a una noción transhistórica del hecho autobiográfico como herramienta de investigación. No obstante, para el análisis de textos como las *Observaciones* consideramos válida la utilización de las herramientas provistas por

aquellos que han diseccionado el corpus textual producido por las sociedades hispánicas de la primera modernidad y lo han reorganizado para permitir el surgimiento de un corpus de escritos “autobiográficos”. Sin embargo, es importante tener en cuenta que este es un proceder heurístico⁶. La realidad de un conjunto coherente de textos autobiográficos, de un *género autobiográfico*, para el mundo hispánico de los siglos XVI, XVII y XVIII es de orden analítico, producto del trabajo de los críticos literarios sobre una serie de textos caracterizados por su estatus ambiguo en el seno del sistema de géneros literarios válidos en el momento de su producción.

Aunque no existiera un “metatexto autobiográfico” expresamente formulado por obras teóricas que abarcaran los escritos de este *género*, esta situación no impidió que algunos autores reflexionasen en sus obras sobre su práctica de escritura. La utilización heurística de un “género autobiográfico” como criterio clasificatorio de los textos ha permitido yuxtaponer escritos que probablemente en otras circunstancias no habrían sido relacionados. Esta perspectiva grupal permitió la observación de prácticas identificables en las diferentes clases de textos autobiográficos. Sin embargo, es imposible ignorar las relaciones (cercanas o lejanas) que existen entre estos textos y diversos modelos de escritura que tenían una existencia más “real” en el imaginario de los autores y los lectores de estas sociedades, tales como las *vidas*, la historia, los diversos tipos de escritura doctrinal, etc.

En nuestra delimitación temporal hemos agregado al Siglo de Oro – considerado como la era *clásica* de las letras hispánicas, que abarca los siglos XVI y XVII – los tiempos de los *novatores*. Esta última época – que, según Jesús Pérez-Magallón, abarca el periodo

6 Podría argumentarse que esta clase de reflexión es una perogrullada, siendo todos los géneros, en cierta medida, productos *artificiales*. Es cierto que la identificación entre aquello que hoy en día podemos llamar “teatro” o “poesía” y las obras del pasado que son clasificadas bajo estas rúbricas puede ser cuestionada, y que también puede ser entendida como un producto del trabajo de los críticos literarios. Sin embargo, estos géneros (considerados como históricamente variables), a diferencia del autobiográfico, sí estaban efectivamente diferenciados en el horizonte de expectativas de los productores y los lectores/espectadores de las sociedades occidentales de la primera modernidad.

de 1675 a 1725— tradicionalmente ha sido percibida como un tiempo de estancamiento socioeconómico y cultural, juicio que Pérez invita a relativizar. Esta delimitación temporal permite incluir las *Observaciones* de Ortiz y Morales (1713) en un “corpus autobiográfico” heurístico, pero de relativa coherencia. El comienzo del periodo correspondería a la emergencia de los diferentes conjuntos de textos que han sido considerados como la producción autobiográfica hispánica de la primera modernidad, y su fin, a mediados del siglo XVIII, coincidiría con la aparición en España de una nueva forma autobiográfica cuya evolución, eventualmente, conduciría al surgimiento de la “autobiografía moderna”⁷.

En lo que concierne a la delimitación espacial, no hemos realizado una distinción explícita entre la situación de la Península y aquellas de los territorios americanos. Aunque las condiciones de producción de escritos no fueran las mismas en la metrópolis que en las Indias —por cuanto también variaban entre los diferentes reinos americanos—, los modelos textuales y los géneros disponibles hacían parte de un imaginario compartido por las comunidades letradas de las dos costas del Atlántico. Esta situación justifica trabajar las *Observaciones* en un marco de referencias hispánico y no exclusivamente neogranadino o americano. No obstante, la situación de la producción de escritos en las sociedades de los reinos españoles de América tenía sus rasgos particulares. Es muy importante notar que la difícil localización de algunos de estos escritos en el sistema de géneros literarios dependía de la intencionalidad del autor, la cual estaba relacionada con las condiciones

7 Fernando López Durán argumenta que, en esta última época, son observables tres tipos principales de escritura autobiográfica: 1) la *autobiografía religiosa por mandato*; 2) la *filo-picaresca*, grupo de autobiografías “noveladas” relacionadas con la picaresca y otros textos afines, ejemplificadas por la obra de Diego Torres Villarroel (1694-1770); y 3) la *autobiografía intelectual* de eruditos y hombres de letras, derivada del formato de las vidas literarias de origen humanista, pero construida alrededor de nociones más “individualistas” y “burguesas”. Sin embargo, este último tipo se habría fundamentado en una idea elitista de excelencia intelectual y no, como sucederá posteriormente, en el principio de éxito social. La segunda categoría estuvo compuesta por muy pocos textos, lo que impidió la formación de una “tradición continua”, y no se aproxima al modelo moderno. Al contrario, la tercera habría sido el origen de las “verdaderas autobiografías” (semejantes a las estudiadas por Philippe Lejeune) en España (*Vidas* 51-53).

muy específicas de su lugar de producción, razón que circunscribe el alcance y validez de los planteamientos sobre estos textos.

Hasta ahora nos hemos referido al conjunto textual autobiográfico propio de las sociedades hispánicas de la primera modernidad como si fuera un acervo homogéneo; no obstante, como lo muestra Cloud (539) para el espacio americano, los críticos han clasificado bajo esta rúbrica textos diversos que engloban escrituras autobiográficas diferenciadas. Estos escritos tendrían como denominador común ciertas prácticas autobiográficas, pero variaban sus objetivos y las relaciones que sostenían con otros géneros literarios y los diversos modelos textuales disponibles en el momento de su producción. Sin embargo, es notable que de las tres principales categorías de *life writing* enumeradas por Cloud —la vida espiritual, las crónicas y aquella a la que denomina *autoetnografía* (las historias redactadas por indígenas y mestizos) —, las últimas dos estén constituidas por relatos que, claramente, se presentaban como pertenecientes al género historiográfico.

De las variedades de relatos autobiográficos producidos en estos lugares, el tipo más desarrollado en su calidad de autobiografía fue probablemente aquel de las vidas espirituales, casi todas escritas por religiosas⁸. *Vidas* que si bien desde nuestra perspectiva actual tenían una relación menos evidente con la práctica historiográfica, se relacionaban con esta de una manera muy estrecha, como veremos más tarde. Entonces, incluso si la interpretación de estos escritos ha cambiado gracias a quienes dejaron de aprehenderlos como simples documentos proveedores de datos (genealógicos, cronológicos, etc.), la relación de estos escritos con la escritura histórica contemporánea a su producción es un elemento al que aún no se le ha dado la importancia necesaria. El reconocimiento de esta relación debe ser parte de los intentos de comprensión del estatus ambiguo de estos textos en el sistema

⁸ Campo de investigación casi virgen hace una treintena de años, hoy en día cuenta con una bibliografía bastante rica. Por ejemplo, Ibsen; Myers.

de géneros literarios propios de las sociedades hispánicas de la primera modernidad. Otro punto importante que ha sido señalado es la dimensión *pragmática*⁹ propia de estos textos, y entre los objetivos de sus productores han preponderado las finalidades justificativas y autopromocionales.

Según Cloud, la reconsideración por parte de ciertos críticos sobre lo que constituiría la escritura autobiográfica y la consecuente expansión del género son las condiciones que han permitido el estudio del hecho autobiográfico en el conjunto de los textos coloniales latinoamericanos. A diferencia de otras nociones más restrictivas y normativas de la autobiografía, para las cuales el aspecto formal es más importante, este tipo de perspectiva privilegia la concepción de la autobiografía como una práctica, y en ciertos casos como una estrategia que implicaría un posicionamiento particular del autor frente a sus posibles lectores y en relación con el discurso que se emite. Esta concepción amplia y procedimental de la escritura autobiográfica es similar a la enunciada por el historiador James Amelang, la cual comprendería tanto la “verdadera” autobiografía como varios tipos de escritura cercanos¹⁰. Oponiéndose a las categorizaciones restrictivas del género autobiográfico, que habitualmente emanan de la crítica literaria, Amelang opta por una noción más performativa de la práctica de la escritura autobiográfica.

El análisis que Amelang realiza del documento central para su investigación, el relato de Miquel Parets, curtidor catalán del siglo XVII, ejemplifica esta aproximación. Según Amelang, entre las

9 “Con el fin de delimitar claramente las diferentes tareas de la sintaxis, la semántica y la pragmática, podemos servirnos de expresiones, tan repetidas a causa de su gran simplicidad, según las cuales la sintaxis es el estudio de qué y cómo se dice o expresa (algo); la semántica, el estudio de qué se quiere decir (al decir algo), y la pragmática, el estudio de qué se hace (al decir algo). En otras palabras, la pragmática es aquella parte del estudio del lenguaje que centra su atención en la acción” (Van Dijk 172). Es necesario notar que estamos utilizando el término de manera heurística para referirnos al carácter de acción propio del texto, sin tratar de profundizar en los debates sobre el tema que se han desarrollado en el campo de la lingüística.

10 Esta vasta noción de la autobiografía abarcaría tanto a las “verdaderas” autobiografías como a las memorias, diarios, libros de familia, autobiografías espirituales, crónicas personales, relatos de viaje e, incluso si estas no son abordadas, las ficciones autobiográficas.

características estilísticas del texto — una crónica urbana cargada de elementos personales — es notable la dependencia frente a ejemplos surgidos de la tradición erudita, y se percibe la influencia de las biografías dedicadas a grandes personajes y las vidas de santos. Sin embargo, Parets justificó su discurso por medio de la pretendida concordancia entre el relato y su experiencia de vida. Este tipo de “antirretórica” (Amelang, *The Flight* 158) mediante la cual el sujeto excusa su estilo simple y grosero, al mismo tiempo que se vanagloria de la veracidad de su testimonio, es una táctica cuya utilización no es sorprendente, si se considera la falta de *auctoritas* discursiva que caracterizaba a los individuos de origen modesto en esta época. Entonces, aunque la justificación de la posición de Parets haya sido lograda, en parte, gracias a la práctica de una escritura autobiográfica — pudo escribir de los acontecimientos que narra debido a que los vivió —, sus modelos y la clasificación tipológica de su relato eran identificables en el conjunto de la “economía escrituraria” de su sociedad. La práctica de la escritura autobiográfica habría implicado un recurso estratégico para el curtidor, herramienta que le permitió abrir un espacio para su voz autorial. No obstante, su escrito continuó siendo recibido como partícipe de una tipología textual tradicional: su crónica no se leía como una *autobiografía* sino como una *historia*, más o menos lograda. A partir del análisis de Amelang se puede concluir que, antes de que se estableciera la versión “moderna” del género en la segunda mitad del siglo XVIII, la incorporación por parte de los productores de textos de una dimensión “autobiográfica” en sus escritos fue una de las herramientas que poseían para actuar por medio de estos textos.

Pensar la autobiografía como una práctica nos parece una idea atractiva en cuanto instrumento para la investigación. Sin embargo, la lectura del mismo trabajo de Amelang nos conduce a dudar de la pertinencia de una noción de autobiografía tan amplia como la que este autor propone para tratar los textos inabordables desde las definiciones más restrictivas del género. Sería injusto proclamar que el historiador estadounidense no ha detectado los

problemas propios de este posicionamiento teórico (*The Flight 15*), evidentes también, por ejemplo, en los trabajos que han erigido objetos de estudio como las “escrituras del fuero privado” o los “ego-documentos”. Estas archicategorías reúnen variedades de textos completamente diferentes con funciones igualmente divergentes, y son por lo tanto inservibles en la constitución de una base teórica para el análisis de textos autobiográficos que deben considerarse como intentos de acción concretos por medio de lo escrito.

El estudio del caso del escrito de Miquel Parets es un buen ejemplo. La relación perceptible con la cultura erudita y sus modelos textuales, la construcción de una voz autorial por el curtidor, etc. son elementos particulares de este texto, debido a que fue redactado como una crónica. Un diario privado de Parets se habría constituido de una manera totalmente diferente. Entonces, incluso si el corpus textual autobiográfico de la primera modernidad hispánica es menos un “hecho” que un producto analítico de la crítica, su valor heurístico depende de su apego a prácticas de escritura más específicas, manifiestas en textos que de hecho sean comparables. Considerando las características de las *Observaciones* de Ortiz y Morales, nos interesamos por los ensayos de clasificación genérica que se ocupan de conjuntos de textos en los cuales el relato de la vida tiene un lugar preponderante y que han sido redactados retrospectivamente. Es decir, aquellos abarcados habitualmente por la concepción más tradicional de la autobiografía.

Este tipo de concepción del hecho autobiográfico está representado por la definición, ya clásica, de la autobiografía enunciada por Philippe Lejeune: “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, haciendo énfasis en su vida individual, particularmente en la historia de su personalidad” (*Le pacte* 14, traducción propia). Esta definición es difícilmente aplicable a los textos escritos con anterioridad a las *Confessions* de Rousseau (terminadas en 1769 y publicadas en 1782), pero no debido a una rigidez formalista ahistórica de parte de su postulante. El objetivo

de Lejeune fue justamente captar teóricamente el corpus, bien delimitado históricamente, de los textos autobiográficos modernos de una cierta especie y no establecer una tipificación general de la autobiografía (Signes 21). Reconocer los límites de la aplicación de la definición de Lejeune evita debates inútiles. Sin embargo, Lejeune no proporciona muchas pistas sobre el modo en que se debe proceder en el estudio de aquellos textos que constituyen lo que denominó la *prehistoria de la autobiografía*. Elizabeth Bruss hace precisiones sobre las condiciones necesarias para la aparición de la autobiografía y proporciona, de este modo, indicios para una aproximación a los textos más antiguos:

What is autobiography for us may have originally been only the by-product of another act, an apology undertaken in self-defense or a self-exhibition for the sake of selling the man himself, as an instructor in the rhetorical skills exemplified in the text [Bruss se refiere a textos greco-latinos]. None of these constitute true cases of autobiography as an autonomous act with its own peculiar responsibilities.

Autobiography could not be said to exist until it was distinguished from other illocutionary acts. Contingent or occasional properties of other acts had to coalesce into something that was experienced as a departure from previous acts, something significantly different, with its own sanctions and boundaries, to be violated only at the price of ambiguity or unintelligibility. Autobiography thus acquires its meaning by participating in symbolic systems making up literature and culture. (6)

Bruss afirma que, para poder identificar la existencia de un género autobiográfico, es necesario que los textos que lo componen puedan relacionarse con un conjunto coherente y claramente divergente de textos inspirados por otros modelos de escritura. Asimismo, en el caso de que dicho género aún no exista, aquello que *a posteriori* puede ser leído en clave de autobiografía es, en

realidad, un producto secundario de otras intenciones de los productores de los textos. Dicha constatación es importante, ya que nos permite comprender mejor la posición ambigua de estos escritos en el sistema de géneros de su tiempo. Así, esta dimensión autobiográfica bien pudo haber sido secundaria o involuntaria en aquellos textos que es posible agrupar en un conjunto desde una perspectiva heurística conscientemente anacrónica. Estos escritos no habrían sido elaborados en razón de una intención de sus autores de satisfacer el interés por parte de los lectores de obtener informaciones autobiográficas en sí mismas. Los productores de estos textos buscaban alcanzar objetivos variados por medio de sus relatos autobiográficos, finalidades de orden profesional, religioso, etc. Un género autobiográfico diferenciado *stricto sensu* (como aquel “moderno” expuesto por Lejeune y Bruss) era ajeno a las sociedades hispánicas de la primera modernidad. No obstante, entre los documentos que formaban el “corpus textual autobiográfico” de estas sociedades se pueden identificar conjuntos más fácilmente diferenciables de otros *actos ilocutorios*.

En el primer capítulo, abordamos las relaciones de esta producción autobiográfica con la escritura de *vidas* y proponemos una definición heurística del tipo de escritos que consideramos que pertenecen a este conjunto. Asimismo, presentamos un panorama de las prácticas autobiográficas más extendidas en la primera modernidad hispánica, es decir, las *autobiografías religiosas* y las *autobiografías experienciales*. Las herramientas que nos ha proporcionado esta revisión de gran alcance nos permitieron proceder a la realización de la lectura atenta de las *Observaciones* que efectuamos en los dos últimos capítulos. En el segundo capítulo, considerando el texto de Ortiz y Morales como una *autobiografía de letrado*, realizamos un breve análisis de las condiciones del conjunto de los letrados neogranadinos para comprender mejor el tipo de relato autobiográfico que podía efectuar Ortiz y Morales en cuanto uno de sus miembros. Finalmente, en el último abordamos



las especificidades de la dimensión pragmática de las *Observaciones curiosas*. Esperamos que este proceder pueda conducir a una mejor comprensión de la empresa de escritura de Joseph Ortiz y Morales.

1. Las autobiografías de las sociedades hispánicas de la primera modernidad



La escritura autobiográfica y la escritura de vidas

Aunque la dimensión “auto” del acto de escritura de la propia vida sea suficiente desde una perspectiva actual para diferenciarlo de otros tipos de relatos de *vidas* como las biografías, la inexistencia en el horizonte de expectativas de estas sociedades de un género autobiográfico impedía que esta diferenciación fuera categórica. Al contrario, de hecho, existía una tradición literaria de larga data que estaba enraizada en el mundo de la Antigüedad grecolatina, la cual podía proporcionar modelos textuales para la producción y la recepción de textos autobiográficos: la escritura de *vidas*. Este tipo de escritura se practicó durante la primera modernidad en toda Europa y sus proyecciones ultramarinas. Diversa y fluctuante, su tipificación en calidad de género literario es probablemente aún más compleja que aquella de la autobiografía¹¹.

¹¹ La crítica usualmente señala dos grandes periodos de la producción biográfica: la escritura de vidas (desde la Antigüedad hasta el siglo xvii) y la redacción de biografías (desde el siglo xviii hasta nuestros días). Dinah Ribard demuestra que esta delimitación tan rígida es el resultado de interpretaciones sobre la evolución del “género biográfico” que deben ser matizadas. Elementos “modernos”, como la atención a la intimidad, se pueden identificar en ciertas vidas. Asimismo, esta autora muestra el hecho de que, al momento del supuesto declive de la retórica (el cual se reflejaría, entre otras cosas, por la emergencia de las biografías y la desaparición de las vidas), el elogio, un tipo de relato de vida muy cargado de retórica, estaba en boga (34).

Para considerar la variedad de objetos que podían ser clasificados bajo este rótulo, recurrimos a la lista –incompleta– elaborada por Mayer y Wolf de los tipos de *biographical life-writing* practicados durante la primera modernidad: 1) la vida ejemplar inspirada en el modelo de Plutarco; 2) la tradición cortesana suetoniana; 3) la *vita* de los humanistas; 4) las antologías de *vidas* humanistas; 5) las antologías de *vidas* no humanistas; 6) la “vida y los tiempos” de un gran personaje, generalmente un gobernante; 7) la continuación de la hagiografía medieval, apuntalada después de Trento por las adquisiciones de la erudición del siglo XVII; 8) un tipo de biografía eclesiástica, frecuentemente grupal, cercana a la hagiografía pero interesada también en los asuntos mundanos; 9) la biografía sagrada protestante y, finalmente, 10) aquellas clases de escritos que, si bien no consistían en “verdaderas” biografías, también contenían información sobre la vida de hombres y mujeres célebres: paratextos de otras obras, recopilaciones de cartas de humanistas, etc. (Mayer y Woolf 13-16).

Según Mayer y Wolf (7), incluso si toda tentativa de comprensión de las prácticas de escritura de vidas debe mantenerse a distancia de las prisiones de los géneros literarios contemporáneos, tiene que realizarse considerando la importancia de ciertas constricciones formales, en parte heredadas de los modelos antiguos. Estos historiadores afirman que la clasificación de las manifestaciones “auto” del corpus de *life-writings* es particularmente difícil, debido a que estas dependieron menos de los modelos antiguos que otros tipos de escrituras de vidas. Entonces, aunque es probable que el horizonte de expectativas de los públicos lectores de la primera modernidad los indujera a considerar los relatos de vida autobiográficos como una manifestación de la escritura de vidas, la distancia palpable entre estos textos y los modelos de escritura biográfica posiblemente condujo al comienzo de una diferenciación entre los conjuntos de textos que pertenecían a este corpus y aquellos más cercanos a los modelos textuales más difundidos de escritura de *vidas*.

Mayer y Wolf elaboraron una lista provisoria de los tipos de *life-writing* autobiográficos identificables en la Europa de los primeros tiempos modernos: 1) los textos redactados por los memorialistas y los escritores “políticos” de vidas que se inspiraban en los *Comentarios* de Julio César; 2) las “confesiones” de tradición agustiniana; 3) textos no autobiográficos, pero que contenían pasajes importantes de autoanálisis inspirados en el modelo de Agustín; 4) la autobiografía y el diario espiritual; 5) otras variedades de formas autobiográficas, tanto “verdaderas” autobiografías como otros tipos de textos (por ejemplo, el teatro autobiográfico), propuestas por diversos autores; 6) las antologías de cartas de los humanistas, las cuales podían adaptarse en razón de intenciones autobiográficas, y 7) la “conversación informal”, es decir, las colecciones de palabras y observaciones que presentaban de manera más inmediata las vidas de grandes sabios y reformadores de la época (13-16). El corpus de textos autobiográficos producidos en el mundo hispánico de la primera modernidad puede clasificarse, en su mayoría, bajo las rúbricas cuarta y quinta¹².

Para abordar las escrituras de vidas producidas en estas sociedades, nos es de utilidad una breve digresión etimológica. La octava acepción de la palabra vida en el *Diccionario de autoridades* es “relación, u historia de las acciones de algún sujeto, ejecutadas por todo el tiempo de su vida” (vi: 479). Se deben destacar dos elementos de esta definición: por una parte, su imprecisión y, por otra, su relación con la historia. Su vaguedad no es sorprendente, en consideración de la variedad de tipos de textos que podía designar. No obstante, su carácter *histórico* puede ser menos evidente desde un punto de vista contemporáneo. Sin embargo, durante la primera modernidad la escritura de vidas se consideraba a menudo como un subgénero de la historia. Entre las divisiones de la historia propuestas por los autores españoles de *artes historicae*,

12 La quinta rúbrica pone en evidencia la dificultad característica de esta clase de clasificaciones: la cantidad y variedad de textos obliga a limitar de modo bastante vago la categoría.

una podía albergar en su seno las *vidas*: la *historia particular*. Por ejemplo, según Luis Cabrera y Córdoba (1559-1623), la historia particular era aquella que “narra la vida, virtudes y vicios de alguno” (18). Para Jerónimo de San José, las historias “de una Ciudad, la de una persona, la de una facción, obra o cosa particular” hacen parte de esta categoría (36). Jacinto Segura (1668-1751), citando al sabio del siglo XVI Rodrigo Espinosa de Santayana, afirma que la historia particular es aquella que trata de las “Provincias, de Ciudades, de especiales monasterios, de familias Nobles, y de Personas insignes” (IV).

La inclusión de las vidas en el discurso histórico no fue una acción exclusiva de los preceptistas teóricos; de hecho, algunas veces los mismos productores de esta clase de textos declaraban sus intenciones historiográficas. Jaime Humberto Borja —utilizando ejemplos de vidas redactadas durante los siglos XVII y XVIII— afirma que, a pesar de los juicios de los historiadores posteriores, las vidas —y particularmente las hagiografías— hacían parte de la escritura historiográfica producida en el Nuevo Reino de Granada (53-78). Esta afirmación, de interés en lo concerniente al análisis de las *Observaciones* de Ortiz y Morales, es compatible con la argumentación de Mayer y Wolf pertinente para el ámbito europeo, y con certeza también es aplicable a las otras sociedades gobernadas por la monarquía española.

Si bien los ejemplos provenientes de la categorización de la historia particular y la definición del *Diccionario de autoridades* no explicitan cuáles eran los tipos de individuos cuya existencia podía suscitar la escritura de una vida, en la práctica de los biógrafos activos en estas sociedades se perciben tendencias bastante específicas. Estas tendencias se hacen patentes con la revisión del inventario realizado por José Simón Díaz de las “biografías”, individuales y colectivas, publicadas en lengua española en Europa entre 1501 y 1700. De los 1.022 ítems inventariados, 885 son “religiosos”, 124 “históricos”, 4 “filosóficos”, 7 “literarios” y 2

“médicos”¹³. La preponderancia de las vidas religiosas es desmesurada; gran parte están dedicadas a los santos, canonizados o no, y otra a eclesiásticos contemporáneos de sus biógrafos. De las vidas laicas, la mayor parte está dedicada a monarcas, nobles y militares. Esta repartición de temas entre los biógrafos es, *grosso modo*, semejante a la que se puede constatar en el conjunto de relatos autobiográficos elaborados en el contexto de las sociedades hispánicas de la primera modernidad.

Disponemos de trazas de ciertos posibles tipos de lectura, y de inscripción genérica, que podían realizarse de los textos autobiográficos en el mundo hispánico de la primera modernidad. Tomemos como ejemplo un texto de Alonso Enríquez de Guzmán (1499-ca. 1547), aventurero que a lo largo de una vida llena de peripecias recorrió Europa e incluso participó en las luchas entre Pizarro y Almagro en el Perú. En su *Libro de vida y costumbres* insertó una carta que le había enviado Nicolás Monardes (ca. 1493-1588), erudito hoy conocido sobre todo debido a sus trabajos sobre plantas del Nuevo Mundo. En la carta, este último expresa sus juicios sobre el *Libro* de Enríquez. Monardes señaló como modelo para la *vida* de Enríquez al principal texto “autobiográfico” producido por un guerrero letrado de la Antigüedad, los *Commentarii de bello Gallico* de Julio César. Enríquez habría ofrecido a sus lectores información pertinente para aquellos que practicaban el oficio de las armas: “cosas que ymitar, obras que alabar, cargos y oficios que llevar, prosperidades que notar, adversidades y ynfortunios valerosamente sufridos, cartas de que tomar dechado, dichos graçiosos, obras donosas” (s. p.). Al mezclarse en esta obra “lo dulce con lo provechoso”, su lectura resultaba agradable y persuasiva. Monardes menciona también un elemento que podría evocar la relativa diferenciación de los textos autobiográficos en el seno de las *vidas*: sostiene que, a diferencia de aquellos que escriben sobre

13 De las obras religiosas, 51 están dedicadas a personajes del Antiguo Testamento, Cristo y la Virgen; 572 a santos y beatos; 39 a dignatarios de la Iglesia; 201 a sacerdotes, religiosos y religiosas, y 19 a seculares. De las 124 históricas, 59 están clasificadas bajo la rúbrica de “España y América”.

otros, quienes escriben sobre sí mismos no pueden ni “agrandar” ni “ensanchar” sus hechos, y señala que la escritura sobre sí es una empresa complicada que Enríquez ha llevado a buen término.

También disponemos de un testimonio *literario* más tardío relacionado con la posibilidad de leer una “autobiografía laica” como una narración histórica: la del célebre soldado Diego García de Paredes (1468-1533). En el *Quijote*, Cervantes relata la discusión sostenida entre el cura amigo de Alonso Quijano y un tabernero sobre los libros de caballerías; el tabernero prefirió dos de estas novelas a las historias de Gonzalo Fernández de Córdoba y de García de Paredes, juicio que el cura no comparte:

Hermano mio, dixo el cura, estos dos libros son mentirosos, y estan llenos de disparates, y devaneos. Y este del gran Capitan es historia verdadera, y tiene los hechos de Gonçalo Hernandez [*sic*] de Cordova: el qual por sus muchas, y grandes hazañas, merecio ser llamado de todo el mundo gran Capitan, renombre famoso, y claro, y del solo merecido. Y este Diego Garcia de Paredes, fue un principal cavallero, natural de la ciudad de Truxillo, en Estremadura, valentísimo soldado, y de tantas fuerças naturales, que detenio con un dedo una rueda de molino en la mitad de su furia. Y puesto con un montante en la entrada de una puente detuvo a todo un innumerable exercito que no passasse por ella. Y hizo otras tales cosas, que como si el las cuenta, y las escribe, el assi mesmo con la modestia de cavallero, y de coronista propio, las escribiera otro libre, y desapasionado, pusiera en su olvido las de los Hetores, Aquiles, y Roldanes [...] (ff. 180 r. y 180 v.)

El cura de Cervantes reconoce la importancia de las hazañas del autobiógrafo y del hecho de que haya actuado a manera de *coronista propio*. En este caso no existe una mediación de un modelo antiguo de relato autobiográfico para captar el texto, sino que este se presenta directamente como equivalente de la historia dedicada al Gran Capitán y en contrapunto a las novelas despreciadas por el cura. Además, es muy interesante notar cómo Cervantes opone al *coronista propio*, circunscrito por su “modestia de caballero”, un

escritor hipotético que, a partir de los mismos materiales, podría constituir un relato heroico que sobrepasaría aquellos dedicados a los héroes de la Antigüedad y las canciones de gesta.

En apariencia, la importancia de los *Comentarios* de César fue notable en lo referido a la inclusión de estos textos en la producción historiográfica. Pedro Ordóñez de Ceballos (ca. 1550-ca. 1635), en el prólogo de su libro *Viaje del mundo*, publicado en 1614 — que constituye una relación de sus viajes y experiencias en Europa, Asia y América, y que irónicamente ha sido considerado como una fabulación por buena parte de la crítica —, utiliza el precedente cesariano para justificar una actividad que el mismo Ordóñez juzgaba como novedosa. Ordóñez responde a aquellos que podrían percibir como “cosa muy nueva” su decisión de historiar su propia vida que lo ha hecho, no para alabarse, sino para presentar a sus lectores la variedad del mundo. También explica que ha procedido de una manera semejante a la de Julio César, quien “historió su vida y guerras, no por el interés del nombre y fama que dello le podía resultar, sino para que sirviese de un ejemplar vivo para otros capitanes y gente aficionada al ejercicio militar” (11). En efecto, aunque a lo largo de sus peripecias Ordóñez participó de hechos de armas, este no relaciona su texto con el de César por su carácter militar, sino a causa de la ejemplaridad proyectada de la obra.

Las *vidas* laicas no eran las únicas dignas de ser redactadas, y ciertamente no eran las más habituales, justo como lo muestra la revisión del inventario de vidas realizado por José Simón Díaz. En los paratextos de las “autobiografías” impresas de sacerdotes, religiosos y religiosas, se pueden percibir trazas del tipo de lectura e inscripción genérica de estos textos realizadas por un grupo particular de receptores: sus censores. Para las autobiografías de religiosos, el modelo antiguo más adecuado fueron probablemente las *Confesiones* de Agustín de Hipona. En la edición de 1687 de las *Confesiones y confusiones*, “vida interior” de Juan de Palafox y

Mendoza (1600-1659), célebre prelado de la ciudad mexicana de Puebla, el franciscano Bartolomé Pulgarín relata la impresión que tuvo al momento de efectuar la censura del libro:

Me acordé del libro, que de su Vida Interior escribió el Gran Padre San Agustín, que intituló de sus Confesiones, y hallé, que el Santo Doctor al escribirlas tuvo presentes los mismos motivos que el señor Don Juan de Palafox tuvo para escribir las suyas [...] (s. p.)

Para Pulgarín, el texto de Palafox no solamente estaba inspirado en la obra del santo de Hipona: además, a pesar de la diferencia de relevancia entre los dos personajes, podía considerársele un equivalente funcional.

Aunque la influencia del modelo agustiniano haya sido innegable para algunos ejemplos de las *vidas* de religiosos, este no era la única referencia que habría permitido identificar y diferenciar, así fuera de modo muy incipiente, un relato autobiográfico de esta clase en el conjunto de las *vidas*. La edición de 1620 de las *Confesiones* de Alonso de Orozco (1500-1591), monje agustino y autor místico español, incluye una censura hecha por el carmelita Pedro de los Ángeles, quien compara los efectos de la lectura del texto de Orozco con aquellos que resultaban de la lectura de otras dos obras:

Digo que [las *Confesiones* de Orozco] despiertan en el alma de quien las lee (al modo de las del Gran Padre Agustino, y de las exclamaciones de nuestra madre santa Teresa) actos maravillosos de desprecio del mundo, confusión y humillación de sí mismo [...] (s. p.)

El *Libro de la vida* de Teresa de Ávila (1515-1582), publicado por primera vez en 1588, ejerció una influencia enorme sobre la producción de autobiografías religiosas en el mundo hispánico de la primera modernidad. La santa proporcionó un modelo, imitado con mayor o menor fidelidad, y su ejemplo sirvió de inspiración y

justificación para la actividad autobiográfica de numerosos sujetos (Durán, *Un cielo* 218).

Estas *vidas* interiores religiosas, según las trazas que han dejado sus lectores en los paratextos de las obras impresas, sostenían con la escritura historiográfica una relación diferente a aquella observada por Monardes y Cervantes en los textos laicos. Si bien se leían más como obras de orden doctrinal que de interés histórico, al ser vidas interiores que podían dejar de lado totalmente o relegar a un segundo plano los elementos de la vida “exterior” de los autobiógrafos, estos escritos también sirvieron de fuentes para otros textos en los que se trataban dimensiones no abordadas por el sujeto en su autobiografía. El jesuita limeño Joseph de Buendía, en la *vida* que escribió sobre su compatriota y correligionario Francisco Castillo (1615-1673) —quien había escrito su autobiografía—, se expresa de tal manera que nos permite observar cómo habría percibido la relación entre las dos clases de escritos. Buendía, que consideraba su texto una historia¹⁴, y se refirió a este en el título como la *vida* de Francisco Castillo, decidió utilizar la autobiografía de su biografiado, a la que nombra también *vida*, para ornamentar su relato: “Por enriquecer de luzes este Libro, le voy salpicando de estrellas con sus Apuntamientos, deseoso de que las clausulas en la pluma sean saetas al corazón” (Buendía, s. p.). El relato de Castillo es llamado “Apuntamientos” por Buendía y por el mismo Castillo que, a diferencia de Buendía, jamás denomina su narración *historia o vida* (1, 92, 93, 114). En este caso, el texto autobiográfico fue utilizado por el biógrafo más que como una fuente de información, y algunos de sus pasajes fueron empleados a manera de soportes persuasivos de la vida de Castillo redactada por Buendía.

14 En el prólogo de su libro, Buendía afirma que el debido reconocimiento a los méritos del padre Castillo y de la Compañía de Jesús lo llevaron a pecar contra las leyes de la historia. Sus descripciones de la ceremonia de consagración de la iglesia de los Desamparados habrían sobrepasado los límites establecidos por los *ars historicae*. Esta confesión, parte de la estrategia de *captatio benevolentiae*, nos permite entrever el horizonte genérico de Buendía (s. p.).

Definición, dimensiones literaria y pragmática

Antes de continuar con la exposición del panorama de la producción autobiográfica hispánica de la primera modernidad, es importante explicitar qué tipo de textos consideramos partícipes de dicho corpus. En un estudio sobre las autobiografías de los soldados españoles del Siglo de Oro, Alessandro Cassol propuso una definición que consideramos acertada:

Intendo dunque per autobiografia qualsiasi testo in cui le tre persone dell'autore, del narratore e del personaggio principale coincidano in una, la quale si materializza grammaticalmente attraverso l'uso della prima persona e, da un certo punto di osservazione, ripercorre la propria esistenza reale elaborando sulla pagina scritta una traiettoria che non esclude l'impiego di elementi di finzione. (57)

La primera parte de esta definición se aproxima a los postulados de Lejeune, quien localiza en la concordancia autor-narrador-personaje un eje del *pacte autobiographique*. Cassol también insiste sobre la convergencia de la realidad y la ficción propia de las automanifestaciones escritas; estos relatos serían *ficcionales* en el sentido propuesto por Paul John Eakin: “the materials of the past are shaped by memory and imagination to serve the needs of present consciousness” (citado en Cassol 57). La utilización de la primera persona gramatical es un criterio útil para diferenciar las autobiografías de los *papeles de servicio* y otras clases de textos administrativos. Aunque este criterio de diferenciación no es categórico, porque ni las autobiografías escritas en tercera persona ni tampoco los documentos administrativos redactados en primera persona son objetos imposibles, la separación de estas dos clases de escritos es importante.

Algunas autobiografías no se constituyeron a partir de modelos de *vidas* de larga trayectoria (confesiones, comentarios, etc.), sino inspiradas en *escrituras administrativas*, como las relaciones

de servicios. En efecto, el carácter ambiguo de algunos textos del corpus autobiográfico reside en gran medida en su distanciamiento de los modelos administrativos y en su consecuente enriquecimiento en su calidad de objetos escriturales. La autobiografía podía aparecer una vez se franqueaba la frontera, con frecuencia difícilmente identificable, del “simple” formato esperado para un documento administrativo. El funcionamiento del aparato burocrático de la monarquía católica provocó la proliferación de *relaciones de méritos y servicios*. Estos documentos eran reportes “autobiográficos” que documentaban servicios prestados al Estado y al rey, los cuales eran presentados a las autoridades por individuos que deseaban adquirir privilegios y postularse a puestos vacantes (Folger 10). Folger argumenta que las *relaciones* y otros documentos similares no eran el medio más adecuado para explayar un relato narrativo de la “autodeterminación” que se alejara, ya fuera por divergencia o por mayor complejidad, del molde del sujeto — más bien pasivo y buen servidor — fiel a la Corona (43-45). Esto no quiere decir que todos aquellos que escribieron autobiografías hayan sido rebeldes en mayor o menor medida, sino que la consecución de los objetivos que se habían propuesto por medio de sus escritos requería herramientas textuales más variadas. Esta constatación nos puede conducir a reevaluar, hasta cierto punto, la afirmación sobre el carácter no-literario de este tipo de textos.

Matías Barchino nos informa que la mayor parte de los relatos autobiográficos conocidos fueron elaborados por autores a quienes el mundo literario resultaba extraño, con pocas excepciones, siendo la mayoría de las veces soldados, aventureros, viajeros, exploradores de las Indias, religiosas y eclesiásticos desconocidos (“Reescritura” 466). Si bien es cierto que los grandes literatos del mundo hispánico de la primera modernidad — como Cervantes, Quevedo o Calderón — no escribieron autobiografías, algunos de los productores de esta clase de textos no eran individuos oscuros ni ajenos a las prácticas de escritura enseñadas en universidades y colegios, que incluían aquellas que podían ser utilizadas como

medios de persuasión. Incluso la misma retórica de la antirretórica —aquella en virtud de la cual un relato se declaraba libre de ornamentos retóricos, y que estaba a disposición de quienes carecían de una educación formal o que así deseaban presentarse— era un medio de acción por medio de lo escrito. Entonces, si bien la autobiografía no pertenecía a la “literatura” —entendida aquí como las *bellas letras* de los grandes autores—, esta tampoco era una clase de texto totalmente distanciada de las prácticas profesionales de escritura.

En efecto, la producción de textos autobiográficos podía resultar en un proceso complejo que implicaba una cantidad considerable de tiempo y de esfuerzo, como fue el caso de los escritos de Teresa de Ávila (Herpoel 32-35) y Juan de Palafox. Además, estos dos textos fueron considerados por sus censores como ejemplos logrados de escritura, tanto en su dimensión doctrinal como en su faceta estética. Marco de Ostos narra cómo el obispo de Puebla procedió en la redacción de su “vida interior” al igual que lo hizo para sus otras obras: elaborando una segunda versión del texto con las correcciones, ajustes y sustracciones deseadas (Palafox, *Vida interior del ilustrissimo* s. p.). Según el censor, el resultado de este trabajo sería un libro que ejemplificaría el proceder del orador perfecto, mezclando las “buenas letras” de las teologías escolástica y mística con las “elegantes flores de una casta Rethorica” (s. p.).

En su aprobación de la obra de Teresa redactada en 1597, fray Luis de León expresó su admiración por los escritos de la santa:

Sin ninguna duda quiso el Espíritu Santo, que la Madre Teresa fuese un exemplo rarísimo; porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza, y calidad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir, y en la pureza, y facilidad del estilo, y en la gracia, y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada, que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale. (En Ávila, *Obras de la Gloriosa* s. p.)

Los textos de Teresa y Palafox son bastante más elaborados que la mayoría de las autobiografías producidas durante la primera modernidad hispánica; no obstante, evidencian la complejidad que podían alcanzar estos relatos en cuanto objetos escritos.

Esta relación entre la producción autobiográfica y las prácticas profesionales de escritura también es perceptible en la selección de modelos textuales por parte de sus autores. Además de la escritura de *vidas* y los documentos administrativos, otros tipos de textos también pudieron inspirar a los redactores de su propia vida. En su estudio dedicado al relato autobiográfico de Alonso Enríquez de Guzmán, José Luis Gastañaga afirma: “hemos encontrado que los autores de la historia de sus vidas, desprovistos de modelos que guiaran su redacción, han recurrido una y otra vez a las lecturas más prestigiosas o populares de su tiempo” (165). En el caso estudiado por Gastañaga, el productor del relato se inspiró en la *literatura epistolar* y en las *misceláneas* (8). Esta constatación resulta importante para el análisis del carácter textual de los escritos autobiográficos. Si bien, según el juicio de ciertos críticos, las autobiografías no pertenecerían a la literatura, es notable la relación entre estos textos y otros habitualmente concebidos como más literarios.

Sobre los autobiógrafos, Barchino argumentó que todos escribían para dar a conocer, en un medio generalmente limitado, una experiencia fundamental de su vida, siendo lo más importante la experiencia en sí misma, fuera esta una aventura o una experiencia mística, y no el acto de escritura como tal (“Reescritura” 23). Este juicio no puede aceptarse sin relativizarlo de manera considerable. Es cierto que si aceptamos que la dimensión autobiográfica de estos textos fue un epifenómeno, es necesario considerar que el objetivo de sus productores no podía residir únicamente en el éxito de la *vida* en cuanto que puro relato. A diferencia de una antología de poemas o de una pieza de teatro, el éxito de una autobiografía dependía sobre todo del logro de metas extraliterarias. Pero —y es un pero muy importante— el triunfo de los relatos

autobiográficos estaba ligado a su capacidad persuasiva, la cual dependía de la utilización, más o menos lograda, de los recursos retórico-textuales disponibles. También se debe considerar que cierta ambición literaria no iba en contravía de esta dimensión pragmática extraliteraria. Sin embargo, la redacción de una autobiografía no implicaba necesariamente –sobre todo si era el único texto producido por el individuo– el derecho de inserción de aquel en el “campo literario” emergente¹⁵. En un artículo, Barchino afirma que los

[...] autobiógrafos escriben convencidos de que sus obras podían actuar sobre la realidad, son documentos [las autobiografías de los laicos], entonces, generalmente escritos para pedir mejoras en su situación económica y social o para la solución de aspectos muy concretos y acuciantes a veces de su vida real, aunque estas peticiones a nobles o a la Corona no se formulen expresamente. (“La autobiografía” 103-104)

En vista de que los textos de carácter autobiográfico podían ser objetos muy complejos, la constatación en estos de las estrategias textuales más evidentes –como aquellas necesarias para alcanzar las metas evocadas por Barchino– no nos puede conducir a una lectura reduccionista. Ni siquiera las autobiografías de militares, para las cuales la reflexión de Barchino es más pertinente, eran simples demandas de beneficios. Cassol, al estudiar textos de soldados autobiógrafos españoles, afirma que estos no experimentaron la necesidad de explicitar una razón que justificase la escritura de sus autobiografías. Es decir, según la línea argumentativa de Cassol, estas se habrían escrito a partir de una intencionalidad de autopublicidad que las relaciona con modelos autobiográficos en los cuales la autorreferencialidad desempeña un papel central (126). El

15 La utilización de este concepto para describir situaciones propias de sociedades de la primera modernidad puede ser cuestionable; no obstante, ciertos investigadores han detectado manifestaciones de su emergencia en esta época. Para el caso francés, véase el libro ya clásico de Alain Viala (*Naissance*). En lo concerniente al mundo hispánico, esta cuestión se evoca en el artículo de Mercedes Blanco.

posible alcance de la dimensión pragmática de los textos autobiográficos es tratado por el investigador italiano cuando se ocupa del *punto de observación* en la presentación de su definición de la autobiografía:

Quando parlo di “punto di osservazione” e di “traiettoria” mi riferisco al fatto che ogni autobiografo sfrutta la sua possibilità di emettere un giudizio su quello che ha fatto (o quello che non ha fatto) in precedenza: il presente della scrittura è dunque un osservatorio privilegiato dal quale è possibile dotare di senso una serie di eventi che, presi singolarmente, sembrano irrimediabilmente vuoti di significato. Sull’angolo e la profondità della prospettiva che l’autobiografo adotta per trascrivere il suo passato finiscono con l’influire le altre due dimensioni temporali: da una parte il presente, ovvero la sua situazione attuale (riassumibile, per quanto riguarda i soldati del Sigo de Oro, in termini di posizione sociale, condizioni economiche e convinzioni religiose); dall’altra il futuro ossia gli obiettivi che il biografo di se stesso punta a conseguire attraverso l’immagine che di sé fornisce nel testo. (58)

Elaborar un relato para transmitir su experiencia implicaba, para el autobiógrafo, un trabajo de lectura e interpretación de su trayectoria de vida. El carácter potencialmente ficcional del relato señalado por Cassol está implícito en su apertura hacia el presente y el futuro: la interpretación de los hechos consumados se determinaba tanto por el juicio que el autobiógrafo hacía sobre su situación presente, como por su proyección hacia el futuro de las transformaciones de su condición que deseaba alcanzar por medio del relato autobiográfico. Este tipo de procedimiento debía justificarse porque la presentación de las acciones y experiencias propias podía interpretarse como una manifestación de soberbia. Según Barchino, en esta época solamente dos motivos justificaban el hablar sobre sí mismo sin pecar por vanidad: la defensa de la reputación ante la infamia y la enseñanza de una *buena doctrina* (“La autobiografía” 103). Por ejemplo, Pedro Ordóñez de Ceballos afirma en el prólogo de su libro —siguiendo a san Juan

Crisóstomo— que existen solo dos justificaciones para hablar de las propias acciones: agradecer a Dios y proporcionar ejemplos imitables o reconfortantes a los oyentes/lectores (4). Las manifestaciones de rechazo a sí mismos en los relatos de algunos autobiógrafos podían ser más que una expresión de las técnicas de *captatio benevolentiae* dirigidas a los lectores. Estas hacían parte de la comunicación entre el autobiógrafo y Dios. Más allá de la consecución de objetivos reales-pragmáticos, la escritura de una autobiografía podía implicar para un individuo de la primera modernidad hispánica un acto de consecuencias salvíficas (“La autobiografía” 103).

Las autobiografías religiosas

En el corpus de narraciones autobiográficas producidas en las sociedades hispánicas de la primera modernidad, es posible identificar conjuntos más precisos de textos que pueden diferenciarse de otros actos *ilocutorios*. Rainer Goetz hizo un importante esfuerzo por clasificar la producción autobiográfica del Siglo de Oro español y concluyó que en esta época existían dos grandes tipos de relatos autobiográficos: autobiografías *confesionales* y *experienciales* (*Spanish* 66). Estas dos clases de relatos autobiográficos pueden clasificarse de manera aproximada bajo las rúbricas cuarta y quinta, respectivamente, del esquema propuesto por Mayer y Wolf. Posteriormente, Goetz afirmó que en la España del siglo XVI “two clearly defined autobiographical genres began to flourish: the spiritual autobiography of nuns and monks and the *libro de la vida* or memoir of professionals” (“Spain” 826). No obstante, es excesivo afirmar la existencia de dos géneros autobiográficos claramente diferenciados. En efecto, la nitidez de la división de la producción autobiográfica del Siglo de Oro español en dos categorías oculta una realidad bastante compleja. Desde una perspectiva formal, el conjunto de los textos a los que denomina *confesionales* tuvo una homogeneidad relativa, razón por la cual la concepción de

una categoría que los abarque a todos no es tan descabellada. Por el contrario, la categoría *autobiografía experiencial* comprende objetos de una gran heterogeneidad. A esta última corresponderían las autobiografías de soldados y otras que son más difíciles de abordar, como los relatos experienciales producidos por eclesiásticos que no pueden equipararse fácilmente con la mayor parte de las autobiografías confesionales.

Con el término vago de *autobiografía religiosa* nos referimos a los textos redactados por sujetos del clero, las órdenes religiosas y de comunidades, como aquellos de las beatas, en cuyo desarrollo la *vida espiritual* de sus autores ocupa un lugar preponderante. Según Fernando Durán López, en la España de la Contrarreforma no existía una tradición de autobiografías religiosas escritas por laicos y la mayoría de estas obras eran de miembros de las órdenes religiosas — afirmación que consideramos también válida para las Indias — (*Un cielo* 178-179). En la clasificación propuesta por Rainer Goetz, este conjunto de textos integraría la categoría de las autobiografías confesionales; de acuerdo con su argumentación, el relato de la propia vida en esta clase de autobiografía fue una oportunidad para buscar la presencia benevolente de Dios y agradecer las mercedes concedidas (*Spanish* 144).

Estas *confesiones*, de una manera muy semejante al modelo agustiniano, habrían sido la prueba de conversiones de pecadores efectuadas por el poder divino. No obstante, Durán señala que el papel desempeñado por las *Confesiones* de Agustín no siempre fue el de modelo efectivo de los textos, y que en ocasiones este precedente habría servido más como un ejemplo justificativo (*Un cielo* 126)¹⁶. Adicionalmente, el propósito manifiesto en la justificación de estos textos — que consiste en mostrar los favores recibidos de la

16 Por esta razón, afirmamos que, de las rúbricas propuestas por Mayer y Wolf, la cuarta es más pertinente que la segunda para captar los textos que nos ocupan.

divinidad con la intención de alabarla — podía servir para legitimar escritos muy diferentes.

Entre los elementos constitutivos de la categoría de autobiografía confesional, Goetz no incluyó una característica que comparten la mayoría de los textos que pueden concebirse como parte de este conjunto: haber sido escritos como respuesta a una orden proveniente de un confesor o de un superior. De hecho, en términos numéricos, las *autobiografías por mandato* probablemente hayan sido el tipo de escritura autobiográfica más difundido en las sociedades hispánicas de la primera modernidad. Aunque el acervo de autobiografías religiosas elaboradas en estos lugares estaba compuesto por textos que podían mostrar diferentes niveles de interés por la vida “exterior” de sus autores — sus acciones más o menos destacables en su ámbito social —, aquellas realizadas por *mandato* normalmente se ocupaban, sobre todo, de la vida interior — las experiencias místicas, los favores de Dios, entre otros —. A diferencia de las autobiografías experienciales, que usualmente siguen la trayectoria del autobiógrafo en orden cronológico, la estructura narrativa de las autobiografías religiosas puede ser bastante compleja y desplegarse de manera no lineal.

Para comprender la naturaleza de la autobiografía por mandato, es necesario recordar que esta emergió en un medio en el que el examen cristiano de conciencias no se había secularizado aún y tampoco se había individualizado; al contrario, se mantuvo y reforzó en su carácter interpersonal e institucional (*Un cielo* 55). Después del Concilio de Trento, en el ámbito católico aumentó la importancia de la confesión auricular, que se convirtió en el eje de la relación entre el fiel y su director espiritual. En el mundo hispánico de la primera modernidad, una exploración de la propia conciencia sin intervención y mediación de un clérigo autorizado, sobre todo si el sujeto consideraba que había experimentado favores divinos, era un proceder que habría generado fuertes sospechas de heterodoxia. Consecuentemente, la producción de las autobiografías por mandato debe comprenderse a manera de una

extensión del trabajo realizado en el confesionario. Ibsen describe el proceso, en el caso de una de las religiosas, que conducía a la redacción de una autobiografía:

Women were instructed by their confessors to analyze every thought, action, and dream as a part of their daily routine; and because they were ostensibly unable to analyze their own thoughts, they were ordered to write them down. Two steps, the methodic "account" or "examination of conscience" and the more clearly organized version that would be presented in confession, were combined and codified in letters and notebooks in which religious women wrote the history of their visionary experiences in a journal like form and with little or no framing chronology. Following this epistolary account, the confessor could request a penitential confession (*confesión general*), usually, although not always, framed as a retrospective life story, the *vida*, to determine whether these revelations were an act of God or the work of the Devil. At this point the author would need to edit her papers and shape them into a coherent life story, usually marked by predestination from an early age. The specifics of the mechanism depended on the individual confessor. (10)

La responsabilidad de juzgar quién tenía el derecho y la obligación de escribir sus interacciones con Dios, el testimonio de su fe y sus buenas o malas acciones recaía en las autoridades eclesiásticas y los confesores. Con esta solicitud se obligó a individuos notables por sus actividades pastorales y misionales, o por haber experimentado una vida interior muy activa (Durán, *Un cielo* 56-57). La naturaleza forzada de este tipo de escritura no tuvo únicamente consecuencias restrictivas para sus productores, en la medida en que la obediencia constituía una buena justificación frente a lo que podría considerarse como indicio de arrogancia.

El carácter obligatorio de esta práctica autobiográfica era común a otro tipo de discurso que también tenía cierta dimensión autobiográfica: las *historias de vida* producidas en el marco del funcionamiento del Santo Oficio. Como parte de los procedimientos

de los tribunales inquisitoriales españoles e hispanoamericanos, los acusados se veían forzados a narrar su vida y su testimonio era puesto por escrito por un funcionario del tribunal (Amelang, "Tracing lives" 34-36). Las circunstancias previas inherentes a cada interrogado —educación, origen social, etc.— y las condiciones específicas e inmediatas del interrogatorio condujeron a la producción, en este contexto, de discursos con marcadas variaciones formales y pragmáticas (Kagan y Dyer 6). Si bien la mediación de la voz del interrogado por los funcionarios del tribunal nos impide incluir estos escritos en el corpus textual que nos ocupa, ser conscientes de la existencia de esta práctica inquisitorial nos proporciona una idea del posible alcance del *mandato autobiográfico* en estas sociedades. Es notorio que, a pesar de que la Inquisición apareció en España a finales del siglo xv, la tipificación del interrogatorio que condujo a la producción del relato de vida de los detenidos es solo verificable a finales del siglo xvi (36). Es decir, esta fue contemporánea a la emergencia de la autobiografía religiosa por mandato.

Aun cuando es posible identificar la incursión de algunos hombres en esta clase de producción textual, se debe tener presente que la gran mayoría de las autobiografías religiosas fue redactada por mujeres. Durán reunió la muy considerable cifra de 161 noticias bibliográficas de autobiografías escritas por religiosas muertas antes de 1750. Este número es potencialmente mayor, debido a que no incluye las autobiografías escritas por religiosas que habitaban los reinos americanos de la Corona española en la misma época. Durán menciona como pertenecientes a este último grupo a Francisca Josefa del Castillo (Colombia, 1671-1742)¹⁷, María de San José (México, 1656-1719), Ana Guerra de Jesús (Guatemala, 1639-1713), Gertrudis de San Ildefonso (Ecuador, 1652-1709), María Casilda

17 La madre Castillo, al ser considerada como una de las grandes escritoras de la Nueva Granada, ha sido la única figura que antecedió la Independencia colombiana que fue ampliamente reconocida por su producción autobiográfica (McKnight). Por ejemplo, su relato fue el único anterior a 1800 incluido en la antología de Vicente Pérez Silva sobre la autobiografía colombiana.

Pozo (México, 1682-¿?), Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (México, 1709-1757) y Úrsula Suárez (Chile, 1666-1749) (Ibsen 10). A estas referencias se pueden añadir otras provistas por Kristine Ibsen: Jerónima del Espíritu Santo (Colombia, 1669-1727)¹⁸ y, sobrepasando los límites temporales de Durán, aquellas de María Manuela de Santa Ana (Perú, 1695-1793), María Marcela (México, 1719-¿?) y María Coleta de San José (México, ¿?-1776).

La mayor parte de las religiosas americanas que escribieron autobiografías lo hicieron a partir de la segunda mitad del siglo xvii, momento en el cual, según especialistas como Sonja Herpoel, en España habría iniciado la decadencia del “género” (68). Desde un punto de vista que abarque la totalidad del mundo hispánico de la primera modernidad, la periodización del auge de esta forma de escritura debe relativizarse. Si bien es cierto que la producción autobiográfica de las religiosas americanas no necesariamente transformó el modelo textual, esto no significa que puedan ignorarse los aportes de las monjas del Nuevo Mundo. La producción de autobiografías religiosas en España fue menos abundante en el siglo xviii que durante el xvii, y en lo concerniente a su faceta formal, su desarrollo prácticamente se estancó. Asimismo, en el xviii se elevó la participación relativa de los hombres en la producción de este tipo de escritos. Indicios de transformaciones importantes de esta forma discursiva no serían perceptibles sino en la obra de algunos disidentes religiosos activos a partir de finales del siglo y, sobre todo, en los primeros años del xix (Durán, *Tres autobiografías* 40).

Los primeros ejemplos de este tipo de autobiografía fueron escritos hacia la mitad del siglo xvi. Sus autores fueron dos individuos que marcaron su sociedad de manera indeleble, pero que tuvieron una posteridad autobiográfica muy diferente: Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola (1491-1556). El *Libro de la vida* de Teresa, terminado hacia 1563, ya circulaba manuscrito antes de la

18 El texto de la religiosa autobiógrafa neogranadina llamada Jerónima del Espíritu Santo, en la religión, y Jerónima Nava, antes de entrar al convento, fue publicado y estudiado (Nava).

primera edición de la obra de la santa impresa en 1588. Después de esta fecha, el texto se convirtió en un verdadero éxito editorial, y abundaron sus ediciones en España y otros lugares de Europa (Herpoel 35-39). El relato de Ignacio técnicamente no podría considerarse una autobiografía, debido a que fue redactado por Luis Gonçalves da Camara a partir de sus entrevistas con el santo. Sin embargo, Da Camara afirma que habría utilizado, refiriéndose a Loyola, las “palabras que tomó de sus labios”¹⁹. La narración de Da Camara, aunque estaba escrita en tercera persona y su autor no fue su protagonista, nos interesa porque presenta trazas de la manera en que Loyola debió de relatar su propia vida. Este relato, conocido como *El peregrino*, no fue impreso sino hasta 1731 (Loyola 80) y su circulación manuscrita había sido prohibida por Francisco de Borja (1510-1572), general de la Compañía de Jesús. La fortuna de estos dos textos y sus características nos pueden dar una idea de las particularidades de la producción de autobiografías confesionales posteriores.

El texto de Loyola habría sido producto del interés de sus colaboradores por procurarse informaciones biográficas sobre su maestro, datos que servirían posteriormente como fuente para la escritura de *vidas* como aquellas elaboradas por Ribadeneira y Maffei (Loyola 4-5). Loyola, movido por los ruegos de sus discípulos y no por una orden, relató su juventud llena de pecados — que Da Camara no transcribió —, sus viajes, sus estudios, la mortificación a la que sometió su cuerpo, los problemas que él y sus compañeros tuvieron con la justicia, sus experiencias místicas y, sobre todo, su actividad pastoral. Teresa, aunque también dedicó parte de su relato a los asuntos de su “vida exterior” — por ejemplo, la fundación del monasterio de San José de Ávila (capítulos xxxii-xxxvi) —, discurrió especialmente sobre sus experiencias místicas y de oración, a partir de las cuales redactó un “tratado” (capítulos x-xxii).

19 Editado por el bolandista Jean Pien como “Acta antiquissima a P. Ludovico Consalvio, S. I. ex ore Sancti excepta et a P. Hannibale Codretto, eiusdem S. I. i Latinium conversa”, en el *Acta Sanctorum Iulii*, tomo vii, pp. 634-654 (Loyola 67).

Las diferentes temáticas abordadas en estos textos nos permiten inferir las particularidades de la práctica de escritura de autobiografías religiosas por parte de hombres y de mujeres.

Debemos recordar que los religiosos podían tener vidas exteriores más desarrolladas y que no siempre estaban sometidos a la clausura, situación que condiciona los temas de sus relatos autobiográficos. A diferencia de los hombres —clérigos y religiosos habitualmente letrados y más o menos doctos—, las mujeres —religiosas que no estaban totalmente apartadas de la cultura erudita— tenían que justificar su voz autorial. Según Kathryn McKnight, “authority in theological or doctrinal treatises, sermons and even biographical *vidas* [textos escritos por los hombres] was built on scholarly study for which the authors merited admiration”; al contrario, “knowledge in the mostly feminine genres of spiritual self-exploration was mediated in ways that portray a dilution of the authority of the writer and of the agency of the self” (39). Aunque fuese posible la existencia de religiosas que escribieran textos ajenos a los “mostly feminine genres” —sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), por ejemplo—, una figura como la propia Teresa de Ávila se presenta en su autobiografía como desprovista de la autoridad para escribir²⁰. Sin embargo, el marco de su relato de vida le permite presentar un tratado de oración —tratado doctrinal *disimulado*, que probablemente haya sido el núcleo del texto— que, aun cuando estaba basado en sus experiencias personales, resultaba pertinente para el público en general.

Las autobiografías por mandato se escribieron en virtud del interés de los confesores en vigilar y controlar la vida espiritual de las religiosas a su cargo. Estos textos también podían ser utilizados como una fuente de información por parte de aquellos que, después de la muerte de la autobiógrafa, emprendían la escritura

20 En el capítulo iv de su *vida*, Teresa expresa su devoción por san José y declara que, “si fuera persona con autoridad de escribir, de buena gana me alargaría en decir muy por menudo las mercedes que ha hecho este glorioso Santo a mi” (34).

de su *vida* y que con frecuencia eran sus mismos confesores. Sin embargo, en contadas ocasiones la escritura de las autobiografías también significó para sus autoras una oportunidad de posicionarse como emisoras de un discurso propio. De las 161 referencias bibliográficas provistas por Durán, solamente seis textos fueron impresos con el nombre de su autora y, salvo el de Teresa de Ávila, todos fueron publicados en la segunda mitad del siglo xvii²¹; este número resulta ínfimo en relación con las *vidas* de monjas autobiógrafas escritas por hombres. Solamente para la Nueva España se han identificado 121 libros publicados que utilizan como fuentes las *vidas* redactadas por las religiosas autobiógrafas (Ibsen 11).

Tanto la fuerza del modelo teresiano como su escritura vigilada hicieron más homogéneo este entramado de relatos en comparación con otros tipos de autobiografías. A esta homogeneidad también contribuyó la práctica de lectura de las religiosas. La abundante producción hagiográfica, de la cual participaban las biografías que incluían pasajes e informaciones extraídos de las autobiografías de otras religiosas, podía proporcionar también modelos de escritura de *vidas* a las monjas que iniciaban su propia autobiografía. Al igual que la serpiente uróboros, la autobiografía religiosa por mandato mordía su propia cola: las *vidas* escritas por los biógrafos informaban a las religiosas autobiógrafas, cuya producción servía a su vez de fuente para los biógrafos, y así sucesivamente...

En lo concerniente a la producción de autobiografías religiosas masculinas, el ejemplo ignaciano nos da una idea de sus particularidades. Algunas fueron autobiografías por mandato, como aquella del jesuita peruano Francisco Castillo y la de José de San Benito (1654-1723), monje de origen flamenco que residía en Cataluña. Otras — como la de fray Jerónimo Gracián (1545-1614) (Durán, *Un cielo* 255-257), confesor de santa Teresa, y Pedro de

21 Las otras religiosas publicadas, todas españolas, fueron: Jerónima de la Ascensión, *Exercicios espirituales* (1661); Isabel de Jesús, *Vida* (1675); María de la Antigua, *Desengaño de religiosos* (1678); Hipólita de Jesús, *Vida* (1679-1683); Isabel de Jesús (Díaz), *Tesoro del Carmelo* (1685) (Poutrin 252).

Ribadeneira (1527-1611) (Goetz, *Spanish* 67-82), biógrafo de san Ignacio — se produjeron por voluntad del autobiógrafo. Estos autores se presentaban como buenos fieles de la Iglesia, y algunos explicaban —como Palafox en su texto— que si bien su empresa de escritura no había sido ordenada por su director espiritual, este la aprobaba en todo caso (Palafox, *Vida interior* 15).

Las coacciones soportadas por estos autobiógrafos eran menores que las experimentadas por las religiosas, y de esta situación resultó una serie de textos más disímiles entre sí. Sin embargo, esta libertad no contribuyó al desarrollo de esta práctica de escritura por parte de los religiosos masculinos. Tampoco apareció un modelo con alcance análogo al del texto teresiano, pero es posible especular lo que pudo haber sucedido en caso de que Borja no hubiese prohibido la circulación del *El peregrino*. En sus investigaciones, Durán no ha encontrado más que una quincena de autobiografías —por mandato y demás tipos— escritas por clérigos y religiosos. Esto lo ha llevado a concluir que la autobiografía por mandato fue creada para ocuparse de las necesidades de las religiosas, concretamente a causa del deseo de vigilar, dirigir, motivar y divulgar su actividad mística (*Tres autobiografías* 40).

En lo que atañe a la dimensión pragmática de la escritura de las autobiografías religiosas, además de las motivaciones individuales de orden confesional y autorial y aquellas resultantes de la necesidad de control por parte de los confesores, se debe señalar que la producción de estos textos podía implicar diversos beneficios propagandísticos para las órdenes religiosas. Hemos mencionado que las autobiografías servían como materiales para la redacción de obras biográficas. Estas últimas podían utilizarse como elemento probatorio en el inicio o desarrollo de un proceso de canonización del personaje —situación excepcional— o simplemente difundirse. Ambas circunstancias aumentaban el prestigio de las instituciones (orden, monasterio, etc.) que hubieran albergado a los autobiógrafos (Durán, *Un cielo* 81-83).

Si bien la cantidad de autobiografías religiosas efectivamente impresas no fue considerable — además del *Libro* de santa Teresa y aquellos de las otras cinco religiosas, se pueden enumerar las obras de Palafox²², Orozco²³ y José de San Benito —, es posible asumir que esta práctica de escritura se extendió en las sociedades hispánicas de la primera modernidad. Esta situación es evidente en el caso de las autobiografías femeninas por mandato. Aun cuando las cinco autobiografías de religiosas que se imprimieron en el siglo XVII no tuvieron más que una única edición, la profusa difusión del *Libro de la vida* de Teresa y la constatación de la existencia manuscrita de estos textos a lo largo y ancho del mundo hispánico permiten afirmar que esta fue una práctica de escritura diferenciable en el seno de las sociedades en las que se elaboraron los textos.

Entre los lectores posibles de estas obras se deben incluir las autoridades que las comisionaron — generalmente el único tipo de lector proyectado por la autobiografía²⁴ —, las comunidades a las cuales habían pertenecido las autobiografías y — probablemente para los manuscritos y con certeza en el caso de los impresos — el público en general. Para alguien como Joseph Ortiz y Morales, quien tuvo acceso a libros de *vidas*²⁵ y también ejerció como director espiritual de monjas (f. 150 r.), este tipo de escritura no debió de ser desconocido.

22 Impreso en 1682, 1687, 1691, 1693, 1698, 1729, etc. (Durán, *Un cielo* 259).

23 Texto publicado en 1601, 1610, 1620, 1678, 1730 y 1736. Traducido al francés en 1643 y al italiano en 1624 y 1696 (Durán, *Un cielo* 250).

24 Por ejemplo, este era el caso de la religiosa Francisca Josefa del Castillo: “Y pues Vuestra Paternidad me manda que lo diga todo, y esto queda entre los dos, diré algo de las providencias que Nuestro Señor [...]” (106).

25 Una revisión del inventario de la Biblioteca Nacional de Bogotá de las ediciones de autobiografías religiosas anteriores a la escritura de las *Observaciones* de Ortiz y Morales dio el siguiente resultado: el texto de María de la Antigua, *Desengaño de religiosos*, hacia parte de la biblioteca del convento franciscano de Santafé; la *Vida* de Hipólita de Jesús pertenecía al colegio de la Compañía de Jesús, y un ejemplar de la *Vida* de Palafox, al convento de los agustinos. Las obras de santa Teresa estaban ampliamente representadas. A pesar de que desconocemos en qué fechas fueron depositados los libros de esta pequeña muestra en sus respectivas bibliotecas, e ignoramos si Ortiz y Morales los leyó, al menos pudimos constatar su circulación en el contexto neogranadino.

Soldados y letrados: autobiógrafos experienciales

Las *autobiografías experienciales* consisten en narraciones sobre las trayectorias vitales de sus autores que tenían como objetivo afectar positivamente el futuro de los autobiógrafos. Según Goetz, el desarrollo de este tipo de relatos a lo largo del siglo XVI, así como su progresiva diferenciación con respecto a los géneros historiográficos y los documentos administrativos autorreferenciales, fueron contemporáneos a una producción intensiva de dichas formas administrativas e historiográficas de *self-writing*. Este auge fue consistente con condiciones históricas particulares del Imperio español. En ese momento, la necesidad de registrar y documentar acontecimientos tan significativos como el descubrimiento y la conquista de las Indias habría provocado la profusión de documentos con *relatos en primera persona*, tales como memorias y relaciones (*Spanish* 59-60). A diferencia de las autobiografías, en estos escritos —a los que Goetz denomina *accidental autobiographies*— el relato de la vida no era más que un marco para la transmisión de otras informaciones más importantes para el productor del texto. Sin embargo, las autobiografías accidentales y las autobiografías experienciales tenían en común la *verdad* como justificación de sus enunciados.

Según Goetz, esta preocupación por la *verdad* habría aproximado la función de la escritura autobiográfica a las características de las escrituras históricas, aunque el “yo” fuera el núcleo narrativo de los relatos “auto” (*Spanish* 61). El hispanista alemán considera que esta situación condicionó la presentación de los contenidos de este tipo de autobiografía:

Even more than on outside verification, the appearance of truth rests on the author's attempt to banish any characteristics which might be identified with fictional literature, such as rhetorical embellishment or the semblance of plot. The truth is entirely identified with action. (119)

De acuerdo con esta argumentación, la ausencia de pasajes introspectivos y de interpretaciones sobre los eventos vividos en estos relatos serían consecuencias lógicas de la intención “documental” de sus autores.

Los soldados

Aunque los ejércitos de la monarquía española luchaban en frentes localizados en varios continentes, la mayoría de los escritos considerados como autobiografías de soldados fueron producidos por individuos cuyas vidas transcurrieron en el mundo mediterráneo. Sin embargo, existen textos escritos por los conquistadores de las Indias que podrían observarse con el lente de la categoría de “autobiografía de soldado”; por ejemplo: la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584), los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (ca. 1485-ca. 1569) y las *Advertencias* a sus sucesores de Juan Ruiz de Arce (nacido ca. 1507). Estos relatos se caracterizan por una dimensión autobiográfica que sobrepasa las formas de escritura administrativa a las que Goetz denomina *autobiografías accidentales*. Sin embargo, los textos de los conquistadores no han sido estudiados como autobiografías, sino como parte de la producción historiográfica indiana²⁶.

Entre los soldados autobiógrafos del siglo xvii se encontrarían los practicantes más emblemáticos de este tipo de escritura: Jerónimo de Pasamonte (1553-después de 1604), Miguel de Castro (ca. 1590-después de 1604), Diego Suárez (1552-después de 1623), Alonso de Contreras (1582-1645), Diego Duque de Estrada (1589-1649) y Domingo de Toral y Valdés (1598-después de 1635). Casol menciona a otros autobiógrafos que también podrían incluirse en este grupo: Catalina de Erauso, Juan de Persia, Juan de Valladares, Diego Galán y Manuel Suárez (94). Un caso de la segunda

26 Por ejemplo, ver Mendiola; Adorno y Pautz.

mitad del siglo XVII que debe mencionarse es el *Cautiverio feliz*, del chileno Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1607-1682). El relato autobiográfico de Núñez, centrado en su cautividad a manos de los mapuches, ocurrida cincuenta años antes de la redacción de la obra, le sirvió de marco para la exposición de sus reflexiones sobre las causas del inicio y prolongación de la guerra del Arauco. El extenso texto, terminado hacia 1673 y presentado como una *historia* por su autor, evidencia la complejidad que podía alcanzar un escrito autobiográfico y su lugar ambiguo en el sistema de géneros literarios de la sociedad en la que fueron concebidos. Además de servir como medio para las consideraciones de Núñez sobre la guerra, tuvo también una finalidad más prosaica. Este insistió en que los soldados que combatieron contra los mapuches, como él mismo, debían ser satisfactoriamente retribuidos.

Según Folger, la diferencia entre las autobiografías de soldados y las *relaciones de méritos y servicios* también se manifestaba en la exclusión de las autobiografías de la “economía de mercedes”²⁷ (45). Este autor afirma que, a diferencia de las *relaciones*, las autobiografías no eran informes depositados oficialmente en alguna institución del Estado, por medio de los cuales sus autores esperasen obtener algún beneficio específico, sino objetos contaminados por la picaresca y otros géneros literarios. Esta conclusión categórica puede relativizarse si se tienen en cuenta los argumentos de Margarita Levisi. Esta autora afirma que la fórmula autobiográfica de los soldados que analiza en su estudio estaba supeditada a objetivos prácticos (237). Esto último podría percibirse, por ejemplo, en la subordinación del narrador-personaje-autor con respecto a los destinatarios del texto. De acuerdo con Levisi, los soldados no habrían escrito sus vidas por el placer de preservar sus experiencias

27 Esta “economía de mercedes”, cuyo funcionamiento es observado por Folger en los reinos americanos de la monarquía española y que evidentemente tenía sus equivalentes en las otras posesiones de la monarquía, estaba estructurada a partir del principio de recompensa de los servicios prestados a la Corona. Los individuos poseían como “capital” los servicios prestados por ellos y sus ancestros, capital que se ponía en acción al momento de solicitar al Estado un puesto, la concesión de una encomienda, etc.

para la posteridad o por un interés “literario”. Estas empresas de escritura se habrían iniciado para obtener utilidades económicas o para lograr una mejor posición social. Entonces, si bien la circulación de las autobiografías que pretendían sus autores no era exactamente aquella de las vías regulares de la burocracia, esto no quería decir que no participaran de la economía de gracias.

Aunque la circulación manuscrita fue una modalidad de publicación muy importante durante la primera modernidad, el número reducido de copias subsistentes de las autobiografías de soldados no permite inferir una circulación muy amplia previa a las ediciones impresas del siglo XIX. Según el anexo bibliográfico del libro de Cassol, de los ocho casos analizados solo subsiste una copia manuscrita para seis de estos y tres para el texto de Diego Duque de Estrada (235-247). La gran excepción es la autobiografía de Diego García de Paredes²⁸, impresa en los siglos XVI y XVII y de la cual se conservan cinco manuscritos. La celebridad de este combatiente legendario explicaría esta situación no habitual (Cassol 206). Sin embargo, es necesario considerar que la publicación de esta autobiografía se habría realizado póstumamente porque, según el propio García de Paredes, el objetivo original del texto fue servir como modelo de comportamiento para su hijo Sancho (Pope 28).

Margarita Levisi se refiere al carácter “privado” de las autobiografías de los soldados —aun cuando la divulgación del texto de García de Paredes puede relativizar esta afirmación— y así mismo rechaza la posibilidad de una influencia entre los textos. Teniendo en cuenta que las autobiografías fueron escritas por individuos de cultura limitada, esta autora señala que habrían tenido por modelo formas textuales cercanas a su actividad profesional: las escrituras administrativas mencionadas previamente (235-236). Si se sigue esta línea argumentativa, es posible

28 La autenticidad de este texto ha sido puesta en duda; sin embargo, trazas documentales aparentemente confirman su originalidad (Sánchez 231-239).

considerar que la dimensión “literaria” de cada autobiografía, en caso de estar presente, habría resultado del proceder autónomo y particular de cada soldado.

Si bien las tesis de Levisi pueden matizarse, es cierto que la circulación aparentemente restringida de las autobiografías de soldados impide suponer que la mayoría de estas hayan servido como modelos textuales para los productores de otros relatos autobiográficos durante la primera modernidad. Además, las autobiografías de soldados aún no se habían diferenciado lo suficiente de otros tipos de escritura —como las *vidas* o la historia— para así constituirse, según la terminología de Bruss, en un *acto ilocutorio diferenciado*. Sin embargo, ya hemos visto que los lectores y productores de esta clase de textos disponían del modelo cesariano como herramienta para abordar esta producción escrita cuando sobrepasara los límites propios de la escritura administrativa. También hemos observado que a partir de testimonios es posible entrever cómo los comentaristas contemporáneos percibían una cierta particularidad en la actividad de estos autobiógrafos laicos en el ámbito de la escritura de las *vidas*.

No obstante, es difícil afirmar que el público lector percibiera en esta práctica de escritura autobiográfica una especificidad que haya influenciado otros tipos de empresas autobiográficas, especialmente si el potencial productor de un relato autobiográfico no pertenecía a los medios en los que pudieron haber circulado las autobiografías de soldados —tal como creemos que fue el caso de Joseph Ortiz y Morales—. Tanto la circulación restringida de estos textos como la ausencia de un modelo moderno bien establecido y difundido habrían evitado la formación de una *tradición textual* de escritura de autobiografías de soldados, y de autobiografía laica en general, análoga a la de las autobiografías religiosas por mandato.

Los letrados

La imposibilidad de constituir una tradición textual autónoma durante la primera modernidad hispánica también se puede constatar para otro grupo de textos identificable dentro del conjunto de las autobiografías experienciales. Nos referimos a los textos autobiográficos elaborados por los sujetos que, por comodidad, pueden catalogarse bajo el calificativo de *letrados*. De entrada debemos resaltar que la configuración de este acervo de textos como objeto de análisis es un procedimiento heurístico. El agrupamiento se realizó en función de nuestros intereses de investigación, debido a que comparten más elementos con las *Observaciones* de Ortiz y Morales que los demás escritos a los cuales hemos aludido.

Los relatos referidos tenían lo siguiente en común: la disposición cronológica de los hechos contados, la importancia dada a la trayectoria profesional de sus autores en la narración y la ausencia de episodios místicos de interacción con la divinidad. Es importante recalcar que, aun cuando la escritura — fuera esta de tipo administrativo o de naturaleza más erudita o literaria — hiciera parte de la actividad de estos individuos, ellos no eran necesariamente *escritores* o literatos que se representasen en cuanto tales. Dicha caracterización nos permite ubicar estos textos en la categoría de *relatos de vocación*, propuesta por Lejeune en sus reflexiones sobre la “prehistoria” de la autobiografía moderna. Estos habrían sido elaborados en su mayoría por “hombres de letras” que no buscaban dar cuenta de un itinerario intelectual, sino reunir los elementos de su biografía. En dichos relatos, estos sujetos reconstituían su origen social, educación, lecturas, carrera, obra y demás facetas de su vida profesional (*L'autobiographie* 42-43).

Sin embargo, la función de estos textos, su dimensión pragmática, varió, puesto que su producción no estaba condicionada por restricciones análogas a aquellas impuestas a las autobiografías religiosas por mandato. Tampoco hemos encontrado una filiación textual explícita entre estos textos que permitiría rastrear una tradición

de escritura semejante a la de las autobiografías religiosas femeninas de la primera modernidad hispánica. Antes del siglo XVIII no se estableció un modelo equivalente al teresiano para este conjunto de textos autobiográficos, y aparentemente ningún texto antiguo se tomó como ejemplo digno de imitación. No hemos encontrado en este conjunto referencias a una obra como la vida de Flavio Josefo, o a aquella de Libanio, que hubiera podido servir de modelo alternativo a los textos de César y Agustín²⁹. Asimismo, y a diferencia de lo que sucedía en otras sociedades europeas (Ribard 97-98), ni el letrado ni el artista habían encontrado todavía un verdadero lugar en la producción de *vidas* en el mundo hispánico. Hemos visto que en el inventario de biografías realizado por Simón Díaz, de las 1.022 inventariadas solo hay 4 “filosóficas”, 7 “literarias” y 2 “médicas”, de las cuales la mayor parte está dedicada a personajes de la Antigüedad.

A diferencia del corpus de autobiografías religiosas, las autobiografías de letrados fueron el resultado de una empresa de eclesiásticos y laicos masculinos. Esta situación no es sorprendente si consideramos las dificultades inherentes a la justificación del discurso autobiográfico en un contexto en el que el mandato del confesor no desempeñaba papel alguno. En sociedades que circunscribían casi toda la actividad pública letrada a la esfera de lo masculino, una mujer difícilmente habría tenido la oportunidad de producir un texto como los que nos ocupan. Sin embargo, hay una excepción de gran importancia: sor Juana Inés de la Cruz. En su *Respuesta de la poetisa a sor Filotea de la Cruz* (publicada póstumamente en 1700), sor Juana narra su trayectoria intelectual (ver Perelmuter). Aunque la “autobiografía” no es sino una parte de la *Respuesta*, allí la religiosa rememora sus estudios desde su infancia y justifica su aproximación ecléctica y autodidacta al saber.

29 La única referencia que hemos identificado de una posible filiación entre uno de los letrados autobiógrafos de la primera modernidad hispánica y un texto autobiográfico redactado por un letrado de la Antigüedad es aquella —muy incierta— que consta en la edición de 1791 de la traducción de *Las guerras de los judíos* de Flavio Josefo por el clérigo valenciano Juan Martín Cordero (n. 1531). Según el prólogo del libro, Cordero habría sido también el traductor de la *vida* de Josefo, afirmación apoyada únicamente en la semejanza de los estilos de las versiones castellanas de *Las guerras* y de la *vida* de Josefo (Josefo III). Cordero hace alusión, en su autobiografía, a su traducción publicada de los siete libros de *Las guerras*, pero nunca menciona la *vida* (148).

De los escritos que Durán López analiza en su libro *Vidas de sabios* (2005), solamente dos, ambos escritos en 1733, se elaboraron durante el lapso que abarca nuestra investigación. El primero, conocido como los *Apuntes autobiográficos*, fue escrito por el erudito Manuel Martí y Zaragoza (1663-1737), deán de Alicante, y el segundo por el docto fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764)³⁰. La posibilidad de elaborar estos textos fue producto de la existencia previa de un tipo de *vida*, que a su vez estaba difundido en Europa pero aparentemente no tuvo muchos adeptos que lo cultivaran en el mundo hispánico. Los textos de Martí y Feijoo eran manifestaciones “auto” de la escritura de *vidas literarias*. Durán López denomina de esta manera los escritos de tradición humanista, muchas veces paratextos o entradas de “bibliotecas”, que contaban la vida de autores focalizándose en sus obras³¹. Las autobiografías de Martí y Feijoo no fueron concebidas como documentos destinados para la publicación, fuese esta manuscrita o impresa, sino como fuentes para la redacción de *vidas literarias* “biográficas”. Estos dos textos, de hecho, tienen un mismo origen: el interés del erudito valenciano Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781) por la divulgación de noticias sobre los autores españoles, antiguos y contemporáneos, en el seno de la república de las letras europeas.

Mayans solicitó a Martí que escribiera su propia vida, en castellano y utilizando la tercera persona, para utilizarla como

30 No hemos podido acceder al texto de Feijoo. Durán afirma que es un opúsculo que no aportó demasiado a la tradición autobiográfica hispánica (*Vidas* 137).

31 Este tipo de *vida* tuvo su más célebre representación en el mundo hispánico de la primera modernidad en la obra bibliográfica del erudito sevillano Nicolás Antonio (1617-1684). En la *Bibliotheca hispana vetus* (1672, en la que Antonio se ocupa de los autores que vivieron desde los tiempos de Augusto hasta 1500) y la *Bibliotheca hispana nova* (1696, autores de 1500 a 1684) se presentan las noticias biográficas, más o menos extensas, de los autores españoles y sus bibliografías. En lo concerniente a la producción bibliográfica sobre las Indias, es preciso mencionar el *Epitome de la Biblioteca oriental i occidental, nautica i geografica* (1629) de Antonio de León Pinelo (ca. 1596-1660). Esta última obra no proporciona noticias biográficas desarrolladas, a diferencia de la *Bibliotheca mexicana* (1755), texto escrito por Juan José de Eguiara y Eguren (1695-1763) que versa alrededor de 2.000 autores mexicanos y de otras partes de la América española. Durante la vida de Eguiara solamente se imprimió el primer volumen, y el autor dejó tomos manuscritos de la obra inacabada. Este texto escrito en latín se redactó como reacción a los señalamientos despectivos del deán Martí (el autobiógrafo) en sus *Epistolae latinas* (1735) y del bibliógrafo Antonio en una antología póstuma de sus cartas (1742). Los dos eruditos españoles habían caracterizado al Nuevo Mundo como un desierto en lo concerniente a las letras (Moraña 270-271; Cañizares-Esguerra 210-213).

fuelle para la redacción de su *Emmanuelis Martini Ecclesiae Alonensis Decani vita*. Por su parte, Feijoo relató su vida en una carta que dirigió a Mayans. Este último, a su vez, redactó su propia vida algunos años más tarde. Esta obra, en latín y en tercera persona, se publicó como si hubiera sido escrita por Johann Christoph Strodtmann, rector del gimnasio de Osnabrück (Durán, *Vidas* 105-146), quien aceptó participar del engaño para evitarle la “envidia de los españoles” (*Vidas* 122). Martí, Mayans y Feijoo se ocuparon muy brevemente en sus escritos de los elementos genealógicos, sociales y profesionales que no estaban relacionados estrechamente con su vocación erudita.

La repugnancia de Mayans por la publicación de su *vida* bajo su propio nombre es semejante a la expresada por Martí en una carta de octubre de 1733. El deán, que según su copista había experimentado gran placer al dictar su *vida* (Gil 270), declaró que no aceptaría la publicación de su biografía a menos que fuera en el extranjero y como paratexto de otra obra (Martí). La publicación de la autobiografía nunca se consideró. A pesar de las admoniciones del deán, Mayans publicó la vida como un texto independiente. Sin embargo, la actitud del deán y la de Mayans son indicios importantes de que la autobiografía literaria no había encontrado aún un lugar en cuanto forma discursiva independiente y diferenciada dentro del conjunto de las escrituras de *vidas* para esta época en el mundo hispánico. Es paradójico que, como justificación de su empresa biográfica sobre Martí, Mayans citara —aparte de autores clásicos que escribieron sobre sus propios asuntos, como Cicerón, Sila, Marco Aurelio y César— el precedente de Pierre Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches, quien había publicado en 1718 sus *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, autobiografía cuya autoría no se ocultaba³².

32 Mayans, 1735, *op cit.*, traducción de la Biblioteca Digital Valenciana, disponible en: <http://bivaldi.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=20000&idUnidad=47690&posicion=1>.

Como antecedentes de las autobiografías de sabios sobre las que versa su estudio, Durán López identifica los escritos del erudito sevillano Gonzalo Argote de Molina (*ca.* 1549-1598), del humanista castellano Bartolomé Jiménez Patón (1569-1640), del sacerdote valenciano Juan Martín Cordero (1531-después de 1588) y del historiador vasco Esteban de Garibay y Zamalloa (1533-1599). El primer texto, en realidad, consiste en un epitafio en el que Argote menciona sumariamente su obra y se concentra más en sus honores nobiliarios, cortesanos y militares (Durán, *Vidas* 80). El texto de Jiménez Patón no es una autobiografía redactada retrospectivamente sino la primera sección de un *libro de razón*. Jiménez, además de eventos familiares, registró sus avances profesionales y los momentos en los que obtuvo los privilegios de impresión de sus numerosas obras.

El texto de Cordero tiene elementos en común con aquellos elaborados por Martín Pérez de Ayala (*ca.* 1503-1566) y Diego de Simancas (*ca.* 1519-después de 1579). Además de haber sido escritos en la misma época, su núcleo argumentativo consiste en la trayectoria profesional de los autobiógrafos. Las tres autobiografías comienzan con referencias a la familia del autobiógrafo y al lugar de su nacimiento y luego versan sobre sus estudios. No obstante, la mayor parte de los textos se dedica a relatar la progresión de sus carreras, justamente la temática que, según Lejeune, es propia de los *relatos de vocación*³³. Entre los elementos que figuran de manera destacada en los tres escritos están los viajes y la publicación de textos.

La justificación de Cordero y Pérez de su empresa autobiográfica fue similar a la de varios autores de autobiografías religiosas.

33 Su carácter de relatos de vocación afectó la disposición de los acontecimientos y su jerarquización en la narración: el núcleo del relato autobiográfico de Pérez es su intervención en el Concilio de Trento, donde defendió los intereses de Carlos V; el del texto de Simancas es su participación en el proceso contra Bartolomé Carranza (1503-1576), antiguo arzobispo de Toledo juzgado por heterodoxo. Cordero, quien tuvo una carrera menos brillante, estructura su relato en torno a sus numerosos viajes y eventos notables —como su escape, episodio casi picaresco, del castillo del corsario Jean-François de La Rocque de Roberval (*ca.* 1500-1560) o el incendio de su parroquia en Valencia—.

Por el contrario, Simancas presentaba, a quienes estuvieran interesados, el “discurso de su vida”, el cual, según él mismo, estaba escrito “con toda verdad” y redactado “con la brevedad y distinción que siempre he usado en todos mis escritos” (151). Esa declaración es sorprendente, debido a que muestra claramente que Simancas carecía de los escrúpulos que 150 años después afectaron a Martí y Mayans. Según Simancas, el interés intrínseco de los hechos relatados podía llevar a la lectura de su texto, que este autobiógrafo denominaba sus “comentarios” y “su historia” (189). A esta inscripción genérica también contribuía que Simancas hubiera incluido textos en su relato, cartas sobre todo, que funcionaban frecuentemente como pruebas de la admiración que otros sentían por el obispo. Esta aproximación del relato al género historiográfico también se percibe en la obra de Cordero, quien se excusa de desarrollar un tema porque, en sus palabras, “yo no hago la historia de Flandes, sino de mi vida” (148).

Ninguna de estas autobiografías fue impresa antes del siglo XIX. En lo que respecta a su circulación manuscrita, Serrano informa sobre la existencia de tres copias del texto de Pérez elaboradas en el siglo XVII y una en el XVIII. Del texto de Simancas, Durán López menciona la existencia de dos manuscritos, pero no indica su datación (*Un cielo* 248). Francisco Martí Grajales afirma que editó el texto de Cordero a partir de un manuscrito de su propiedad, probablemente el autógrafo (Cordero 128). A pesar de la proximidad temática y formal perceptible entre estos textos del siglo XVI y las *Observaciones* de Ortiz y Morales, tanto la distancia temporal y espacial como una circulación manuscrita aparentemente restringida nos impiden considerar la posibilidad de algún tipo de filiación textual directa entre estos escritos.

El relato autobiográfico de Esteban de Garibay forma parte del onceavo volumen de un trabajo genealógico de gran envergadura realizado por el historiador vasco (Aguinalde 51). Este texto fue titulado por su autor *Los siete libros de la progenie y parentela de los hijos de Esteban de Garibay*. Los primeros dos libros de esta serie

están dedicados a informaciones genealógicas y la *vida* de Garibay inicia en el quinto párrafo del tercer libro. Este libro y el cuarto, en los que relata los primeros 52 años de su vida, parecen haber sido terminados hacia 1586. Esta parte del texto es la más cercana a las formas textuales autobiográficas. Los tres últimos libros fueron redactados gradualmente hasta 1594, a modo de entradas de un diario (Aguinalde 53-55). Garibay afirma que redactó el “discurso de su vida” para inspirar en sus hijos una vocación por los estudios (2-3), siendo este el relato de la vocación de un historiador en el cual se expone detenidamente el proceso de preparación y publicación de sus obras³⁴. El texto de Garibay está permeado por documentos como cartas que alaban sus obras, órdenes del rey, etc. En lo concerniente a la función de este texto, la autoapología debió de desempeñar un rol de primer orden junto al objetivo pedagógico enunciado explícitamente por su autor.

Diego Suárez (1552-después de 1623) escribió un curioso relato en el que se presenta al mismo tiempo como soldado e historiador (*Historia x*). Este texto servía de prefacio a una obra histórica, escrita en el transcurso de los largos años durante los cuales sirvió al rey en Orán, y que no fue publicada durante su vida. Suárez ejemplifica a aquellos individuos que, sin poseer una formación letrada profesional, optaron por utilizar la escritura como un medio de acción. Suárez escribió en África cinco libros, además de su autobiografía, y después hizo imprimir dos de ellos en España, junto con relaciones sobre la situación de las fuerzas españolas en Berbería (*Historia* 154-156). La primera parte de su texto autobiográfico está consagrada al relato de su juventud y sus actividades militares, y posteriormente alude al proceso de elaboración de sus escritos y a sus esfuerzos para lograr su impresión. Finalmente, Suárez hace mención de la miseria que él y su familia experimentaron durante el largo tiempo que dedicó, sin fruto, a la publicación de su obra. Las temáticas desarrolladas

34 Por ejemplo, describe sus hábitos de trabajo (Garibay 281-283).

en este texto lo vinculan con las *relaciones de méritos*, radicando los suyos en el servicio militar y su producción escrita. El objetivo del texto habría sido la solicitud de una solución para su precaria situación económica. Sin embargo, Suárez justifica su empresa autobiográfica de una manera sorprendente, afirmando que “el hombre que tiene animo y atrevimiento para tratar de vidas ajenas de otros, muertos y vivos, deve, antes que se meta en tan peligrosos trances, rrepresentar y mostrar la suya [...]”, de manera que “su travaxo y obra sea mas estimada de los prudentes letores, que pocos gustan de lo que en sus introducciones y prólogos venden grandeças mentirosas sin verdades” (*Discurso* 146). Esta afirmación es desconcertante, porque si bien no es posible encontrar un indicio claro de una concepción diferenciada del “hecho autobiográfico” en la obra de Suárez, esta tampoco se acomoda fácilmente a la concepción que hemos acogido sobre el carácter secundario de la dimensión puramente autobiográfica de los textos que nos ocupan.

Hemos mencionado que las autobiografías elaboradas durante la primera modernidad hispánica tenían una relación compleja con lo *literario*. Dentro del conjunto de autobiografías de letrados, hay dos casos en los que dicha relación condujo a la producción de textos caracterizados por una fuerte ambigüedad genérica: los *Discursos medicinales* de Juan Méndez Nieto (1551-ca. 1616), médico español establecido en las Indias, y las *Memorias familiares y literarias* del poeta castellano Luis de Ulloa y Pereira (1585-1674). El texto de Méndez fue, probablemente, la primera autobiografía escrita en los territorios de la actual Colombia, elaborada en Cartagena de Indias entre 1607 y 1611 (Bataillon 44); en esta se cuentan las peripecias de su autor en España, La Española y Cartagena, y se dedica un “libro” a cada lugar. Méndez, quien escribió otras obras hoy desaparecidas sobre las enfermedades y los medicamentos americanos (Castillo Mathieu 389-390), presentó el relato de su vida como la expresión de la vocación de un galeno.

Según su autor, los *Discursos* se habrían escrito para agradecer a Dios las curaciones casi milagrosas que había procurado, y también para aprovechar a la salud y bien común. La exposición de los casos médicos es una parte central de la narración, lo que permite localizarla en la tradición textual de los tratados vernáculos de medicina³⁵. Si consideramos que Méndez era sobre todo un empírico y no un teórico de la medicina, en un contexto en el que se tenía como verdadera medicina aquella anclada en los textos de herencia hipocrática y galénica, se hace evidente que la redacción de un texto como los *Discursos* hubo de tener una dimensión considerable de autopromoción. La ambigüedad del texto reside en el marco que Méndez decidió atribuir al reporte de los casos terapéuticos. Marcel Bataillon, con base en sus investigaciones de archivo, pudo demostrar que varios de los hechos y situaciones referidas por Méndez fueron embellecidos, manipulados o inventados. Este autor habría “replanteado literariamente” su vida, elaborando un discurso triunfal al que subyacen cuestiones que le afectaron durante años, como las preguntas en torno a la validez de sus títulos universitarios o la ilegalidad de su viaje al Nuevo Mundo. Bataillon expresa bien la ambigüedad perceptible en los *Discursos*, al afirmar que son tanto “una obra técnica como una novela antipicaresca” (54).

El carácter literario de las *Memorias* de Ulloa es aún más evidente. Este texto se presenta como la exposición de un personaje abyecto, Fraudelio Carlhert, hermano del desafortunado hidalgo poeta don Suldino de Ovalle (3). Sin embargo, la lectura del texto permite inferir que el personaje central del relato es, en efecto, Suldino —pseudónimo que en otras ocasiones ya había usado Ulloa— y no Fraudelio —quien representaría a su hermano Jerónimo—, y que los hechos narrados corresponden con las informaciones

35 “For physicians such as Méndez, the vernacular medical treatise promised a unique mechanism to stabilize their professional identity. Within the pages of a medical work, the physician’s reputation, including his erudition and university training, remained secure while his most effective and ingenious cures became a matter of enduring public record” (Solomon 69).

conocidas sobre la vida del poeta. Es más, varias de las poesías insertadas en el texto, atribuidas a Suldino, fueron publicadas en otras ocasiones por Ulloa, quien entonces no ocultó su autoría (vii). El texto, escrito entre 1638 y 1644 (xxii), tuvo por objeto declarado poner en evidencia las razones de las “quejas entre dos particulares” (53) —Suldino y su hermano— ante un público cercano al autor. Pero, además de las informaciones concernientes a esta temática, Ulloa relata sus acciones profesionales como poeta-cliente del marqués de Toral, yerno del conde-duque de Olivares. A pesar de las concordancias que pueden intuirse entre la vida real de Ulloa y la atribuida a Suldino, no es posible concebir el texto como una simple “autobiografía en clave”, debido a su última parte. Ulloa expone la muerte de Suldino y encuentra de esta manera una solución *sui generis* para la problemática que implica el cierre de un relato autobiográfico: la muerte ficcional del protagonista.

A diferencia de los textos de Garibay, Suárez (Morel-Fatio 145) y Méndez Nieto (Bataillon 44) —que, según nuestro conocimiento, solo cuentan con una única copia manuscrita—, y del de Ulloa —cuyo editor menciona la existencia de dos (en Ulloa v)—, el *Memorial, informe, y manifiesto* del franciscano peruano fray Buena-ventura de Salinas (1592-1653) fue impreso en Madrid en 1646. El *Memorial* es un escrito complejo, cuyo relato autobiográfico hace parte de una construcción argumentativa de varios niveles. El texto se divide en dos partes: el *Memorial* como tal y una sección que contiene un importante número de documentos que, según el autor, servirían de “pruebas” de la primera parte (segunda parte, 1). La lectura del texto de Salinas permite observar una triple intencionalidad en la obra: primero, es un alegato en pro de las acciones del autor al servicio del rey y de la Iglesia; segundo, es un informe sobre los méritos de los criollos; y, tercero, es un juicio favorable sobre la “piedad” de la legislación indiana y sobre la manera en que la fe se habría extendido en estos parajes por medio del trabajo de los predicadores (Altuna 27-28).

El título de la obra es indicativo de su función particular: Salinas jamás se refiere a esta como a una historia, sino que la denomina memorial, manifiesto e informe. Esta función proyectada para el texto lo relaciona con otras “autobiografías” en las que puede percibirse una filiación con formas de escritura administrativa, como las *relaciones de méritos*. Sin embargo, el texto de Salinas es excepcional: la aparición de numerosas citaciones de las obras de otros autores y las constantes referencias a los documentos de la segunda parte hacen del *Memorial* un objeto intertextual muy rico.

En el *Memorial*, Salinas relata sus orígenes, estudios, vocación religiosa, trabajos doctrinales, predicaciones y también se refiere a la elaboración de su obra *Memorial de historias*³⁶. No obstante, el núcleo del relato es el informe sobre sus actividades en España y en Italia, después de haber abandonado el Perú en 1637. Al volver a España, Salinas redactó su texto con el objetivo manifiesto de rectificar las informaciones falsas que sus detractores habían difundido allí y en Perú (2-3). Deseaba presentarse como sujeto fiel y amante de la Corona, dedicado a la protección de los indígenas. Salinas hace su apología de los criollos y estima indigno el estado actual de los descendientes de los conquistadores, particularmente en relación con una de las facetas de la presentación que hizo de sí mismo: su calidad de letrado. Salinas afirma que, en lo concerniente a las letras, es posible prescindir de las admoniciones de la modestia — en el sentido de autocensura — y alaba sus méritos propios (54), a los que equipara en rango con las proezas de sus abuelos conquistadores (36). Alaba a las universidades de México y Lima (12) y agradece al rey por los beneficios otorgados a los letrados americanos.

Los textos manuscritos de los autobiógrafos letrados laicos, de los cuales subsiste un reducido número de copias, con toda certeza no pudieron haber sido leídos por Ortiz y Morales. Tampoco

36 Salinas es conocido hoy en día sobre todo debido a su *Memorial de historias del nuevo mundo, Pirú* (Lima, 1631), texto que, según David Brading, es “by far the most powerful, public and eloquent statement of early creole patriotism” (315).

tenemos indicio alguno de la existencia de una copia del *Memorial* impreso por Salinas a la que pudiera haber tenido acceso. En efecto, salvo en el caso de Martí y Mayans, no encontramos ninguna traza de una posible filiación textual entre estos escritos ni del conocimiento por parte de estos autobiógrafos de las obras similares redactadas por otros. Esto último refuerza nuestro argumento sobre la inexistencia de una tradición textual en el mundo hispánico de la primera modernidad en la que pudieran incluirse estos documentos. No obstante, la imagen que hemos proporcionado del corpus es incompleta, siendo más que probable la existencia de textos análogos que desconocemos. Con base en la información disponible es posible afirmar que no existía un modelo de autobiografía de letrado que hubiese sido creado y difundido durante la primera modernidad en las sociedades hispánicas, y que además hubiera conducido a su multiplicación por imitación. Sin embargo, la narración de la propia vida sí fue una de las múltiples estrategias textuales que dichos letrados incluyeron en su haber.

La lectura de los diferentes textos presentados confirmó, a pesar de las afirmaciones de Simancas y del caso desconcertante de Suárez, que la dimensión autobiográfica de los escritos normalmente era secundaria en relación con los objetivos pragmáticos de los textos. Nos hemos encontrado con un alegato, una alabanza de las gracias divinas, una confesión general, una autoapología, un discurso promotor de una vocación por los estudios, un prólogo, un tratado vernáculo de medicina, un ataque en clave a un hermano y una justificación de servicios / alegato a favor de los criollos / apología de los predicadores. La variedad de los objetivos que condujeron a los letrados a redactar sus autobiografías es consistente con la diversidad de los textos. La utilización de la forma textual "autobiográfica" por parte de los letrados, en estos casos, probablemente tuvo lugar, como ocurrió también en las autobiografías de soldados, debido a la influencia

de escrituras administrativas cuya práctica permitía —e incluso exigía— el relato de la propia vida.

A diferencia de las autobiografías religiosas femeninas, y en lo concerniente a las autobiografías experienciales, podemos sostener que en las sociedades hispánicas de la primera modernidad este tipo de autobiografías no había alcanzado la calidad de lo que, siguiendo a Elizabeth Bruss, hemos denominado *acto ilocutorio independiente*. Los textos de los letrados son probablemente aún menos homogéneos que aquellos producidos por soldados y religiosos. Para abordar estos escritos es necesario concebir la autobiografía como una práctica, postulado que nos aproxima a las ideas presentadas por James Amelang. El estudio de un texto autobiográfico producido en estos contextos debe hacer justicia a esta situación. Cada ejemplo de escritura autobiográfica debe suponerse condicionado por el dispositivo textual utilizado por su autor para la consecución de sus objetivos —que iban más allá del simple relato de la propia vida—, dispositivo determinado por las restricciones y posibilidades particulares de cada autobiógrafo. Ahora procederemos a analizar el texto que despertó nuestro interés por las autobiografías de la primera modernidad hispánica: las *Observaciones curiosas y doctrinales* de Joseph Ortiz y Morales.

2. Las *Observaciones curiosas y doctrinales*, una autobiografía de letrado escrita durante la primera modernidad en el Nuevo Reino de Granada



El 11 de febrero de 1713, día del quincuagésimo quinto aniversario de su nacimiento —tal como consta en el título completo de las *Observaciones curiosas*—, el neogranadino don Joseph Ortiz y Morales (1658-después de 1727), cura de Cucaita, comenzó la escritura de una *autobiografía*. En el aislamiento propio de su doctrina —en vista de que Cucaita era un pequeño poblado situado a 150 kilómetros de la ciudad de Santafé—, Ortiz relató su existencia hasta el momento de la escritura del texto, destacando los momentos principales de su trayectoria profesional. Las *Observaciones curiosas y doctrinales* son una de aquellas obras cuya clasificación genérica es un procedimiento que no carece de dificultades. Si bien Ortiz presenta su texto como una *historia*, las divergencias constatables entre su escrito y el resto de la producción histórica neogranadina de finales del siglo xvii y comienzos del xviii impiden su inclusión acrítica en este conjunto de textos.

El carácter autobiográfico del relato nos condujo a relacionarlo, en primer lugar, con otros escritos producidos en la Nueva Granada durante esta época y a los que la crítica ha considerado como autobiografías: es decir, con los textos de las religiosas Francisca Josefa del Castillo (1671-1742) y Jerónima Nava (1669-1727). De los dos textos, el de Castillo es el más próximo a las *Observaciones*, en la medida en que se trata de una autobiografía religiosa cuya

redacción observa el orden cronológico de los acontecimientos de la vida de su autora. Al contrario, consideramos que el escrito de Nava, que trata casi exclusivamente de las experiencias de interacción de la monja con la divinidad, pertenece a otra tradición textual. La relativa pobreza de la red de referencias textuales que es posible construir a partir de estos dos escritos, a los que podría añadirse la obra del médico Juan Méndez Nieto (1551-ca. 1616), nos llevó a concluir que el ámbito estrictamente neogranadino resulta inoperante como marco de lectura e interpretación del texto que nos ocupa.

En lo que se refiere al trabajo de escritura de Ortiz, nos interesa, más que los datos históricos que proporciona el texto o su capacidad para representar la trayectoria promedio de un letrado neogranadino, su *práctica autobiográfica*. La revisión que llevamos a cabo de la producción autobiográfica de la primera modernidad hispánica tuvo por objeto lograr una contextualización de este texto, a su vez bastante excepcional en relación con su *lugar de producción*. Pudimos constatar que, en una sociedad como aquella a la que pertenecía Ortiz, eran posibles varios tipos de prácticas autobiográficas. Sin embargo, salvo las autobiografías religiosas de mujeres inspiradas por el *Libro de la vida* de Teresa de Ávila, estas prácticas carecían de modelos modernos claramente establecidos y difundidos para efectos de su imitación.

También aprendimos que la dimensión *pragmática* de estos textos es central: por un lado, los relaciona con ciertos tipos de escrituras administrativas —por ejemplo, las *relaciones de méritos y servicios*— y por el otro, los distingue de los textos estrictamente *literarios*, sin necesariamente romper todo vínculo con estos últimos. Procedimos a leer las *Observaciones curiosas* como una autobiografía de letrado en el contexto de la producción autobiográfica de la primera modernidad hispánica. Este tipo de autobiografía se caracteriza por el privilegio que los autores dieron a la dimensión profesional de su actividad en la narración de sus vidas. Incluso cuando estos autobiógrafos provenían del estamento eclesiástico,

no plasmaron en sus relatos experiencias de religiosidad interior, sino sus logros académicos, su producción escrita y demás facetas de su actividad letrada. La constitución de un conjunto de autobiografías de letrados provenientes de diferentes sociedades del mundo hispánico de los siglos XVI, XVII y XVIII fue un recurso heurístico para facilitar la comprensión de la dimensión pragmática del texto de Ortiz.

Hemos observado que la única práctica autobiográfica a la que el autor de las *Observaciones* probablemente tuvo acceso directo fue la autobiografía religiosa, porque entonces no existía una tradición textual de autobiografías de letrados a la que Ortiz hubiera podido tener acceso y que le hubiese servido de modelo. Sin embargo, Ortiz menciona en su texto una posible fuente de inspiración para su empresa de escritura. En 1691 llegó al Nuevo Reino de Granada un eclesiástico italiano llamado Antonio Medula quien, al momento de su muerte en 1711, confesó haber vivido 41 años como apóstata, por haber abandonado su estado de religioso franciscano. De este curioso personaje, con respecto al cual Ortiz expresa sentimientos positivos, también se dice que durante sus recorridos por las diferentes regiones del arzobispado de Santafé “iba escribiendo lo que en ellas le acontezia, y observaba”³⁷. A pesar de que Ortiz solo menciona una vez el “diario” de Antonio Medula, no creemos que esta referencia sea anodina. Empero, al no haber encontrado otra mención de dicho texto, de cuya existencia o localización no tenemos noticia, fue imposible seguir este indicio.

37 “En este año de 91 se introdujo en este Reino con lizenias de los superiores de el, y del Arzobispo Urbina, un clerigo que se llamaba Don Antonio de Medula, despues se añadio Mosquera, que dezia ser Arzediano de Compsa, avia corrido las mas partes de este Arzobispado, y iba escribiendo lo que en ellas le acontezia, y observaba, y lleo al pueblo de Suta, y me aconpañó algun tiempo, discreto, sagaz, entendido y de conversaciones curiosas, porque eran de Roma y Napoles, ingenioso en sus trazaz, y en qualquier cosa que enprendia de manos, como podar vides, y disponer jardines mui artifiziosos. Le acomodo despues que estubo en este partido el señor Urbina en el curato de las Sabanas de Cancan, le hizo visitador eclesiastico, fue juez de diezmos, y adquirio gran summa de oro. Y por ultimo declaro a la hora de su muerte que fue el año passado de 711 que avia 41 años que andaba apostata, y que era religioso de San Francisco murio dizen mui bien dispuesto, porque era verdaderamente capaz, y con señales de predestinazion” (f. 161 r.).

En primera instancia, observaremos la comunidad letrada neogranadina para comprender mejor el lugar de producción de las *Observaciones*. En seguida, examinaremos el texto de Ortiz para tratar de comprender el dispositivo *pragmático* desplegado por su autor, análisis que permitirá proponer una posible explicación para la emergencia de este texto excepcional en su medio. Las *Observaciones curiosas y doctrinales* ocupan la segunda mitad del manuscrito RM 345 de la Biblioteca Nacional de Colombia, concretamente del folio 121 al 193. Fueron escritas sobre el anverso y el reverso de las hojas, utilizando una caligrafía homogénea que permite inferir que un solo sujeto fue autor del manuscrito. Además, a lo largo de este aparecen una serie de correcciones que se podrían denominar *autoriales*, es decir, que implican la adición de pasajes y que no parecen elaboradas por un copista diferente al autor mismo. Sin embargo, la inexistencia de un número significativo de tachaduras y la impresión general de orden en la disposición espacial del texto podrían significar que el ejemplar conservado actualmente no fue el primer borrador elaborado por el autor.

Ortiz y Morales dio a su obra un título largo y descriptivo que puede separarse en dos secciones. La primera, “Observaciones curiosas y doctrinales que a hecho en su vida politica desde el dia 11 de febrero del año 1658 en que nacio, asta el dia en que las escribe con noticias de su buena fortuna y de sus desgracias”, da indicaciones sobre el objetivo del texto. La segunda presenta al autor y nos indica la fecha del inicio de la escritura del manuscrito: “El Doctor Joseph Ortiz y Morales Cura, y vicario al presente de el pueblo de Cucayta, y antes de el pueblo de Sutamarchan Calificador de el Santo Oficio de la Inquisizion. Visitador³⁸ General del Arzobispado. Opositor a las canonjias Magistral

38 En este caso en particular, el título de visitador hace referencia a la inspección encomendada a Ortiz de las parroquias rurales de ciertas circunscripciones del arzobispado.

y Penitenciaria de la Santa Yglesia Cathedral de la ciudad de Santafee. A 11 de febrero. Año de 1713" (f. 121).

En la primera parte del título se encuentran tres términos que funcionan como eje del proyecto que Ortiz presenta a sus posibles lectores, los cuales permiten entrever inicialmente el *horizonte de expectativas* en el que el sacerdote deseaba ubicar su discurso: las observaciones realizadas en el contexto de su vida *política* son *curiosas y doctrinales*. Ortiz, aparte de los breves lapsos en que llevó a cabo una visita de inspección de un sector del arzobispado (f. 187 v.), no tuvo una participación directa en el gobierno de la Iglesia neogranadina y sus acciones cotidianas en calidad de cura de indios no son parte significativa del relato. Por consiguiente, cuando mencionaba su vida "política" no se refería a acciones de deliberación y gobierno, sino a un segundo sentido de lo político.

Según el *Diccionario de autoridades*, publicado por la Real Academia Española entre 1726 y 1739, *política* "se toma también por la cortesía y buen modo de portarse" (v: 312), temática evidente a lo largo de todo el relato. Un gran número de pasajes de las *Observaciones* están dedicados a referir relaciones de sociabilidad "cortesana" que Ortiz sostenía con sus pares y superiores. Las *Observaciones* se constituyeron como una narración de la vida mundana de su autor —precisión que diferencia este texto de las autobiografías religiosas—, lo cual nos permitió calificarlas como una autobiografía de letrado. No obstante, Ortiz era un miembro del clero y, si se puede creer lo expresado en el texto, tenía sentimientos religiosos profundos, aunque convencionales.

El narrador de las *Observaciones* dirige sus súplicas a Dios, la Virgen y San José —además de otros miembros del panteón cristiano—, a quienes con frecuencia pide perdón por sus pecados. El castigo que estos últimos merecían se convirtió, según Ortiz, en el elemento que explicaba su incapacidad para alcanzar sus aspiraciones profesionales. Ortiz declara que la razón que lo llevó a la redacción de las *Observaciones* fue la "ejemplaridad" de su

trayectoria personal y profesional. Este autor consideraba que los eventos rememorados a lo largo de su relato podrían servir para enseñar a sus lectores una buena *doctrina* (f. 191 v.). Las reflexiones sobre su vanidad de estudiante, la amargura y la soledad propias del oficio de cura, la ingratitud de los poderosos, así como la importancia de la familia y las “finas” amistades, nutren el texto de informaciones útiles para sus posibles lectores.

Como toda comunicación producida con base en las prescripciones del arte retórico, las *Observaciones* fueron escritas en consideración del triple objetivo prescrito por los tratados de oratoria: *movere, docere y delectare*³⁹. Su aspecto doctrinal habría satisfecho sus aspiraciones de enseñanza. Es importante notar que, a diferencia de la situación que se ha constatado para otras autobiografías de la primera modernidad hispánica, ya fueran escritas por religiosos o laicos, Ortiz no utilizó únicamente su experiencia y los documentos directamente relacionados con los acontecimientos relatados como elementos de argumentación. Toda su obra, particularmente los dos primeros capítulos, está enriquecida con citas de los evangelios, de los padres de la Iglesia, de comentaristas de los textos bíblicos y de autores clásicos y modernos como Alciato. Esta intertextualidad es una de las manifestaciones de la práctica historiográfica de Ortiz. De los autobiógrafos de la primera modernidad hispánica cuyas obras hemos revisado, este fue uno de los que más aproximó su texto al género historiográfico. Es importante tener presente que, a diferencia del historiador vasco Esteban de Garibay y Zamalloa (1533-1599) y del soldado historiógrafo Diego Suárez (1552-después de 1623) —que escribió una *Crónica de Orán*—, Ortiz no presentó el “discurso de la vida” de un historiador en su obra. El cura de Cucaita se convirtió, o al menos así lo presentaba a sus lectores, en historiador a través de su propia autobiografía.

39 Ortiz y Morales no ignoraba los principios de la retórica, pues había tenido oportunidad de educarse con maestros particulares en Mariquita, su villa natal, y con los jesuitas de Santafé. Al respecto, ver los dos primeros capítulos de las *Observaciones* (ff. 121-139 v.).

Los numerosos prodigios testimoniados por Ortiz — aparentemente los verdaderos milagros eludieron al sacerdote después de una curación en la infancia — debían servir para “mover los afectos” de su audiencia lectora. Entre estos es posible enumerar una serie de muertes extraordinarias, como aquella advenida a uno de los auditores de un sermón que Ortiz declamaba, quien, tras haberse quedado ciego durante la predicación, falleció poco tiempo después (f. 144). El objetivo de “deleitar” está relacionado con la última palabra del título señalada: el adjetivo “curiosas”. Según el *Diccionario de autoridades*, además de hacer referencia al apetito de conocimientos, el sustantivo *curiosidad* “significa también y se toma por la novedad y invención o cosa discurrida de nuevo y pensada: como tal y tal idea, artificio, opinión, etc” (II: 709). Pensadas para distraer a lectores discretos ávidos de agudezas, las curiosidades relatadas por Ortiz fueron producto de una gran capacidad de observación de hechos grandes y pequeños y, más raramente, de su erudición libresca. Por ejemplo, Ortiz señaló la coincidencia de los nombres de los diez curas de la jurisdicción de Sáchica (de la que dependía su curato): había cinco parejas de sacerdotes que compartían el nombre (f. 157 v.). Su erudición libresca se manifestó, por ejemplo, en la explicación que realizó de una serie de juegos aritméticos que practicó en sus años escolares, tomada de la obra de Juan Pérez de Moya, erudito español del siglo XVI (f. 135 v.).

Recordemos que la segunda parte del título presenta al autor y anuncia el momento de redacción de la obra. Aunque el texto de las *Observaciones* carece de paratextos —cuya presencia permitiría avanzar la hipótesis de haber sido este un manuscrito escrito para servir de base a una publicación impresa—, esta no es una obra fragmentaria ni un tipo de diario. Todo el escrito, salvo las últimas dos páginas y media⁴⁰, corresponde a un solo

40 En estas páginas Ortiz relata un problema judicial que él y su hermano tuvieron con un sobrino durante los años 1714 y 1715; también hace relación de los robos que sufrió una década más tarde, cuando era el encargado de una parroquia en la ciudad de Tunja.

cuerpo textual, redactado durante los primeros meses de 1713⁴¹. El relato autobiográfico de Ortiz se desarrolla en ocho capítulos, comenzando con el elogio de su patria, la villa de Mariquita, y llega hasta el momento de la redacción del texto. Los títulos de los capítulos dan una idea bastante clara de sus contenidos:

- “Capitulo 1º. Patria. Nazimientto. Niñez, y educacion primera de Joseph Ortiz de Morales, asta el año de 1669. En que salio de Mariquita su patria para la ciudad de Santa fee” (f. 121 r.).
- “Capitulo 2º. Sale Joseph Ortiz de Morales de la ciudad de Mariquita para la de Santafe y entra en el colegio de San Bartolome a estudiar” (f. 128 v.).
- “Capitulo 3º. Sale el Doctor Don Joseph de la ciudad de Santafe para la de Mariquita, y exerzita el ofizzio de la predicazion en ella” (f. 140 r.).
- “Capitulo 4º. Buelbe el Doctor Don Joseph a la ciudad de Santafe a ordenarse. Continua la Predicazion. Oponese a los curatos. Y sale por cura doctrinero, vicario y juez eclesiastico del pueblo de Sutamarchan” (f. 145 r.).
- “Capitulo 5º. Sale el Doctor Don Joseph para Sutamarchán y toma personalmente la posesión” (f. 155 v.).
- “Capitulo 6º. Sale el Doctor Don Joseph del pueblo de Suta a oponerse a la Canongia Magistral de la Cathedral de Santafee. Despues buelve a oponerse al curato de Cucayta y sale por cura i vicario juez eclesiastico de el” (f. 167 v.).
- “Capitulo 7º. Sale el Doctor Don Joseph de Sutamarchan para Cucayta y toma personalmente la pozezion del curato, y le elige el Santo Offizio de la Inquizzion por su calificador” (f. 173 v.).

41 En la primera página se indica como fecha de inicio de la redacción de la obra el 11 de febrero de 1713; un pasaje del folio 178 confirma que esta estaba ya bastante avanzada para el 20 de abril del mismo año.

- “Capítulo 8º. Es visitado el Doctor Don Joseph por el Ilustrísimo Señor Cosío⁴² en este pueblo de Cucayta, de donde sale a oponerse a la canongía penitenciaría, y es electo visitador general de el Arzobispado, y cierra las observaciones de su vida política” (f. 182 r.).

Aunque en los títulos de los capítulos Ortiz se refiere a sí mismo utilizando la tercera persona, la mayor parte del relato se redactó en primera y únicamente el inicio del primer capítulo se escribió utilizando la tercera (f. 121 r.). En este uso fluctuante de la persona gramatical, que oscila entre la primera y la tercera, es posible entrever las dificultades que debió de enfrentar Ortiz para redactar un texto sin verdaderos modelos. Hay que recordar que la redacción de un relato autobiográfico en primera persona — que no era claramente de carácter doctrinal, a pesar de lo que pudiera afirmar Ortiz en su texto — no era, en absoluto, un proceso evidente en sí mismo.

En el transcurso de los capítulos, Ortiz desarrolla su relato alrededor de los principales hitos de su vida profesional. De su infancia son contados algunos episodios fundamentales debido a que prefiguran, de acuerdo con su interpretación, su posterior vocación sacerdotal y de orador sacro. Por ejemplo, las esmeraldas que le fueron obsequiadas por su padrino al momento de su bautismo simbolizaron su posterior vocación sacerdotal (ff. 126 r.-126 v.). Esta vocación, que fue reforzada por un voto de sus padres, quienes después de una curación del joven Joseph prometieron consagrarlo a la Iglesia (f. 127 r.), se expresaba en los juegos de Ortiz cuando niño. Ortiz fundó una “hermandad” con otros niños de su edad, para la cual predicaba, y consideró esta actividad como un augurio de su destino⁴³.

42 Francisco de Otero y Cossío (1640-1714) fue nombrado arzobispo de Santafé en 1703, dignidad que ejerció entre 1706 y 1714.

43 “Me acuerdo que con los otros niños de mi edad, fundamos una hermandad y celebrabamos a la Santísima Cruz en casa de doña Catalina de Ribera, y en uno de estos festejos me hize predicador, y del Caton Christiano que ya [...] [¿avia?] leydo coji de memoria un exemplo que trae sobre la señal de la cruz, y le predique con todas aquellas ceremonias que viamos hazer a los Predicadores en las Iglesias; y remedabamos las acciones que viamos hazer al cura finjiendo funciones de entierros, y otros exercizios, que daban a entender en lo que despues me avia de ocupar” (f. 127 v.).

La expresión de la *vocación* desde la infancia es un dispositivo que se encuentra también en las autobiografías religiosas. Para no mencionar más que un ejemplo, se puede evocar el relato de Francisca Josefa del Castillo (61-74)⁴⁴. Ortiz describió cuidadosamente sus años de escolar —dedica todo el segundo capítulo de su obra a esta temática—, debido a que lo condujeron a adentrarse en el mundo de las letras. Posteriormente, los momentos centrales de la narración —además de sus peripecias como predicador— fueron enunciados en la segunda parte del título de la obra: la obtención de los curatos de Cucaita y Sutamarchán y sus candidaturas a las canonjías de la catedral de Santafé.

El lugar de producción de las *Observaciones*: la comunidad letrada neogranadina

Si bien debemos recordar que este escrito no fue un producto típico de la comunidad letrada neogranadina, es posible considerar el texto de Joseph Ortiz y Morales como una empresa de escritura sintomática de las condiciones y dinámicas inherentes al oficio de las letras en la Nueva Granada de finales del siglo xvii y comienzos del xviii. La vida de Ortiz, nacido en 1658 y muerto después de 1727, coincide con un periodo particular del desarrollo de la situación cultural en el Nuevo Reino de Granada. A mediados del siglo xvii, las instituciones de educación de Santafé —todas dependientes del clero, fuera este regular o secular— habían alcanzado ya cierta estabilidad en su funcionamiento, estableciéndose como formadoras de los letrados locales.

44 En lo que concierne a Francisca, McKnight denomina *old child* a esta construcción narrativa de la infancia del personaje como anunciadora de su futura vocación (132).

Esta colectividad, compuesta en su mayoría por eclesiásticos, experimentó cierta limitación en su producción escrita debido a la ausencia de una imprenta en la ciudad. La carencia de esta tecnología de comunicación dificultó una amplia difusión de las obras literarias producidas localmente. A pesar de que el contacto con el libro impreso fue una parte cotidiana de la actividad de los letrados neogranadinos —al menos para aquellos que podían acceder a bibliotecas⁴⁵—, la rareza de estos objetos y la imposibilidad de elaborarlos localmente facilitaron la pervivencia de la utilización de medios orales y manuscritos para la transmisión de información. La escasez de libros para el aprendizaje es uno de los factores que explican la continuación de la *lectio* y la *dictatio* en las universidades santafereñas, única vía por medio de la cual todos los escolares podían tener acceso a los textos.

Según Renán Silva, esta cultura del manuscrito

[...] permitió la reproducción por la vía de la copia de numerosos comentarios locales de Aristóteles y de Santo Tomás, y en el campo de la comunicación cotidiana amplia garantizó la circulación de noticias, rumores, consejas, calumnias, y la propia difusión de la documentación administrativa con que las autoridades intentaban orientar y dirigir a sus súbditos. (Silva, “El sermón” 108)

Esta situación condujo al sostenimiento de una cultura del manuscrito en el seno de la élite letrada de Santafé, que además permitió la circulación local de muchos textos. Lo oral y lo manuscrito presidieron esta sociedad hasta que la utilización de la imprenta

45 Las principales bibliotecas del Nuevo Reino de Granada eran propiedad de las órdenes religiosas y de algunos eclesiásticos. La mayor colección de libros pertenecía a los jesuitas quienes, al momento de su expulsión en 1767, poseían unos 12.000 libros en sus diferentes colegios (Silva, *Los ilustrados* 77). Un inventario levantado en 1664 de la biblioteca del canónigo Fernando de Castro y Vargas permite reconstituir el enorme —para el contexto local— acervo de 1.060 tomos que la integraban (Hernández de Alba, “La biblioteca” 111-140; Martínez 141-160). En lo referido a Ortiz y Morales, carecemos de información sobre la dimensión de su biblioteca. Sin embargo, al final de su relato informa que fue víctima de dos robos mientras ejercía como cura de Las Nieves en Tunja. Entre los objetos que perdió enumera 30 libros (f. 192 v.).

se volvió habitual. Este largo proceso inició con la introducción de esta tecnología en Santafé de manos de la Compañía de Jesús en 1738 (Garzón 29); sin embargo, su utilización no transformó sustancialmente las condiciones locales de producción intelectual sino hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Para comprender mejor las dinámicas enunciadas, proponemos la lectura de un testimonio de la época. En la aprobación redactada por el dominico neogranadino fray Diego Herrera Lobatón (ca. 1670-después de 1740) para el sermonario de su compatriota José Ossorio Nieto de Paz (1642-1729) — publicado en 1712 en Madrid —, podemos encontrar un juicio sobre la situación de la comunidad letrada del Nuevo Reino de Granada. Allí el religioso opina sobre las implicaciones de la ausencia de imprenta, cómo esto afectaba a los letrados locales y, también, sobre las particularidades de lo que, utilizando un anacronismo, se puede designar como su *mercado laboral*:

No fuera cosa lamentable, que siendo las Indias las que enriquecen a todo el mundo, ya con sus ricos minerales de Oro, y Plata, ya con Perlas, y Piedras preciosas, con tintas admirables, y con frutos de tanta hermosura, que no produxeran sugetos capaces de llenar a Europa de Escritos en todas facultades, pues aunque ella dio los principios, y llevó a aquellos Reynos con el Evangelio la semilla de las letras, pudiera rendirle muy fructosas cosechas (en que como tierra agradecida ciento por uno, no fuera maravilla) a no impedirlo la carencia de Imprentas, por cuyo motivo quedan en el olvido sepultadas las letras de tantos Heroes como florecen en aquellos Reynos, y de aqui nace, el que los poco leidos discurran que en Indias no ay letras, siendo cosa cierta, que ay mas sabios que ricos. Tengo experiencia de Europa, y de Indias, y me conduelo quando veo el Reyno de Santa Fé con un Cabildo de la Santa Iglesia Cathedral, con unos hombres, a quienes las Purpuras, no fueran el mayor premio a su sabiduría; si discurro las Comunidades Regulares, las hallo en el non Plus ultra. Si tiendo la vista a todo el Reyno, no veo sino Sapientisimos Doctores, y Maestros, contentos con el destierro de un

Curato, porque no ay premios para ellos, como se ve en nuestro Author, quien viniera estrecha la mayor Dignidad por sus meritos, y letras, que se dan a conocer en este volumen, o por mejor dezir Bibliotheca, o tesoro, tan lleno de riquezas, y dulçuras... (s. p.)

De entrada, se debe tener en cuenta que el dominico no se lamenta por la inexistencia de hombres de letras en la Nueva Granada; por el contrario, Herrera Lobatón alaba sus capacidades y argumenta que la ausencia de imprenta conducía a la desaparición de los letrados neogranadinos del imaginario de sus colegas europeos *poco doctos*. Herrera yuxtapuso esta situación a la conciencia de la mala retribución sufrida por este orden profesional. El juicio sobre los efectos negativos de la indisponibilidad de una imprenta era compartido por otros letrados neogranadinos. Por ejemplo, el historiador dominico Alonso Zamora (1653-1717) se expresa de manera similar cuando se ocupa de la vida y obra de Mateo de Valenzuela (1582-1647), religioso cordobés establecido en el Nuevo Reino desde 1604. Zamora afirma que Valenzuela

[...] fue maestro consumado de las cathedras que regentó, de cuyas letras escolásticas, y expositivas ay algunos manuscritos en nuestras librerías, y si huviera impression en este reino, tuviera esta Provincia en sus escritos alabanza muy celebre de aver tenido un hijo tan sabio. (417)

La carencia de imprenta no solo fue un obstáculo para la divulgación de la excelencia de los letrados; permaneció igualmente desconocida la doctrina moral provista en las vidas ejemplares escritas sobre ciertos neogranadinos virtuosos. El jesuita Cristóbal de Céspedes (1646-1711) afirmó que:

No tanto la falta de escritores, quanto la dificultad, y distancia de las impresiones, han sido causa, de que sepulte el olvido muchos Héroes y mujeres insignes, cuyos raros, y virtuosos exemplos pudieran ser blanco de la admiración, y dechado perfecto de la admiración. (s. p.)

La introducción de la imprenta por parte de la Compañía de Jesús en 1738 no cambió sustancialmente esta situación, a causa de las precarias condiciones de las prensas de Santafé (ver Garzón), que no estaban en capacidad de producir impresos que exigieran una elaboración técnica muy sofisticada⁴⁶. Sobre esto último rinde testimonio el jesuita italiano Filippo Salvatore Gili (1721-1789), quien habitó por años en el Nuevo Reino, —donde realizó sus estudios teológicos en los años cuarenta del siglo XVIII—. Después de alabar a los escolares del colegio jesuita de Santafé, Gili afirma que estos elogios “serían mayores si como entre nosotros [escribía en Italia, donde se habían establecido los jesuitas tras la expulsión de la Compañía de Jesús ordenada por Carlos III en 1767], allá se usara más la imprenta y las ciencias no quedaran ocultas en manuscritos” (291).

Ya hemos mencionado que la circulación manuscrita era un factor que no puede pasarse por alto en lo concerniente a la difusión local de los textos en el Nuevo Reino de Granada. Esta puede verificarse por medio de la revisión del corpus de libros manuscritos aún existentes y de testimonios escritos⁴⁷. Entre estos últimos se puede hallar la representación de una

46 Incluso en los dos grandes centros impresores de las Indias españolas, México y Lima, los autores locales recurrían constantemente a las prensas europeas. Para el caso mexicano, ver Chocano (“Imprenta” 3-19). En lo concerniente a la situación peruana, es posible inferir la predominancia en las bibliotecas locales de los textos impresos en Europa: “Though there is no statistical confirmation, perhaps 80 to 85 percent of the materials identified in Peruvian libraries were actually imported from Europe; a lesser proportion were printed in Lima or Mexico City” (Hampe-Martínez 222). Según Elliot, la producción de las prensas americanas se habría dedicado principalmente a las necesidades de la evangelización: “These, however, were primarily devoted to the printing of religious manuals, catechisms, grammars, dictionaries and other works needed for the evangelization of the Indians, and the reading public remained overwhelmingly dependent, for its religious and secular literature, on books imported from Spain” (205). Sin embargo, aunque esta afirmación puede ser válida para los primeros tiempos de la producción de las imprentas hispanoamericanas, no puede aceptarse sin matices para los periodos posteriores. Hortensia Calvo describió la producción de estas prensas durante el siglo XVII: “In the seventeenth century, in both Mexico and Lima, religious works and official publications such as printed sermons for funerals and religious celebrations, hagiographies, chronicles of religious orders, royal decrees, and other legal provisions, as well as officially sanctioned histories of the New World, chronicles of local events, and works on military topics predominated, reflecting the social and political uses of printing among urban elites” (279). Aunque aparentemente una buena parte de la producción de estas imprentas estaba compuesta por textos de circunstancia, también se imprimían obras que podían satisfacer, al menos en parte, las demandas locales de textos de literatura religiosa y secular.

47 Para un inventario de los manuscritos universitarios neogranadinos sobrevivientes (teológicos, filosóficos y de “ciencias”), ver Quecedo (“Manuscritos teológico-filosóficos” 191-294; “Manuscritos filosófico-teológicos” 855-870); también, Lértora.

sociabilidad letrada ideal en el *Desierto prodigioso*, “novela” de Pedro Solís y Valenzuela (1624-1711) (ver Briceño). En esta, los protagonistas comparten poemas, leen cartapacios de textos manuscritos, etc. Un claro indicio de la difusión manuscrita de los textos — por sus trazas físicas — es el proporcionado por el devenir de la crónica de Juan Rodríguez Freyle (1566-ca. 1642), que la tradición ha denominado *El carnero*. Escrita hacia 1638, *El carnero* no se imprimió sino hasta 1859, y su circulación manuscrita permitió que sobreviviera en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. Los dos ejemplares manuscritos de la obra, que se conservan en la Biblioteca Nacional de Colombia, son copias tardías que datan de 1784 (RM 291) y 1795 (RM 197), respectivamente.

Las *Observaciones* de Ortiz y Morales también constituyen un testimonio de este tipo de circulación de los textos manuscritos. En su relato cuenta que sus obras manuscritas fueron leídas por otros letrados, lecturas que a su vez dieron pie a otras manifestaciones escritas. Ortiz incluyó algunas en su texto, por ejemplo poemas elogiosos que le fueron ofrecidos⁴⁸. El manuscrito mismo de las *Observaciones* ofrece indicios de su lectura: algunas notas al margen fueron realizadas, probablemente, por un miembro de la familia Vergara, tal vez un ancestro de José María Vergara y Vergara, quien era el propietario del manuscrito a mediados del siglo XIX (ff. 148 r., 150 r., 152 v., 157 r., 161 v., 172 v., 179 v.)⁴⁹. Las *Observaciones* también nos ofrecen un indicio indirecto de las posibilidades de la circulación manuscrita: Ortiz ocasionalmente hace referencias a textos que insertó en sus otras obras⁵⁰, actitud

48 Fueron varios los versos elogiosos escritos por otros autores que Ortiz transcribió en su texto; de algunos se afirma explícitamente que fueron realizados para alabar una de sus obras. Por ejemplo, aquellos de Juan Ortiz Durán, cura de Sutamarchán y Tenza (f. 150 r.); fray Diego Barroso, provincial de los franciscanos (f. 179 r.); Juan Manuel Romero, jesuita rector del colegio de San Bartolomé (f. 179 v.); Diego de Palma, cura de Chibata (f. 179 v.), y Antonio Bernardo de las Peñas, franciscano cura de Morabita (f. 186 r.).

49 Las dos últimas notas (en las que reza “Vergara”) aparecen cuando Ortiz se refiere a Nicolás de Vergara Azcárate y Dávila, prebendado del capítulo de la catedral de Santafe.

50 “Videme in arca [...] serm. 10” (f. 123 v.), “Videme. In Arca tom. 2” (f. 129 r.), “Videme In Palestra Scholastica Tom.1” (f. 130 v.), “Videme In Palestra Scholastica Tom. 2” (f. 131 r.), “Videme In Arca. Tom. 2. serm. 36” (f. 139 r.), “Videme in Arca Evangelica tom. 3. Serm” (f. 146 v.), “Videme in Arca Evangelica tom. 1 serm.” (f. 147 v.), “Los otros parraphos

que permite inferir que las consideraba también accesibles para los lectores de las *Observaciones*.

Esta autobiografía no fue la primera empresa de escritura emprendida por Ortiz; hacia el final del texto, afirma que para ese entonces había redactado diez volúmenes, de los cuales tres hacían parte de su *Palestra escolástica*, y cuatro de su *Arca evangélica* (191 v.). El *Arca* contenía sermones predicados desde 1676, los cuales había “trabajado, limado y aseado” durante decenios⁵¹. La *Palestra* también fue comenzada en 1676, el último año de sus estudios de teología (f. 131 v.), a su vez compuesta por los ejercicios de escritura elaborados en razón de las grandes ocasiones de su vida académica y profesional. Dicha selección de “altercaciones” filosóficas y teológicas fue compilada en los textos que Ortiz elaboró para sus exámenes universitarios, los concursos para la consecución de curatos y canonicatos en los que participó y otros encuentros letrados, como aquellos suscitados por la discordia entre la Compañía de Jesús y los dominicos sobre los privilegios de sus respectivos colegios⁵². De la misma manera que el *Arca*, la *Palestra* fue trabajada por años⁵³, hecho que pone en evidencia uno

de mis padrinzagos, estan en el tomo 3 de mi Palestra” (f. 152 v.). “Pase despues a la ciudad de Tunja aqueste mismo año, y predique en el convento de monjas de la Concepcion de su misterio y con el año de 1690 entro la notizia de que venia por nuestro Arzobispo y prelado, el señor Maestro Don Fray Ignazio de Urbina, cuyas alabanzas tengo bien espaziosas en mi tomo 1o de la Arca Evangelica en una carta que le escrivi a su ilustrisima dedicandole el sermon que predique de su gran patrono y fundador San Geronimo, y asi omito el referirlas” (f. 159 r.), “predique el sermon que tengo en mi Arca 3a Evangelica donde de proposito trato de este castigo, con que Dios a querido asta estos tiempos mortificarnos” (f. 161 v.).

- 51 “Y conpuze el terzer tomo de mi Palestra Escolastica. Juntamente con los quatro tomos de mi Arca Evangelica que en este pueblo de Cucayta e trabajado, limando, y azeando parte de los sermones que llevo predicados desde el año de 1676 en que enpeze, asta el presente de 1713 en que esto se escribe” (f. 182 r.).
- 52 “Entro el año de 1687 y dentro del curso de el y de los pasados, no solo era mi exerzizio el de los sermones sino tambien con el de las opposiciones a curatos el estudio de las materias escolasticas asi de philosophia, como de theologia porque asistia de ordinario a todas las funziones de letras que se ofrezian en nuestro colegio de San Bartholome a Sabatinas, dominicales, y a las que llaman nochinas replicando sienpre y fue tal mi curiosidad que en tres tomos de a folio entero que intitulo Palestra Scolastica, todos los Argumentos que puse los pongo escritos con las réplicas que en la Accademia y convento de San Agustin puse a las conclusiones que se ofrezieron todo el tiempo que duro la discordia y pleyto entre los padres de Santo domingo y los de la Compañía de Jesus, trayendolas por extenso en dichos mis tomos” (f. 152 v.).
- 53 “Llego el año de 1676 que fue el ultimo de mis estudios en el colegio, y en este año hize un tomo de Altercaciones selectas assi de Philosophia; como de theologia que despues aca e perfizionado quitandole, y añadiendole segun a sido nezezidad” (f. 135 r.).

de los efectos que tiene la permanencia de los textos en su estado manuscrito con respecto a su composición. Las obras impresas, incluso aquellas que tenían varias ediciones, se presentaban a los lectores en estados cristalizados de su evolución. Por el contrario, los textos manuscritos que Ortiz hacía leer a sus camaradas eran obras *abiertas*, siempre trabajos en continuo progreso.

No tenemos noticias de los volúmenes escritos por Ortiz, aparte de la información que sobre ellos provee en las *Observaciones*; por lo tanto, nos resulta imposible saber si logró conferir a dichos textos una forma definitiva y si redactó los paratextos necesarios para su eventual publicación impresa. En lo que concierne a los dos textos contenidos en el manuscrito RM 345 de la Biblioteca Nacional de Colombia, las *Coronas de oro del Patriarca San José* y las *Observaciones* (ff. 1 r.-120 v. y 121 r.-194 v.)⁵⁴, a pesar de que aparentemente han llegado a nosotros en sus versiones definitivas, no cuentan con paratextos que nos permitan suponer que Ortiz haya considerado su impresión.

Sobre la circulación de la producción escrita de los letrados neogranadinos — fuera de los territorios que les eran directamente accesibles —, los fondos bibliográficos y el patrimonio archivístico ibérico y americano nos permiten reconstruir algunas trazas. A pesar de las posibilidades propias de la difusión local de los textos manuscritos y de las enormes dificultades que implicaba el proceso de publicación, algunos letrados neogranadinos hicieron imprimir sus obras en Europa y, raramente, en otras ciudades de América⁵⁵. Antes de ser presentados a los talleres tipográficos

54 El manuscrito fue mutilado antes de la numeración de los folios; al final del primer texto comienza el “Sermon lo del Glorioso patriarca San José [...]”, cuyo cuerpo fue sustraído.

55 Cuando Ortiz y Morales escribió sus *Observaciones*, ya varias ciudades de la América española contaban con imprentas: “The printing press was brought first to Mexico City (1539) and then to Lima (1581), which remained the only two printing centers in the Spanish territories of the New World until one hundred years later, when the first presses were brought to Puebla (1640) and Guatemala (1660). The rest of the region did not have printing presses until the eighteenth century: in the remote Jesuit missions of Paraguay printing began in 1700, when a press was constructed with local materials by native Guarani laborers who had converted to Christianity. The first Havana imprint is from 1707, and in Santafé de Bogota printing did not begin until 1738, exactly two hundred years after the city was founded” (Calvo 278).

españoles, los textos enviados o llevados por sus autores para ser impresos debían someterse a los procedimientos de la censura eclesiástica y del Estado. Este procedimiento podía conducir a la circulación manuscrita de estos documentos en la Península, a pesar de que hubieran sido redactados para ser impresos. Tenemos indicios de la circulación manuscrita en España de las historias escritas por los jesuitas Pedro de Mercado (1620-1701) y Juan Rivero (1681-1736). Estos dos textos — redactado el primero hacia 1685 y el segundo hacia 1736 — fueron enviados a España para su impresión; a pesar de la voluntad de los jesuitas neogranadinos, ambos permanecieron manuscritos. Sin embargo, sirvieron de base para la historia de la provincia jesuítica del Nuevo Reino de Granada redactada por el jesuita madrileño José Cassani (1673-1750), erudito que nunca abandonó Europa. Su texto es la refundición de las obras de Rivero y Mercado, cuya realización implicó la circulación de los manuscritos de Mercado y Rivero en España, al menos en el ámbito jesuítico.

En otros casos, el proyecto de publicación resultó exitoso. Victoria pírrica para Francisco de Hospina (*ca.* 1659-1723), canónigo en Santafé. Hospina escribió lo siguiente a don Jacome Francisco Andriani, representante de los cantones suizos en la corte de Madrid:

Llego a esta ciudad [Santafé] el P. Mro. Fr. Juan de Olarte mi Sobrino, solo, y sin su hermano D. Joseph, a quien dexó en Cadiz por algunos motivos que suppone lo detuvieron: traxome dos libros de los que se imprimieron por mi cuenta, y los demas dice vendran con el dicho su hermano. Y aunque he tenido el gusto y de verlos, por ser parto de razonable trabajo que he tenido en ellos, sin embargo he estrañado el excessivo costo con que se han impresso, passando de dos mil, y trescientos p[esos] el que se me ha hecho en media imprenta, que se supponia hacerse en ochocientos, quando mas: no se podria otra cosa, pero me ha intimidado esta experiencia para embiar el segundo tomo que tengo casi en estado de hacerlo [...] (AHN, f. 1 r.-1 v.)

Esta carta, datada el 13 de abril de 1717, alude al libro *Parocho practico theorico*, tratado de más de ochocientas páginas sobre el oficio de cura, publicado en Madrid en 1715. La segunda parte de la obra nunca se publicó, tal vez a causa de los enormes sobrecostos de impresión de la primera. Este documento nos permite tener una idea del tiempo que debía invertirse para lograr la impresión y publicación de una obra. La dedicatoria de Hospina a Luis, el príncipe de Asturias, y los primeros cuatro paratextos redactados por eclesiásticos que vivían en el Nuevo Reino de Granada están fechados en mayo de 1713; por su parte, las censuras de los jesuitas españoles y la licencia del Consejo Real de Castilla datan de julio y agosto de 1714. Entonces, entre el momento de escritura de las aprobaciones en Bogotá y la lectura de los censores españoles transcurrió un año, y todavía otro debía pasar para que efectivamente se imprimiese el texto. Finalmente, Hospina recibió el resultado de sus trabajos y gastos cuatro años después de haber concluido la redacción de la obra. Además, solamente un individuo con ingresos importantes, como aquellos de un canónigo, podía emprender este tipo de empresa.

Como indicio de que las dificultades de impresión de una obra en Europa eran aún mayores para los autores neogranadinos localizados fuera de la capital, nos remitiremos a una afirmación de Pedro Mercado (1620-1701). Este escritor jesuita, que nació en Riobamba y vivió en el Nuevo Reino de Granada durante casi cuatro décadas, afirmó que su libro *El cristiano virtuoso* era el “primero que ha nacido para la imprenta en esta su tierra”, es decir, Tunja (s. p.). Según Mercado, un siglo y medio habría transcurrido desde la fundación de la ciudad hasta el momento en que allí se concibió un libro para ser impreso. Aunque esta afirmación no es cierta —porque Juan de Castellanos escribió en el mismo lugar sus *Elegías de varones ilustres de Indias*, poema publicado parcialmente en Madrid en 1589—, nos muestra que un individuo que publicó varios libros en Europa consideraba que las condiciones

de producción de su obra no eran habituales y que más bien eran excepcionales.

Nos podríamos preguntar a partir de cuáles criterios era justificable la pregonada excelencia de los letrados neogranadinos. Aun cuando la circulación de los textos redactados por estos letrados no era totalmente imposible, las dificultades inherentes a su situación explican la falta de reconocimiento de sus méritos, los cuales, sin embargo, eran proclamados por Herrera Lobatón y otros. Entonces, si la amplia difusión de sus obras no podía ser la fuente de su reputación, ¿qué tipo de comunidad letrada se estableció en Santafé? Se debe considerar un aspecto de la comunidad letrada del Nuevo Reino de Granada que habría de distinguirla de sus contemporáneas en Europa Occidental: la cuasi inexistencia de las condiciones necesarias para la emergencia de un *campo literario*.

Alain Viala expone, en su libro *Naissance de l'écrivain*, la manera en que la sociedad francesa experimentó una serie de transformaciones durante el siglo XVII que propiciaron la emergencia del "escritor" a manera de un actor social diferenciado. Incluso si estos procesos tardaron siglos para desembocar en la configuración del escritor que hoy nos resulta familiar, en la Francia de Luis XIV ya existían espacios institucionales, y otros más informales, que permitían la consagración de ciertos productores de textos como autores. No se puede olvidar que en esta sociedad el funcionamiento activo del mecenato y de las redes clientelares insertaban a los escritores en dinámicas que condicionaban considerablemente su autonomía. Sin embargo, al momento de determinar el éxito *profesional* de un productor de textos, la recepción positiva de sus obras por parte del público lector, cada vez más numeroso, se convirtió en un fenómeno digno de atención. Probablemente, la diferenciación del escritor como un actor social particular estaba más desarrollada en Francia que en otras sociedades europeas. No obstante, en la sociedad española peninsular existían también señales de desarrollos en una dirección semejante.

Mercedes Blanco afirma que la producción de los *escritores de ingenio* del Siglo de Oro español comenzaba a mostrar cierto grado de “autoconciencia”. Estos escritores, de los cuales Baltasar Gracián (1601-1658) es uno de los más célebres, *grosso modo* pueden considerarse análogos a los que en Francia producían *ouvrages d’esprit*. La noción de *obras de ingenio* abarcaba varios tipos de producción escrita, tanto de orden poético como en prosa —historiografía, oratoria, etc.—, pero no incluía objetos como los tratados teológicos, jurídicos y “científicos”, las novelas caballerescas ni las obras poéticas “populares” (225). Según Blanco:

Lo propio del ingenio es que solo el ingenio puede apreciarlo, y que solo ingeniosamente se debería hablar de él: “Habló del ingenio con él quien lo llamó finitamente infinito”, escribe por ejemplo Gracián en una de las innumerables fórmulas densas y conceptuosas de su tratado⁵⁶. De ahí que los ingeniosos escritores apelen a un juicio *inter pares*, a un rasgo que ellos mismos se confieren, y se autoricen no por la posesión o la transmisión de una ciencia o de unas doctrinas religiosas o políticas, por una rentabilidad económica o por una utilidad pública, sino en virtud de criterios que tienen libertad de determinar y de modificar en todo momento. (226)

Aunque esta independencia era probablemente aún más incipiente en España que en Francia, este público de lectores *ingeniosos* se instituyó en receptor de escritos de orden literario con derecho a juzgar sus cualidades. Las querellas literarias alrededor del conceptismo y del cultismo fueron debatidas por miembros de la comunidad letrada hispánica que pertenecían al público de lectores-productores de textos. No obstante, la historia de los escritores más destacados del Siglo de Oro español nos enseña que, si bien algunos de ellos alcanzaron un éxito importante en vida en calidad de productores de textos —personajes como Cervantes, Quevedo o Góngora, conocidos por sus contemporáneos—, estos

56 *Agudeza y arte de ingenio*, publicado en 1648.

no escaparon a las restricciones extraliterarias, como el mecenato, que afectaron sus carreras.

En lo que respecta al Nuevo Reino de Granada, si bien algunos letrados locales mencionaron explícitamente el ingenio como un criterio para evaluar toda producción escrita⁵⁷, las condiciones locales impidieron casi todo avance hacia la diferenciación del escritor neogranadino de otras clases de actores sociales. Se debe tener en cuenta que la aceptación del postulado precedente no implica la negación de una producción escrita particular del Nuevo Reino de Granada. Si bien las condiciones propias de esta sociedad no eran propicias para la emergencia de un campo literario relativamente autónomo, y consecuentemente para el desarrollo de una producción escrita diferenciada *más literaria* (como aquella de los *escritores ingeniosos*), no se puede negar la importancia de la actividad de la comunidad letrada neogranadina. La lectura de un análisis de la situación escrituraria de la Nouvelle France anterior a la conquista británica permitirá, por comparación, explicitar la situación característica del Nuevo Reino:

[...] excepto raros poemas de circunstancia, de la mayor parte de los cuales actualmente no se tiene noticia, y salvo las aún más raras representaciones teatrales, no existía entonces una vida literaria apreciable en la Nouvelle-France (situación explicable debido a la ausencia de un núcleo poblacional considerable, producto de la dispersión demográfica y la relativa pobreza de la colonia). Ciertamente la correspondencia, los diarios, pero sobre todo las Relaciones de los jesuitas y otros relatos de viajes como aquel de Lahontan (opuesto ideológicamente a estos), son testimonio de prácticas de escritura: que estuviesen destinadas al público francés las relaciona con el naciente discurso de la opinión, en una monarquía donde las empresas capitalistas y misionales de colonización necesitaron la búsqueda de apoyos privados que complementarían

57 Por ejemplo, en su libro dedicado a los preceptos de la oratoria sacra, el santafereño Martín de Velasco expresa su posición sobre el debate suscitado en razón de los excesos de los predicadores cultistas y conceptistas, recomendando moderación (127).

los estatales. Estas prácticas inscriben la prehistoria literaria de Quebec en un espacio enteramente francés, sobre todo debido a que la colonia careció del derecho de instalación de una imprenta que permitiese materialmente una producción identificable como local. (Viala y Saint-Jacques 402)

Partiendo de esta descripción, es posible constatar que la situación de la Nouvelle France compartía algunos rasgos con la del Nuevo Reino de Granada. En la segunda mitad del siglo xvii y principios del xviii, ambas sociedades carecían de imprenta, la producción escrita literaria no era muy abundante y esta se encontraba estrechamente vinculada a la metrópolis. Sin embargo, para el caso neogranadino debe relativizarse la ligazón bastante inflexible de las prácticas de escritura locales con los condicionamientos impuestos por los centros imperiales. Aunque es innegable que los modelos de escritura europeos inspiraron a los productores de escritos locales y que muchos textos fueron redactados para actuar en la otra orilla del Atlántico, en el ámbito neogranadino es posible encontrar manifestaciones de una producción escrita concebida para actuar localmente. El texto de Francisco Hospina, el *Parocho practico theorico*, es un buen ejemplo. En uno de los paratextos de esta obra, la misiva dirigida al canónigo Hospina por el jesuita Francisco Daza (1647-1723) —originario de Badajoz, en España, pero establecido desde hacía décadas en el Nuevo Reino—, este expresa sus opiniones sobre la publicación de la obra:

[...] puede Vmd. deponer el rezelo, y temor, que tiene en dar a la Estampa su libro, porque contiene una doctrina muy sólida, sutil, y provechosa para todos, y especialmente para los Curas de esta America; porque, por lo que tiene de singular, y distinta de otros Reynos, no se halla tan facilmente la resolucion en los libros en casos particulares. Y asi en darlo Vmd. a la Estampa, hara un beneficio comun a todos, honra, y provecho a su patria, gloria a su colegio, y a sus maestros, y consuelo a todos los que impacientes suspiran, porque salga breve a la luz obra tan ilustre y provechosa! (s. p.)

El texto de Hospina, un tratado práctico-teórico *erudito* que no es admisible en el conjunto de los escritos de ingenio según la tipificación de Mercedes Blanco, fue elaborado en consideración de las necesidades del medio de su autor. En cierta medida, la obra de Hospina podría considerarse como representativa de la producción de la comunidad letrada neogranadina. Esta comunidad producía en condiciones inapropiadas para la emergencia de un campo literario, pero elaboraba textos por un lado concebidos para actuar tanto en la metrópolis como localmente y, por el otro, que sobrepasaban las formas y modelos propios de una escritura estrictamente burocrática.

No conocemos un trabajo bibliográfico exhaustivo sobre la producción manuscrita e impresa de los letrados neogranadinos que nos permita sostener estadísticamente la hipótesis enunciada. No obstante, el estudio tanto de los catálogos parciales existentes como de los resultados de una investigación aún en curso —del profesor Jaime Borja, de la Universidad de los Andes, en Bogotá— no ha justificado una revisión de la hipótesis. Simplificando un poco, es posible afirmar que la comunidad letrada neogranadina estaba compuesta por *letrados* y no por *escritores*. Por ejemplo, de los numerosos individuos nombrados por Ortiz y Morales en sus *Observaciones* —de los cuales alaba su “virtud y letras”—, solamente denomina “escritor” al jesuita Pedro de Mercado. Esta apelación no le fue otorgada a causa de su abundante producción escrita, sino porque se le designó institucionalmente como tal: Mercado era el escritor (*scriptor*) de la provincia jesuítica del Nuevo Reino de Granada (f. 169 r.). Asimismo, según lo que Ortiz y Morales nos cuenta de su propia producción escrita, es posible considerarla como ejemplar en esta comunidad. La mayor parte de sus escritos fueron resultado inmediato de su actividad profesional. Sin embargo, las *Observaciones* no fueron un simple producto de sus quehaceres, sino en cierta medida un balance retrospectivo de su actividad.

Aunque la producción de textos de alcance local —manuscritos o impresos fuera del Nuevo Reino— permite considerar el

funcionamiento particular de la comunidad letrada neogranadina, no se puede dejar de lado que esta se encontraba condicionada por fenómenos y dinámicas de escala imperial traducidas en determinaciones extraliterarias. Es posible constatar las estrechas relaciones existentes entre la comunidad letrada neogranadina y el aparato burocrático hispánico. Esta comunidad estaba compuesta principalmente por letrados para quienes el éxito profesional implicaba la consecución de plazas en el sistema burocrático del Estado o de la Iglesia. La actividad autorial de estos individuos no era más que un elemento anexo a su oficio, y sin embargo podía considerarse como un mérito al momento de la solicitud de una plaza laboral más ventajosa. En la lista de escolares ilustres del colegio jesuita de Santafé —redactada en 1719 por Nicolás de Varasorda y Larrazábal (1688-1753)—, la jerarquía relativa a los méritos de su “excelencia” es evidente. La información proporcionada sobre Francisco Hospina es reveladora: “Doctor don Francisco de Ospina Maldonado, hijo de Don Diego de Ospina Maldonado, gobernador de la provincia de Neiva, cura del Pueblo de Soracá, canónigo magistral de Santafé y comisario de la Santa Cruzada y fue provisor y vicario general”; al margen se anotó “escribió un excelente párroco” (Hernández de Alba, *Documentos* 56). Primero se presenta su origen familiar privilegiado, luego su *cursus honorum* y finalmente, y como notación marginal, su obra impresa⁵⁸.

58 Juan Florez de Ocariz (ca. 1600-ca. 1670), en su “Catalogo de sugetos naturales del nuevo Reino de Granada, y sus provincias, con oficios y puestos preeminentes, y insignes en algun ministerio”, hace una relación breve de las vidas de los individuos a quienes consideró lo suficientemente dignos como para ser incluidos en su enumeración. Su narración de la vida del obispo Lucas Fernández Piedrahita (1624-1688), conocido por su *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* (Amberes, 1688), refleja una jerarquía de méritos semejante a la expresada en la información sobre Hospina: “Doctor Lucas Fernández Piedrahita, que fue presentado por tesorero de la Catedral de Popayan, a que no fue por promoción a Racionero de la de Santa Fé, su patria, y en ella Canonigo, Tesorero, Maestrescuela, y Chantre, provisor, y Vicario General del Arzobispado en Sede Vacante, y del Arzobispo Don Fray Juan de Arguinao, a quien dio el palio, hijo legitimo de Domingo Fernandez de Soto Piedrahita, y de Catalina de Collantes, eminente predicador, admirable poeta, y ha escrito comedias ingeniosas, y historia, erigio Capilla con bobeda en el trascoro de su Catedral, que estrenó su madre; consiguió indulgencias para su Altar, paso a España, y volvió obispo de Santa Marta” (*Libro primero* 268).

La carta que el canónigo Hospina envió a Jacome Francisco Andriani es una prueba de la escala intercontinental de las redes clientelares. Después de solicitar a Andriani que le ayudase en la búsqueda de condiciones más favorables para la impresión del segundo volumen de su obra, Hospina le expresó su deseo de obtener la dignidad de arcediano, la cual venía de liberarse tras la muerte de su último poseedor. Si bien los funcionarios de Audiencia –principal instancia de poder en Santafé– filtraban el flujo de demandas de beneficios burocráticos y eclesiásticos, la decisión final sobre estos asuntos muchas veces era adoptada en España; esto último explica la participación de Hospina en la red clientelar de un hombre influyente en Madrid. Por esta misma razón, es posible yuxtaponer el desconocimiento de las letras de los neogranadinos por parte de los peninsulares a la mala retribución profesional –sobre la cual reclamaba Diego Herrera Lobatón en el pasaje presentado–. Las dificultades para difundir los resultados de sus trabajos de escritura entorpecían la consecución de las ambiciones profesionales de los letrados neogranadinos.

En una de las aprobaciones del *Parocho* de Hospina, Carlos Bernaola Carvajal (quien murió en 1726), deán de la catedral de Santafé, hace referencia a la imagen que consideraba que tenían los peninsulares de los letrados neogranadinos. Bernaola felicita a Hospina por haber actuado como “redentor” de los letrados del país, de quienes se creía que estaban impedidos por su indolencia para producir obras cuya magnitud y utilidad las hicieran dignas de ser impresas (Hospina s. p.). Incluso si los neogranadinos lograban la impresión y publicación de sus escritos, su recepción implicaba ciertas dificultades. En los paratextos de otras obras escritas por neogranadinos es posible conocer la percepción de estos últimos sobre el juicio que podían formular los peninsulares con respecto a sus trabajos⁵⁹. Por ejemplo, Ossorio Nieto de

⁵⁹ Los prejuicios sobre las capacidades de los españoles americanos aparentemente estuvieron bastante difundidos. El erudito gallego Benito Jerónimo Feijoo, a quien hemos mencionado debido a su boceto de autobiografía,

Paz afirma que el público más riguroso que podía tener su texto era el de los reinos de España. Ossorio procede a defender a “Autores, o Escritores Indianos” de aquellos que dudan de su calidad y nobleza —señala que por sus venas no corría sangre indígena y que sus orígenes podían remontarse a España—⁶⁰. También afirma que, así como las plantas de Castilla fructificaron en el suelo americano, los sujetos provenientes de Indias que han dado frutos esperan también hacerlo en el lugar de sus raíces: España (“Razón de esta obra” s. p.). Por su parte, fray Martín de Velasco (nacido hacia 1621), franciscano autor de un tratado de retórica sacra⁶¹, relata que en España su libro no buscó ser elogiado sino impreso, considerando que el odio por las Indias estaba muy arraigado en ciertos metropolitanos. Su estrategia de contraataque es diferente: no defiende a los autores indianos sino que ridiculiza a los peninsulares que los desprecian. Velasco afirma que este odio se engendró inicialmente en los infames comuneros de Castilla, y consecuentemente considera de igual calaña a todos los españoles que juzguen negativamente su libro por considerarlo *indiano* (15-17). El desconocimiento y el desdén eran los sentimientos que los letrados neogranadinos percibían en el público metropolitano, situación menos que deseable para quienes buscaban exponer sus virtudes y letras con el fin de mejorar su destino profesional.

Un rasgo compartido por buena parte de la comunidad letrada santafereña era haber alcanzado algún grado de educación universitaria. Por ejemplo, entre 1700 y 1750, el 84 % de los integrantes del capítulo catedralicio de Santafé había obtenido el

consideró necesario cuestionarlos. A esta temática dedicó el discurso “Españoles americanos” (sexto discurso del cuarto volumen de su *Teatro crítico universal*). Feijoo allí demuestra la falsedad de las ideas sobre una pretendida precocidad de los criollos y su correspondiente decrepitud temprana. Para reafirmar su argumentación, proporcionó ejemplos de ingenios hispanoamericanos a los que consideraba iguales o superiores a los peninsulares (109-125).

60 Es notable que, aunque Ossorio utiliza los términos *autor* y *escritor*, su defensa de los productores de textos hispanoamericanos no se justifica por su dominio de las letras, sino por la pureza de su sangre.

61 Sobre la vida y el tratado de retórica de Martín de Velasco, ver Forero; Beuchot.

doctorado, porcentaje elevado si se compara con el equivalente en otros obispados secundarios de Indias, como Santiago de Cuba (45 %) u Oaxaca (52 %) (Vásquez 208). Sin embargo, no existía correspondencia absoluta entre los títulos adquiridos y los cargos obtenidos. Renán Silva sostiene que,

[...] si bien los títulos representan un objeto deseable en el plano del prestigio y un factor de importancia en el sistema de estimas sociales y en las conquistas laborales, la explicación de estas últimas no adquiere pleno sentido exclusivamente sobre esta base, debiendo intervenir en el proceso elementos distintos a la simple cultura académica. (*Universidad* 200)

No obstante, las universidades coloniales del Nuevo Reino de Granada –*corporaciones del saber*, en la terminología de Silva (*Saber* 34)– fueron las instituciones encargadas de seleccionar, controlar y difundir los conocimientos que formaban el bagaje de los letrados en el ámbito local. Su pénsum era bastante tradicionalista, y por lo tanto el núcleo de su labor educativa era la enseñanza de la teología, la filosofía y el derecho, civil y canónico. Las cátedras de lenguas indígenas estaban ya en vía de desaparición para la década de 1720 (Rey, *La facultad* 284), y la enseñanza de la medicina no pudo establecerse de manera definitiva en el periodo que nos ocupa⁶².

La reducción gradual de la importancia otorgada al aprendizaje de las lenguas indígenas en Santafé probablemente estuvo ligada a la progresiva ladinización de las poblaciones indígenas de las

62 En su historia, el obispo Fernández de Piedrahita relata que los criollos de Santafé se inclinaban por “la Sagrada Theologia, Filosofia, y letras humanas [...]”. En cambio, “inclinanse poco al estudio de las leyes, y medicina, que sobresale en Lima, y Mexico” (214). Gilii retomó el juicio de Fernández; sin embargo solo se declaró sorprendido debido a la falta de estudios de medicina. Porque los jesuitas enseñaban jurisprudencia en la Academia Xaveriana desde la primera década del siglo XVIII: “Extraña el hecho de que en la capital de tan vasto reino no haya colegio alguno en el que se enseñe la medicina y cirugía. Pero la razón de esto, según mi entender, debe atribuirse a la índole de los señores criollos, a los cuales no les interesan mucho tales facultades, que como dice Piedrahita florecen bastante en Lima y México. Los santafereños, sigue él diciendo, se precian de ser buenos teólogos, filósofos y humanistas, y como veremos luego, no sin motivo” (286).

tierras altas neogranadinas. Ortiz, quien trabajó en dos doctrinas por decenios, no menciona jamás el muisca ni otra lengua nativa; en efecto, el interés por las lenguas indígenas era propio de quienes llevaban a cabo actividades misionales en regiones más apartadas. Por ejemplo, en la vida de Juan Rivero (1739) escrita por el misionero José Gumilla (1686-1750) este menciona que su correligionario pudo efectuar su trabajo evangelizador gracias a los estudios exhaustivos que había realizado sobre las lenguas autóctonas de los habitantes de los llanos. En este texto, la importancia de esta clase de estudios para los futuros misioneros se reitera con vehemencia (20).

La formación universitaria tuvo una influencia ineludible en lo concerniente al desarrollo de las prácticas de escritura de los letrados neogranadinos. La instrucción recibida por los individuos que deseaban convertirse en letrados incluía la enseñanza de los preceptos de la retórica, “ese metalenguaje (cuyo lenguaje-objeto fue el ‘discurso’)”, que reinó en Occidente desde el siglo v a. C. hasta el siglo XIX d. C. (Barthes 57). Tanto las técnicas de elaboración y argumentación de los discursos que enseñaba la retórica como sus objetivos de persuasión fueron el fundamento de las prácticas de escritura de los letrados neogranadinos. La instrucción se llevaba a cabo en latín, lo que permitía conservar el dominio exclusivo de los conocimientos enseñados en el sector letrado, con exclusión de las poblaciones subalternas e incluso de otros sectores de la élite socioeconómica. El conjunto de los letrados universitarios solo estaba compuesto por aquellos que, aunque no fuesen verdaderamente ricos, podían satisfacer las condiciones de pureza de sangre y no pertenecían a una familia dedicada a los oficios considerados innobles⁶³. Si bien en ocasiones los muros de la fortaleza docta fueron franqueados —por sujetos de origen mestizo o plebeyo que, eventualmente, cursaron estudios universitarios—, la posibilidad de excluir los elementos “indignos” de la sociedad contribuyó a

63 Aquí seguimos la argumentación de Renán Silva (*Universidad*).

la constitución del cuerpo universitario, y, consecuentemente, del grupo de los letrados, a manera de un cuerpo de élite.

Las dos *corporaciones del saber* más importantes del Nuevo Reino de Granada fueron la jesuítica y el colegio del Rosario. La primera, conformada por el Colegio de San Bartolomé y por la Academia Javeriana a partir de inicios del siglo XVIII, obtuvo el permiso para diplomar a sus escolares en 1621. El Colegio de Nuestra Señora del Rosario, fundado en 1653 y adscrito a la arquidiócesis, ocupó una posición secundaria en relación con la otra corporación, por lo menos hasta la expulsión de los jesuitas (Silva, *Universidad* 33-86). El objetivo del trabajo académico de estas instituciones consistía en la formación de letrados capaces de asumir las responsabilidades propias de las ocupaciones eclesiásticas y del gobierno civil (191-252)⁶⁴. Esta afirmación puede confirmarse mediante la revisión de la lista de las ocupaciones de los antiguos escolares del Colegio de San Bartolomé, considerados ilustres, redactada en 1719 (Hernández de Alba, *Documentos* 53-106). También puede reiterarse en virtud de testimonios tales como el pasaje de alabanza al Colegio de San Bartolomé y a la Academia Javeriana, escrito por el jesuita Juan Martínez de Ripalda (*ca.* 1642-1707):

A vosotros debe la Teología 120 doctores, 412 maestros la Filosofía, siendo en total mas de 530 los títulos concedidos por la Academia. [...] Recorred casi todas las provincias del Nuevo Reino y contemplad vuestros laureados: revestidos unos con sagradas infulas; cubiertos otros con las mas ilustres togas; rigiendo unos a los pueblos desde los templos con la santidad de las buenas costumbres y con el alimento de la doctrina; moderando otros las ciudades desde los tribunales con la equidad de las leyes y con la integridad incorrupta del derecho [...] Casi todos los habitantes del Nuevo Reino de Granada te reconocen como Padre suyo [se refiere al colegio de los jesuitas], bien porque te envian a sus juvenes para que

64 Para el caso mexicano, ver Chocano (*La fortaleza* 157-228).

los dirijas, o bien porque reciben de ti aquellos varones que han de dirigir a tus hijos.⁶⁵

Martínez de Ripalda se refiere a los dos tipos de letrado a los que podían aspirar a ser los escolares neogranadinos, el burócrata y el eclesiástico, y además al alcance del más prestigioso de los colegios de Santafé, que comprendía casi todo el territorio neogranadino. Casi cuarenta años después de haber finalizado sus estudios con los jesuitas, Ortiz se refería aún a “nuestra Academia de San Francisco Xavier” (f. 185 v.). Al relatar su vida de escolar, no olvidó alabar su colegio en términos similares a los utilizados por Ripalda:

Colegio es el de San Bartolome en donde se an criado los sujetos que no solo seculares an condecorado el Reino sino religiosos tambien an ilustrado sus provincias: porque del an salido no solo mitras, y prebendados sino Provinziales, y catedraticos, trasplantados muchos del colegio de San Bartolome a la compañía de Jesus, que referir su numero fuera estender este libro. (f. 129 v.)

La pertenencia a las *corporaciones del saber* proporcionó a la comunidad letrada neogranadina la posibilidad de instituirse como un cuerpo social. En una sociedad estamental como la que se estableció gradualmente en el Nuevo Reino de Granada después de la Conquista, la posición social de los individuos se consolidaba en razón de la red de parentescos de cada quien y también en razón de sus afiliaciones institucionales. La convivencia entre las dos corporaciones del saber no siempre fue pacífica: durante la segunda mitad del siglo XVII, interminables pleitos las enfrentaron en torno a la cuestión de los privilegios de otorgamiento de grados. Renán Silva afirma que la razón parcial que puede ofrecerse a estas batallas legales radica en la importancia social de la posesión del *título* para los escolares graduados y del derecho de expedirlo para la institución, “ya que la capacidad

65 Originalmente publicado en latín como paratexto de un libro (citado en Rey y Marquínez, *La enseñanza* 288-290).

de graduar de manera oficial y reconocida era al mismo tiempo la posibilidad de aspirar con alguna ventaja al control de los cargos en las jerarquías civiles y eclesiásticas de la administración” (Silva, *Universidad* 193).

Además de desempeñar este papel en las pugnas por los beneficios burocráticos, los diferentes cuerpos universitarios tenían un papel destacado en las escenas de representación del poder que marcaban la vida política neogranadina. Los escolares participaban en las procesiones, las misas solemnes, las entradas de los grandes dignatarios y otras celebraciones que irrumpían en la rutina cotidiana de la pequeña ciudad de Santafé, espacios en los que se disputaba la preeminencia del saber entre las diferentes corporaciones. Asimismo, la vida académica daba lugar a ceremonias en las que el cuerpo social podía representarse. Las defensas de tesis, las ceremonias de grados y algunos debates escolásticos se convertían en grandes ocasiones en las que participaba la crema y nata de la sociedad santafereña.

Un hecho sorprendente del texto de Herrera Lobatón es que, al tratar las cualidades de los letrados neogranadinos, solo menciona a los eclesiásticos, por cuanto el cabildo eclesiástico, las órdenes religiosas y los curatos eran las entidades que recogían al grueso de los letrados del Nuevo Reino de Granada. Analizando el expediente de 1719 que sirvió a Varasorda para la publicación de un catálogo de escolares del Colegio de San Bartolomé en 1723, en Madrid, Renán Silva muestra la superioridad cuantitativa del elemento religioso sobre el civil:

[...] de un total de 539 nombres que recoge el amplio catálogo, 475, es decir el 88 %, corresponde a eclesiásticos, dividiéndose este grupo entre 380 clérigos diocesanos, el 70 %, y 95 sujetos de Orden, lo que representa tan solo un 17,6 %. El grupo de los seculares por su parte, solo llega al número de 64, lo que significa un escaso 11,8 %. (*Universidad* 197)

Esta situación probablemente fue producto de las condiciones locales de lo que anacrónicamente podemos denominar el *mercado laboral*, que son análogas a las de otras sociedades de las Indias españolas⁶⁶. La secularización de los estudios y de la población escolar comenzó a ocurrir solo a mediados del siglo XVIII (198-199).

A pesar de que la integración de los letrados locales en las órdenes religiosas era una situación habitual, en lo referente a su ocupación profesional fue más común su adhesión al clero diocesano. Chocano Mena informa que, para el caso mexicano, si bien buena parte de la comunidad letrada local hacía parte del clero regular (*La fortaleza* 181), los estatutos internos de estas instituciones evitaron que los criollos se apropiasen de todas las plazas atractivas disponibles⁶⁷. Al contrario, los beneficios que podían obtenerse en el seno de la iglesia diocesana fueron acaparados, salvo el episcopado (Ganster 147)⁶⁸, por las comunidades letradas locales (Merrim 15). Elliot, en un estudio de escala atlántica, afirma que en estas sociedades “the secular church, therefore, offered an important extension to the employment possibilities open to creole youth, with the younger sons of the elite securing privileged access to the richer parishes and cathedral benefices” (200). Las dinámicas profesionales y familiares de los indianos —y consecuentemente sus relaciones con la Iglesia— eran muy complejas, de modo que la anterior aseveración resulta un tanto simplificadora. Sin embargo, es innegable que la incorporación al clero secular era una alternativa atractiva para los letrados hispanoamericanos.

66 Por ejemplo, para el caso mexicano, Chocano Mena calculó que alrededor del 80% de los letrados hacían parte de la institución eclesiástica (*La fortaleza* 180).

67 Ciertos puestos dentro de las órdenes religiosas debían alternarse entre criollos y españoles en cada elección provincial. Esta *alternancia* no se aplicaba de manera uniforme en las Indias españolas, pues variaba según las condiciones de cada orden en las diferentes provincias (ver Lavallée).

68 Por ejemplo, de los diez prelados que gobernaron el arzobispado de Santafé entre 1650 y 1750, solo dos eran criollos: un limeño y un santiaguino.

A propósito del Nuevo Reino de Granada, la historiadora Aina Vásquez Varela realizó un estudio prosopográfico de las instituciones del poder laico y eclesiástico en Santafé entre 1700 y 1750. Entre sus conclusiones es posible enumerar las siguientes: 1) las plazas civiles más prestigiosas — como aquellas de oidor de la Audiencia — estaban prácticamente reservadas a los peninsulares; 2) las plazas secundarias en los órganos que representaban el poder monárquico y aquellas del cabildo secular fueron ocupadas generalmente por los miembros de las más ricas y distinguidas familias de la ciudad; 3) salvo el episcopado, las más altas dignidades de la Iglesia neogranadina⁶⁹ — es decir, las plazas del cabildo eclesiástico — por lo general eran ocupadas por criollos que no necesariamente pertenecían a la parentela de las grandes familias del reino⁷⁰.

Silva informa que, de los 475 eclesiásticos que aparecen en el catálogo de Varasorda, 6 (poco más del 1%) llegaron a ser obispos (*Universidad* 199). No obstante, de estos, 5 fueron designados para sedes secundarias (Santa Marta, Popayán, Panamá, Concepción — en Chile — y Venezuela) (Hernández de Alba, *Documentos* 54). Francisco de Borja llegó a ser obispo de Trujillo en el Perú, pero no debe dejarse de lado que era hijo del presidente Juan de Borja y que, por lo tanto, estaba emparentado con san Francisco de Borja (54). Con respecto al cabildo eclesiástico, la información biográfica de sus integrantes reunida por José Restrepo Posada permitió a Juan Manuel Pacheco llegar a conclusiones similares para el siglo XVII: de los 74 canónigos y prebendados nombrados durante esta centuria, 17 eran españoles y 50 americanos — de los cuales 43 eran originarios del Nuevo

69 Los criollos cuestionaron la preferencia de la Corona por los peninsulares al momento de designar las más altas dignidades eclesiásticas y civiles. Ya mencionamos el *Memorial* de Buenaventura de Salinas, en donde informó al rey de los méritos de los criollos. Existen otros textos en los que el alegato a favor de los españoles americanos está aún más desarrollado. Por ejemplo, los neogranadinos Luis Betancurt y Figueroa (ca. 1600-ca. 1660) y Pedro Bolívar de la Redonda (ca. 1632) — nacidos, respectivamente, en la ciudad de Remedios (Gobernación de Antioquia) y Cartagena — publicaron memoriales sobre el derecho de los indios para ocupar en América las plazas más dignas en la administración real y eclesiástica. Sobre estos textos, ver Mantilla (“Los presupuestos”); Acosta.

70 Más del 85% de los miembros del capítulo catedralicio eran de origen criollo (A. Vázquez 199).

Reino de Granada y de los 7 restantes no se encontró información alguna (Pacheco, *Siglo XVII* 360) —. A partir del catálogo de Varasorda, Silva pudo determinar que, de los 475 escolares citados que siguieron una carrera en la Iglesia, 73 —alrededor del 15 % del total— llegaron a ser prebendados (*Universidad* 199).

Los puestos civiles eran más escasos y su obtención más difícil, ya fuera a causa de estar reservados a los peninsulares o en razón de su venalidad. Entonces, la mayor parte de los letrados locales se veían conducidos a optar por la Iglesia como alternativa profesional. Si bien en el proceso de obtención de una plaza rentable en la Iglesia neogranadina intervenía todo el capital social de los candidatos, la prohibición de la simonía evitaba que solamente los más ricos pudieran apropiarse de las dignidades más ventajosas. Sin embargo, a pesar de que la Iglesia local fue el mayor mercado laboral para los letrados, era sin duda limitado. La arquidiócesis de Santafé no era excesivamente rica⁷¹ y, más relevante aún, ocupar sus dignidades no era necesariamente un medio para acceder a las plazas prestigiosas de las ciudades más importantes de las Indias o de la metrópolis. Vázquez Varela pudo determinar que, en el periodo de su estudio, el 81 % de los miembros del cabildo eclesiástico ocuparon su dignidad hasta su muerte y solamente el 5 % fueron promovidos (223). Sin embargo, esto no quiere decir que los eclesiásticos neogranadinos no hubiesen ocupado plazas en otras provincias del imperio. De los 73 graduados del Colegio de San Bartolomé que llegaron a ser prebendados —según la enumeración de Varasorda—, 23 ocuparon plazas en lugares distintos al arzobispado de Santafé y sus obispados sufragáneos (Hernández de Alba, *Documentos* 55-60). Un caso notable de trashumancia de un neogranadino educado por los jesuitas fue el de José Ossorio

71 Hacia 1625, el ingreso del arzobispado de Santafé era de 14.000 pesos, cifra modesta en comparación con los 50.000 pesos del arzobispado de Lima, los 60.000 del arzobispado de Charcas, los 50.000 del obispado de Tlaxcala-Puebla de los Ángeles o los 25.000 del arzobispado de México. Sin embargo, esta cifra ubicaba la sede de Santafé entre los obispados secundarios más importantes: Cuzco (20.000 pesos), Michoacán (16.000), y Quito, Trujillo, Arequipa y la Paz, todos con un ingreso de 14.000 pesos (A. Vázquez 271-275; 724-728).

Nieto de Paz, quien nunca obtuvo una prebenda en un capítulo catedralicio. En su “Certificación de méritos”, Ossorio informa sobre su actividad oratoria en la Audiencia de Quito y el Virreinato del Perú:

A predicado en las ciudades y lugares de Latacunga, de Ambato, de Riobamba, de Cuenca, de Loxa, de Piura, de saña y en la Cathedral de la ciudad de Trujillo, en la ciudad de los Reyes de Lima aviendolo honrrado con el mayor sermón y de mas autoridad que se predica en la metropolitana de aquella ciudad, que en el dia de los reyes con singulares onrras del exmo señor Virrey como de toda la ciudad: a predicado en el Callao, y en Payta de la noche a la mañana en fiesta de San Pedro Nolasco: tiene de méritos [¿quinze?] años de predicación continua. (AHJ, MC76 f. 2)

Aunque esta movilidad puede ser indicio de cierto “cosmopolitismo” de la élite letrada neogranadina (Silva, *Universidad* 202), solamente un sector restringido del clero tuvo la posibilidad de integrar los capítulos catedralicios locales o de aspirar a dignidades en otros territorios, por cuanto la gran mayoría de los letrados adscritos a la Iglesia debió batirse por los curatos aislados que menciona Herrera Lobatón. Aparentemente, el número de plazas en el capítulo de la catedral de Santafé no varió mucho a lo largo del periodo que nos ocupa. Informaciones de 1650 (Pacheco, *Siglo xvii* 360) y de 1761 (Oviedo 84-85) muestran que el capítulo estaba compuesto por cinco dignidades —el deán, el arcediano, el chantre, el maestrescuela y el tesorero—, cuatro canónigos en 1650, cinco en 1761 y dos racioneros.

El presidente de la Audiencia, Diego de Egües y Beaumont —quien la presidió entre 1662 y 1664—, solicitó al rey el establecimiento de dos canonicatos de oposición: el doctoral y el

magistral⁷². Es decir, solicitó que estos se hicieran accesibles a los integrantes del clero local por medio de un concurso realizado en Santafé. Después, una tercera canonjía, la penitenciaria, también se abrió a la *oposición* (Oviedo 85); las nominaciones a las otras prebendas se decidían en Madrid. Según el historiador jesuita Juan Rivero (1681-1736), la gracia real obtenida por Egües significó el inicio del reconocimiento de las letras y los estudios de los *ingenios* neogranadinos⁷³, juicio que no contradice lo que hemos afirmado sobre el carácter de esta comunidad letrada. Para Rivero, la recompensa que los hombres de letras locales podían recibir no implicaba la celebridad en la república de las letras, sino la obtención de una sinecura.

Ortiz y Morales se expresa de manera análoga. En 1695 decidió presentarse al concurso para la obtención del canonicato magistral, momento del relato que utilizó para revelar sus opiniones sobre este tipo de ejercicio. Ortiz consideraba que las letras y la sabiduría que los hombres alcanzaban por medio de sus estudios los hacían dignos de estimación; no obstante, esta permanecía muy limitada si sus cualidades no eran conocidas por el público. En el Nuevo Reino de Granada, la circunstancia idónea para que cualquiera se luciera en el ámbito de las letras eran los concursos para las canonjías:

El mayor luzimiento que en este Reino tienen las letras, es aqueste que logran en las oppoziciones a las canonjias,

72 Había cuatro *canonjias de oficio*. El poseedor del canonicato teologal estaba encargado de interpretar la Santa Escritura y de enseñar la teología. Quien poseía la canonjía penitenciaria debía escuchar las confesiones por delegación del obispo. La ocupación del doctoral consistía en defender la Iglesia si esta se involucraba en litigios jurídicos. El poseedor de la canonjía magistral ejercía como predicador oficial de la catedral, sobre todo en ocasión de los grandes eventos (Mazín 111, n. 78).

73 “[Egües] promovió con toda sagacidad, diligencia y desvelo, que se aplicase cierta hacienda gruesa para la fundación de dos canongias de oposición, Doctoral y Magistral; consiguiolo proponiéndolo al Rey Nuestro Señor en su real Consistorio de las Indias, quien lo concedió liberalísimamente, en premio y honra de las muchas letras de los Indianos, quienes se opusieron a ellas luego al punto, leyendo de oposición con admiración de todos y bendiciones continuas, que echaban al señor Don Diego de Egües, por ver que comenzaban a tener algunos premios las letras Indianas, y los estudios de tan eminentes ingenios como se crían en esta parte de América” (Rivero 209).



porque allí da testimonio el saber, de lo que el pretendiente llegó a estudiar, consiguiendo si no el premio, el que sepan todos que es hombre docto.⁷⁴

Rivero y Ortiz consideraron que estos encuentros agonísticos –pletóricos de oralidad– eran las situaciones más propicias para el lustre de las letras neogranadinas, lo cual no nos sorprende en consideración de las condiciones difíciles que hemos señalado para la circulación y divulgación de los textos en el Nuevo Reino de Granada. Además del intento en 1695 por obtener el canonicato magistral, Ortiz intentó hacerse con el penitenciario en 1706 (f. 182 r.), siendo este otro fracaso. Ese mismo año la canonjía magistral estuvo de nuevo disponible pero, teniendo en cuenta las informaciones de su agente, quien había inquirido sobre las opiniones de los miembros del capítulo, Ortiz decidió renunciar a presentarse de nuevo como candidato, porque al parecer los prebendados sentían “algún odio” hacia él. Después de esta fuerte desilusión, Ortiz decidió no volver a postularse a los concursos para obtener beneficios eclesiásticos⁷⁵.

74 “Tienen las letras, y sabiduria que consiguen los hombres con sus estudios tal actividad, que los elevan a la altura de la mayor estimazion; pero aun es esta mui escassa, si retiradas las letras con su encojimiento no salen a publico para ganar los aplauzos: o no aqiertan a comparezer medrozas, con las que en la palestra de una opozizion dan muestras de su magnitud. Que hizo celebre a Hercules entre los hombres, sino las oppoziciones y batallas de su eloquenzia? estas se delinearon en aquellas que tubo con la serpiente de la laguna Lernea, la qual destruya todas las cossas, y la venzio Hercules con su prudenzia, porque como el sabio las sophisterias, el le corto a la serpiente todas sus cabezas; esto fue salir a la campaña el esfuerzo, porque retirado, y encojido no se corona de triumphos. El mayor luzimiento que en este Reino tienen las letras, es aqueste que logran en las oppoziciones a las canonjias, porque allí da testimonio el saber, de lo que el pretendiente llegó a estudiar, consiguiendo si no el premio, el que sepan todos que es hombre docto” (f. 167 v.).

75 “Y A 27 de dicho mez de julio sali de la çiudad de Santafee y aunque traje intentos de oponerme a la canongia magistral que en este tiempo vaco, porque ocupada la nomina de la penitenzia con los sugetos que me podian con mayor pezo enbarazar mi entrada en la siguiente nomina avia esperanza de entrar en ella quando supe que se abrio la puerta para que se pudiesen oponer si querian, me entibie, porque que podia yo conseguir con los que actualmente me avian de enbarazar? hize sin embargo mis diligenzias, y un agente mui para el caso de quien me vali me escribio, que aviendose hecho todas las posibles con los señores del cabildo, no me deseaban para el offizio, y que me tenían algun odio. Y le respondi que creya lo primero, porque conozia yo mis pocos merecimientos para que no me desearan, pero no lo 2o porque el odio solo se suele tener a los sugetos altivos, cabilozos, pleytistas, de malas lenguas, ambisozos, de malos prozederes, o que en algun tiempo agraviaron algun decoro, y que yo me avia portado mui bien con los señores del cabildo sin dar ocasion a semejante desafecto; pero que si avia alguno, seria como el que dijo David que le tenían sus enemigos. *Odio habuerunt me gratis*. Yo me resolví a no ir a la oppozizion bien desengañado, y con propozito firmisimo de no bolver a oponerme mas a convenienzia ninguna que vacasse,

La política y el número restringido de puestos en el capítulo de la catedral impedían que la mayoría de los sacerdotes pudiese obtener alguno⁷⁶. Por otro lado, existía una buena cantidad de *parroquias* que necesitaban un cura. Francisco Hospina hacía referencia a esta situación cuando afirmaba que los beneficios parroquiales en el Nuevo Reino de Granada, “regularmente hablando, son la única, o quasi única conveniencia de él, por ser idea Platónica, el esperar acá otras de mayor graduación, ocasionado todo de vivir los Indianos a la espalda del mundo [...]” (“Prologo al que leyere”, s. p.). Sin embargo, esto no quiere decir que la obtención de una parroquia hubiera sido fácil; en el momento de la redacción de su autobiografía, Ortiz había participado en dieciocho concursos para la obtención de una de estas sinecuras, de las cuales obtuvo dos (f. 154 r.).

Se debe tener en cuenta que en el Nuevo Reino de Granada, como en toda la América española, existían dos tipos de curato. Normalmente, las parroquias de españoles se denominaban llanamente parroquias (las ciudades más importantes estaban divididas en varias) y las parroquias de los pueblos de indios se conocían como *doctrinas*. Esta última denominación nos recuerda la tarea doctrinal que quienes ostentaban estos beneficios, se suponía, debían llevar a cabo: la evangelización de los indígenas. Habitualmente, en las parroquias de españoles servían miembros del clero diocesano y las doctrinas, en cambio, se repartieron entre diocesanos y regulares⁷⁷. La elección de un cura de parroquia suponía un proceso particular: en primera instancia, el arzobispo

porque estas las da Dios a aquellos que las merezen, y a quienes mira con senblante risueño la buena fortuna que gobierna la Providencia divina” (f. 185 v.).

76 En las diócesis sufragáneas del arzobispado de Santafé (Cartagena, Santa Marta y Popayán) también había dignidades y canonjías disponibles; no obstante, los respectivos cleros locales debían considerarlas como su patrimonio. Además, la obtención de una prebenda en una diócesis menos rica que la de Santafé no era necesariamente una decisión profesional atractiva. Por ejemplo, en 1684, cuando el integrante del capítulo de Santafé Gregorio Jaimes de Pastrana fue nombrado obispo de Santa Marta, este ofreció a Ortiz y Morales la canonjía magistral de su nueva diócesis. Ortiz declinó el ofrecimiento (f. 150 v.).

77 La Corona gradualmente ordenó a los regulares la cesión de sus parroquias en beneficio del clero secular; sin embargo, las órdenes conservaron varias de sus doctrinas. Hubo también excepciones a la situación enunciada; por ejemplo, la parroquia de españoles de la villa de Honda fue regentada por la Compañía de Jesús durante más de un siglo hasta 1746, momento en que renunciaron al beneficio (Pacheco, *Los jesuitas* 277-280).

informaba al público sobre el concurso que tendría lugar por medio de edictos públicos; después, los candidatos debían someterse a un examen, y finalmente el arzobispo presentaba los tres mejores candidatos al presidente de la Audiencia, quien a su vez escogía al nuevo cura (Pacheco, *Siglo XVII* 370). El presidente estaba encargado de tomar esta decisión debido a que actuaba como *vicepatrono*, en calidad de delegado del rey, quien a su vez era el patrono de la Iglesia de las Indias⁷⁸. Ortiz expresó sus objeciones con respecto a la ejecución real de este proceso: afirmó que, aunque el concurso era el mejor momento para observar quién merecía los beneficios, era lamentable que los curatos más importantes fuesen otorgados no a los mejores candidatos sino a “niños e infantes” sin experiencia, probablemente pertenecientes a familias bien conectadas⁷⁹. Ortiz insistió en que el mérito no era causa suficiente para obtener el premio tan deseado; también hizo énfasis en que, además del gran número de individuos que aspiraban a convertirse en doctrineros, entre los factores que contribuyeron a su larga espera previa a la obtención del beneficio había que considerar la carencia de un protector capaz de impulsar su causa⁸⁰, así como las prácticas moralmente cuestionables (“mañas, trazas y ardidés”) en las que incurrierán ciertos pretendientes⁸¹.

78 La intervención del presidente de la Audiencia en la elección de los curas provocó enfrentamientos intermitentes entre las autoridades eclesiásticas y los representantes de la Corona. Varios presidentes fueron acusados de prácticas ilegales al momento de la atribución de estos beneficios. Por ejemplo, Diego Villalba de Toledo (quien gobernó entre 1667 y 1671) fue acusado de haber vendido un curato (Pacheco, *Siglo XVII* 244). En 1713, el presidente Francisco Meneses y Bravo de Saravia (1712-1715) tuvo una disputa con el arzobispo Francisco Cosío y Otero, debido a que este último se negó a presentar a uno de sus protegidos para el curato de Siachoque. Ante las reclamaciones del presidente, el prelado respondió que no tenía ninguna intención de promover a dicho sujeto “incapaz e inútil” (Pacheco, *Siglo XVIII* 38-39).

79 “En un concurso es quando hecha de ver quien es el que mereze mas, quien a trabajado y servido en las conveniencias, que es lastima que estos se queden arrimados, y salgan muchachos y niños a gobernar Pueblos grandes sin experiencia empezando por donde si acabaron lo tubieran a mucha honrra y a mui grande dicha” (f. 146 r.).

80 “Como fueron pues tantos los que tenía Dios para doctrineros y todos tan benemeritos me hizo aguardar tanto espacio de tiempo asta que fue servido de que yo saliese acomodado, suzediendome en todas las comodidades que se ofrezian lo que al paralytico del evangelio *dum venio enim ego, alius ante me descendit*. Sino es que fuesse porque teniendo tantos que me aplaudiesen nunca tube honbre que me amparase” (f. 154 r.).

81 “Observe todo el tiempo que fui oppositor el Anelo, y anzia con que muchos buscaban las conveniencias temporales de los curatos, que por conseguirlos se propasaban en las diligencias, aprovechandose de lo que usaba Lisandro en las guerras, ellos en sus oposiciones *Si leonina pellis sufficere non possit in venta certe vulpina est*. Porque a los

En 1625, en el arzobispado de Santafé existían 216 curatos, de los cuales 130 eran administrados por diocesanos y 83 por religiosos (*Pacheco, Siglo xvii* 363). A mediados del siglo xviii, Basilio Vicente de Oviedo (1699-ca. 1775) informaba que el número de curatos había aumentado a 290 (I-VIII), a los cuales dividía en cinco órdenes, en consideración de sus condiciones, riquezas y el trabajo que implicaba su posesión (*Pacheco, Siglo xviii* 239). No todos los curatos eran buscados con la misma intensidad y su atractivo varió a lo largo del tiempo. Por ejemplo, Ortiz y Morales ocupó tres beneficios, dos doctrinas —Sutamarchán (1688-1698) (ff. 154 v., 174 r.) y Cucaita (1698-ca. 1720)⁸²— y la parroquia de las Nieves, en la ciudad de Tunja (ca. 1720-ca. 1727⁸³). En 1713, el pueblo de Yuca dependía de la parroquia de Sutamarchán (f. 157 r.). Para 1761, momento en que Oviedo terminó su texto (ix), dicha parroquia había sido suprimida porque la cantidad de indígenas que dependían de esta había descendido a un número ínfimo, mientras que Yuca entonces fue clasificada entre los curatos de segundo orden (Oviedo 168). Cucaita, en donde Ortiz afirmó haber devengado rentas que le permitieron sostener su tren de vida sin volverse rico (f. 187 v.), fue clasificada en el tercer orden. Oviedo alaba las cualidades de dicho curato y explica que solamente sus rentas reducidas impedían que se le clasificase en otra categoría. Asimismo, menciona curas beneméritos que lo ostentaron en el pasado, como Guevara y Morales, siendo este último probablemente el autobiógrafo (140). La parroquia de las Nieves era un beneficio de tercer orden hacia 1761, debido a que

que no les bastaban sus fuerzas se aprovechaban de las mañas, trazas y ardidés, siguiendo el consejo de Antigono que dezia, que a los enemigos avia de acometer, *aut dolo sunt vi auta perte, aut insidiis*. Ello yo observe algunas cosas mui peligrosas a la conziencia, porque ocasiones ubo en que vi quitar honras, y que con enredos, y cuentos, se quitaron algunos los beneficios. Experimente informes falzos con que algunos se promovieron, no aviendo hecho en los curatos que tenian cossa de importancia y sobre todo vi, que quien mas Brazos tenía y enpeños hazia, ese lograba las conveniencias. Yo le doy a Dios las grazias de que fuese mi convenienciam por el camino Real, sin andar po restos rodéos, que en la verdad me parezian perniciosos” (f. 155 r.).

82 En el resumen realizado en 1722 de los méritos y servicios de Ortiz—tomado de una carta del arzobispo del Nuevo Reino datada el 7 de febrero de 1719— este aún es nombrado Cura de Cucaita (AHN, DOC1041).

83 Ortiz relata dos robos que sufrió en Tunja en 1726 y 1727. Estos acontecimientos son los únicos contados en la autobiografía acaecidos después de 1714 (f. 192 v.) (ver también Hernández de Alba, *Documentos* 69).

el virrey José Alfonso Pizarro (quien gobernó entre 1749 y 1753)⁸⁴ había suprimido algunas de sus rentas. Según la argumentación de Oviedo, en los tiempos de Ortiz esta parroquia debió de haber sido de primer orden. Esta promoción tardía pudo resultar del reconocimiento de los largos años de servicio de Ortiz. Ganster advierte lo siguiente con respecto a la jerarquía establecida entre las parroquias urbanas y las rurales:

The urban parishes were benefices that were much sought after, both for their urban location and because they were stepping stones to chapter positions. Competition for them was intense. Many of the priests who were stuck in the rural parishes, however, were from much more modest origins. Their families were headed by small merchants, lower-level professionals, medium-sized farmers, minor officials, or perhaps prestigious artisans who could afford to educate their sons but not much more. Even the educational levels of these men tended to be lower, which restricted job mobility. (147)

En lo que concierne al caso neogranadino, estas afirmaciones sobre los beneficios rurales deben ser matizadas. Una gran parte de los curatos ubicados por Oviedo en el primer orden eran rurales. La revisión del *cursus honorum* de los prebendados del capítulo catedralicio de Santafé, activos entre 1700 y 1750, muestra que la mayoría de los beneficiados había servido a uno o varios curatos rurales antes de su entrada al cabildo eclesiástico (A. Vázquez 217-219). En relación con la formación académica de los curas rurales, un pasaje del texto de Ortiz puede ejemplificar la situación propia de las tierras altas neogranadinas. De los 10 curas que servían a los curatos del distrito de Sáchica —cerca de Tunja y a unos 150 kilómetros de Santafé— en el momento en que los enumeró, 4 eran doctores, 4 eran maestros y los otros eran religiosos de quienes no proporciona información alguna (ff. 157 r.-157 v.).

84 El Virreinato de Santafé fue establecido por primera vez en 1717, suprimido en 1723 y restablecido en 1739. Esta corte virreinal jamás alcanzó los niveles de opulencia de sus equivalentes en México o Perú.

No obstante, es cierto que los curatos más alejados no eran los más atractivos. Según un informe de 1751 citado por Pacheco, el capítulo de la catedral de Santafé informaba al rey que de 800 curatos del arzobispado (probablemente se contaron también los de las diócesis sufragáneas), solamente 200 tenían ingresos considerables. Para los demás era muy difícil encontrar candidatos adecuados, debido a que los clérigos estaban acostumbrados al clima saludable y a las comodidades de la capital (*Siglo XVIII*, 248-249). Ortiz hacía parte de aquellos clérigos aclimatados a la vida en Santafé y afirmaba que el amor que sentía por la "corte" donde había realizado sus estudios era más fuerte que las comodidades propias de la vida en Mariquita, su lugar de origen (f. 145 r.).

Una vez obtenida la doctrina o la parroquia, el nuevo cura debía ocuparse de sus feligreses, situación que significó para muchos la necesidad de instalarse en el campo. En su relación de final de mandato, el presidente de la Audiencia, Antonio Manso Maldonado (quien gobernó entre 1724 y 1731), informaba que los curas "olvidan los estudios y se conforman con una vida solitaria y campestre, semejante a la de tales feligreses, sin esperanza de mejoría" (Ibáñez y Posada 11). En relación con la esperanza de obtención de beneficios más importantes, el juicio del presidente coincide con aquellos de Hospina y Herrera Lobatón, y de hecho con la carrera ordinaria de los eclesiásticos menos afortunados. Sin embargo, las soledades de los curatos aislados no significaron el olvido de las letras para todos sus ostentadores. Según Pedro Mercado, quien redactara un tratado sobre la práctica de los ministerios eclesiásticos, la vida de un miembro del clero era, en efecto, la vida de un estudiante. Antes de la ordenación sacerdotal debía prepararse, al menos estudiando la lengua latina; asimismo, para la celebración de la primera misa era necesario el estudio. Los confesores tenían que conocer los casos morales; en cuanto a los predicadores, debían dominar las santas escrituras, los escritos de los padres de la Iglesia y la obra de otros intérpretes. Los maestros, por su parte, estaban obligados a profundizar sus conocimientos sobre las temáticas que enseñaban (*Practica* 256).

Hernando Domínguez Camargo (1605-1659), quien usualmente ha sido considerado por la crítica como el gran exponente neogranadino del gongorismo, firmó el 2 de mayo de 1652 su *Invectiva apologética* en Turmequé. La escritura de esta diatriba en contra de un romance sobre el Cristo crucificado que un amigo le había hecho leer, según Domínguez, le sirvió para que “yo divierta la soledad de estos desiertos” (325). En la dedicatoria de uno de sus sermonarios, Antonio Ossorio de las Peñas indica que aprovechó la quietud de su parroquia de Villa de Leyva para continuar con “el dulce trabajo del estudio” (s. p.). Por su lado, Ortiz afirma que sus estudios continuos le permitieron soportar las “necedades” de los indios y la soledad que los curas debían enfrentar en los pueblos; sin ellos no habría podido desempeñar esta tarea siquiera un año, en sus palabras: “Indios, que hazen saltar con sus nezedades a los curas si son colericos, y si melancolicos tienen bien que hazer con la soledad que padezen de continuo en los pueblos. Yo digo de mi que si no ubiera sido estudioso, ubiera sido imposible el que lo ubiesse sido un año, porque repugnandome las cossas de esta nazon para tolerarlas, con el estudio e llegado a divertir las” (f. 156 r.). Los estudios de Ortiz no consistieron exclusivamente en su preparación de los exámenes de las oposiciones; en efecto, hemos visto ya que una de sus obras estaba dedicada a los frutos de su trabajo como predicador. Al momento de la escritura de las *Observaciones* había sido el cura de Cucaita durante quince años, tiempo en el que predicó 11 sermones en Tunja, 82 en Cucaita y otros en Santafé y Chiquinquirá (f. 188 r.).

3. La dimensión pragmática de las *Observaciones*



Es necesario recalcar la proximidad de la trayectoria profesional de Ortiz con la *carrera promedio* de un letrado neogranadino. Don Joseph fue educado por los jesuitas, miembro de la clerecía diocesana y cura de pueblo de indios. Además, produjo obras escritas que jamás fueron impresas, la mayoría de las cuales se perdieron. El *lugar de producción* de Ortiz y Morales condicionó el contenido del relato que podía narrar en cuanto autobiógrafo letrado, puesto que a fin de cuentas era un *sacerdote letrado neogranadino*. Sin embargo, de todos sus colegas contemporáneos (de los que tenemos noticia) fue el único en redactar una autobiografía. En la sociedad de Ortiz la autobiografía no existía como un acto ilocutorio totalmente diferenciado. Asimismo, su texto no pertenecía a una tradición textual identificable, como aquella de las autobiografías religiosas. Entonces, dado que la motivación para la escritura de las *Observaciones* no puede atribuirse a la imitación directa de otros textos, es necesario considerar su dimensión pragmática particular para intentar comprender mejor la operación de escritura de Ortiz. En otras palabras, nos gustaría saber qué motivó al cura de Cucaita a recurrir a lo que hemos denominado la *práctica autobiográfica*.

Si bien somos conscientes de las dificultades propias de las preguntas relacionadas con la intencionalidad del autor de un texto

cualquiera, creemos, no obstante, que la especificidad del texto de Ortiz —incluso dentro del conjunto de escritos que heurísticamente hemos leído como autobiografías de letrados— radica en esta dimensión pragmática. Evidentemente, jamás sabremos con certeza absoluta cuáles fueron los objetivos de Ortiz al momento de la redacción de su autobiografía; empero, una lectura atenta puede proporcionarnos pistas.

Otros autobiógrafos letrados de la primera modernidad hispánica recurrieron a diferentes justificaciones de sus trabajos: agradecer a Dios (Cordero y Pérez de Ayala), el interés intrínseco de su trayectoria (Simancas), inspirar a sus hijos para que se aplicaran en los estudios (Garibay), la curiosidad de los lectores (Suárez), el “beneficio de la salud humana” (Méndez Nieto), poner en evidencia las razones “de las quejas entre dos particulares” (Ulloa), informar sobre los méritos de los criollos y justificar sus propias actividades a la Corona (Salinas). Por su parte, Ortiz considera: “Asta aqui e podido llegar con la relacion de las observanzas particulares de mi vida política, que por parecerme dignas por su enseñansa de que en los tiempos venideros se çelebren, e querido dejarlas escritas en este volumen” (f. 191 v.). En principio, esta justificación aparentemente aproxima el texto de Ortiz al de Méndez Nieto, ya que este también consideraba su experiencia como una *buena doctrina* digna de profesar. No obstante, hay una importante diferencia entre los dos textos: Méndez relató su trayectoria como exitosa y Ortiz, como un fracaso. Para comprender el procedimiento de Ortiz se debe tener en cuenta un elemento inexorable en el *ethos* de la primera modernidad hispánica: el *desengaño*. Rolena Adorno lo caracteriza de esta manera:

One of the watchwords of the Baroque was the concept of *desengaño*. This is the phenomenon of the scales falling from the eyes, the coming to consciousness of the way things are, not as they are imagined or hoped to be; its strength lies in “knowing the score.” Often misunderstood as disillusionment or disappointment—and it can lead to such affective

responses—it is an intellectual, analytical phenomenon, resulting in the relief produced by certainty that, in affect and effect, can be either positive or negative. Desengaño can accompany or follow the experience of romantic infatuation and love, lust and adultery, or the revelation of tragic or tawdry travesties of justice. (80)

Sin entrar en los debates alrededor de la caracterización del barroco ni sobre la posibilidad de hablar de un *ethos* de las sociedades hispánicas de la primera modernidad, utilizaremos la presentación que Adorno ha hecho del desengaño⁸⁵. Ya hemos mencionado que en el título *Observaciones curiosas y doctrinales que a hecho en su vida política...* Ortiz anuncia el programa de la obra. Si bien no enuncia una definición exacta de su noción de “vida política”, distingue lo que implica para un cura ser “político y cortesano” en el conjunto de sus actividades:

Fuera de esto si es politico, y cortezano todo el año se le va en dar bienvenidas, pésames, o parabienes, con la pension de que an de rezebir a los señores arzobispos en aquellas partes a donde les señalaren los señores prebendados. (f. 156 r.)

Esta vida política podría concebirse como la parte de su vida profesional no abarcada por su trabajo evangelizador y sus

85 Robbins considera que las nociones conectadas de *ser/parecer* y *desengaño/engaño* son centrales para la visión del mundo *barroco*, y que la expresión de estas nociones y de esta visión del mundo caracteriza a la literatura barroca hispánica. Sin embargo, creemos que se debe tomar *cum grano salis* su proposición de periodización. “Nowhere did Neostoicism take root as it did in Spain where the ruling elite helped make it an integral component of political thought. Neostoicism taught the individual to separate those things within one’s control from those without. In Spain this led to a century of moralists urging individuals to separate appearances from reality and so disabuse themselves of the false values of this world, a state of correct moral and epistemological perception referred to as *desengaño*. The urge to become *desengañado* obviously presupposes that we all live in a state of *engaño*, and thus the notion of deceit infuses all Baroque literature and creates the disjunction between appearances (*parecer*) and reality (*ser*). The interconnected notions of *ser/parecer* and *desengaño/engaño* define more than any other the contours of the sharply antithetical Baroque world view, a mentality of antinomy in which body and soul, heaven and earth, salvation and damnation are violently contrasted, and in which realism and idealism are held in juxtaposition rather than integrated as, for example, in Renaissance Platonism. It is the dominant presence of these concepts and of the world view they seek to express which serves to differentiate Renaissance from Baroque literature, and equally it is the abandonment of them in the final decades of the seventeenth century which signals the Baroque’s end and the start of the early Enlightenment in Spain” (144).

actividades de producción intelectual. No obstante, en la práctica la vida política se mezclaba con otras facetas de la vida de Ortiz, y acaparaba una buena parte de su existencia, al menos según la representación que Ortiz formuló. El aspecto político de la vida del cura incluía todas las visitas, dádivas, dedicatorias de sermones, padrinzgos y demás atenciones realizadas y recibidas. Estas acciones fueron ejecutadas para crear, mejorar o reafirmar la relación con individuos que podían facilitar la consecución de las aspiraciones de Ortiz y su familia, mismos motivos que guiaron las acciones de aquellos que buscaban el apoyo de Ortiz para su propia conveniencia. En efecto, el número de este tipo de episodios relatados en las *Observaciones* es bastante considerable⁸⁶. La relación entre el *desengaño* y sus *observaciones políticas* puede comenzar a dilucidarse con la lectura del siguiente pasaje, en el que Ortiz expresa qué motivó el inicio de su trabajo de escritura:

El intento mio a sido escrevir estas observanzias para pintar en ellas mi poca; o ninguna fortuna, pues en el teatro de ellas se ven representadas muchas finezas mias mal correspondidas, muchos servizios, con poco o ningun retorno. Aplauzos, que si no an sido mentirozos, an sido mui secos, porque e visto a otros que con menores trabajos, an conseguido maiores lauros, y haziendo expreziion de mis continuos estudios, y desvelos, oy en dia me hallo desacomodado en la estrechez de este pueblo con medios mui cortoz para enprender el salir a mayores conveniencias. Diez tomos con el presente en que esto se escribe e trabajado, sin que por esto aya visto aliento por parte de los prelados para que me vea asendido. Confieso que esta convenienzia es la que Dios me tubo guardada, y que aun no la meresco, porque a tantos desvelos de sermones y estudios e añadido los de mis peccados, y asi es razon que padesca muchos desconsuelos. (f. 191 v.)

86 Ortiz denomina estas acciones *cortesías*. Realizadas a favor de arzobispos, presidentes, miembros de la jerarquía eclesiástica, etc., indicamos algunos ejemplos: ff. 131 r., 132 r.-132 v., 143 r., 144 r., 145 v., 152 r., 158 v., 160 v., 163 r., 164 r., 165 r., 178 r.

El sentimiento de desilusión, que según Adorno podía ser una “respuesta afectiva” al *desengaño*, es perceptible. Sin embargo, el juicio de Ortiz sobre la inutilidad de su trabajo de escritura no es necesariamente una exageración producto del resentimiento. Francisco Rincón, arzobispo de Santafé, escribió en 1719 un informe sobre los sacerdotes más meritorios de su diócesis. Estas informaciones se utilizaron para redactar en 1722, en Madrid, un resumen de los méritos y servicios de Ortiz. En este breve documento se exponen los eventos de la trayectoria profesional de Ortiz que contaban efectivamente para las autoridades:

Don Joseph Ortiz de Morales fue colegial en el Mayor de San Bartolomé, y se graduó en theologia por la Universidad Xaveriana, que ha servido diversos curatos que se le confirieron por oposición, en que se ha empleado mas de 26 años con gran aceptación y provecho de las almas, que fue opositor a diversas canongias.

No hay referencia alguna a sus escritos⁸⁷. Después del pasaje citado de las *Observaciones*, Ortiz concluye su relato afirmando que las “prosperidades” que no obtuvo lo habrían alejado de su búsqueda de Dios y se conforma entonces con consagrarse a amarlo⁸⁸. Al comienzo de su autobiografía Ortiz había expresado juicios similares: la circunstancia de haber nacido de pies habría debido significarle un futuro venturoso, pero sus “pecados” y sus

87 “Doctor Don Joseph Ortiz de Morales, Cura de Cucayta en el Arzobispado de Santafé.

El arzobispo de Santa Fee Don Francisco de Rincón satisfaciendo a una Real Orden en que se le encargo informarse de los eclesiásticos beneméritos de aquél arzobispado, expreso en carta de 7 de febrero de 719. Que el dicho Don Joseph Ortiz de Morales fue colegial en el Mayor de San Bartolomé, y se graduó en theologia por la Universidad Xaveriana, que ha servido diversos curatos que se le confirieron por oposición, en que se ha empleado mas de 26 años con gran aceptación y provecho de las almas, que fue opositor a diversas canongias, cuyos ejercicios se aprobaron, y la Yglesia que oy sirve de Cucayta, la tiene tan aseada y ornamentada que es de las mejores de aquella diócesis y tenia 55 años de edad. Madrid 8 de septiembre de 1722” (AHJ, DOC1041). En el catálogo de escolares ilustres del colegio jesuita de Santafé, la noticia sobre Ortiz y Morales es la siguiente: “Doctor Don Joseph Ortiz y Morales, cura de Cucaita y Nieves de Tunja, opositor a canonjias” (Hernández de Alba, *Documentos* 69). No figura ninguna referencia a sus textos o a su actividad letrada en general.

88 “Si las prosperidades señor an de ser enbarazo para que yo no os busque, y de veras os solicite, y ame, no quiero otra felicidad sino la de ser amante tuyo, pues aqui tendre mis mayores aumentos” (f. 192 r.).

“malas operaciones” impidieron su realización (f. 123 r.). Ortiz menciona explícitamente el *desengaño* como el producto de la lectura retrospectiva de su trayectoria; al cabo de una reflexión sobre las fortunas favorecidas y las desgraciadas, afirma que “no ay pues sino consolarse, si ya los pecados me quitaron los azensos, porque con el desengaño de mi poca fortuna pude adquirir la felicidad eterna” (f. 123 r.). En cuanto balance retrospectivo, las *Observaciones* manifiestan un acto de interpretación, siendo el desengaño resultado de la lectura realizada por Ortiz sobre el devenir de su vida. Dicha operación le proporcionó la información necesaria para decidir el camino a seguir durante el resto de sus días: lo más importante era la salvación de su alma y debía actuar en consecuencia.

Dejando de lado que Ortiz no renunció a sus aspiraciones de avance profesional, después de la redacción de su autobiografía se convirtió en cura de la parroquia de las Nieves, en Tunja. Este texto nos permite entrever que esta presentación casi *confesional* del relato no corresponde exactamente a lo que Ortiz verdaderamente hace con su escrito. A diferencia de la relación de sus estudios, los hitos de su vida profesional y las *cortesías* de su vida política, los pecados reciben mención escasa en el relato de Ortiz. Estos no aparecen, salvo una referencia a sus once años — momento cuando “despertó su maldad” y su “malicia tuvo sus primeros efectos” (f. 128 r.)— y el ocasional acceso de cólera. Al contrario, en el texto se juzgan frecuentemente las acciones de otros. No creemos demasiado audaz afirmar que Ortiz llegara a representarse como víctima. A pesar de que atribuye su fracaso a la comisión de sus pecados, estos permanecen vagos y fuera del relato, mientras que ciertos factores como la falta de un protector y el odio de los canónigos son explicitados como razones de sus frustraciones profesionales. Si bien es cierto que Ortiz alaba la manera de actuar de varios individuos⁸⁹, el desengaño que experimenta y

89 Por ejemplo, Ortiz y su hermano Pedro confiesan un “reconocimiento inmortal” por las acciones del capitán Joseph de Mesa Cortez, quien fuera su guardián durante sus estudios en Santafé (f. 131 r.).

desea transmitir resulta de la conciencia con respecto a la falta de efecto positivo de las cortesías que llevó a cabo frecuentemente. El desencanto sobre su vida política fue la base de la *buena doctrina* que profesaba. En un pasaje de las *Observaciones*, Ortiz cuenta una de sus experiencias y manifiesta el objetivo de su escritura:

Las vizitas de los señores que en espezial estos dos años ultimos tube en aquel pueblo fueron muchas y las mas de muchos carruajes, entre ellas tube la del Governador Don Geronimo de Berrio cavallero del orden de Santiago, y de su Esposa la Señora Doña Ignazia de Cayzedo con su creçidissima familia, y de ida, y buelta del Santo Eccehomo⁹⁰ los tube en mi casa de donde salieron agradezidissimos, y me pidio encareçidissimas vezez esta señora que quando fuese a Santafee luego le avisase. A mi hermana Doña Tereza le pidio lo mismo y siempre preguntando quando iba, o quando llegaba. Suzedio que llegue a Santafee y viendo el cuydado tan grande que avia tenido, y el deseo que avia mostrado de que luego que llegase se le avisase, luego que llegue le embie a avisar regalandola con mucha cortezania, y todo el cuydado paro en enbiarme recado de bienvenida y en que me fuese a vizitar el Governador su marido sin que mas caso se bolviere hazer de mi. Es cuento aqeste de mi historia que fue mui çelebrado entre los amigos a quienes yo lo referia, y que aora lo reduzgo a la pluma para que observen el suzezo los que le leyeren, y no se dejen engañar si acaso los lisongearen (f. 171 r.).

La buena doctrina del desencanto es, entonces, presentada a los lectores. Se debe resaltar que el fracaso de la vida política de Ortiz fue lo que permitió el desencadenamiento del desencanto. Es decir, Ortiz utilizó lo que percibía como su derrota profesional a manera de fundamento del “fenómeno analítico” del desencanto, el cual sirve de substrato a la operación interpretativa que determinó la manera en que se relató su trayectoria vital. Solamente por el hecho de que su vida política fue decepcionante y sus éxitos

90 Convento dominico localizado en las proximidades de Sutamarchán, parroquia de la que Ortiz fue cura antes de ocuparse de Cucaita.

profesionales limitados, su discurso adquirió el interés suficiente, y también la *auctoritas*, para justificar la empresa de escritura de las *Observaciones*.

Además de las enseñanzas del *desengaño*, que podían ser de interés para el conjunto de sacerdotes letrados del arzobispado de Santafé, Ortiz también utilizó su escrito para ocuparse de un aspecto muy concreto de su vida política: sus intereses familiares. Por ejemplo, hace un resumen de las informaciones genealógicas de sus padres destinado a sus sobrinos (ff. 177 r.-177 v.), considerados por Ortiz como parte del público previsto para el manuscrito. También solicita a los futuros lectores de sus *Observaciones* servir como testigos de su voluntad de libertar a su esclava Sebastiana (f. 160 r.-160 v.). Sin embargo, debido a un conflicto con el esposo de su sobrina por motivo de una herencia, los asuntos familiares ocupan un lugar de primer orden en lo que concierne a la dimensión pragmática del texto. Ortiz utiliza su relato para narrar su versión de lo ocurrido: describe la ingratitud de sus sobrinos y muestra cómo él y sus hermanos —don Pedro, también cura, y don Antonio— siempre ayudaron a la fallecida doña Teresa, su hermana (f. 188 v.). Ortiz transcribe una carta de Antonio en la que este cuenta los diferentes episodios de la querrela, decisión que no es anodina y demuestra la gran importancia de este conflicto para Ortiz; esta misiva es la única carta copiada en las *Observaciones*.

Sin embargo, la *buena doctrina* provista en el texto no se reduce a la vida política de los curas; también se ofrecen a los demás letrados modelos textuales para imitar. Ortiz cuenta que en 1675 debió presentar el examen necesario para la obtención del título de doctor en teología y también que consideró curioso su discurso pronunciado en la ocasión. Decidió transcribir estos textos en su historia y explica las razones para hacerlo:

Dedique las conclusiones a la Virgen nuestra señora del Rosario y me sirvieron de examen previo para que el Año siguiente pudiesse obtener el grado de doctor y por ser curioza

la resumpta y en alabanza de Maria Santissima la salutazion no e querido dexar de ponerlas en aquesta mi historia. Porque ya que es de vida politica tan inutil, pueda a alguno aprovecharle su lectura, y cojer de ella alguna enseñanza. (f. 134 r.)

Después de este pasaje, se presenta a los lectores la versión del texto en latín. La inutilidad que predica de su vida política evita que esta sea considerada por Ortiz como una trayectoria ejemplar de un cura neogranadino, lo que conduce a que la enseñanza “política” profesada sea la del desengaño. No obstante, su calidad de letrado nunca se cuestiona, lo que le permite justificar esta segunda *doctrina*.

Algunas páginas antes, Ortiz había relatado un evento similar. En 1672 debió presentar un examen para obtener el título de maestro; no obstante y a pesar de sus cuidados, en el curso de los años desapareció el documento en el que había registrado el discurso. Esta situación lo “mortificó” por haberle impedido la transcripción de dicho texto en las *Observaciones*, lo que imposibilitó la perpetuación de la estima que el escrito merecía y también su utilización como modelo para la realización de otros⁹¹. Esta misma lógica condujo a Ortiz a insertar en las *Observaciones* la dedicatoria a san Sebastián de un discurso similar a los mencionados precedentemente (f. 138 r.), así como el pronunciado por Francisco Pacheco en la ceremonia de finalización de sus estudios (f. 138 v.) y los que Ortiz pronunció años después, cuando fue padrino en la graduación de nuevos doctores⁹². Ortiz menciona que sus otros textos, producidos en razón de un padrinazgo de un escolar, podían encontrarse en el tercer volumen de su *Palestra escolástica*. Los textos evocados se redactaron en latín, pero tam-

91 “Esta accion de grazias, y confesion del beneficio, puede ser solo algun genero de paga a tanta deuda porque para corresponder con igualdad a tanto fabor nunca abra caudal. Por mas cuydado que hube en guardar la Resumpta de estas conclusiones, y la dedicatoria, no se logro con el transcurso de los años, y assi tengo la mortificazion de no trasumptarlas aqui para perpetuar las memorias que se estiman estas, y sirven de modelos para hazer otras” (f. 131 r.).

92 “Me acuerdo de dos padrinazgos que tube, y por tener a mano los parraphos que al tiempo de los grados les heche a mis ahijados e querido ponerlos aqui, por si acaso en algun tiempo sirvieren aunque sea de modelo para hazer otros. Al bachiller Nicolas de Heredia en su grado de maestro le dije el siguiente [...]” (f. 152 v.).

bién incluyó ejemplos de escritos en castellano que consideraba ejemplares. Ortiz transcribió el núcleo de la argumentación de su silogismo presentado con ocasión del concurso para la obtención del curato de Sutamarchán, ya que deseaba que “lleve de todo esta mi historia” (f. 153 v.). También transcribió poemas, algunos escritos por él mismo⁹³ y otros por sus colegas. Estos se incluyeron en el texto debido a que alababan la calidad de las letras de Ortiz o por su curiosidad, singularidad, devoción, etc.

La doctrina que Ortiz esperaba transmitir mediante la transcripción de estos textos no era aquella producida como fruto del desengaño, sino una concerniente a la adecuada práctica de las letras. A pesar de haber representado su carrera como un fracaso y de haber afirmado que su producción escrita nada había aportado a su avance profesional, a lo largo de los capítulos Ortiz se muestra como un letrado competente. La impresión que resta de la lectura de las *Observaciones* es que Ortiz estaba bastante orgulloso de sus habilidades. En el relato, describe que sus argumentos escolásticos, sus sermones y demás escritos fueron siempre admirados desde sus años de escolar. Entonces, la construcción que realizó de sí mismo en cuanto personaje de su narración le permitió justificar la presencia de estos textos: un letrado excelente produce escritos dignos de ser imitados. Esta argumentación es similar a la utilizada para justificar la presencia de textos redactados por otros; Ortiz habitualmente presentó estos escritos como singulares, incluso los elogios que le fueron consagrados. Esta segunda doctrina no sería fácilmente admisible si se toma muy al pie de la letra la justificación autodenigrante que Ortiz había dado a la escritura de las *Observaciones*. Aquí percibimos que la dimensión autoapologética constatable en los textos de otros autobiógrafos no falta en este relato.

93 La presencia de poemas en el relato de Ortiz es notable, sobre todo si se considera la rareza de las trazas de la “poesía de ocasión” en la Nueva Granada. Como ejemplos de la versificación de Ortiz, ver ff. 148 r., 151 r., 152 r., y 190 v.

Los títulos de los capítulos de las *Observaciones*, que son resúmenes de sus contenidos, son evidencia de que el centro de la narración es la trayectoria profesional de Ortiz. Dos facetas de su vida fueron particularmente desarrolladas en el relato autobiográfico: su vida política y su calidad de letrado. Hemos visto que las dos doctrinas que quiso transmitir se constituyeron y justificaron a partir de su experiencia en estos dos dominios. Empero, no trató con la misma minucia otro aspecto de su oficio: sus trabajos ejercidos en calidad de cura. Esto tuvo como consecuencia que su vida cotidiana al servicio de sus feligreses indígenas no hiciera parte del relato. Aunque es cierto que dedica numerosos pasajes a sus sermones, estos aparecen más como fruto de su actividad intelectual que como transmisiones de valores cristianos. A pesar de que Ortiz repite el lugar común según el cual el predicador predica más con sus acciones que con sus palabras⁹⁴, juzga positivamente sus propios sermones debido a la novedad de los temas tratados (f. 141 r.) o a su curiosidad (f. 141 v.), y no por su calidad doctrinal o moral.

De sus actividades mundanas en los pueblos en los que fue cura se mencionan, sobre todo, aquellas relacionadas con su vida política, por ejemplo, las visitas de eclesiásticos y gentilhombres o los conflictos sostenidos con el encomendero de Sutamarchán⁹⁵. En cambio, Ortiz no cuenta cómo enseñaba la doctrina o de qué manera se ocupaba de bautismos, matrimonios y demás ceremonias que tenían lugar en su curato⁹⁶. En efecto, en un texto cuya transcripción contiene más de 73.000 palabras, los términos indio/indios no aparecen más que una quincena de veces. En las

94 “Porque el predicador a de obrar y exercitar aquello mismo que predica porque si no nada predica” (f. 140 v.).

95 Con este la relación era bastante tensa. El cura afirmó que la muerte de uno de los hijos del encomendero fue el castigo divino adecuado a sus afrentas (f. 164 r.).

96 Estos eventos solo aparecen en el relato si en ellos estuvo implicado directamente algún sujeto cercano a Ortiz. Por ejemplo, el entierro en Cucaita de Lucas, paje que el cura “queria como si fuera mi hijo propio” (f. 177 v.), o el matrimonio de su sobrina en Santafé, oficiado por su hermano don Pedro (f. 177 r.).

Observaciones, la única referencia extensa a dicha cotidianidad es una descripción bastante lúgubre del oficio del cura doctrinero:

Son las doctrinas de los naturales los pueblos que gobiernan en lo espiritual los eclesiasticos donde el cura haze todos los papeles, y asi a menester todos los talentos para sus representaciones. El cura es cura y es sacristan, es Juez, es notario, es escribiente, es testigo, predicador, poeta, medico asta en lo temporal [...] Como son menores en todo qualquier movimiento que tienen los indios se los achacan a sus curas y para qualquier cosa que se les ofrezze el cura es quien a de dar la providenzia nezezaria. El a de escrebir cartas quando se las piden. El a de sufrir las tranpas que se le hazen, y el no a de hazer a nadie droga, porque se la sacaran a la cara. Los curas doctrineros an de pagar mas por las cosas que se les venden, de lo que pagan los que a los indios en nada les sirven. Es el topadero de todos, y como es el mas señalado en su pueblo, de ninguna vida se informan mejor que de la del cura los peregrinos [...] Quando en algo falta, entonzes es quando todos le atienden, y si se eclypsa entonzes es quando le miran todos. (ff. 155 v.-156 r.)

Se debe destacar que en este pasaje se mencionan los aspectos menos sofisticados del trabajo letrado del cura. Siendo probablemente el único profesional de la escritura en la población, sus funciones eran múltiples. Además de las tareas oficiales de registro de bautismos, entierros, matrimonios y confirmaciones⁹⁷, el cura fungía como escribano de la aldea. Haber excluido del relato estas facetas de su oficio distingue de manera sorprendente el texto de Ortiz de otros en los que la vida de los curas ha sido también objeto de análisis. Pensamos en dos tratados eruditos dedicados al oficio del cura, redactado el uno en Santafé y el otro en Quito; las diferencias formales y pragmáticas entre estas obras

97 Jorge de Villalonga, virrey de Santafé, informó al arzobispo Francisco Rincón, en un despacho del 26 de enero de 1720, sobre las malas prácticas de los curas; estos no llevaban de una manera adecuada los libros parroquiales. Rincón ordenó a los curas llevar libros separados para los bautizos y los entierros —como ordenaban las Leyes de Indias—, y también de matrimonios y confirmaciones (Groot 360).

y la autobiografía de Ortiz son bastante importantes. Sin embargo, para comprender mejor el texto de Ortiz consideramos pertinente oponerlo a la representación del oficio de cura de estos dos libros.

El tratamiento detallado de los dos textos sobrepasa el objetivo de nuestra argumentación y por lo tanto nos limitaremos a presentar los títulos de sus secciones. Francisco Hospina (ca. 1659-1723), quien fuera canónigo de la catedral de Santafé, dividió su *Parocho practico theorico* en dos “libros”: el primero, “en que se habla de la vacante de el beneficio, hasta tomar possession el parrocho electo” (1), y el segundo, que trata “del oficio, potestad, preeminencias y obligaciones” del cura (313). Por su lado, el gallego Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), obispo de Quito, había dividido su obra *Itinerario para parrochos de indios* en cinco “libros”: 1) “en que se trata de la elección, y canónica institución, del parrocho y de todas las demás obligaciones que tiene el doctrinero”; 2) “de la naturaleza y costumbres de los indios”; 3) “en que se trata de los sacramentos”; 4) “de los preceptos de la Iglesia, y la ley natural que deven guardar los Indios”; y 5) “en que se trata de los privilegios que tienen los señores Arzobispos, y Obispos, los regulares, y los indios en estas partes. Y de los Visitadores, y modo como se han de portar en las visitas de los Indios, y sus Doctrineros, de la conciencia errónea, muy ordinaria en los Indios, y de algunas questionnes misceláneas”.

Como se puede observar, para Hospina y Peña primaban las facetas administrativas y de evangelización del oficio de cura. Peña además dedica gran parte de su tratado a los indígenas, objetivo de las actividades de los *parrochos de indios*. La vida política de los curas y su diletantismo “literario” ciertamente no ocupan un lugar central en las exposiciones del canónigo y del obispo. Por ejemplo, cuando Hospina desarrolla sus argumentos en contra de las prácticas ilegales al momento de la selección de un nuevo cura, asume una perspectiva jurídica y no procede a relatar casos concretos de su conocimiento en los que se ejemplificasen los hábitos simoniacos (Hospina 69-75). Estos dos ejemplos de “literatura normativa”

nos permiten observar cuáles eran las temáticas discutidas *oficialmente* en lo que concierne al oficio de cura. El jesuita riobambeño Pedro Mercado (1620-1701) redactó un tratado de mayor alcance y dedicó su libro a la práctica de los ministerios eclesiásticos en general. Mercado escribió sobre diez *prácticas*: 1) “de la preparación para hacerse eclesiástico recibiendo el sacramento de orden”; 2) “del santo sacrificio de la misa”; 3) “del rezo divino”; 4) “del ministerio de confesar a otros”; 5) “del ayudar a bien morir”; 6) “del ministerio de la predicación”; 7) “del catequizar, o enseñar la doctrina cristiana”; 8) “del magisterio de estudios menores”; 9) “del lector de facultad”; y 10) “del estudio”⁹⁸. Aunque la parte letrada y académica de la vida eclesiástica es abordada, para Mercado el núcleo del oficio sacerdotal continúa siendo su trabajo alrededor del cuidado de las almas.

No pretendemos afirmar que Ortiz se haya propuesto dar un carácter normativo al relato “de su buena fortuna y sus desgracias”, ya que este no estipula preceptos a seguir. Sin embargo, sí presentó sus *Observaciones* como dignas de ser enseñadas, en razón del desengaño transmitido, y si bien no los invoca al momento de justificar su empresa de escritura, también incluyó modelos textuales dignos de imitación. La descripción sumaria de los contenidos de los escritos de Hospina, Peña y Mercado nos permite resaltar la especificidad del texto de Ortiz y Morales. Sus reflexiones en torno a su trayectoria abordan una dimensión del oficio de los curas que no figuraba en estos textos que eran normativos,

⁹⁸ De esta *literatura normativa* hemos encontrado otros ejemplos elaborados en el Nuevo Reino de Granada. Aunque pertenece a una tradición textual plurisecular, ubicamos en este conjunto el tratado retórico de Martín de Velasco, debido a que se ocupa de la oratoria sacra. El cura Joseph Vergara y Azcárate (ca. 1685-después de 1732) dejó una obra manuscrita dedicada a la misa, el *Sacerdote instruido para dezir missa* (BN RM 226). José Gumilla incluyó en *El Orinoco ilustrado y defendido* –segunda edición aumentada de su historia natural, civil y geográfica de las misiones jesuitas del Orinoco– una “Carta de navegar”. Este texto es un pequeño manual para los nuevos misioneros (505-519). Basilio Vicente de Oviedo escribió tratados dedicados a estas temáticas que desafortunadamente han desaparecido. Algunos volúmenes de su obra *Pensamientos y noticias escogidas para utilidad de curas* podrían haber sido considerados como *normativos*. En el libro de Porras Troconis hemos encontrado la única referencia de una obra *normativa* dedicada a un oficio no eclesiástico. Juan Flórez de Ocariz, quien ejerció como secretario de la Audiencia de Santafé, habría escrito un tratado sobre las particularidades de su oficio (69).

y que al haber sido impresos —y por lo tanto aprobados por los censores eclesiásticos y los dependientes de la Corona— debían expresar su acuerdo con la *doxa* dominante.

Los eclesiásticos en general, y en especial los curas, supuestamente debían consagrarse sobre todo a la transmisión de la doctrina cristiana⁹⁹, lo cual subordinaba sus actividades letradas y su avance profesional según la lógica de este discurso. La queja de Ortiz sobre la inutilidad del esfuerzo invertido en la redacción de sus obras es irrelevante de acuerdo con esta concepción de la profesión eclesiástica. Sobre los objetivos de los estudios, afirma Pedro Mercado:

[...] hay unos que trabajan solo por saber, y esto no es virtud sino curiosidad. Otros estudian por alcanzar gran nombre, y fama, y esto es vanidad. Otros aprenden, y a costa de desvelos compran la ciencia para ganar dineros con ella, y esto es codicia. No son estos los fines que han de mover al estudioso, si quiere con sus estudios atesorar merecimientos en el cielo. (Practica 258)

En opinión de Mercado, los estudios debían hacer del eclesiástico un instrumento adecuado para la salvación de las almas, debido a que lo preparaban para los ministerios de la confesión y de la predicación (258).

La manera “correcta” de abordar el oficio del sacerdote sería aquella que Ortiz afirma haber encontrado una vez *desengañado*, pero ya hemos visto que esta perspectiva no dictó verdaderamente la estructuración de su relato. Aparentemente la vida política y la excelencia letrada de los curas no podían enunciarse como metas en sí mismas, siendo inviable una presentación explícitamente normativa de los temas desarrollados por Ortiz en su relato.

99 En un decreto de 1692, el arzobispo de Santafé, Ignacio Urbina, recordó a los curas la importancia de su tarea. Los sacerdotes debían llevar a cabo su “obligación formidable”: enseñar a sus feligreses la doctrina cristiana (Pacheco, *Siglo xvii* 259-260).

Probablemente esta situación condujo a quienes deseaban expresar sus opiniones sobre estas temáticas a producir otros tipos de discursos, por ejemplo el texto de Ortiz y Morales. En este momento observamos una autobiografía cuyos objetivos *doctrinales* enunciados por su autor es necesario tomar seriamente. Esto no quiere decir que el elemento autoapologético del texto sea despreciable o secundario, sino que Ortiz quiso lograr con su escrito algo más que una representación elogiosa de sí mismo.

La presentación que Ortiz hace en su texto de sus lectores previstos no contradice esta hipótesis. Ya hemos mencionado que pensaba que sus sobrinos harían parte de su público. A partir de la exposición de sus *doctrinas*, también es posible suponer que consideraba como lectores potenciales al menos a un segmento del conjunto de sacerdotes del arzobispado de Santafé. El tipo de informaciones recogidas por Ortiz y el conjunto de personajes que aparecen en el relato probablemente circunscribieron el posible interés por el texto a los curas que habitaban en los alrededores de Tunja y Santafé. En cambio, ninguna autoridad es proyectada como posible receptora del texto. Ortiz no establece un “diálogo” con el arzobispo, la Corona o alguna otra figura de poder para solicitar de manera explícita la mejoría de su situación profesional. Recordemos que el escrito de Ortiz carece de paratextos, espacios donde habitualmente se iniciaba la comunicación entre los autores de textos y las autoridades lectoras en potencia. Esto no significa obligatoriamente que Ortiz no haya tenido la esperanza de ver mejorada su suerte profesional a causa de las *Observaciones*. Es cierto que lauda sus excelencias en tanto que letrado y que no parece satisfecho con su destino. Sin embargo, a diferencia de textos administrativos como las relaciones de méritos y servicios, las *Observaciones* poseen una dimensión pragmática que sobrepasa la demanda de una mejora del destino profesional de su autor.

Ortiz tampoco decidió recurrir a otros géneros más cercanos a las escrituras administrativas para la estructuración narrativa de su trayectoria, tipos de texto en los que la denuncia de una

situación podía mezclarse con un alegato personal – denuncia que, aunque difícilmente podía adquirir un carácter “oficial”, al menos se hacía pública –. Por ejemplo, por medio de su *Memorial* el franciscano peruano Buenaventura de Salinas se dirigió al rey para justificar sus acciones y, de paso, defender los intereses de los criollos. Contrariamente, Ortiz no construyó su relato a manera de una relación; al parecer, no yuxtaponía su causa a aquella del grupo social al que pertenecía. Probablemente sus enseñanzas, producto del *desengaño*, pudieran generalizarse a una escala grupal, pero en efecto Ortiz no enunció reclamaciones profesionales en beneficio de los criollos¹⁰⁰. En lo que concierne a la parte autorreferencial de los textos, también hay diferencias. A pesar de que Ortiz presentó su personaje como víctima de un contexto a veces injusto, no se mostró como alguien rodeado de enemigos que buscasen activamente su caída. Ortiz no escribió una verdadera justificación de sus acciones y, aunque a veces es crítico de la actitud de sus colegas y superiores¹⁰¹, no los representó como los antagonistas de su historia.

En el título de su autobiografía, Ortiz nos proporcionó otro elemento que confirma la compleja dimensión pragmática de su texto: las *Observaciones* son *doctrinales y curiosas*. Además del relato de su trayectoria profesional, el desengaño de su vida política, los modelos textuales y la toma de posición en el pleito familiar, Ortiz ofrece a los lectores informaciones que no tienen otro objetivo que motivar su interés por la lectura de su texto. Las anécdotas que reúne en este conjunto heterogéneo son de varios tipos, elaboradas en su mayor parte a partir de situaciones o casos extraordinarios observados por él mismo. Su narración fue pensada para la distracción de los lectores *discretos* ávidos de *agudezas*.

100 La única traza de cierto criollismo en Ortiz es su queja por la ingratitud de los “sobrinos españoles” frente a sus “tíos indianos” (f. 193 v.).

101 Por ejemplo, Ortiz menciona la actitud hipócrita del cura Nicolás Marín (f. 182 v.) y critica el rigor excesivo del arzobispo Ignacio Urbina (ff. 170 v.-171 r.).

Este proceder nos hace pensar en las diferentes relaciones posibles entre las autobiografías de la primera modernidad hispánica y aquello que, a falta de un término más adecuado, denominamos literatura. Mercedes Blanco indicó que un posible inicio de la constitución del campo literario en la España del siglo XVII es perceptible en la producción de los escritores de *ingenio*, quienes habrían sido los primeros en autonomizar sus criterios para juzgar la obra de sus pares. No deseamos afirmar que Ortiz haya escrito un texto ingenioso, y menos aún literario, o que se haya propuesto hacerlo. Sin embargo, es innegable que decidió proporcionar a sus lectores informaciones que no aportaban necesariamente a su doctrina del desengaño y que no mejoraban su imagen de letrado competente. Aunque probablemente algunas de las observaciones curiosas tuvieron una motivación confesional, otras pudieron responder a lo que —de nuevo a falta de un mejor término— podemos denominar el interés de Ortiz por la calidad “literaria” de su texto.

Estas historietas curiosas ocupan una parte no despreciable del relato. Por ejemplo, Ortiz cuenta que en 1694 ocurrió un prodigio cerca del pueblo de Sutamarchán. Un campesino encontró un grano de trigo en un adobe de más de sesenta años, semilla que fue sembrada y de la que nació una planta. Al ver el prodigio, Ortiz divulgó la anécdota “para que los ingenios dotados de philosophia discurren la razón del suceso”¹⁰². También evocó cómo una religiosa profetizó que los candelabros de plata que le habían robado pronto aparecerían y que en menos de un año habría obtenido un curato (f. 153 r.). Sin embargo, la mayor parte de hechos relatados no son prodigios, sino casos curiosos o doctrinales más cercanos a la cotidianidad de su colector. Entre

102 “Este año de 94 en la jurisdizion del pueblo de Suta suçedio el prodijio que contare para que los ingenios dotados de philosophia discurren la razon del suzezo. Un vezino hallo dentro de un adobe que despedazo un grano de trigo, y por la cuenta que se hizo abria 60 años que le tenia dentro de si tan sano, y tan bueno, como si ubiera mui poco que se ubiese hecho el adove, y le senbro aparté, y solo este grano, y naçio con mucha hermosura, y multiplicazion de cañas, aunque lo agosto, y consumo el polvillo, que estaba en su punto por este tiempo. Yo vi la planta de grano tan antiguo y observe ser cossa singular, y digna de admirazion. Discorra aora como quisiere la Philosophia en una maravilla como esta de la naturaleza” (f. 164 v.).

los primeros encontramos anécdotas de este tipo: Ortiz habla de la ocasión en la que un número importante de autoridades del Nuevo Reino de Granada se reunieron en Honda (f. 143 r.) y cómo en 1693 se dio cuenta de que todos sus correspondientes se llamaban Pedro (f. 163 v.). A propósito de las anécdotas doctrinales, es posible afirmar que su objetivo consistía en “mover” las pasiones de sus lectores –recuérdese que los tres fines de la retórica eran mover, enseñar y deleitar– y profesar desengaño sobre la incertidumbre de la vida humana. Por ejemplo, narra la historia de Diego de Herrera –quien abandonó la Compañía de Jesús y después enloqueció (f. 144 v.)– y aquella de Nicolasa Generoso –hija de su sacristán, muerta un año después del fallecimiento de su madre, quien durante su agonía había anunciado que deseaba llevarse a su hija con ella– (f. 193 r.). Aunque el interés de estas pequeñas narraciones reside en su *curiosidad*, Ortiz insiste en su veracidad. Después de relatar que su amigo cura Nicolás Marín murió un día 15, misma fecha sobre la cual habían discutido anteriormente, Ortiz declara: “Pareze aquesta ficción, y no lo es sino verdad, como todo lo que llevo referido en aquestas mis observaciones curiosas, porque la verdad es el alma de ellas” (f. 190 v.).

Hemos destacado esta declaración de Ortiz debido a que es un indicio de su elección “estratégica” en la redacción de su discurso. Si bien no podemos saber cuál era su objetivo principal, si relatar su vida o expresar sus opiniones sobre la situación de los curas neogranadinos, es posible afirmar que no habría dado inicio a ninguna de las dos empresas de escritura sin una justificación. Entonces, utilizó el marco de su experiencia para expresar sus opiniones sobre la vida política y la práctica letrada de los curas, o intentó conferirle un interés doctrinal al relato de su devenir individual. Respecto de la primera opción, se debe notar que era inviable para Ortiz recurrir a los modelos textuales de la literatura “normativa” y la consecuente enunciación de discursos de un alcance muy general, a causa de su particular acercamiento al oficio de cura. No tenemos los elementos para juzgar una de las dos

situaciones como más verosímil que la otra. Habiendo dicho esto, se debe remarcar que si bien Ortiz juzgó sus observaciones como dignas de ser celebradas y enseñadas, decidió dar una forma al relato que ayudara a justificarlo y que reforzara su *auctoritas*. Ortiz se refirió al texto como sus *observaciones curiosas* en una ocasión; en otra, como sus *observaciones* (f. 143 r.) y lo denomina su *libro* en dos pasajes (f. 143 r.). Sin embargo, la apelación utilizada con más frecuencia, que concuerda con el carácter de verosimilitud de su relato evocado por Ortiz, es *historia*.

En varios momentos, Ortiz se refiere a su texto de esta manera (ff. 127 r., 138 r., 153 r., 153 v., 160 v., 171 r., 177 v., 187 r.); también en dos ocasiones explicitó su proceder de forma bastante precisa. Al comienzo de las *Observaciones* se presenta como el “Autor de esta relacion histórica” (f. 121 r.). Después justifica la inclusión en su relato de una objeción de los curas del arzobispado de Santafé —que estaban en contra de la decisión inédita del capítulo catedralicio que los cargaba con el costo de la recepción del nuevo arzobispo—, debido a su calidad de “escritor de historia”¹⁰³. Es evidente que la escogencia por parte de Ortiz de la historia como *medio* de su discurso desempeñó un rol de primera importancia en la dimensión pragmática de su texto. Usualmente, los relatos autobiográficos no se redactaban a manera de obras históricas propiamente dichas, sino que la historia era más bien el resultado del trabajo del biógrafo, quien a su vez debía producir una verdadera “vida” a partir de las informaciones provistas por el autobiógrafo. Como vimos, este fue el caso del jesuita peruano Francisco Castillo (1615-1673) y su biógrafo Joseph Buendía, y también aquel del docto deán de Alicante Manuel Martí y Zaragoza (1663-1737) y su biógrafo, el también distinguido erudito Gregorio Mayans

103 “Antes de pasar con la narracion no dejare de apuntar como Escritor de historia, el reparo que se hizo en el Arzobispado, sobre la dispozision de este rezebimiento en continuazion del que se hizo antezedentemente al Señor Don Antonio Sans Lozano, que le hizieron tambien los curas del arzobispado, a pedimiento del B.e Dean y cabildo. El reparo fue que en ningun Reino se estila cargar a los curas semejante funzion, sino solo en este del Nuevo Reino por averle querido introducir assi el B.e Dean y cabildo en sede vacante” (f. 159 v.).

y Siscar (1699-1781). Sin embargo, no deseamos afirmar que las *Observaciones* sean un caso único. El chileno Francisco de Pineda y Bascañán (1607-1682) insiste aún más que Ortiz sobre la calidad histórica de su *Cautiverio feliz*, y no podemos ignorar el escrito de uno de los historiadores autobiógrafos, Esteban Garibay¹⁰⁴.

Como parte de su obra genealógica, Garibay se ocupó de su familia y redactó un “discurso de su propia vida”. Se debe destacar que si bien para la redacción de este discurso aparentemente utilizó los mismos métodos que para el resto de sus obras –en su “vida” abundan las transcripciones de documentos probatorios–, no la denominó su *historia*. Aun cuando este dato tal vez sea anodino, también podría reflejar la actitud de Garibay frente a su texto. Tal vez no lo considerase como una obra historiográfica –escenario que nos parece inviable, dado que lo incluyó sin cuestionamientos en su gran obra histórica– o no estimaba necesaria la reiteración de su carácter histórico dentro del mismo texto. Garibay fue reconocido como historiador; es probable que tanto su reputación como la ubicación del “discurso” en una obra histórica de gran alcance hayan servido para justificar suficientemente la historicidad de su empresa autobiográfica. Ortiz, a la inversa, no era un historiador célebre. De hecho, de acuerdo con la información que nos proporcionó sobre su producción escrita, las *Observaciones* habrían sido el único de sus textos que pertenece a los géneros históricos.

De entrada se debe remarcar que Ortiz fue el único de los autobiógrafos de su sociedad, entre aquellos de los que tenemos noticia, que constituyó su relato como una historia. Las religiosas Francisca Josefa del Castillo y Jerónima Nava produjeron textos fácilmente clasificables en la tradición de las autobiografías religiosas femeninas. El otro autobiógrafo letrado, Méndez Nieto, elaboró un tratado de medicina empírica. Nos hemos remitido al

104 A diferencia de Garibay y de Ortiz, Diego Suárez no presentó explícitamente su relato como una historia, siendo su función la de servir de preámbulo a la verdadera narración histórica.

caso de Garibay con el fin de mostrar mejor las particularidades del proceder de Ortiz. Para el neogranadino, inscribir su relato en el registro de los discursos históricos no fue tan evidente como para el vasco. Ortiz no tuvo la posibilidad de incluir la relación de su trayectoria en una narración más general, por ejemplo, una hipotética *Historia de la Iglesia neogranadina*. Entonces, si deseaba presentar su texto como histórico, debía aproximarlo a uno de los tipos de *historias particulares* existentes: la escritura de vidas. No obstante, si ubicamos las *Observaciones* en el conjunto de las vidas neogranadinas, las peculiaridades del proceder de Ortiz se hacen manifiestas.

En la Nueva Granada la escritura de vidas acogió las tendencias temáticas que se han referido para la producción autobiográfica del mundo hispánico de la primera modernidad. La mayoría de las vidas escritas se consagraron a religiosas o a mujeres reputadas por su virtud. Gabriel Álvarez de Velasco (1595-después de 1661) escribió sobre “la exemplar vida y muerte dichosa” de su mujer Francisca Zorrilla y el jesuita Diego Solano (1624-1685) dejó un manuscrito sobre los “ejemplos de virtud” de Antonia Cabañas (BN RM 3). Su correligionario Cristóbal de Céspedes (1646-1721) publicó en Nápoles la vida de Juana de San Esteban; en 1723 apareció en Madrid el texto sobre Francisca del Niño Jesús, del hermano de la caridad Pedro Pablo de Villamor. Juan de Olmos escribió unos apuntes sobre la vida de Jerónima Nava, que servían de introducción a su autobiografía, y en 1752 fue publicada en Madrid la vida de María Gertrudis Theresa de Santa Inés, de Pedro Andrés Calvo de la Riba, obra en la que algunos de los paratextos aparecen firmados en 1737. Según los textos introductorios de estas obras, el denominador común de las vidas relatadas era su ejemplaridad. Sin embargo, esta ejemplaridad no se constituyó como aquella del relato de Ortiz, a partir de la operación del desengaño y por la presentación de modelos de escritura, sino de manera directa: los autores de vidas clamaban por la imitación de los comportamientos de las biografiadas.

Este procedimiento es similar al patente en las dos vidas neogranadinas que hemos encontrado dedicadas a hombres y que fueron publicadas como volúmenes independientes. Pedro Solís y Valenzuela (1624-1711) escribió un libro sobre la “vida y la muerte” del arzobispo Bernardino de Almansa y el jesuita José Gumilla (1686-1750) publicó una “breve noticia” de la vida de Juan Rivero (1681-1736), también jesuita. Este último fue presentado por Gumilla como el misionero ideal, al ser el relato de su vida una descripción justa de las desventuras y dificultades propias de dicha ocupación, cuyo ejemplo debía inspirar nuevas vocaciones. El texto de Solís y Valenzuela tiene una dimensión pragmática más compleja; no obstante, su autor justifica su acto de escritura afirmando que su trabajo era provechoso espiritualmente. La vida ejemplar del prelado explica los prodigios ocurridos alrededor de su cuerpo, el cual estuvo guardado dos años en casa de los Solís y Valenzuela (Fernando, hermano de Pedro, fue el encargado de llevarlo de Villa de Leyva a Santafé, y posteriormente a España). Solís recuenta la trayectoria profesional de Almansa, e incluso informa a sus lectores sobre los conflictos del arzobispo con los representantes de la Corona y con la Compañía de Jesús. Aunque los juicios negativos sobre las acciones de los jesuitas y del presidente de la Audiencia muy probablemente sean indicios del posicionamiento político de Solís, este no justificó su trabajo de “verdadero cronista” (“Prologo al lector”, s. p.) alabando el beneficio de las enseñanzas implícitas en una lectura en clave de vida política de su relato. Incluso cuando las vidas hacían parte de una narración histórica de mayor alcance, su presencia se justificaba por la ejemplaridad de las prácticas y costumbres de los individuos biografiados. Por ejemplo, en su *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Pedro Mercado incluyó vidas de los jesuitas más destacados de la provincia. Aunque Mercado da noticia de las letras de sus biografiados, invita a sus lectores a tomar a estos hombres como ejemplos de virtud y no como de letrados competentes o eclesiásticos cortesés.

No podemos saber si la presentación de las *doctrinas* de Ortiz fue una operación coronada por el éxito —¿habrán considerado los lectores las *Observaciones* de Ortiz como “doctrina” digna de ser difundida?—, debido a que no disponemos de testimonios contemporáneos relativos a su recepción. Sin embargo, es dado constatar que Ortiz no presentó su vida como ejemplo de prácticas virtuosas a imitar directamente, situación que diferencia su historia de las vidas observadas. Ortiz utilizó su versión de una de las manifestaciones del género histórico como medio para la enunciación de su discurso, elección que le debería haber ayudado a justificar y a conferir autoridad a su relato. No obstante, la particularidad de su proceder hace que nos interroguemos con respecto a la efectividad real de esta opción. Somos conscientes de que la práctica historiográfica de la primera modernidad hispánica era múltiple y compleja, y que determinar la práctica historiográfica “correcta” es un esfuerzo vano. De todas maneras, la comparación de la práctica de escritura de Ortiz con una presentación ideal del género no carece de utilidad.

Según la preceptiva de Jerónimo de San José, la “Historia es una narración llana y verdadera de sucesos y cosas verdaderas, escrita por persona sabia, desapasionada y autorizada en orden al público y particular gobierno de la vida” (39). San José continúa su argumentación afirmando que esta definición contiene los cuatro tipos de causas postulados por Aristóteles. De acuerdo con este autor, la causa formal de la historia es su carácter de narración llana y verdadera y la material consiste en que trata de cosas y sucesos verdaderos. La causa eficiente de la historia radica en su autor *sabio, desapasionado y autorizado*, y su causa final reside en que se ocupa del *gobierno público y particular de la propia vida* (39). En su texto, Ortiz proporcionó los elementos para adaptar su discurso a este tipo de formulación. En lo que concierne a la causa formal, hemos observado que insiste sobre el carácter verídico de su relato. También su estilo, salvo al comienzo y al final de los capítulos (*exordio y peroratio*), puede ser considerado simple. En relación con la causa material, la veracidad de los acontecimientos

narrados es soportada por su proximidad al historiador. Aunque Ortiz no ha hecho hincapié en esta situación, fue testigo ocular de la mayoría de los episodios relatados en su historia¹⁰⁵. Participó directamente de la mayor parte de los hechos tratados en las *Observaciones* y conoció personalmente a casi todos los personajes que allí aparecen¹⁰⁶.

Las dos últimas causas son las que impiden asimilar sin dificultades las *Observaciones* a esta presentación ideal del discurso histórico. A propósito de la causa eficiente, es el carácter autobiográfico del texto lo que genera problemas. A lo largo de su relato, Ortiz se ha presentado como un individuo talentoso y estudioso, capaz entonces de escribir una historia. Empero, la proximidad del tema abordado — su propia vida — podía poner en duda su capacidad para emitir juicios desinteresados. San José afirma que la búsqueda de la estima y memoria de sí mismo por parte del historiador, ya sea encomiando su escritura o presumiendo de sus acciones, se opone a una práctica íntegra del oficio¹⁰⁷. Si bien es cierto que Ortiz ha constituido el relato de su trayectoria en cuanto la narración de un fracaso, la presentación muy elogiosa de su faceta letrada y la presencia de muestras de su producción escrita como modelos a imitar cuestionan el desapasionamiento de sus juicios. En lo que concierne a la causa final, el elemento de reflexión es

105 Registra las idas y venidas de las autoridades que tenían una influencia directa sobre su avance profesional. Por ejemplo, señala el comienzo del gobierno del presidente Gil de Cabrera y Dávalos (f. 152 r.). Al contrario, los eventos contemporáneos importantes a la escala del Nuevo Reino de Granada o del Imperio español solo son mencionados si se relacionan directamente o de algún modo con la vida de Ortiz. Por ejemplo, habla de una enfermedad del trigo que afectó por años al Nuevo Reino, debido a sus efectos catastróficos para la economía (f. 161 v.), y de la toma de Cartagena por los franceses y los piratas en 1697, ya que en esta ocasión falleció un religioso que había prometido ayudarlo en la obtención de una parroquia (f. 170 r.). Ortiz evoca la muerte de Carlos II y la guerra de Sucesión cuando recuerda uno de sus sermones, el cual habría resultado profético con relación a las futuras desgracias (f. 144 v.).

106 La calidad de testigo directo fue uno de los principales criterios de “autorización” para los historiadores de las Indias españolas desde el siglo xvi (Frankl 82-120).

107 “El primer escollo, donde no pocas veces se ha visto zozobrar el que navega en este golfo de la Historia es el mismo Historiador: quiero decir, el desordenado afecto con que se ama, buscando principalmente, no la verdad y memoria de las cosas que escribe, sino la estimación y memoria de sí mismo. Puede buscarla de una de dos maneras: es a saber, o en la particular loa de su escritura, o en la de sus acciones prendas y calidades de su persona: y de ambas se opone y contradice la obligación y entereza de su oficio” (164).

el alcance justificable de la aplicación de las *Observaciones* de Ortiz. En efecto, por medio de su empresa de escritura trató de transformar la doctrina de su texto en material útil para el *gobierno público y particular* de la vida de sus lectores.

Para reafirmar la relevancia de su relato en lo referido a la “causa final” de la historia, Ortiz debió proceder de manera tal que su historia particular no fuera, en efecto, demasiado particular. A pesar de que no podemos conocer la efectividad de su procedimiento a los ojos de sus contemporáneos, este probablemente le ayudó al mismo tiempo a consolidar su doctrina del desengaño y a confirmar su autorrepresentación en calidad de letrado competente. Nos referimos a la utilización, por parte de Ortiz, de un arsenal de citas eruditas para argumentar, ilustrar y ornamentar su texto. Estas le permitieron dar a las doctrinas profesadas el barniz de universalidad necesario y también hicieron evidente el conocimiento de numerosos libros que habrían de integrar el inventario de lecturas de un sacerdote letrado. Por ejemplo, además de numerosas referencias a los textos bíblicos, en el primer capítulo de las *Observaciones* son citados varios autores antiguos, como Plinio, Ovidio, Valerio Máximo, Macrobio y Boecio. De los medievales, se refiere a Pedro Bercorio y Antonino de Florencia, y de los modernos, a Helius Eobanus Hessus, Claudius de Rota, Laurentius Surius, Alciato, Cesare Baronio, fray Juan de Mora, Giglio Gregorio Giraldi, Gilbert Générard, Guigliemo Onziaco di Chiambieri, Daniel Malonius, Diego del Castillo y Artiga y Diego de Saavedra Fajardo. De este último, menciona su libro *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1640), referencia que, junto con aquella a la obra de Alciato —cuyos emblemas son citados numerosas veces a lo largo de las *Observaciones*—, puede indicar un cierto gusto de Ortiz por esta literatura alegórica. En consideración de los autores modernos citados, la revisión rápida de esta muestra bibliográfica provee otro indicio sobre la identidad letrada del cura neogranadino. La lectura y estudio de estas obras concuerda con la actividad de un letrado de aspiraciones eruditas;

en cambio, la producción *literaria* del Siglo de Oro español no es mencionada ni una sola vez en las *Observaciones*.

Se debe precisar que este aparato erudito no tiene una dimensión historiográfica muy específica, y que estas mismas citas sin problema habrían podido ornar de una manera igualmente eficaz uno de los sermones o de los argumentos escolásticos de Ortiz. Sin embargo, en raras ocasiones sí utilizó la magra producción histórica neogranadina a la que tenía acceso. Ortiz comenzó sus *Observaciones* con un elogio a su patria, la villa de Mariquita, para el cual tomó informaciones de la obra del genealogista Juan Flórez de Ocariz (ca. 1600-ca. 1670) y de la historia del obispo Lucas Fernández Piedrahita (1624-1688) (Ortiz f. 121 v.; ver Flórez, *Libro primero, Libro segundo*; Fernández). Como una de sus observaciones curiosas de 1705, Ortiz relata dos “antigüedades” de Cucaita: el encuentro que tuvo lugar en esta población en 1633 entre el arzobispo Bernardino de Almansa y el marqués de Sofraga, presidente de la Audiencia, y la devoción con la que sus habitantes recibieron en 1588 la imagen milagrosa de la Virgen de Chiquinquirá. Ortiz pudo hallar estas informaciones sobre la historia de su parroquia en el texto que el dominico fray Pedro de Tobar y Buendía (1649-1713) consagró al origen, manifestación y renovación de dicha imagen (Ortiz ff. 181 r.-181 v.; ver Tobar). La última referencia a la producción historiográfica neogranadina es crítica. En el momento en que narra su obtención del curato de Sutamarchán, Ortiz cita y refuta la opinión del historiador dominico Alonso de Zamora (1635-1717) sobre las prerrogativas de los religiosos al momento del otorgamiento de las doctrinas (Ortiz f. 154 r.; ver Zamora).

En lo que concierne a la *dispositio* de las *Observaciones*, Ortiz tuvo el cuidado de proceder de manera coherente con su intento de incluir su relato en el género historiográfico. Aunque la narración es interrumpida frecuentemente por digresiones (por ejemplo, el elogio de uno de sus conocidos, la evocación de las *auctoritates* sobre cierta temática, una poesía, etc.), el relato ha sido organizado cronológicamente. Además, esta disposición no es vaga o latente;

Ortiz señaló las fechas de la mayor parte de los eventos de los que trata. De hecho, la constancia de la datación meticulosa nos ha llevado a suponer que Ortiz incurrió en una práctica *memorialista* anterior a la redacción de su texto. Seguramente pudo reunir algunas fechas en los documentos que le atañían producidos por las autoridades, pero aquellas referidas a acontecimientos más privados debieron de haber sido registradas por él mismo en algún tipo de diario o de libro de razón. En relación con las fechas provistas por las *Observaciones*, solo en una ocasión se puede percibir la duda del historiador: Ortiz dejó un espacio en blanco para el día de junio de 1688 en que presentó el juramento previo al inicio de su ejercicio como cura de Sutamarchán (f. 154 v.). Esta preocupación por el exacto registro cronológico de los acontecimientos es también perceptible en otro tipo de elemento presentado por Ortiz. Al inicio del séptimo capítulo de las *Observaciones* y hacia el final del octavo, cuando realiza el balance de sus experiencias como cura de Sutamarchán y Cucaita, respectivamente, incluye una serie de listas. Hace el inventario de los corregidores de Sáchica (sus dos curatos estaban bajo la jurisdicción de este funcionario) (ff. 172 v., 173 r., 178 v.), de los sacerdotes que le asistieron en el servicio de su feligresía (ff. 173 r., 173 v., 187 r.), de los curas de los poblados circunvecinos (ff. 122 r., 186 r.-186 v.) y de los visitantes más eminentes que recibió (f. 187 r.). A pesar de que Ortiz no utilizó documentos como elemento probatorio, salvo la misiva de su hermano, la existencia de un archivo a partir del cual se elaboraron las *Observaciones* es indicada por el propio texto. Además de las relaciones genealógicas mencionadas (ff. 122 r., 177 r.-177 v.) y de los textos que había redactado y recibido de sus camaradas, este archivo debió de incluir la traza documental propia de su trayectoria profesional.

Conclusión

Las *Observaciones curiosas y doctrinales* de Joseph Ortiz y Morales son un texto complejo, una autobiografía escrita para la realización de objetivos variados. La trayectoria profesional fue el núcleo de la narración que este autobiógrafo trazó de su propia vida, razón que nos permitió localizar las *Observaciones* en el conjunto de autobiografías de letrados elaboradas durante la primera modernidad hispánica. La revisión de este corpus autobiográfico, y en general de las prácticas autobiográficas propias de estas sociedades, nos ha proporcionado los elementos necesarios para observar el texto de Ortiz en consideración de su ambigüedad y polisemia.

Hemos visto que el modelo formal utilizado para la consecución de las finalidades pragmáticas de Ortiz fue una escritura perteneciente a los géneros históricos, pero también que las Observaciones no pueden ubicarse fácilmente entre las *vidas* neogranadinas. También hemos constatado que este autobiógrafo decidió tratar dimensiones del oficio de cura que eran inabordables, utilizando los modelos de la “literatura normativa” consagrada a esta temática. La lectura de las *Observaciones* nos permitió proponer que su autor se propuso varios objetivos en su realización. Ortiz intentó transmitir a sus lectores una doctrina

de desengaño a partir de su vida política, compartió modelos textuales a imitar, declaró su versión sobre un pleito familiar y proporcionó anécdotas curiosas que debían hacer más atractiva la lectura del texto. Estas finalidades diferencian su relato de otras autobiografías de la primera modernidad hispánica que pudimos consultar y de aquellos textos más cercanos a las escrituras administrativas, en los cuales el objetivo final de la escritura consistía en mejorar la situación de su autor. Sin embargo, lo que hemos podido aprender de la dimensión pragmática de las *Observaciones* no resuelve de manera definitiva la cuestión planteada sobre la intencionalidad autorial de Ortiz. ¿Escribió su texto para contar su vida o para expresar sus opiniones sobre la situación de los curas neogranadinos? No lo sabemos. La primera situación implicaría la existencia en Ortiz de algún tipo de impulso autobiográfico anterior a la diferenciación y establecimiento del género. La segunda, por la que nos inclinamos, concuerda mejor con la noción de la autobiografía en cuanto un tipo de escritura que aún no se había diferenciado cabalmente de otros actos ilocutorios. Tampoco podemos olvidar la elección de Ortiz al momento de nombrar su texto. Este no decidió señalar que su relato fuera la narración de su trayectoria, denominándolo con un término como “vida” o “historia”. Al contrario, escogió hacer referencia al dispositivo pragmático del texto. ¿Acaso no denominó su autobiografía como las *Observaciones curiosas y doctrinales*?

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Documentos de archivo y recopilaciones de documentos

Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco (AHJ). ES1-EN1-CP26-DVD01-DOC1041.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid. Diversos-Colecciones, 45, n.º 46, f. 1 r.-1 v.

Hernández de Alba, Guillermo. *Documentos para la historia de la educación en Colombia*, vol. 3. Bogotá: Patronato Colombiano de Artes y Ciencias; Colegio Máximo de las Academias de Colombia; Editorial Kelly, 1976.

Ibáñez, Pedro María y Eduardo Posada, editores. *Relaciones de mando, memorias presentadas por los gobernantes del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1910.

Martí y Zaragoza, Manuel. *Manuel Martí a Gregorio Mayans y Siscar*, 3 de octubre de 1733. Biblioteca Valenciana Digital. <http://bivaldi.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=20000&idUnidad=48795&posicion=1&forma>.

Ortiz Morales, Joseph. *Observaciones curiosas y doctrinales que a hecho en su vida política desde el día 11 de febrero del año 1658 en que nacio, asta el dia en que las escribe con noticias de su buena fortuna y de sus desgracias. El Doctor Joseph Ortiz y Morales Cura, y vicario al presente de el pueblo de Cucayta, y antes de el pueblo de Sutamarchan Calificador de el Santo Oficio de la Inquizizion. Visitador General del Arzobispado. Opositor a las canonjias Magistral y Penitenciaría de la Santa Yglesia Cathedral de la ciudad de Santafee. A 11 de febrero. Año de 1713. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, RM345.*

[Ossorio Nieto de Paz, José.] Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco. *Colonia Sección Jesuitas – Nuevo Reino de Granada y Quito* (B1-ES2-EN1-MC76), f. 2, [¿1682?].

Rodríguez Freyle, Juan. *Conquista y descubrimiento de el Nuevo Reino de Granada que comprende hasta el año de 1638. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, RM291, 1784.*

---. *El carnero: conquista i descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del Mar Océano, y fundación de la ciudad de Santa Fé de Bogotá. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, RM197, 1795.*

Solano, Diego. *Vida Illustre en Esclarecidos Exemplos de Virtud de la Modestisima y Penitente Virgen Doña Antonia de Cabañas. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, RM3, ca. 1670.*

Autobiografías impresas

Ávila, Teresa de. *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen...* Madrid: Imprenta del Mercurio, 1752.

- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción. *Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo: su vida*, editado por Ángela Inés Robledo. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Castillo, Francisco del. *Un místico del siglo xvii: autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, editado por Rubén Vargas Ugarte. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1960.
- Cordero, Juan Martín, editor. "Juan Martín Cordero". *Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el reino de Valencia hasta el año 1700*, editado por Francisco Martí Grajales. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1927, pp. 128-168.
- Cruz, sor Juana Inés de la. "Respuesta de la poetisa a sor Filotea de la Cruz". *Obra selecta*, editada por Margo Glantz. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994, pp. 450-491.
- Enríquez de Guzmán, Alonso. *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*, edición digital a partir de la edición de Hayward Keniston (Madrid: Atlas, 1960). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/libro-de-la-vida-y-costumbres-de-don-alonso-enriquez-de-guzman--0/html/feeca6bc-82b1-11df-acc7-002185ce6064_8.htm.
- Garibay Zamolla, Esteban de. *Memorias de Garibay*, editado por Pascual de Gayangos, vol. VIII. Madrid: Memorial Histórico Español, 1854.
- Jiménez Patón, Bartolomé. "Libro de la cuenta y raçon que yo, el maestro Bartolomé Ximénez Patón, tengo". "Una autobiografía inédita del maestro Jiménez Patón", edición y estudio de Abraham Madroñal Durán, *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 73, n.º 260, 1993, pp. 561-568.

- Loyola, Ignacio de. "Autobiografía". *Obras completas de San Ignacio de Loyola: edición manual*, editado por Cándido de Dalmases. Madrid: La Editorial Católica, 1963, pp. 89-160.
- Martí y Zaragoza, Manuel. "Apuntes autobiográficos". *Estudios de humanismo y tradición clásica*, editado por Luis Gil Fernández. Madrid: Universidad Complutense, 1984, pp. 279-314.
- Méndez Nieto, Juan. *Discursos medicinales*. Salamanca: Universidad de Salamanca; Junta de Castilla y León, 1989.
- Nava y Saavedra, Jerónima. *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): autobiografía de una monja venerable*, editado por Ángela Inés Robledo. Cali: Universidad del Valle, 1994.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *Cautiverio feliz*. Santiago: RIL, 2001. 2 vols.
- Ordóñez de Ceballos, Pedro. *Viaje del mundo*. Bogotá: ABC, 1942.
- Orozco, Alonso de. *Confesiones del muy B.P.F. Alonso de Orozco de la Orden de San Augustin...* Madrid: Viuda de C. Delgado, 1620.
- Palafox y Mendoza, Juan de. *Vida interior del excelentissimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo antes de la Puebla de los Angeles...* Barcelona: Antonio Ferrer y Compañía, 1687.
- . *Vida interior del ilustrissimo, excelentissimo, y venerable señor D. Juan de Palafox y Mendoza...: copiada fielmente por la que el mismo escribió con título de Confesiones y confusiones...* Sevilla: Lucas Martín, 1691.
- Pérez de Ayala, Martín. "Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverendísimo señor Don Martín Pérez de Ayala...". *Autobiografías y memorias*, editado por Manuel Sanz y Serrano. Madrid: Bailly/Bailliére, 1905, pp. 211-238.
- Salinas y Córdova, Buenaventura de. *Memorial, informe, y manifiesto del P.F. Buenaventura de Salinas y Cordoua, de la orden de S. Francisco... y comissario general de las de la Nueva-España: al rey*

nuestro señor en su real, y supremo Consejo de las Indias: representa las acciones propias... informa la buena dicha, y meritos de los que nacen en las Indias, de padres españoles... manifesta la piedad, y zelo con que Su Magestad gouierna toda la America... Madrid, 1646.

San Benito, José de. *Vida interior, y cartas, que escribió a diferentes personas fray Joseph de Sn. Benito... añadese una relacion de la vida, y virtudes de dicho Fr. Joseph de San Benito.* Madrid: por Antonio Marin, 1746.

Simancas, Diego de. "La vida y cosas notables del señor obispo de Zamora Don Diego de Simancas natural de Córdoba, colegial del colegio de Santa Cruz de Valladolid. Escrita por el susodicho". *Autobiografías y memorias*, editado por Manuel Sanz y Serrano. Madrid: Bailly/Bailliére, 1905, pp. 151-205.

Suárez, Diego. *Historia del maestre último que fué de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja, la manera como gobernaron las memorables plaças de Orán y Marzaelquivir, reynos de Tremecén y Túnez en África, siendo allí capitanes generales, uno en pos del otro, como aquí se narra, compuesta por Diego Suárez...* Madrid: Imprenta de M. Tello, 1889.

---. "Discurso verdadero de la naturaleza, peregrinacion, vida y partes del autor de la presente historia". *Bulletin Hispanique*, vol. 3, n.º 2, 1901, pp. 146-158.

Ulloa y Pereira, Luis. *Memorias familiares y literarias del poeta don Luis de Ulloa y Pereira*, editado por Miguel Artigas. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1925.

Otras fuentes impresas

Álvarez de Velasco, Gabriel. *De la exemplar vida y muerte dichosa de doña Francisca Zorrilla.* Alcalá: Colegio de Santo Tomás, 1661.

- Buendía, Joseph. *Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Iesus...* Madrid: Antonio Román, 1693.
- Cabrera y Córdoba, Luis de. *De Historia para entenderla y escribirla.* Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- Calvo de la Riba, Pedro Andrés. *Historia de la singular vida y admirables virtudes de la venerable madre sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Inés: religiosa professa en el sagrado monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano: fundado en la ciudad de Santa Fe, del Nuevo Reyno de Granada.* Madrid: Imprenta de Phelipe Millan, impressor del serenissimo Señor Infante Cardenal, 1752.
- Cassani, José. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesus del Nuevo Reyno de Granada en la America, descripcion, y relacion exacta de sus gloriosas misiones en el reyno, llanos, Meta, y rio Orinoco, almas, y terreno, que han conquistado sus misioneros para Dios...* Madrid: Imprenta de M. Fernández, 1741.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Madrid: Juan de la Cuesta, 1605.
- Céspedes, Christóbal de. *Vida, Y Virtudes De La Venerable Virgen Juana Maria De S. Estevan, Religiosa De S. Clara En La Ciudad De Santa-Fé, De Bogotá, En Las Indias Occidentales.* Nápoles: F. Mosca, 1714.
- Diccionario de autoridades.* Madrid. Real Academia Española, 1726-1739. 6 tomos.
- Domínguez Camargo, Hernando. "Invectiva apologética". *Ramillete de varias flores poéticas: recogidas y cultivadas en los primeros abriles de sus años*, editado por Jacinto de Evia. Madrid: Imprenta de Nicolás de Xamares, 1675, pp. 308-406.
- Feijoo, Benito Jerónimo. "Españoles americanos". *Teatro crítico universal*, tomo IV. 1730. Madrid: D. Blar Morán, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros, 1775, pp. 109-125.

- Edición en línea del Proyecto Filosofía en Español: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft406.htm>.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nvevo Reyno de Granada*. Amberes: J. B. Verdussen, 1688.
- Flavio Josefo, Tito. *Historia de las guerras de los judios y de la destruccion del templo y ciudad de Jerusalem*. Madrid: la oficina de don Benito Cano, 1791.
- Flórez de Ocariz, Juan. *Libro primero de las genealogias del Nvevo Reyno de Granada*. Madrid: Ioseph Fernández de Buendía, 1674.
- . *Libro segundo de las genealogias del Nvevo Reyno de Granada*. Madrid: Ioseph Fernández de Buendía, 1676.
- Gilii, Filippo Salvatore. *Ensayo de historia americana, o sea historia natural, civil y sacra de los reinos, y de las provincias de tierra firme en la América meridional [Saggio di storia americana]*. Bogotá: Editorial Sucre, 1955.
- Gumilla, Joseph. *Breve noticia de la apostolica, y exemplar vida del angelical, y V.P. Juan Ribero, de la Compañia de Jesus, misionero de Indios en los rios de Cazanare, Meta, y otras vertientes del gran rio Orinoco, pertenecientes à la provincia del nuevo reyno*. Madrid, 1739.
- . *El Orinoco ilustrado y defendido*, editado por Constantino Bayle. 1745. Madrid: M. Aguilar, 1945.
- Hospina Maldonado y Acuña, Francisco de. *Parocho practico theorico*. Madrid: Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, 1715.
- Mayans y Siscar, Gregorio. *Emmanuelis Martini Ecclesiae Alonensis Decani vita scriptore Gregorio Majansio*. Madrid: Apud J. Stunicam, 1735. Traducción de la Biblioteca Digital Valenciana, <http://bivaldi.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=20000&idUnidad=47690&posicion=1>.

- Mercado, Pedro de. *El cristiano virtuoso. Con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad...* Madrid: J. Fernández de Buendía a costa de L. Ibarra, 1673.
- . *Practica de los ministerios eclesiasticos.* Sevilla: Juan de Ossuna, 1676.
- . *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús.* Bogotá: ABC, 1957.
- Olmos y Zapiain, Juan de. "Vida de la Madre Jerónima del Espíritu Santo". *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): autobiografía de una monja venerable*, editado por Ángela Inés Robledo. Cali: Universidad del Valle, 1994, pp. 25-46.
- Osorio de las Peñas, Antonio. *Maravillas de Dios en si mismo...* Alcalá: María Fernández, 1668.
- Ossorio Nieto de Paz, Joseph. *Quinquenio sacro: las cinco palabras del apostol San Pablo en cinco instrumentos de David: en veneracion de las cinco llagas de Christo Señor nuestro: predicadas en cinco sermones sobre los evangelios de las quatro dominicas de la Quaresma y de la dominica de Passion, en el Convento de la Purissima Concepcion de Maria Santissima Señora Nuestra de la Ciudad de Santa Fé, de el Nuevo Reyno de Granada...* Madrid: Matheo de Llanos, 1712.
- Oviedo, Basilio Vicente de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1930.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para parochos de Indios, en que se tratan las materias tocantes a ellos, para su buena administracion.* Lyon: Joan. Ant. Huguetan, 1678.
- Rivero, Juan. *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

- San José, Jerónimo de. *Genio de la historia*, 1651. Madrid: Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle, 1768.
- Segura, Jacinto. *Norte critico con las reglas mas ciertas para la discrecion en la historia, y un tratado preliminar para instruccion de historicos principiantes*. Valencia: A. Balle, 1733.
- Solís y Valenzuela, Pedro de. *Epítome breve de la vida y muerte del Illustmo. Dr. D. Bernardino de Almansa*. Lima: Pedro de Cabrera, 1646.
- . *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, editado por Rubén Páez Patiño, vol. 1. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977.
- . *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, editado por Rubén Páez Patiño, vol. 2. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1984.
- Tobar y Buendía, Pedro de. *Verdadera historica relacion del origen, manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la Imagen de la Sacratísima Virgen María Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá...* 1694. Madrid: Antonio Marín, 1735.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institution, 1948.
- Velasco, Martín de. *Arte de sermones: para saver hazerlos, y predicarlos*. Cádiz: Imprenta del Alférez Bartolomé Núñez de Castro, 1677.
- Villamor, Pedro Pablo de. *Vida, y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesus, religiosa professa en el Real Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santa Fe. Dedicada a la serenissima reyna de los Angeles María Santissima de el Carmen*. Madrid: Juan Martínez de Casas, 1723.

Zamora, Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 1701. Caracas: Parra León Hermanos; Sur América, 1930.

FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, Lorenzo. *Pedro de Bolívar y de la Redonda: epifanía criolla del imperio de la ley*. Bogotá: ICANH, 2009.

Adorno, Rolena. *Colonial Latin American Literature: A Very Short Introduction*. Nueva York; Oxford: Oxford University Press, 2011.

Adorno, Rolena y Patrick Charles Pautz. *The Narrative of Cabeza de Vaca*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

Aguinagalde, Francisco de Borja. "Recuperando la historiografía genealógica: las 'Memorias' de Garibay y Guipúzcoa". *Cuadernos de Sección Historia y Geografía* (Eusko Ikaskuntza), n.º 2, 1984, pp. 43-81.

Altuna, Elena. "Retórica del desagravio". *Tópicos del Seminario*, n.º 14, 2005, pp. 15-36.

Amelang, James S. *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

---. "Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography". *Controlling Time and Shaping the Self: Developments in Autobiographical Writing since the Sixteenth Century*, editado por Arianne Baggerman, Rudolph Dekker y Michael Mascuch. Leiden: Brill, 2011, pp. 34-36.

Ariza, Alberto y Andrés Mesanza. *Bibliografía de la provincia dominicana de Colombia*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, 1981.

- Barchino Pérez, Matías. "La autobiografía como problema literario en los siglos XVI y XVII". *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral*, editado por José Romera Castillo. Madrid: Visor Libros, 1993, pp. 99-106.
- . "Reescritura y usos literarios en escritos autobiográficos hispánicos de los siglos XVI y XVII". *El retrato literario. Tempestades y naufragios. Escritura y reelaboración. Actas del XII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, editado por Miguel A. Márquez et al. Huelva: Universidad de Huelva, 2000, pp. 465-473.
- Barthes, Roland. "L'ancienne rhétorique". *Communications*, vol. 16, n.º 1, 1970, pp. 172-223.
- Bataillon, Marcel. "Riesgo y ventura del 'licenciado' Juan Méndez Nieto". *Hispanic Review*, vol. 37, n.º 1, 1969, pp. 23-60.
- Beuchot, Mauricio. "La retórica argumentativa de fray Martín de Velasco (Colombia, siglo XVII)". *Endoza. Series Filosóficas* (UNED, Madrid), n.º 6, 1995, pp. 167-179.
- Blanco, Mercedes. "Poéticas, retóricas y estudio crítico de la literatura". *Bulletin Hispanique*, vol. 106, n.º 1, 2004, pp. 213-233.
- Borja, Jaime H. "Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada". *Fronteras de la Historia*, n.º 12, 2007, pp. 53-78.
- Brading, David A. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1897*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Briceño Jáuregui, Manuel. *Estudio histórico-crítico de El desierto prodigioso y prodigio del desierto de don Pedro de Solís y Valenzuela*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983.

- Bruss, Elizabeth W. *Autobiographical Acts: The Changing Situation of Literary Genre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Calvo, Hortensia. "The Politics of Print: The Historiography of the Book in Early Spanish America". *Book History*, vol. 6, 2003, pp. 277-305.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Cassol, Alessandro. *Vita e scrittura: autobiografie di soldati spagnoli del Siglo de Oro*. Milán: LED, 2000.
- Castillo Mathieu, Nicolás del. "Juan Méndez Nieto, autor del primer tratado colombiano de medicina". *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, vol. 45, n.º 2, 1990, pp. 355-436.
- Chocano Mena, Magdalena. *La fortaleza docta: elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- . "Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana". *Historia Social*, n.º 23, 1995, pp. 3-19.
- Cloud, Christine. "Latin America: 15th to 18th Centuries". *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, editado por Margaret Jolly. Londres; Chicago: Fitzroy Dearborn, 2001, pp. 539-540.
- Durán López, Fernando. *Catálogo comentado de la autobiografía española (siglos XVIII y XIX)*. Madrid: Ollero & Ramos, 1997.
- . *Tres autobiografías religiosas españolas del siglo XVIII: sor Gertrudis Pérez Muñoz, fray Diego José de Cádiz y José Higuera*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2002.

- . *Vidas de sabios: el nacimiento de la autobiografía moderna en España, 1733-1848*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto de la Lengua Española, 2005.
- . *Un cielo abreviado: introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2007.
- Elliott, John H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Folger, Robert. *Writing as Poaching: Interpellation and Self-fashioning in Colonial "Relaciones de Méritos y Servicios"*. Leiden: Brill, 2011.
- Forero, Manuel José. "Un retórico granadino". *Thesaurus*, vol. 2, n.º 2, 1946, pp. 363-371.
- Frankl, Víctor. *El "Antijovio" de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la Contrarreforma y del manierismo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963.
- Ganster, Paul. "Churchmen". *Cities and Society in Colonial Latin America*, editado por Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986, pp. 137-163.
- Garzón Marthá, Álvaro. *Historia y catálogo descriptivo de la imprenta en Colombia (1738-1810)*. Bogotá: Gatosgemelos, 2008.
- Gastañaga-Ponce de León, José-Luis. *Caballero noble desbaratado: autobiografía e invención en el siglo XVI*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2012.
- Gil Fernández, Luis. "Apuntes autobiográficos: introducción". *Estudios de humanismo y tradición clásica*. Madrid: Universidad Complutense, 1984, pp. 265-279.
- Goetz, Rainer H. *Spanish Golden Age Autobiography in its Context*. Nueva York: P. Lang, 1994.

---. "Spain: to 1700". *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, editado por Margaret Jolly, vol. 2. Londres; Chicago: Fitzroy Dearborn, 2001, pp. 825-827.

Gómez, Antonio. *Literatura ascética y religiosa*. Vol. 2 de *Historia de la literatura colombiana*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 1940.

Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, vol. 1. Bogotá: F. Mantilla, 1869.

Hampe-Martínez, Teodoro. "The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru: A Study of Private Libraries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *The Hispanic American Historical Review*, vol. 73, n.º 2, 1993, pp. 211-233.

Hernández de Alba, Guillermo. "La biblioteca del canónigo don Fernando de Castro y Vargas". *Thesaurus*, vol. 14, n.º 1, 2 y 3, 1959, pp. 111-140.

Herpoel, Sonja. *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*. Ámsterdam: Rodopi, 1999.

Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1999.

Kagan, Richard L. y Abigail Dyer. *Inquisitorial Inquiries: Brief Lives of Secret Jews and other Heretics*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

Lavallé, Bernard. "Créolisme et alternance: les Augustins de Quito au xvii^e siècle". *Bulletin Hispanique*, vol. 81, n.º 3, 1979, pp. 223-264.

Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. 1975. París: Ed. du Seuil, 1996.

---. *Le pacte autobiographique. Signes de vie*. París: Ed. du Seuil, 2005.

---. *L'autobiographie en France*. París: Armand Colin, 2010.

- Lértora Mendoza, Celina Ana. *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995.
- Levisi, Margarita. *Autobiografías del Siglo de Oro: Jerónimo de Pasamonte, Alonso de Contreras, Miguel de Castro*. Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1985.
- Macé, Marielle, editora. *Le genre littéraire*. París: Flammarion, 2004.
- Mantilla, Luis Carlos. "Los presupuestos teóricos del criollismo americano en la obra del colombiano Luis de Betancur y Figueroa (1634)". *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 22, 1996, pp. 121-138.
- . "Tras las huellas de un cronista neogranadino inédito: don José Ortiz y Morales". *Senderos*, vol. 8, n.ºs 31 y 32, 1997, pp. 1066-1069.
- Marquínez Argote, Germán y José del Rey Fajardo. *Vida, obra y pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Archivo Histórico Javeriano, 2007.
- Martínez Briceño, Rafael. "Un bibliófilo de Santafé de Bogotá en el siglo xvii". *Thesaurus*, vol. 14, n.ºs 1, 2 y 3, 1959, pp. 141-160.
- Mayer, Thomas F. y Woolf, Daniel R. *The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe: Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Mazín Gómez, Óscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 1996.
- McKnight, Kathryn. *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.

- Mendiola Mejía, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1995.
- Merrim, Stephanie. *The Spectacular City: Mexico, and Colonial Hispanic Literary Culture*. Austin: University of Texas Press, 2010.
- Mignolo, Walter. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana". *MLN*, vol. 96, n.º 2, 1981, pp. 358-402.
- Moraña, Mabel. *Le discours baroque dans l'Amérique espagnole coloniale. Voyage vers le silence*. París: L'Harmattan, 2005.
- Morel-Fatio, Alfred. "Alonso de Contreras, Miguel de Castro et Diego Suárez". *Bulletin Hispanique*, vol. 3, n.º 2, 1901, pp. 136-145.
- Myers, Kathleen. *Neither Saints Nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Nueva York; Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Pacheco, Juan Manuel. *Historia eclesiástica: la consolidación de la Iglesia (siglo XVII)*. Historia Extensa de Colombia, vol. 13, tomo 2. Bogotá: Lerner, 1975.
- . *Historia eclesiástica: la Iglesia bajo el regalismo de los Borbones. De Felipe V a Carlos III (siglo XVIII)*. Historia Extensa de Colombia, vol. 13, t. 3. Bogotá: Lerner, 1986.
- . *Los jesuitas en Colombia*. Tomo III: 1696-1767. Bogotá: s. e., 1989.
- Perelmuter Pérez, Rosa. "La estructura retórica de la 'Respuesta a sor Filotea' ". *Hispanic Review*, vol. 51, n.º 2, 1983, pp. 147-158.
- Pérez-Magallón, Jesús. *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- Pérez Silva, Vicente. *La autobiografía en la literatura colombiana*. Bogotá: Presidencia de la República, 1996.

- Pope, Randolph. *La autobiografía española hasta Torres Villarroel*. Frankfurt am Main: P. Lang, 1974.
- Porras Troconis, Gabriel. *Historia de la cultura en el Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velásquez, 1995.
- Quecedo, Francisco. "Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santaferreños". *Ecclesiastica Xaverianna*, vol. 2, 1952, pp. 191-294.
- . "Manuscritos filosófico-teológicos de la Biblioteca general de la Universidad de Antioquia en Medellín". *Universidad de Antioquia*, vol. 147, 1961, pp. 855-870.
- Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá: datos biográficos de sus prelados por José Restrepo Posada*. Vol. 1: 1564-1819. Bogotá: Editorial Lumen Christi, 1961.
- Rey Fajardo, José del. *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- . *La facultad de lenguas de la Universidad Javeriana colonial y la república de las letras neogranadinas*. Bogotá: El Búho, 2010.
- Rey Fajardo, José del y Germán Marquínez Argote. *La enseñanza de la filosofía en la Universidad Javeriana colonial (1623-1767)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Ribard, Dinah. *Raconter, vivre, penser. Histoire(s) de philosophes, 1650-1766*. París: J. Vrin, 2003.
- Rivas Sacconi, José Manuel. *El latín en Colombia: bosquejo histórico del humanismo colombiano*. 1949. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- Robbins, Jeremy. "Renaissance and Baroque: Continuity and Transformation in Early Modern Spain". *The Cambridge*

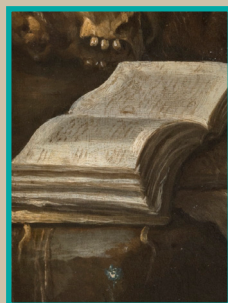
- History of Spanish Literature*, editado por David T. Gies. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 135-148.
- Robledo Páez, Santiago. *El quinquenio sacro de José Ossorio Nieto de Paz: retórica, oralidad y cultura de lo impreso en una comunicación neogranadina de 1712*. Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2010. <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/csociales/tesis157.pdf>.
- Samper Ortega, Daniel. "Discurso de recepción". *Discursos académicos*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1955, pp. 655-670.
- Sánchez Jiménez, Antonio y Mario Sánchez Jiménez. "La suma de las cosas que acontecieron a Diego García Paredes y de lo que hizo: apuntes sobre su autoría". *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 60, n.º 1, 2004, pp. 231-239.
- Serrano y Sanz, Manuel. *Autobiografías y memorias*. Madrid: Bailly/Bailliére, 1905.
- Silva, Renán. *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1984.
- . "El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII". *Revista Sociedad y Economía*, n.º 1, 2001, pp. 103-130.
- . *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Banco de la República; Fondo Editorial Universidad Eafit, 2002.
- . *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*. Medellín: La Carreta, 2009.
- Simón Díaz, José. *Mil biografías de los Siglos de Oro: índice bibliográfico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

- Solomon, Michael R. *Fictions of Well-being: Sickly Readers and Vernacular Medical Writing in Late Medieval and Early Modern Spain*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Van Dijk, Teun. "La pragmática de la comunicación literaria". *Pragmática de la comunicación literaria*, editado por J. A. Mayoral. Madrid: Arco, 1987, pp. 170-194.
- Vázquez Varela, Ainara. "De la primera sangre de este reino": las élites dirigentes de Santa Fe (1700-1750). Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2010.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada*. 1867. Bogotá: Banco Popular, 1974.
- Viala, Alain. *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. París: Ed. de Minuit, 1992.
- Viala, Alain y Denis Saint-Jacques. "À propos du champ littéraire. Histoire, géographie, histoire littéraire". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 49, n.º 2, 1994, pp. 395-406.
- Zamora, Margarita. "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts". *MLN*, vol. 102, n.º 2, 1987, pp. 334-346.



www.imprensa.gov.co
PBX (0571) 457 80 00
Carrera 66 No. 24-09
Bogotá, D. C., Colombia

El sacerdote mariquiteño Joseph Ortiz y Morales (1658-ca.1727) escribió en 1713 un texto al que denominó sus *Observaciones curiosas y doctrinales*. Dicho escrito ha sido estudiado previamente; sin embargo, poca atención se le ha prestado a su principal particularidad, es decir, su carácter autobiográfico. Ortiz escribió una “autobiografía” antes de que dicho género literario se hubiese diferenciado de otras clases de narraciones de vidas. El escrito de Ortiz tampoco puede asimilarse con escrituras autobiográficas en boga en su época, como las autobiografías espirituales escritas por religiosas. El objetivo del presente libro es comprender mejor el contexto de escritura de las *Observaciones* y, desprendiéndose de ello, los posibles objetivos que pudieron haber llevado a que su autor emprendiese su escritura. Primero se aborda la producción autobiográfica de la primera modernidad hispánica y las relaciones de esta con la escritura de vidas. Luego se realiza un breve análisis de las condiciones del conjunto de los letrados neogranadinos, para comprender mejor el tipo de relato autobiográfico que pudo escribir Ortiz. Finalmente, se estudian las especificidades de la dimensión pragmática del texto. Esperamos que este proceder pueda conducir a una mejor comprensión de las *Observaciones curiosas* de Joseph Ortiz y Morales, obra excepcional de un cura letrado neogranadino.



ESCRIBIR UNA
AUTOBIOGRAFÍA
EN EL NUEVO
REINO DE GRANADA:
estudio sobre las
Observaciones curiosas y doctrinales
de Joseph Ortiz y Morales

Colección Cuadernos Coloniales

SANTIAGO ROBLEDO PÁEZ

Instituto Colombiano de Antropología e Historia