



Publicacions i Edicions



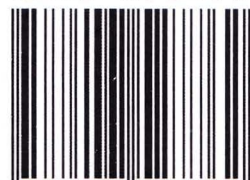
UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B



ISBN 84-475-2776-X



9 788447 527762



RELAACIONES SOCIALES

e identidades en américa



Coordinadores:

GABRIELA DALLA CORTE

PILAR GARCÍA JORDAN

MIGUEL IZARD

JAVIER LAVIÑA

RICARDO PIQUERAS

JOSÉ LUIS PEINADO

MERITXELL TOUS

 **RELACIONES SOCIALES**
e identidades en América



UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B

Relaciones Sociales e Identidades en América
IX Encuentro-Debate
América Latina
ayer y hoy

•

Relacions Socials i Identitats a Amèrica
IX Trobada-Debat
Amèrica Llatina
ahir i avui

•

Coordinadors:

Gabriela Dalla Corte • Pilar García Jordán • Miquel Izard
Javier Laviña • Ricardo Piqueras • José Luis Ruiz-Peinado • Meritxell Tous

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy (9a: Barcelona)
Relacions socials i Identitats a Amèrica

Referències bibliogràfiques
ISBN 84-475-2795-6

I. Dalla Corte, Gabriela

1. Relacions socials 2. Conflictes Identitats 3. Congressos 4. Amèrica LLatina

© PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA-2002
Gran Vía, 585; 08007 Barcelona; Tel. 93 403 54 42; FAX 93 403 54 46
Sipu-sec@org.ub.es; <http://www.ub.es/spub/sipub.htm>

Diseño de la Cubierta: Cesca Simón

Autor de la fotografía: Xavi Soria, "Carnaval en Potosí"

Autoedición e Impresión: Gráficas Rey, S.L.

Dipòsit Legal: B-22.718-2004

ISBN: 84-475-2795-6

Impreso en España / Printed in Spain

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada por ningún tipo de medio o sistema, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin la autorización previa por escrito del editor.

ÍNDICE

In Memoriam	11
Conferencia inaugural	13
Mónica Quijada. <i>América Latina entre la homogeneización y la diversidad: una reflexión en la longue durée</i>	15
Mesa I. Afroamérica Identidades en Construcción.	
Coordinadores: Javier Laviña, José Luis Ruiz-Peinado.	29
Joan Manuel Cabezas. <i>Etnosistemas afroamericanos, una visión diferente.</i>	31
Estrella Figueras. <i>Bígamas de "negros" Matices en el México colonial.</i>	45
Javier Laviña. <i>Expresiones religiosas en el mundo esclavo.</i>	61
Michael Zeuske. <i>Escrituras e identidad. Nombres y exesclavos en Cuba (1870-1912).</i>	69
Geovanio Rossato. <i>La fase caritativa a la infancia abandonada en Brasil.</i>	91
José Luis Ruiz-Peinado. <i>Maravilla. Ataque y defensa de un mocambo en el Bajo Amazonas.</i>	107
Eurípides Funes. <i>Mocambos del Trombetas – Historia, Memoria e Identidad.</i>	121
Mesa II. Historia de las mujeres y construcción discursiva.	
Coordinadora Lola Luna.	137
María Imelda Ramírez. <i>El género en el modelo asistencial de la Casa de Niños Expósitos y Mujeres recogidas de Santa Fe de Bogotá, siglo XVIII.</i>	139
Lola Luna. <i>Las condiciones sociales de las mujeres, los discursos colombianos y el sujeto sufragista, 1930-1957.</i>	155
Miguel Ángel Cabrera. <i>Historia postmodernidad y giro lingüístico.</i>	169
María Eugenia Blandón. <i>Mujeres colombianas actoras-constructora de paz, 1985-2000.</i>	183
Isabel García Montón. <i>Los viajes a América de Emilia Serrano en la segunda mitad del siglo XIX.</i>	185
María Eugenia Guadarrama. <i>La construcción del sujeto mujer desde la maternidad en México.</i>	187
Teresa Cobo. <i>Panorámica historiográfica de los movimientos sufragistas latinoamericanos, 1890-1960.</i>	195
Cecilia Buscarons. <i>Las leyes y las mujeres en el Uruguay y su construcción discursiva, 1903-1917.</i>	197
Mesa III. Artistas vestales y barruntafechas.	
Coordinador Miquel Izard.	199
Miquel Izard. <i>Creación, poder y pasado.</i>	201
Gabriela Rodríguez. <i>Aproximaciones al poder, la literatura y la memoria histórica del cono sur.</i>	217

Anna Ribera Carbó. *Semo Fotógrafo: Entre la revolución libertaria y el arte del retrato.* 231

Mesa IV. Choque de culturas e identidades en la colonia.

Coordinadores: Ricardo Piquerasm, Meritxell Tous.	241
Alexandre Coello. <i>De héroes y villanos. La sublevación de los indios de San Juan de Puerto Rico (1511-1513).</i>	243
Ramón Anglada. <i>Sin sementeras no hay conquista. Cambios alimentarios de las comunidades de lengua mapuche como forma de resistencia.</i>	257
Meritxell Tous. <i>El colapso demográfico en la Nicaragua del siglo XVI.</i>	271
Núria Sala. <i>Indios antis o chunchos: la percepción de los indios Amazónicos en el siglo XVIII peruanos.</i>	285
Víctor Peralta. <i>Patriotismo e indios integrados . La historiografía americanista a fines del siglo XVIII.</i>	301

Mesa V. De la Nación homogénea a la Nación plural.

Coordinadoras: Pilar García Jordán, Gabriela Dalla Corte.	315
Presentación.	317
Gabriela Dalla Corte. <i>La Casa de América de Barcelona y la CHADE. En torno al carácter hispanoamericano de las empresas españolas en el Cono Sur durante la primera mitad del siglo XX.</i>	319
Marcela García. <i>Reformando políticas en naciones modernas. El influjo de la experiencia de España en la Argentina a comienzos del siglo XX.</i>	337
Pilar García Jordán. <i>“Con las orejas sabe, con la boca no sabe”. A propósito de la República Guaraya: algunas notas sobre la construcción de la identidad indígena en Bolivia.</i>	351
Miguel Ángel González Leal. <i>La reconstrucción de una identidad regional: Las iniciativas federalistas de Guayaquil, Ecuador (1925-1932).</i>	369
Marta Irurozqui. <i>Conversos a la patria boliviana. Identidad y participación política indígenas en las revoluciones de 1870 y 1899.</i>	385
Armando Martínez Moya. <i>Influencias involuntarias y actos intencionales que construyeron identidad regional y patriótica en Guadalajara (1790-1834).</i>	401
Mónica Quijada. <i>De la nación homogénea a la nación plural: invisibilización y revisibilización étnica de los indígenas en la Argentina. Siglos XIX y XX.</i>	415
Chiara Vangelista. <i>Historia, memoria y transformación del pasado. Para un estudio de la identidad italo-brasileña.</i>	427
Sílvia Bofill. <i>Repensando el Estado mexicano desde la comunidad local: Cardenismo, lucha política e identidad en San Juan Nuevo (Michoacán)</i>	443
Salvador Broseta. <i>La representación americana en las Cortes del trienio liberal</i>	445
Eduardo Falcón. <i>El problema de la representación: una difícil legitimidad</i>	447
Alejandro Fernández. <i>Asociaciones catalanas y estrategias identitarias en Argentina, primera década del siglo XX</i>	449
Moisés Gámez. <i>La ciudad y los males vs Cultura de la higiene y del progreso. La construcción de la identidad y del nuevo orden social en el México porfiriano.</i>	451
Lea Geler. <i>Afro descendientes de Buenos Aires. Vínculos transnacionales y</i>	

<i>creación de una identidad racial (1870-1880)</i>	453
Alejandro Goldberg. <i>Estado, procesos migratorios e identidades: un siglo entre Argentina y España</i>	455
Carla Peñalosa. <i>De la Historia Oficial a las memorias diversas: dictadura y represión en Chile</i>	457
Pablo Ponza. <i>Estado-Nación, Violencia Política</i>	459
Hernán Ramírez. <i>Política y sociedad civil en Brasil: diversidad y pluralismo (1970-2003)</i>	461
María Rosa Serrano. <i>Las asociaciones, instrumentos de cohesión de los inmigrantes catalanes en la Costa Rica del siglo XX</i>	463

Conferencia de clausura 465

Angelo Priori. <i>Violencia y represión contra los movimientos sociales en Brasil, durante la dictadura militar</i>	467
---	-----

Gabriela Dalla-Corte Caballero

IN MEMORIAM

M^a Teresa Zubiri i Marin (1943-2003)

Gabriela Dalla-Corte Caballero

Conferencia inaugural

Gabriela Dalla-Corte Caballero

AMÉRICA LATINA ENTRE LA HOMOGENEIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD: UNA REFLEXIÓN EN LA LONGUE DURÉE

Mónica Quijada

Instituto de Historia. CSIC. Madrid

En el título de esta conferencia hay dos conceptos que suelen ser recibidos con muy distintos grados de complacencia. Uno de ellos tiene muy mala prensa, y el otro una prensa extremadamente favorable: me refiero –y en ese orden– a *homogeneización* y *diversidad*. Cuando hablamos de *homogeneización*, la primera tendencia de nuestras células grises, en ese movimiento asociativo sin el cual parece que no podemos pensar, es a sugerirnos conceptos que apuntan todos en una misma dirección: coacción, coerción, falta de respeto por las diferencias, intolerancia, agravios comparativos; es decir, un conjunto de nociones que configuran una imagen de algo forzado y hasta perverso. En cambio, el concepto de *diversidad* evoca una imagen de tolerancia, reconocimiento, riqueza cultural, derechos comunitarios, justicia para todos, etc. Como suele ocurrir en la mayoría de los casos en que funcionamos a partir de visiones binarias, se trata de “ni tanto, ni tan poco”. Más aún, las visiones son cambiantes. Hasta más o menos la posguerra mundial –la de 1946– el concepto que tenía excelente prensa era el de homogeneidad, en tanto que el de diversidad se asociaba a atraso e, incluso, a inferioridad. Esa perspectiva se ha modificado considerablemente.

En realidad ambos conceptos, homogeneidad y diversidad, son consustanciales al hombre como ser social, al hombre como animal de manada. La homogeneidad implica elementos de referencia compartidos que hacen que un individuo se reconozca en un grupo, y que un grupo se reconozca en los miembros que lo componen. Y la diversidad implica el autorreconocimiento y reconocimiento de un grupo en contraposición a otros. Es decir, los grupos humanos tienden a homogeneizar hacia adentro y a heterogeneizar hacia afuera. El proble-

ma está en dónde colocamos la frontera entre lo que queda adentro y afuera. Y cómo articulamos, cómo compatibilizamos, el adentro y el afuera.

Vamos a tratar de analizar la interacción de los dos conceptos, homogeneización y diversidad, tomando como contexto a Hispanoamérica y a un período de aproximadamente dos siglos, que corresponden a la etapa de expansión y hegemonía de un sistema político que se dio en llamar, convencionalmente, el “Estado nacional”. Y vamos a hacerlo desde una perspectiva política, entendida en el sentido de la llamada Nueva Historia Política; es decir, no la que se interesa en el acontecimiento, sino en la configuración de las culturas políticas, las identidades y lenguajes políticos y los actores colectivos.

La consolidación de los grandes Estados nacionales como sistema hegemónico no es de ayer. En el ámbito occidental corresponde a un proceso histórico de larga duración que atraviesa toda la llamada “Edad Moderna”, que se caracterizó por la consolidación progresiva de los grandes espacios territoriales unida a una tendencia hacia la centralización cultural, económica y sobre todo de poder. Pero esta conferencia no va a tratar de esa homogeneización en general, sino *sólo en la medida en que se articula con un principio de legitimidad del poder político, que se fundamenta en la soberanía popular*. Y la consolidación y extensión generalizada de esa articulación a la mayor parte del mundo occidental se remonta aproximadamente –porque hay circunstancias pioneras– a lo que los investigadores llaman hoy el período de las grandes revoluciones atlánticas, entre la segunda mitad del siglo XVIII y el primer cuarto del XIX.

Se trata de un momento de tránsito entre dos sistemas políticos, cuyo pilar fundamental es el paso de un concepto de soberanía que se asienta en un poder supremo personalizado, en una figura única, reconocible, con una cara y un nombre: el rey, a una soberanía cuyo titular es un ente colectivo y abstracto, sin nombre ni cara: el pueblo. Hay una diferencia medular entre ambos sistemas políticos. En el Antiguo Régimen la soberanía personalizada en el rey implicaba un referente común que vinculaba entre sí a todos los grupos que compartían ese referente. Grupos y comunidades que podían tener distintas costumbres, lenguas, mitos de origen, podían desconocer incluso la propia existencia de los otros grupos, pero que se reconocían en una unidad definida por los límites de la soberanía de ese poder personalizado que era el monarca.

Pero cuando esa soberanía personalizada es sustituida por la soberanía colectiva y abstracta del pueblo soberano, deja de residir en una forma institucional personalizada que unifica entre sí lealtades distintas y heterogéneas, pasando a vincularse a un ente abstracto, una entelequia –el “pueblo”, la “nación”– que carece de corporización. Es decir, no dispone de un sistema de referencias y de lealtades que permita su autopercepción como una unidad, como un conjunto cohesionado, en el que cada individuo se reconoce como formando parte de un todo unitario con otros millones de individuos a quienes no conoce, ni comparte con ellos clase social, ni intereses, ni educación, ni creencias. Es lo que Benedict Anderson ha llamado, en una conceptualización generalmente mal comprendida y mal utilizada, la “comunidad imaginada”. La comunidad imaginada, en el modelo de Anderson, no es la “nación que imaginamos”, como se suele interpretar muy burdamente, sino la cohesión de millones de indi-

viduos en una entelequia abstracta, pero que se corporiza en el nivel del imaginario colectivo. Por eso él utiliza el ejemplo de la tumba del soldado desconocido. Una tumba sin un nombre, y posiblemente vacía, pero que emociona por igual y despierta el eco de sólidos lazos entre millones de personas que no se conocen ni se conocerán y que posiblemente defiendan intereses distintos y hasta enfrentados. Y la configuración de ese sistema de referentes colectivos y lealtades es precisamente lo que yo he llamado *la construcción de la homogeneidad o el proceso de homogeneización*.

Por mor de la claridad voy a recurrir a una definición consagrada, la que dio Anthony Smith hace ya algunos años. Smith se refiere al concepto de nación que se viene manejando desde hace poco más de dos siglos. Y habla de la existencia de un solapamiento (*overlapping*) entre dos modelos de nación: uno que llama "nación cívica" y otro al que da el nombre de "nación étnica o genealógica". La "nación cívica", dice Smith, se sustenta en un sistema único de ocupación territorial, de poder y de producción, en leyes comunes con derechos y deberes legales idénticos para toda la población, un sistema educacional público y masivo y una única ideología cívica. El modelo de nación "étnica o genealógica", por su parte, reclama una ascendencia común, mitos de origen, identidad de costumbres y de memoria histórica, y una lengua común.

De tal forma, si se observan los elementos sobre los cuales elabora Smith la primera noción —la "nación cívica"— puede verse que ésta se vincula estrechamente al sistema de legitimidad política basado en la soberanía popular y en la representación colectiva que se expandió por el mundo occidental desde finales del siglo XVIII. Ahora bien, el segundo modelo —el de "nación étnica o genealógica"— también juega un papel, porque entraña un sistema de *cohesión colectiva* basado en referentes comunes, es decir, compartidos por la totalidad. Pero la principal aportación de Smith no reside en estas dos definiciones, sino en la idea de que ambos modelos operan conjuntamente a partir de un solapamiento que es perceptible en la mayor parte del mundo occidental.

Hasta aquí llega Smith pero, si extraemos las consecuencias —quizás no deseadas— de su pensamiento, podemos deducir que la construcción que entraña el primer modelo, que es política, institucional, territorial, simbólica y, en resumidas cuentas, cívica —por eso se llama "nación cívica"— reclama las potencialidades de cohesión que ofrece el segundo modelo —el de la "nación étnica o genealógica"—. Porque este segundo modelo tiene una capacidad que en el primero, aunque no inexistente, es mucho menos evidente e inmediata: la capacidad de configurar y articular una serie de elementos referenciales que sirven para la cohesión del colectivo; elementos que pueden ser herencias, préstamos, recreaciones, o incluso creaciones nuevas. Pero lo importante es que el modelo de nación étnica configura y articula esos referentes de tal manera que les da una apariencia de atemporalidad, de esencialidad. La ideología cívica, los derechos y deberes o la unificación económica son muy importantes, pero tienen una connotación contingente, de construcción. En cambio los mitos de origen, la memoria colectiva, la lengua, pretenden remontarse a la noche de los tiempos, a los primeros ancestros, a las esencias del grupo.

Lo cierto es que el modelo de nación étnica es tan procesual y tan voluntarista como el de nación cívica, ya que las naciones se construyen, no vienen en el ADN de los individuos que las integran; pero la configuración de la nación genealógica le da a la cívica un sistema de cohesión que el pueblo soberano requiere para reconocerse en una unidad.

Por eso, la articulación de ambos modelos, la nación cívica y la nación étnica o genealógica, es lo que la teoría de nación viene llamando desde hace años "construcción nacional", que implica un doble proceso inescindible: *definir los límites y los contenidos del "pueblo soberano" mediante la construcción de la dimensión cívica de la nación y la definición de las fronteras de la inclusión y la exclusión, y asociarlo a una idea de "nación étnica", es decir, conseguir la cohesión de ese colectivo abstracto mediante referentes comunes que aseguren el sentimiento de pertenencia y el mutuo reconocimiento en una unidad.* En este sentido, construcción nacional implica alcanzar el estatus de nación de ciudadanos, con la responsabilidad individualizada que entraña la ciudadanía y, al mismo tiempo, con la cohesión y la concepción unitaria de la nación étnica, a partir de un proceso que es tan construido y voluntarista en una perspectiva como en la otra.

Este es el modelo básico que vienen persiguiendo los estados desde hace más de dos siglos. Modelo básico que sigue vigente al día de hoy, y no sólo en los estados constituidos como tales, sino en los grupos que aspiran a tener un estado. Y que además, tanto ayer como hoy, no se resuelve en el plano de las realidades sino en el plano del imaginario colectivo. Lo que funciona no es lo que es, sino lo que los grupos humanos, dizque nacionales, creen que debe ser y que, en el imaginario colectivo, acaban creyendo que es, sea o no sea.

Esta introducción un poco extensa, que es extrapolable a muchos ámbitos, era necesaria para poder centrarnos a continuación en América Latina; área geográfica y cultural que, aunque a veces se olvide, forma parte del ámbito occidental. Si se quiere es el Extremo Occidente, como dice Alain Rouquié, pero Occidente al fin. Y vamos a referirnos a la construcción de la homogeneidad a la que aspiraron los Estados durante mucho tiempo, y finalmente a la irrupción en las últimas décadas de un nuevo principio que defiende la diversidad. Y procuraremos ver hasta qué punto esto implica la sustitución de un paradigma por otro.

Si volvemos a remontarnos a finales del siglo XVIII y hacemos un esfuerzo de imaginación histórica, podemos apreciar que el objetivo de identificar al pueblo soberano y homogeneizarlo de forma que se reconociera como una unidad, en el pasado y hacia el futuro, tenía dificultades agregadas en América. Porque en ese continente había una heterogeneidad fenotípica y cultural extraordinaria, mucho mayor que en Europa. Lo cual implicaba, por un lado, una percepción de la diversidad más inmediata y cargada de jerarquizaciones, en las que lo étnico se vinculaba a lo social; tanto por ser una sociedad de conquista, como por existir en ella una práctica, la esclavitud, directamente asociada a una clasificación fenotípica. Y, por otro, implicaba la presencia en un mismo territorio de universos simbólicos diferentes. Esto último significa que cuando un bretón y un parisino, o un galés y un londinense, o un catalán y un castellano dicen "tierra" están usando lenguas distintas, pero el contenido que le dan al término es muy seme-

jante. Por el contrario, cuando un indígena del Cuzco y un habitante no indígena de Lima dicen “tierra”, están diciendo algo diferente. Diferencia que no depende del sonido de la palabra o de la estructura gramatical de la lengua, sino de los universos simbólicos que la sustentan.

Por lo tanto, la aspiración (e insisto en la noción de “aspiración”) a construir naciones cívicas y homogéneas en América Latina fue y sigue siendo muy compleja, con grandes diferencias según las regiones y los países. Pero no sólo fue compleja en sí misma, sino que además ha sido objeto de narraciones valorativas que pueden ser muy distintas e incluso contradictorias entre sí, positivas o negativas, pero todas han contribuido en mayor o menor medida a la construcción de lecturas estereotipadas, mistificadas y extremas, sin matices. Una parte de la investigación actual está intentando romper esos estereotipos pero es muy difícil, porque han permeado de forma extraordinaria el inconsciente colectivo y a ello no escapan los propios investigadores, a quienes cuesta separarse de esas visiones construidas a lo largo de mucho tiempo. Esto se repite, en mayor medida aún, con el público al que los investigadores quieren llegar. Siempre es más fácil entender e incorporar una visión que suena a “lo conocido”, que una visión que aspira a *romper* con “lo conocido”.

Como este tema es muy complejo y requeriría un espacio del que no se dispone aquí, para ilustrarlo seleccionaré a modo de ejemplo dos vías o medios a los que los países hispanoamericanos recurrieron en su afán de construir ese sistema político que tenía como principio de legitimidad al pueblo soberano; lo que implicaba definir sus límites y conseguir que se autorreconociera en una unidad mediante la participación de sus integrantes en una misma cultura política y la homogeneización de sus imaginarios colectivos. Por un lado, me referiré a la participación política expresada en el sistema representativo y su principal ritual, las elecciones. Por otro, a la expansión de la educación, entendida en sus tres ejes complementarios: la alfabetización, la transmisión de la lengua y la configuración de una memoria común. Y finalmente trataré de mostrar qué está pasando con estos temas específicos en la actualidad, es decir, cuando se está imponiendo el multiculturalismo y resurgiendo las particularidades.

Como el eje del análisis es el pueblo soberano, comenzaré por un principio fundamental asociado al mismo: el de la representación política. Éste es precisamente uno de los temas en el que más hay que luchar con los tópicos. Hasta más o menos la década de 1990 la idea general que se tenía era que en el siglo XIX hispanoamericano no habían funcionado sistemas electorales que permitieran hablar de democracias representativas, pues –se afirmaba– este típico ritual de los países desarrollados era allí sólo una ficción de la que participaban únicamente las oligarquías y los escasos grupos medios a ellas asociados, integrados generalmente por criollos de estirpe europea o mestizos asimilados a las élites blancas.

Pero lo cierto es que en los últimos quince años investigadores como François-Xavier Guerra, Antonio Annino, Jaime Rodríguez, Virginia Guedea, Marta Iruozqui o Marcela Ternavassio han demostrado que en la América hispana las prácticas eleccionarias fueron precoces y extendidas a unas bases más amplias que en muchos países europeos. La piedra de toque que anunció

el paso de una sociedad heterogénea fundada en cuerpos diferentes y desiguales, a otra cimentada en una nación de ciudadanos, fueron las Cortes de Cádiz. Estas últimas, cuyos debates cristalizaron en la Constitución de 1812, implicaron el establecimiento de un nuevo diseño de sociedad, que debía basarse en la desaparición del sistema de estatutos diferenciales propio de la sociedad estamental y en la consiguiente uniformización de las condiciones jurídicas de las poblaciones.

El traslado a América de las propuestas gaditanas tuvo algunas lecturas específicas. En primer lugar, la reivindicación de una monarquía constitucional se transformó en una construcción republicana. Y ello puso inmediatamente en primer término la definición de los límites del "pueblo soberano" y el problema de su cohesión interna. Por otra parte, en América la nación no fue una entidad cultural preexistente a la que se apelaba, sino el resultado de un pacto entre "los pueblos". Esto le dio a la dimensión americana un fundamento esencialmente político y acentuó el papel del territorio en la construcción nacional, ya que en una sociedad tan multiétnica, la identificación territorial era la única capaz de imponerse como algo externo y previo a la población, generando un principio de unidad más allá de las heterogeneidades. Finalmente en América, las normas gaditanas implicaron socavar el estatuto diferencial de la población indígena y los fundamentos de la sociedad de castas. Y se produjo desde muy temprano, y por medios que el espacio no permite explicar aquí, la irrupción de electores heterogéneos en el mundo idealmente homogéneo de la representación moderna.

En la América hispana las primeras elecciones generales se celebraron en 1809 y 1810 y se extendieron desde el norte de México hasta Chile, dando lugar a una extraordinaria movilización política que abarcó a amplios sectores sociales. Esto no quiere decir que se incorporara inmediatamente una lógica individualista, ya que pasar de la primacía de la colectividad a los derechos individuales es un proceso largo y tortuoso. No obstante, como afirma Antonio Annino, mientras que en la mayor parte de los países occidentales se produjo una difusión paulatina del voto y una expansión creciente de la ciudadanía, en América Latina desde el primer momento el cuerpo electoral fue muy amplio. Y la cuestión étnica estuvo presente desde el principio. Investigadores como el propio Annino, Sonia Alda o Marta Irurozqui han demostrado que desde los inicios de las prácticas eleccionarias las comunidades indígenas tomaron parte en ellas. Más aún, dado que la carta gaditana otorgó a cada pueblo con 500 habitantes, e incluso menos, el derecho de constituirse en ayuntamiento electivo, muchas repúblicas de indios se transformaron en municipios, de tal forma que los indígenas tuvieron acceso también a todos los cargos locales. Y las comunidades asumieron con rapidez la naciente terminología y el conocimiento de los nuevos principios legales que las afectaban directamente. Es decir, que los indígenas no fueron un grupo pasivo e indiferente a la llegada del constitucionalismo liberal. Más aún, la lógica representativa implicó en muchos casos la incorporación de una cultura política que permitía a los indígenas asumir la condición ciudadana como forma legítima de defender sus derechos como grupo.

Un tema particularmente interesante es el de los artesanos, conformados en gran parte por población mestiza. En algunos países, como México, formaron un

sector importante de la base electoral. Lo mismo ocurría en Buenos Aires, donde el sufragio masculino universal fue una normativa que se remonta a 1822. Pero hay otros países donde las normas electorales fueron más restringidas, al aplicarse el sistema censatario que dejaba a una parte de la población fuera de los comicios. Sin embargo, Marta Irurozqui ha demostrado —a partir del caso boliviano, cuyas conclusiones son extensibles a otros países— que incluso en esas circunstancias la participación era muy amplia a través de los llamados “vicios electorales”, como el fraude y la violencia, que permitían entrar en el juego comicial a sectores muy numerosos que no tenían derechos legales. Por ello afirma esta autora que gracias a la generalización del fraude y la violencia, allí donde no funcionaba el sufragio universal masculino tuvieron acceso a las urnas amplios sectores populares integrados por artesanos y pequeños comerciantes mestizos urbanos, así como colonos indígenas. De tal forma la ilegalidad favoreció que los comicios se convirtieran en un espacio de intervención generalizada de la población, siendo precisamente esa participación la que les permitió aprender el sentido de la representatividad y la soberanía popular.

Lo importante es que a través del sistema representativo un amplio espectro de la población, multisocial y multiétnico, incorporó una cultura política compuesta por prácticas e imaginarios que participaban de un mismo universo simbólico. El sistema electoral vinculado a la expansión de la ciudadanía, al integrar la diversidad antes estamental en una lógica diferente basada en el ejercicio de la soberanía, formó parte de un proceso de homogeneización que contextualizó las reivindicaciones de los distintos grupos en una misma cultura política.

Pasaremos ahora al segundo elemento que he propuesto aislar, y que está en estrecha relación con el anterior. Uno de los imperativos de la soberanía popular y el sistema representativo es lo que Sarmiento llamó “educar al soberano”. La preocupación por la extensión masiva de la educación aparece de forma obsesiva a lo largo del siglo XIX. Qué quiere decir educar? En su nivel más elemental y evidente educar implica alfabetizar. Pero no sólo ello. En el siglo XIX, educar es transmitir la capacidad de civilización, convertir a las masas incultas y aisladas en ciudadanos conscientes, hacerles partícipes de una ideología cívica y hacer que se reconozcan en una unidad, la unidad definida por el pueblo que detenta la soberanía y comparte el territorio de la patria.

En toda la América hispana los poderes públicos asumieron una responsabilidad que hasta entonces había estado en manos de la Iglesia y las corporaciones. La primera generación de gobernantes de las nuevas repúblicas se propuso crear una red de establecimientos públicos destinados a cubrir las necesidades de todo el espectro social. Y así fue que se expandió por toda América el método lancasteriano, propagado por los ingleses Lancaster y Bell para mejorar la educación de las clases populares. El objetivo era muy claro: convertir a las masas heterogéneas e iletradas en “ciudadanos ilustrados y felices”, con lo que se ponía de manifiesto la profunda fe de la época en el poder transformador de la educación.

La voluntad educativa incluyó también a las comunidades indígenas. En muchos sitios de Hispanoamérica se ordenó la apertura de escuelas en los pueblos de indios, para que pudieran salir “del embrutecimiento y la condición

servil a que por tantos años han estado sujetos”, como rezaba el decreto de 1820 publicado en Bogotá por el libertador Santander. Es decir, no bastaba con la eliminación de los estatutos diferenciales y la “república de indios”: al incorporarse el indígena al principio de igualdad universal era necesario borrar los síntomas de la diferencia, ya que la ciudadanía y la condición de elector exigían la adscripción a una única forma cultural basada en los patrones occidentales. Occidentalización y civilización pasaron a ser sinónimos de educación, ya que con las prácticas educativas se buscaba difundir entre los indígenas unas costumbres y un imaginario integrados en el universo simbólico de la sociedad mayoritaria.

Y aquí entran a jugar dos elementos fundamentales que en las “naciones de ciudadanos” forman parte de la educación tanto como la alfabetización: la lengua y la memoria histórica. Para entender lo que significó la lengua en este proceso de construcción de naciones de ciudadanos, vamos a hacer una comparación con el Antiguo Régimen. Antes de las grandes revoluciones atlánticas la lengua tenía una importancia específica y limitada. La burocracia estatal y la corte empleaban una única lengua (la “lengua del Rey”, que era al mismo tiempo la lengua literaria y la lengua impresa), y cualquiera que se moviese en esos círculos necesitaba ser competente en su utilización. Pero no se trataba de una política de Estado, ya que los factores de unidad en el Antiguo Régimen eran “una fe, una ley, un rey”. Pero las experiencias revolucionarias del XVIII concedieron un lugar privilegiado al símbolo de la lengua y asociaron estrechamente unidad política y uniformidad lingüística. Porque la unificación lingüística implicaba eliminar las barreras de la comunicación, abrir las puertas de la instrucción universal y, en última instancia, moldear ciudadanos *informados*, capaces de participar en el proceso político.

Esto es lo que hizo que la educación se vinculara a una única lengua: el castellano. Aquí es interesante hacer una pequeña digresión para recordar cómo se manejó este tema en la colonia. En realidad, en ese período hubo una política doble. Por un lado, se produjo una expansión de la lengua castellana a las poblaciones nativas. Pero también, como ha demostrado Jesús Bustamante, dicha tendencia se compatibilizó con una segunda que obligaba al conocimiento de las lenguas locales como forma de favorecer la dominación e influencia sobre las poblaciones sometidas, al tiempo que se favorecían algunas lenguas con respecto a otras para reducir la enorme heterogeneidad de las hablas indígenas. Tal es lo que ocurrió con el quechua y el nahuatl que durante el reinado de Felipe II fueron convertidos en lenguas oficiales, imponiéndose normas para su propagación entre el mayor número de poblaciones indígenas. Más aún, en 1570 se fundaron por decreto cátedras de lenguas nativas en las universidades americanas –la primera de ellas fue la de quechua en el Perú– la mayoría de las cuales se mantuvieron hasta la Independencia.

Lo cierto es que el primer gran impulso destinado a la imposición de la lengua del Imperio como medio único de comunicación de los indígenas no se produjo hasta el período de Carlos III. Y la tendencia homogeneizadora de la Ilustración se continuó en el período republicano, cuando tanto los liberales como los conservadores vieron en la lengua un instrumento de unificación polí-

tica y social. Así es como se estipuló que las lecciones de nivel elemental debían impartirse siempre en español, pues —como afirmaba, por ejemplo, el texto de la reforma educativa mexicana de 1842— para quien era “ignorante de su propia lengua nacional, los valiosos derechos de la ciudadanía [eran] de hecho inoperantes”. Lo cierto es que el escaso interés residual que la sociedad mayoritaria siguió manteniendo por el conocimiento de las lenguas indígenas se circunscribió a dos únicas razones: por un lado, se consideró que si los maestros conocían las lenguas locales podrían transmitir mejor el castellano. En otras palabras, debían hablar las lenguas indígenas para ayudar a hacerlas desaparecer. Por otro lado, con el positivismo surgió un interés académico y anticuarista en las lenguas nativas, un interés puramente intelectual, no cultural, de algunos miembros de las élites ilustradas. Se consideraba que dichas lenguas debían ser consideradas y tratadas como “simples documentos arqueológicos”, “sin influencia alguna sobre los destinos de la nación”, según afirmaba el positivista mexicano Justo Sierra. En resumen, la formación de ciudadanos conscientes y responsables que se autorreconocieran en la unidad de la patria implicaba su castellanización, porque en la mayor parte de los países se consideró al castellano como la única “lengua nacional”.

La lengua y la educación actuaron a su vez de transmisores de otra vía fundamental para la homogeneización de la sociedad: la construcción de la memoria histórica como elemento básico de identificación grupal, de legitimación del orden social y de control de la jerarquía del poder. No voy a detenerme en el papel que juega la construcción de la memoria histórica y la unificación de los referentes del pasado como base de la identidad grupal. Tampoco hablaré de los recuerdos y los olvidos de Renan, ni de la invención de las tradiciones, ni de los lugares comunes de la memoria, los rituales, los panteones de próceres y otros planteamientos que son de todos bien conocidos. Lo que me interesa señalar es que la heterogeneidad étnica fue utilizada para la construcción de mitos de origen que servían a tres fines.

Por un lado, ayudaban a diferenciar y singularizar las nuevas naciones con respecto a las vecinas, ya que no es lo mismo incorporar como mito de origen a los incas, a los australianos o a los aztecas. Por otro, el reconocimiento de la continuidad de la república con la cultura prehispánica brindaba “espesor temporal” a las nuevas naciones, retrotrayendo sus orígenes a épocas inmemoriales; es decir, las dotaba de “atemporalidad”. Y además, enraizaba a la nueva nación en el territorio de la patria. Finalmente, podían tender un puente simbólico entre el grupo “blanco” y la sociedad indígena, al proponer un punto de encuentro basado en la reivindicación de un común origen. Pero estas y otras definiciones no fueron nunca unívocas. Por el contrario, si algo caracteriza el proceso de selección de la memoria histórica en Hispanoamérica es el hecho de haberse desarrollado a partir de una dinámica oscilante que buscaba la continuidad en la ruptura, incluyendo y excluyendo alternativamente segmentos del pasado.

Ahora bien, en éstas y otras vías de homogeneización se solapan el modelo de la nación cívica y el modelo de la nación étnica. Yo sólo me he detenido en los dos elementos antes señalados —representación política y educación, que incluye la lengua y la memoria histórica— porque son un buen ejemplo de ese

solapamiento, pero también podríamos haber hablado del territorio, del asociacionismo, y de muchas otros. Lo que interesa a los fines de esta exposición es recordar que los medios de homogeneización se impusieron muchas veces a través de la coacción y la coerción. *Pero también hay que enfatizar que esto no siempre ocurrió así*: muchas, muchísimas veces fueron utilizados como reivindicaciones por los propios sectores subalternos o grupos étnicos, que buscaban conocer sus reglas y aprendían a utilizarlas en su propio favor. Los grupos mestizos subalternos y las comunidades indígenas no fueron pasivos o meras marionetas. Pensar eso es ofenderles. Y hay que recordar que la historia está hecha de clasoscueros con infinidad de matices, y que no funciona a partir de un esquema bicolor en blanco y negro.

Tanto más aún en el siglo XIX y buen parte del XX, ya que este período se caracterizó por la presencia y operatividad de dos tendencias paralelas que se condicionaron mutuamente: una que defendía la construcción de los derechos individuales, los derechos humanos, los derechos civiles y la representación política, y otra que afirmaba que la diversidad humana se hallaba organizada en una escala jerárquica cuyos peldaños más altos estaban ocupados por la raza blanca y la cultura occidental, en tanto que las razas no blancas y sus culturas se situaban en los escaños inferiores. Y la presencia de estas dos formas de concebir a las personas en las sociedades no se dividió necesariamente por grupos o individuos que defendieran una u otra postura de forma coherente. Por el contrario, muchas veces coexistieron ambas en los mismos grupos y en las mismas personas. Por poner un ejemplo, Alexis de Tocqueville escribió dos libros: *La Democracia en América*, que es una celebración de la sociedad fundada en la soberanía del pueblo, la representación política y la igualdad de derechos; y también *La Colonie en Algerie*, que es asimismo un canto, pero a la colonización y a la necesidad de sojuzgar las llamadas "razas inferiores" como vía para introducir las en la civilización.

La convivencia de estas dos formas de percibir al mundo, ambas respetadas y ambas consagradas por la filosofía política y por la ciencia, condicionaron la construcción del pueblo soberano, así como el tratamiento de la diversidad dentro de esa construcción política. El imaginario occidental decimonónico desconocía el relativismo. Los grupos que no se ajustaran a las formas de la sociedad mayoritaria podían ser integrados a condición de que olvidaran sus culturas y adoptaran las formas mayoritarias, o bien eran sencillamente segregados. Podían quedar dentro de las fronteras nacionales, pero como un resto marginado, segregado, excluido. Exclusión que, en casos extremos, podía llegar a la eliminación física. Pero además, la inclusión en la nación de ciudadanos no implicaba la igualación social, sino la traducción de todas las diferencias en una diversidad puramente social. Qué significa esto? Que el sueño de los independentistas de fundar repúblicas de ciudadanos virtuosos y felices quedó muchas veces en eso, en un sueño. La incorporación de la antigua lógica comunitaria en una nueva lógica, basada en el individuo, junto con la traducción de las diferencias étnicas y culturales en diferencias sociales, lo que produjo en muchos casos fue la consolidación de situaciones de enorme desigualdad social. Y desde luego, aunque se hablara y se hable de la nación mexicana, la nación

peruana, la nación guatemalteca, la nación argentina, la homogeneización del pueblo soberano sólo se alcanzó en ese nivel del imaginario, pero mucho menos, o mucho más matizado (porque varía según los casos), en la vida cotidiana de las poblaciones. Sigue habiendo infinidad de lenguas indígenas, sigue habiendo infinidad de comunidades, y por supuesto los derechos individuales y civiles enunciados en las leyes muchas veces no llegan a la cotidianeidad. *Pero insisto: muchas veces no quiere decir nunca. La realidad es compleja y matizada.*

El panorama que he presentado hasta aquí experimentó una importante sacudida, casi un terremoto, al promediar el siglo XX. En el término de aproximadamente tres décadas una sucesión de avatares que se vinculan al horror que produjo el genocidio étnico en la segunda guerra mundial, al fenómeno de la descolonización en Asia y África a partir de los años sesenta y, en la misma década, a las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, han modificado muchas perspectivas de valoración de la diversidad. Surgió el relativismo cultural, se produjo una revalorización de las diferencias étnicas y culturales y, también, en ese mundo hegemónico de los derechos individuales irrumpió la noción de los derechos comunitarios. De tal forma, frente a la monocultura que se había asociado a los valores de la civilización occidental comenzó a imponerse una nueva perspectiva, la del *multiculturalismo*.

Sin entrar a discutir este concepto y otros asociados a él (como los de *interculturalidad* o *pluralismo cultural*), voy a completar esta exposición ofreciendo una breve pincelada de algunos de los fenómenos que la irrupción de este nuevo paradigma está produciendo en Hispanoamérica, en particular en el ámbito indígena. Lo cual, hoy como ayer, implica interacciones y ajustes entre la población que se reconoce como tal y aquélla que reivindica orígenes diferentes, en el contexto de unos Estados que se construyeron a lo largo del siglo XIX siguiendo el paradigma homogeneizador al que antes me he referido.

En las últimas dos décadas los movimientos por el despertar de los *pueblos originarios* –según el nombre que se dan a sí mismos en la actualidad–, por la reivindicación de sus derechos como pueblos antiguos y primeros ocupantes de los territorios americanos y por la revalorización de sus culturas y sus lenguas, se ha extendido como la pólvora por todo el continente. Se trata de grupos y acciones muy heterogéneos, porque sus situaciones específicas –es decir, las formas de su articulación política, económica, social y cultural en los estados nacionales– son también muy heterogéneas. Por ello, así como hicimos un esfuerzo de abstracción en la primera parte que nos permitiera ir un poco más allá de la casuística, procuraré realizar un ejercicio semejante en este caso mediante el agrupamiento de algunas cuestiones básicas que afectan a todos o a la mayoría de los movimientos indígenas, con independencia de sus especificidades.

En primer lugar hay un tema de particular interés: los movimientos indígenas suelen manejar un concepto muy especial de *identidad*. Para ellos, la identidad es *aquello que confiere dignidad, que confiere autoestima*. Esto es muy significativo, porque posiblemente el mayor mal que ha infligido el proceso de occidentalización a los llamados amerindios es el haberlos asociado a esa idea de

jerarquía racial y cultural, en la que todo lo que no era blanco y europeo se consideraba "inferior". Por esta razón para los movimientos indígenas, desde el norte hasta el sur del continente americano, la recuperación de la identidad implica sobre todo la recuperación de la dignidad.

La reivindicación más importante, la que aglutina todas las demás, es la de la tierra. En muchos casos es una reivindicación específica, referida a un terreno o un territorio concreto. Pero en otros casos puede surgir de habitantes de las ciudades que no están pidiendo un trozo de tierra para extraer de ella su subsistencia cotidiana. De lo que se trata, en realidad, es de una reivindicación que asume una enorme carga simbólica, porque se relaciona directamente con el hecho de ser los únicos pueblos originarios de América y por lo tanto, desde su perspectiva, los únicos auténticos titulares de la tierra americana.

Esa reivindicación puede tener proyecciones muy distintas: por un lado, puede estar centrada en la territorialización de un grupo en función de una lengua, asociada a diversos grados de autonomía política y autodeterminación; aunque es destacable que los planteamientos que llegan a la secesión son muy poco frecuentes. Pero también puede estreñirse a casuísticas más específicas y cotidianas. Dentro de esta última categoría existe un tipo de reivindicación que a veces genera grandes problemas internos: el reconocimiento legal de la propiedad comunal sobre una tierra determinada. Esto se vincula a la consideración de las comunidades como sujetos de derechos, que en muchos países americanos constituye una normativa muy reciente contrapuesta al derecho positivo de los Estados basado en el individuo, que como es sabido constituyó uno de los basamentos de la construcción republicana a lo largo de casi dos siglos. En este contexto, hay casos en que el título de propiedad se halla en poder de una única familia de la comunidad. Al cambiarse las leyes reconociendo los derechos comunitarios se produce una reivindicación del grupo frente a esa familia específica que, aunque siempre ha aceptado el usufructo de la tierra por el común, no está dispuesta a perder sus derechos sucesorios, lo que da lugar a conflictos personales y litigios legales.

Desde un punto de vista ideológico y conceptual –y por tanto con toda la carga de la dimensión simbólica– hay otro tema de gran interés: los intelectuales nos hemos acostumbrado a utilizar el sustantivo "raza" entrecomillado. Sea por la asimilación automática del uso de "raza" a "racismo", o por la perspectiva teórica de que la percepción de las razas es una construcción exclusivamente social, o por la negación rotunda de que existan las razas... el hecho es que hasta el mismo uso de dicha palabra ha sido considerado políticamente incorrecto. Por el contrario, entre los movimientos indígenas la adscripción racial, el hecho de pertenecer a una "raza" distinta, es actualmente una reivindicación de las propias élites nativas ilustradas. Buen ejemplo de ello es el dirigente maya Demetrio Cojtí, que define a su etnia como un "pueblo" y a éste como "un grupo de personas que viven en un país dado o localidad, que poseen una *raza*, religión, idioma y tradiciones propias y que están unidas por una *identidad de raza, religión, idioma y tradición* en un sentimiento de solidaridad, con el propósito de preservar sus tradiciones, de mantener su religión, de asegurar la instrucción de sus hijos *de acuerdo con el espíritu y las tradiciones de su raza ...*".

Ahora bien, en estos movimientos –tan numerosos, tan heterogéneos y, sin embargo, con tantos rasgos compartidos– se puede encontrar, lo mismo que en las construcciones decimonónicas de los Estados nacionales, la interacción entre los dos modelos, el de nación cívica y el de nación étnica. Porque por un lado hay una preocupación en cuanto a su articulación con respecto al Estado: no sólo las reivindicaciones de autonomía, sino la propia participación política de los indígenas en el conjunto del Estado. Es decir, su intervención en los procesos electorales como grupo, su representación en los distintos niveles institucionales del Estado, la articulación de la pertenencia al grupo con la pertenencia a la ciudadanía como dos niveles distintos de encaje, tan complicado como necesario; la vinculación homogenizadora de un grupo a un territorio, que muchas veces niega o deslegitima las heterogeneidades que existen en ese territorio –ni más ni menos que como en el XIX–; o los problemas derivados de la articulación del sistema jurídico positivo y el derecho consuetudinario (mejor dicho, los derechos consuetudinarios, porque no sólo cada grupo, sino cada aldea puede tener el propio); los problemas de la sanidad, la participación en proyectos de desarrollo, las desigualdades impuestas por la propia cultura a la diferencia de género, las reivindicaciones hechas al Estado de medios para la educación en sus distintos niveles, desde el elemental al superior. Todas estas problemáticas, que se vinculan al modelo de la nación cívica, están presentes en distintas medidas en los diversos movimientos de reivindicación indígena que hoy atraviesan el continente.

Pero también el modelo de la nación cívica vuelve a solaparse con el modelo de la nación étnica. Porque al mismo tiempo se está produciendo un proceso de esencialización, de creación y recreación de elementos referenciales tendentes a la cohesión de cada grupo y a la definición de sus fronteras. Y si en el caso de los Estados nacionales este doble modelo implicaba fomentar la idea de pertenencia a una nación joven pero gloriosa, orientada hacia el progreso, en los movimientos actuales de los pueblos originarios existe esa misma pulsión colectiva positivadora, pero ahora destinada a recuperar el orgullo de sus orígenes y, con ello, la *cohesión* del grupo. Y nuevamente la educación vuelve a cumplir un papel de primer orden, con sus diversos ejes, alfabetización, formación en la cultura del grupo (es decir, ya no en la occidentalización., sino en la cultura ancestral), la reivindicación y esencialización de la lengua, y la configuración de la memoria colectiva.

Una cuestión clave es precisamente la definición de la memoria histórica, práctica que se halla presente en la actualidad en todos los movimientos indígenas, sean mapuches, sean aymaras, sean mayas o sean tobas. Son construcciones que vuelven a proyectarse en el molde de Renan, hechas de recuerdos y de olvidos, de recreaciones y de mistificaciones. Los segmentos que se eligen son distintos según los grupos, pero todos comparten una propuesta, sostenida con total exclusión de otra posibilidad: la de que su pasado está definido por un enfrentamiento secular entre dos únicos grupos: los indígenas, que son las víctimas, y los criollos, o europeos, o españoles, que son los victimarios. Los permanentes enfrentamientos intraétnicos, que son en realidad los que facilitaron todas las conquistas, desde la de Cortés en la Nueva España, en el XVI, a

la Conquista del Desierto en Chile y Argentina, a finales del XIX, son sistemáticamente ocultados. Se niega su mera existencia. La visión siempre tiende a ser idílica: la solidaridad intraindía, el equilibrio entre los géneros, la absoluta armonía con la naturaleza. Si se trata de una "alta cultura prehispánica" se recuerdan los logros de los ancestros, que en el momento de la Conquista habían alcanzado un nivel de civilización que no cedía en nada ante la europea. Si en cambio se trata de grupos con un pasado menos articulado y "glorioso", lo que se recupera es la idea de la sabiduría ancestral de la cultura del grupo, depositada en los ancianos de cada generación.

Es decir, volvemos a tener el proceso de homogeneización hacia adentro y heterogeneización hacia fuera; volvemos a tener, o seguimos teniendo, el mismo problema de articular la diversidad étnica y los derechos comunitarios con un principio de ciudadanía que se basa en la legalidad positiva y los derechos individuales. Hemos aprendido mucho a fuerza de errores, dolor, golpes y culpas. El desafío está en construir algo que, aprendiendo de los errores cometidos, eluda caer en esos mismos errores, o en nuevos errores previsibles. Que construya el presente conociendo el pasado, evitando negarlo en función de esencialismos y estériles utopías.

Bibliografía citada

- ALDA MEJÍAS, Sonia. 2000. *La participación indígena en la construcción de la República de Guatemala, siglo XIX*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined communities.. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Verso.
- ANNINO, Antonio. (coord.) 1995. *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Buenos Aires.
- BUSTAMANTE, Jesús. 1992. "Asimilación europea de las lenguas indígenas americanas", en A.Lafuente y J.Sala Catalá. *Ciencia colonial en América*. Madrid: Alianza Universidad.
- COJTÍ CUXIL, Demetrio. 1994. *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy. Fundamento de los derechos específicos del pueblo maya*. Guatemala: Cholsamaj.
- GUEDEA, Virginia. 1993. "The first popular elections in Mexico City, 1812-1813", en J.Rodríguez O., ed.: *The Evolution of the Mexican Political System*. Wilmington: Scholarly Resources, pp.45-69.
- GUERRA, François-Xavier. 1992. *Modernidad e Independencias*. Madrid: Mapfre.
- y QUIJADA, Mónica (coords.). 1994. *Imaginar la nación*. Cuadernos de Historia Latinoamericana. Hamburgo: AHILA.
- IRUROZQUI, Marta. 2000. "A Bala, Piedra y Palo". *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1953*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- QUIJADA, Mónica. 2000. "El paradigma de la Homogeneidad", en M.Quijada, C.Bernand y A.Schneider: *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, pp.15-56.
- RODRÍGUEZ, Jaime O. 1998. *The Independence of Spanish America*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- SMITH, Anthony. 1986. *The Ethnic origins of nations*. New York-Oxford: Basil Blackwell.
- SMITH, Anthony. 1988. "The Myth of the 'Modern Nation' and the myths of nations", *Ethnic and Racial Studies*, 11/1, pp.1-26.
- TERNAVASSIO, Marcela. 2002. *La Revolución del Voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mesa I

Afroamérica Identidades en Construcción

Coordinadores:

Javier Laviña

José Luis Ruiz-Peinado

Gabriela Dalla Corte Caballero

ETNOSISTEMAS AFROAMERICANOS

Joan Manuel Cabezas López
Universitat de Barcelona

Introducción: los etnosistemas

La jerarquía racista «nación/pueblo/nacionalidad/etnia/grupoétnico/tribu» contiene etiquetas que se refieren al mismo mecanismo social el resultado del cual denomino *etnosistemas*: aglutinación de consciencia, fronterización, diferenciación.¹

Las denominaciones que estructuran esta taxonomía jerárquica (piramidal) remiten a una suerte de concatenación semántica cargada de evidentes implicaciones morales. La 'nación' sería el estado 'ideal' de las sociedades, correspondiente a su más alto grado evolutivo. Dichas naciones se corresponden, no por casualidad, con los estados-nación (España, Francia, Alemania) o bien con etnosistemas de rancio abolengo, dotados de una moderna civilización (Inglaterra constituye un espléndido ejemplo) Por debajo (pero a una clara distancia) estarían las 'nacionalidades', entidades sociales para las cuales siempre se tiene reservado el epíteto (peyorativo) de 'regiones' (Euskal Herria, Cataluña, Córcega). En un nivel inferior se hallarían las 'etnias' *tout court*, nebulosas identitarias situadas en un estado de primitivismo tal que se encuentran cegadas por el apego irracional a elementos 'culturales' y por vínculos emocionales de índole

1. Prefiero el término *diferenciación* al de *diferencia*, al igual que el de *identificación* al de *identidad*. Ambos hacen hincapié en la naturaleza dinámica de los procesos de identidad colectiva, y remiten, *nolens volens*, a su gran complejidad. Por otro lado, cabe recordar que *diferencia* significa, literalmente, portar otra cualidad (*di fere*), tener otro perfil, otro *carácter* no en el sentido psicológico reductivista, sino en el sentido etimológico (también literal) de χαρακτερ: huella, signo, marca (Cabezas López, 2003: 7)

sanguínea, arcaica. No es en absoluto fruto del azar que, antes de la guerra que azotó el occidente balcánico, se hablase de las 'naciones de Yugoslavia', mientras que durante y después del conflicto armado los mismos grupos (serbios, croatas, bosnios...) son tratados como 'etnias balcánicas'. Tras las etnias se sitúan los 'grupos étnicos', agrupaciones sociales exotizadas y minoritarias, incrustadas dentro de culturas dominantes. Así, por ejemplo, los magrebíes son un grupo étnico en Barcelona, pero no los alemanes en Mallorca... En las zonas de descenso directo (al infierno de la obtusidad identitaria, se supone) encontramos las 'tribus', *summum* absoluto de la irracionalidad ancestral que remite a arcanos mundos próximos a la animalidad. Evidentemente, las 'tribus' son africanas, pero también asiáticas, ameríndias...o afroamericanas...

Los pueblos minorizados, como los afroamericanos, son analizados por el prisma de lo denomino *jacobinismo epistemológico* (fetichista de la uniformidad social y del Estado-nación), jacobinismo que, a mi entender, forma un *continuum* entre dos polos: (1) el esencialismo/substantivismo, que cosifica las culturas y las convierte en átomos cerrados e inmóviles; (2) el (de)constructivismo, que 'descubre' el carácter constructo, dinámico y multiforme de las etnias e implícitamente, al no encajar con la fórmula perfectísima del Estado-nación, se les niega operatividad social, relegándolas al submundo de lo irracional y de las manipulaciones de las masas.

Lev Nikolaevič Gumilëv utiliza el concepto de etnosistema para caracterizar *ethnos* (etnias) dinámicas y dotadas de historicidad, lejos de las concepciones estáticas y substancialistas presentes en la mayoría de las visiones del fenómeno étnico en Occidente. La etnogénesis, según Gumilëv y otros autores rusos, es un proceso continuo que se inicia con la socialización de un colectivo dado que comparte un espacio.

La teoría de los etnosistemas también deriva de la tradición maussiana, *intelectualista* basada en un materialismo radical (que hago mío), y que recalca el carácter material² y ontológicamente gestante de las ideas y de las representaciones imaginarias

Un etnosistema es el fruto de interinfluencias, y una gran densidad de comunicación social va de la mano de una diferenciación, de una frontera social, origen a la vez que resultado de las relaciones establecidas. La metáfora ecológica que subyace a la teoría de los etnosistemas es más que obvia, pero sería básico realizar una puntualización: la metáfora es ecológica, cierto, pero despojada de las implicaciones biológicas de la misma. Me explico: las relaciones ecológicas se basan, en ciertos aspectos, en procesos de corte biológico (cadena trófica, reproducción biológica, etc...), e incluso en determinantes físicos y químicos. Evidentemente, el flujo societal no tiene nada que ver (a mi entender) con

2. Etimológicamente, *materia* procede de *mater* (tronco del árbol), de donde también procede *matriz*. Por tanto, la materia es la energía (ενεργεια: fuerza, potencia) que genera cuerpos, estructuras y sustancias. Así, las ideas y las representaciones son, también, materia, por lo cual se podría reivindicar una suerte de materialismo radical *stricto sensu* que trate como elementos materiales de la vida social todo tipo de estructuración comunitaria derivada de los imaginarios sociales, la memoria colectiva o las fuerzas ideacionales (Cabezas López, 2003).

las interacciones biológicas. Además, resulta imposible predecir los movimientos, las modulaciones, los ritmos y los cambios de los etnosistemas, puesto que descansan en consensos psicosociales y políticos, no en variables que puedan ser sometidas a la lógica cuantitativa (ni tan siquiera estadística...con perdón). Que quede bien clara esta puntualización, previa enunciación de un principio clave sobre el que se basa mi teoría, y que hasta el presente escrito no había expuesto sin tapujos: *si la ecología es la ciencia de los ecosistemas, la etnología es la ciencia de los etnosistemas*. Queda dicho...

Siguiendo con esta breve introducción, cabe añadir que, desde mi perspectiva, la diferencia social no deriva del aislamiento, sino de la relación, sea ésta pacífica o violenta. La necesidad de constituir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensas y en el marco de territorios cada vez más restringidos. No es casual que la diferenciación se genere con mayor frecuencia en las zonas de frontera, caracterizadas por la alta densidad de comunicación social que en ellas tiene lugar. Más adelante veremos algunos ejemplos que espero sean suficientemente ilustrativos.

Etnosistema: dinamismo y resistencia

Una comunidad étnica es un nudo en la red de conexiones y desconexiones, una suerte de condensación de información social, condensación provisional que vive del flujo energético, de la relación ecológica (Morin, 1986). Todo etnosistema es relacional. Cualquier desplazamiento territorial implica un cambio en el ambiente sociocultural donde se emplaza una comunidad étnica, lo que comporta una reformulación (o creación) identitaria que debe su estructura a las relaciones establecidas en el nuevo ambiente social. No hay *transplantes* culturales. Así, desde la perspectiva etnosistémica, Haití no es un país africano, sino una organización etnonacional de nuevo cuño. Quisiera detenerme brevemente en el etnosistema haitiano antes de continuar, porque constituye un ejemplo idóneo para aclarar mi postura: habrá quien diga que Haití es un *país africano* en tierra americana, una suerte de injerto cultural. Dicha postura, a mi entender, arroja por la borda cualquier tipo de visión dinámica y relacional y, de hecho, fosiliza la cultura y la convierte en una especie de herencia incólume y eterna, negando (indirectamente) la existencia de reelaboraciones sociales y de algo que la teoría de los etnosistemas subraya continuamente: la *creación* identitaria. El *vudú* tiene *origen* africano (de una zona concreta, por cierto), pero en tierra haitiana es específica de un nuevo etnosistema que lo articula como matriz de cohesión interna y (¿por qué no?) como elemento de diacrisis. No olvidemos que Haití no es un espacio aislado y cerrado sobre sí mismo, sino que tiene fronteras, que vive (como todo sistema) de las fronteras, y que internamente no constituye una mónada uniforme. Haití es un etnosistema afroamericano, marcadamente negroafricano por lo que de *origen* cultural, religioso y 'racial' se refiere, pero constituye una combinación sistémica original, de nuevo cuño, que no es africana, entre otras

cosas, porque no ha mantenido unas relaciones³ constantes con vecinos africanos, sino americanos. Una cosa es reconocer que los materiales simbólicos y las formas políticas tengan, en algunos momentos y enclaves, mecanismos de funcionamiento similares a los de los afroafricanos: cultura política (Kopytoff, 1989; Kent, 1965), sistemas de creencias, etc. Pero la teoría de los etnosistemas niega que la estructura cultural pueda reducirse a los elementos heterogéneos que configuran un conjunto social en su momento de creación. La etnogénesis es un proceso continuo. De lo contrario, se abraza el esencialismo cultural. Confundir la estructuración sociocultural actual con las condiciones culturales existentes en los momentos prístinos de una etnogénesis como la haitiana constituye un ejercicio de prestidigitación intelectual poco recomendable en términos académicos.

Sigamos: desde la teoría de los etnosistemas se concibe el nicho ecológico (o, mejor, etnosistémico) como un territorio constituido por sus relaciones con (1) los otros etnosistemas; (2) el medio ambiente social donde se inscribe, es decir, la etnosfera, el *milieu*, el *Stimmung*, metáfora ecológica pero (insisto) no biológica.

Estos nichos ecológicos articulan sus trayectorias sociales en base a unas fronteras que mantienen su estructuración diferencial a pesar de los cambios y de las contingencias históricas. Podríamos decir que el proceso es similar al de las categorías polítéticas de las cuales hablaban L. Wittgenstein: esto explicaría la pervivencia del pequeño etnosistema *Samaná*, formado en la actualidad por unas 8.000 personas. Los Samaná constituyen la condensación social de personas procedentes sobre todo de Nueva York, Nueva Jersey y Filadelfia, y que llegaron al noroeste de la actual República Dominicana en el año 1824 (cuando era parte de Haití). Además de permanecer en un nicho etnosistémico, las *matrices sociopsicológicas*⁴ que cohesionan esta comunidad son la religión y el *Black English* creolizante. Y, en tanto que etnosistema, no es extraño que algunos Samaná usen el *créole* haitiano, remanente de su etapa inicial de etnogénesis. Como subrayaba Georg Simmel, no puede existir ninguna unidad social en la cual las direcciones convergentes de los elementos no estén atravesadas por direcciones divergentes. Se puede señalar que las sociedades humanas cuentan con una estructura *oximorónica*, es decir, contradictoria (Maffesoli, 1993, p. 101). Toda sociedad lleva consigo no sólo aspectos funcionales por los que afirma y mantiene su integridad, sino también un cierto número de creencias, dogmas y tendencias que contradicen, niegan y minan no sólo las

3. Me remito, en este sentido, a las reflexiones hechas por el etnógrafo ruso Sergei M. Sirokogorov (1923): 'ЭТНОС ИМПУЛЬСЫ ИЗМЕНЕНИЯ ОТ СВОИХ СОСЕДЕЙ' (la etnia obtiene su impulso a partir de las modificaciones de sus vecinos)

4. El geógrafo Jean Gottman subrayaba que, *de facto*, los sistemas de resistencia al cambio son más abstractos que materiales, y consisten en una serie de símbolos que él nominaba *iconographies* (Gottman, 1952). Este concepto gottmaniano es relativamente comparable al de *matriz sociopsicológica* (Cabezas López, 2000, p. 474), entendido en tanto que eje de integración simbólica, núcleo de cohesión de las fuerzas sociales que funciona gracias al consenso colectivo existente en torno a su plausibilidad a la hora de conseguir aportar estructuras intelectualmente válidas que hagan posible una mínima coherencia

posiciones y estructuras esenciales del grupo, sino que a veces incluso su propia existencia.

Otro interesante ejemplo de etnosistema surgido en un nicho ecológico es la Parroquia Caruao, que engloba seis pequeñas comunidades afrovenezolanas en una aislada área costera próxima a Caracas (Altez, 2000). Hay una estrecha relación entre la actitud centrípeta y la actitud centrífuga, puesto que todo etnosistema dotado de suficiente fuerza, seguro de su identidad, de su *razón interna* (Maffesoli, 1997), metaboliza los elementos prestados. Así pues, resulta necesario un continuo afluir de fuerzas externas y, para mantener la *longue durée* de un etnosistema, también se requiere de la existencia de *filtros identitarios*, de fronteras porosas que traduzcan, seleccionen y transformen los materiales e informaciones recibidos (Lotman, 1985).

La identificación etnosocial resulta de la autoregulación diferencial de una comunidad y, por tanto, constituye un hecho de voluntad *política*. Un etnosistema es una organización psicosocial con plasmación política.

No es casual que, después de un siglo de feroz resistencia, los cimarrones jamaicanos firmasen tratados de paz en 1739 con el entonces invencible imperio británico, tras la guerra organizada por Cudjoe desde 1729. Pactos similares, que traducen la profunda voluntad de diferenciación política de los etnosistemas afroamericanos, y que reflejan una etnicidad en absoluto fantasmagórica, se firmaron en diversos territorios. Así, en la isla de La Española el primero tuvo lugar muy pronto, en el año 1537, y se hizo con Juan Vaquero al sur de la isla; más adelante se tuvieron que subscribir acuerdos con Sebastián Lemba y Juan Criollo en Higuey, con Diego de Ocampo en La Vega, y con Diego de Guzmán en Barouco. *De facto*, San José de Ocoa, la comunidad cimarrona más importante de Santo Domingo, fue derrotada en 1666, y en 1783, la comunidad de Neiba pactó con los españoles.

Tratados similares fueron sellados en el siglo XVI en Venezuela (con Miguel Guacamaya) y en Ecuador. En Panamá, por otro lado, Bayano fue un cimarrón afroamericano que formó un gran palenque en la zona montañosa del interior de dicho territorio. Erigido 'Rey de los Negros' (1553), durante cinco años imperó en la región, hasta que el Gobernador logró llegar a un acuerdo con él, reconociendo la libertad de su palenque a cambio de que no aceptara nuevos cimarrones.

Pero eso no es todo: en 1540, más de un centenar de esclavos se rebelaron en las afueras de Lima y, más adelante, se crearon Palenques de Cimarrones como los de Huachipa y Bocanegra, entre 1712 y 1791. Durante el siglo XVI tuvieron lugar dinámicas muy similares en México, la primera de ellas en 1537, la cual fue seguida por la rebelión afroamericana de Gaspar Yanga, en 1570. También existen datos de fuertes resistencias y rebeliones en Colombia, la primera en 1535, justo dos años después de la fundación de Cartagena (de Indias). En Colombia, entre 1535 y 1700, se constituyeron unos 40 palenques, destacando con mucho el comandado por Benkos Bioho hasta 1601. Brasil no fue, ni mucho menos, una excepción (sobre todo a lo largo del siglo XVII), ni tampoco el actual Surinam, en especial durante el s XVIII: así, mientras que en 1762 se zanjó un pacto entre los Saramaka y los holandeses, dos años antes se firmó

otro entre estos últimos y los Ndjuka, y en 1860 entre los Aluku, los holandeses y los franceses.

En la Costa Chica mexicana (estados de Guerrero y Oaxaca), la comunidad afroamericana de origen cimarrón que se remonta a fines del siglo XVI, resistió las embestidas militares coloniales en sus refugios montañosos hasta bien entrado el siglo XIX. Creo que hace falta algo más que ectoplasmas 'identitarios' para explicar dicha larga duración.

Esta larga duración explica que las rebeliones y las génesis de comunidades etnosociales que hicieron frente a los sistemas de explotación colonial no se limitaron a los primeros siglos del régimen esclavista. No es fruto del azar que en la América del Norte británica y estadounidense se forjasen entre 1672 y 1864 más de 50 comunidades cimarronas, una de las prominentes de las cuales se situó en el *Dismal Swamp*, en la frontera entre Virginia y Carolina del Norte. Es más: hubo importantes revueltas entre 1807 y 1835 en Bahía (Brasil), revueltas realizadas por grupos de lengua Hausa, Yoruba y Kwa, así como por musulmanes de origen africano.

Otras zonas de resistencia y, por tanto, de etnogénesis, fueron la región de los Yungas de Bolivia, la costa noroeste de Ecuador, el valle de Cauca (Colombia), los Llanos y la costa norte de Venezuela, la Mosquitia (Honduras y Nicaragua), la costa atlántica de Guatemala, Belice, el interior de Jamaica, las montañas de Haití y de República Dominicana, y el este de la isla de Cuba.

“Campos étnicos” y fronteras

Todas estas áreas de resistencia, etnogénesis y oposición al poder central, constituían *campos étnicos* (*ètnicheskogo pol'ia*)⁵. Según nuestro punto de vista, estos campos étnicos son asimilables a una suerte de campos simbólicos alrededor de los cuales pivotarían los sistemas sociales. Las dos comunidades cimarronas de Jamaica, Leeward (al oeste) y Windward (al este) pivotaban sobre sendos campos simbólicos.

Las génesis de sistemas sociales cimarrones se daban en áreas de frontera donde existía lo que Igor Kopytoff (1989) denomina *institutional vacuum*, vacío que permitía la catalización de trayectorias de múltiples orígenes. Cabe subrayar el estatus socialmente 'neutro' del territorio de asentamiento afroamericano. Creo que esto permite explicar su rol de amalgama, de cemento, puesto que al no tener una carga etnoterritorial que la hiciese depender de un marco histórico-

5. Concepto creado por el geoantropólogo ruso-tártaro Lev N. Gumilëv (1999). Hay que dejar bien claro, desde la perspectiva de la teoría de los etnosistemas, que estos campos étnicos no constituyen bloques estáticos ni monolíticos, sino que se pueden definir como unas áreas gravitatorias, a menudo difractadas en múltiples nodos etnoterritoriales. Áreas caracterizadas por un movimiento de sístole-diástole resultado de la interacción con el medio ambiente social, es decir, con los procesos geohistóricos que tienen lugar en el enclave concreto (*der Sitte*, como decía Ratzel) donde se encuentran insertas. La irradiación de un campo étnico puede ser poco perceptible en comunidades muy próximas a sus centros de funcionamiento.

político determinado, bien localizado y definido, ha podido ofrecer un *maná* territorial, un *surplus* simbólico que deriva, precisamente, de la carencia de una significación etnosocial predeterminada, y que despliega, por lo tanto, una inmensa potencialidad conectiva.

Consciencia social y soberanía política

El *autoetnónimo* refleja espléndidamente la consciencia colectiva diferenciada: así, los *Black Seminole* de México se llaman *Indios Mascogos*, y los de Oklahoma se denominan *Freemen*. Los *Black Seminole* de Texas se refieren a sí mismos como *Seminole*, a secas, para marcar su clara diferenciación respecto de los otros afroamericanos. La invisibilización de lo negro en la sociedad dominicana se refleja en el etnónimo *Kokolo*⁶. En Ecuador está surgiendo con mucha fuerza el etnónimo *Afrochoteño*. Y algunos palenqueros de Colombia subrayan que hablan *Bantu*... a pesar de que, en África, no exista ninguna lengua llamada *Bantu*, sino un grupo lingüístico al que los europeos bautizaron así.

Por otra parte, en el caso del Palenque de San Basilio (Colombia), no hay un jefe institucional, sino un consejo colectivo que hace las gestiones del pueblo. Una institución muy original es la de los *cuagros*, asociaciones de 15 a 20 personas de la misma generación y sexo que prestan servicios mutuos. Más de 200 palabras Kikongo, que refieren a realidades básicas y simbólicas importantes: familia (tatá 'padre', mae 'madre', moná 'hijo', maaná 'joven') economía (ngombe 'vaca', ngubá 'maní', burú, 'dinero') ; a la organización social y religiosa (kankamaná 'jefe, sabio', nkusi 'fetiche', kutú, 'fuerza')

Conflicto y etnogénesis

La teoría de los etnosistemas subraya el rol fundacional que el conflicto juega, a menudo, en la génesis y/o galvanización de las comunidades etnosociales. El conflicto puede aportar el valor energético necesario para la puesta en juego del movimiento del conjunto social. Un cierto grado de conflicto es esencial en la formación y la persistencia de un grupo. Es más: las sociedades jamás están totalmente integradas, sino que constituyen sistemas en los que la unidad es el efecto 'provisionalmente estable' de una compatibilidad estructural que permite a las diferentes estructuras reproducirse. Las diferencias garantizan una tensión dinámica que genera anantropía, equilibrio. Quizás la gran pluralidad interna, las grandes diferencias culturales, que caracterizaban las sociedades cimarronas afroamericanas, fueron la condición *sine quan non* de su cohesión...(y no al revés...)

El conflicto actúa a menudo como lo que Ilya Prigogine categoriza con el nombre de *nucleación*, proceso que implica un desplegamiento de fuerzas centripetas por parte de un etnosistema concreto, aplicando dicho proceso en un

6. Comunicación personal del Dr. Javier Laviña

punto de pivotación determinado a partir del cual se reforzaría (o se crearía) el conjunto etnosocial. Dichos puntos de pivotación vienen caracterizados en la teoría etnosistémica como *matrices sociopsicológicas*: eje de integración simbólica, núcleo de cohesión de las fuerzas sociales que funciona gracias al consenso colectivo existente en torno a su plausibilidad a la hora de conseguir aportar estructuras intelectualmente válidas que hagan posible una mínima coherencia *socio-lógica*.

La matriz sociopsicológica avitualla a la colectividad con las herramientas necesarias (los *recursos simbólicos*) para diferenciarse y reconocerse como sistema social autocentrado. Las cofradías constituyeron un elemento clave de resistencia y de reelaboración etnosocial de los afroamericanos de Santo Domingo, y ofrecieron tanto una matriz de cohesión como un *holon* etnogenético que configuró un etnosistema en archipiélago que reunía a negros de nación bíafrá, mandinga, etc (Laviña, 2000: 158). Palmares, así como otros múltiples sistemas políticos surgidos en Brasil en el s. XVII, tienen su *holon* de articulación en el *kilombo*: sociedad guerra Ovimbundu⁷ con rituales de iniciación muy precisos y con una estricta disciplina militar (Funari, 1998: 178).

La resistencia, además, se enraíza en una memoria colectiva que es una suerte de *humus* a partir del cual crecer. Al igual que una cuenca semántica, la memoria colectiva recoge una multiplicidad de elementos que, en un momento determinado, se impone con la evidencia de la costumbre.

Más allá del 'mestizaje' y del 'sincretismo'

Los etnosistemas afroamericanos no son 'mestizos' o 'sincréticos', sino sistemas cohesionados, los elementos constitutivos de los cuales tienen (como no puede ser de otra manera) diversos orígenes, pero la combinación de los cuales es original, única, no-reducible a su momento de génesis, sino producto de lo que categorizo como un proceso de *anamórfosis*: situación ontológica por la cual un orden de realidad cristaliza por confluencia de procesos heterogéneos, de manera que la estructura resultante no es reducible a ninguno de los cursos genéricos por los cuales se ha formado.

Así, el análisis 'objetivo' permitiría comprobar que los Saramaka de Surinam o los Seminole de Texas han adoptado unas técnicas materiales de origen amerindio y han reelaborado creencias y rituales de origen africano. Aunque hay excepciones: los Aluku de la Guyana Francesa poseen danzas y ritos religiosos de influencia amerindia. Además, la base de las lenguas *créole* afroamericanas es europea. Deducir, ni que sea de manera metafórica, que estamos ante 'mez-

7. Etnosistema de la zona meridional del actual estado de Angola. Una vez más, vemos que matrices simbólicas y elementos culturales (ergo: políticos) de *origen* africano aportaron, en muchos casos, los cuadros de articulación etnosistémica de las comunidades afroamericanas, pero el *resultado* de dichas articulaciones no es reducible a los ambientes sociales originarios, sino a las imbricaciones e interacciones con el *ecumene* de implantación.

clas' o grupos 'híbridos', una suerte de *Frankenstein* sociales, resulta un ejercicio peyorativo, y más en medio de una atmósfera académica que valora la homogeneidad y que, lamentablemente, está imbuida del fetichismo del estado-nación uniforme.

Como ya hemos apuntado, para garantizar tanto la génesis como la continuidad de un etnosistema, resulta necesario un continuo afluir de fuerzas externas, a pesar de que a veces sea de forma conflictiva e incluso violenta⁸. El estado de *Palmares* se generó a través de la afluencia de diversos materiales culturales y humanos (africanos, amerindios, criollos) que no perdieron su especificidad, sino que constituyeron un etnosistema plural. Los etnosistemas no sólo deben su estructura a la dialéctica entre la voluntad de diferenciación y las influencias procedentes del medio ambiente social externo, sino que también son internamente relacionales y plurales. Un etnosistema es una organización (de *orgaw*, 'hervir', 'estar en ebullición') de la variedad (Cabezas López, 2000).

La pluralidad interna de los etnosistemas, en este caso afroamericanos, se puede explicar por:

- (1) la multiplicación de nichos etnosistémicos enclavados en espacios sociales lábiles y fluidos
- (2) la existencia de sistemas políticos polistructurales que desembocan en comunidades de pequeño tamaño que configuran espacios de comunicación diferenciados que, a menudo, generan sistemas lingüísticos propios,
- (3) los filtros sociales (*vid supra*), las fronteras porosas que traducen los materiales culturales procedentes del exterior del etnosistema y garantizan su continuidad.

Así se explica que subsistan minúsculos colectivos como los Kwinti del Surinam (formado por sólo 130 personas), o el Palenque de San Basilio (Colombia).

En este sentido, los antiguos cimarrones jamaicanos continúan poseyendo su propio sistema político local, al igual que los de Surinam y la Guyana Francesa, dotados de un complejo sistema: *Gaama* (máximo gobernante), *Ede Kabiteni* (representantes del *Gaama*), *Kabiteni* (jefes de aldea), *Basia* ('suboficiales' encargados del orden intra-aldeano) y por consejos locales. Los asuntos comunitarios son discutidos por asambleas (*Kutu*) de diverso tamaño y adaptadas a un sistema social fluido y plástico.

En el estado de Ecuador los afroamericanos son alrededor de unas 500 000 personas. Viven en la zona de Esmeraldas y de Chota (de ahí el ya indicado

8. Considero que incluso el repliegue identitario, la endogamia y la cerrazón etnosocial son el producto de las relaciones con el exterior del sistema. Relaciones que quizás son vistas como excesivamente densas y/o conflictivas, y desembocan en dichos repliegues endosociales. Relaciones que generan, como se ha apuntado, diferenciación. Relaciones que a veces dependen de lo que Pitirim Sorokin denominaba 'mecanismo de saturación', y ya se sabe (o se intuye) que la hipersocialización conduce a la búsqueda de aislamiento. No es una teoría, es sólo una reflexión abierta para que sea recogida por los lectores.

etnónimo de *Afrochoteños*). Cabe decir que, inclusive en la mirada de la izquierda y de los movimientos sociales, los afroecuatorianos son vistos a la sombra de los indígenas, es decir, siempre en comparación a ellos y desde su marco organizativo, sociopolítico y cultural. En esta comparación, los negros aparecen como débiles y fragmentados (fetichismo del poder central), incapaces de la organización y movilización como también de la producción de un pensamiento propio. Una tara más del jacobinismo imperante en las ciencias humanas y en muchos movimientos sociales, de izquierdas o de derechas.

Entre los *Blacks* de Estados Unidos, una nueva matriz sociopsicológica desde hace unos cuarenta años es el Islam. En este complejo etnosistema *Black*, el conflicto genera procesos de nucleación que galvanizan ciertos nodos del etnosistema en archipiélago que constituyen los afroamericanos de EUA. Uno de estos nodos fueron las comunidades urbanas donde crecieron fenómenos como los *Black Panther*.

Por su parte, los *Black Seminole* usan indistintamente apellidos en inglés o español, según estén en Estados Unidos o México, lo que refleja la plasticidad de los etnosistemas y de las lógicas fronterizas. Su relación diádica con los indígenas americanos recuerda vivamente el caso de los Charv y los Serv, antiguas comunidades eslavo-iránicas de tradición asi mismo semi-nómada que existieron en el este de Europa hace unos mil años (Cabezas López, 2000)

Los *Maroons* de Jamaica constituyen otro ejemplo paradigmático de creatividad social al generar un sistema cultural original, autoregulado, y donde se desarrollaron modalidades de comunicación intragrupal como, p.ej., un código telegráfico.

Por su parte, considero que Surinam no constituye un *país mestizado*, sino un etnosistema plural dentro del cual se despliegan otros etnosistemas: los Samaraka, *cimarrones* llegados al interior de Surinam en el siglo XVII, de confesión católica, protestante y, sobre todo, 'animista'. Así, existe la divinidad *Gaan Gadu a Tapu* ('el gran señor de arriba', que coincide con el vasco *Jaungoikoa*, por cierto), pero el panteón es riquísimo: divinidades del cielo, de la tierra, de las aguas, animales deificados..., y constituye un *corpus* de creencias que aporta una notable matriz de cohesión etnosistémica. La lengua es de base inglesa, con influencias portuguesas y con un 20 % de léxico africano (sobre todo KiKongo).

Llegados aquí, quisiera hacer unas reflexiones sobre el concepto de lenguas *Créole* desde el punto de vista de la teoría de los etnosistemas: el de *créole* es un concepto profundamente albocéntrico y, como el de *mestizo*, se aplica a los *Otros*, a los *raros*, a los pueblos minorizados... ¡Como si el francés no fuese otra cosa que un *créole* del latín...!. Con André Martinet, considero que la unidad política establece un espacio social de comunicación común que puede generar sistemas lingüísticos originales, ya que sólo la comunicación da forma a la lengua. Por tanto, las lenguas *créole* de algunos etnosistemas afroamericanos traducen la existencia de comunidades políticas, sobretudo en las sociedades cimarronas, dotadas de una conciencia colectiva muy cohesionada en base a la situación de conflicto. Repasemos algunas de ellas:

Base ibérica: *Palanquero* (de influencia Kongo); *Papiamentu* (Curaçao, Aruba).

Base inglesa: El Black English que persiste en las áreas de Luisiana donde hubo más densidad de cimarrones; entre los antiguos cimarrones Jamaicanos. El *créole* es ahora usado sólo para comunicarse con las divinidades en las ceremonias de índole religioso. Muy significativo. Y muy similar a lo que sucede con el *créole* Cafundo de Minas Gerais y Sao Paulo, que es un lenguaje secreto. Por cierto: el antiguo *créole* jamaicano se asemeja mucho al practicado hoy en día en Surinam, y no al actual *créole* jamaicano. El idioma *Sranan* se habla en la costa de Surinam, sobretudo en Paramaribo y en Aruba, y ha devenido *lingua franca* de Surinam. En la Isla de la Bahía (Honduras) y en Belize se habla un *créole* muy similar al de la Costa Miskito de Nicaragua.

Cabe añadir que la teoría de los etnosistemas rechaza la correspondencia unívoca entre lengua e identificación (excepto cuando el idioma es una matriz sociopsicológica) Así, en Surinam, Saramaka y Matawai hablan el mismo idioma, y Ndjuka, Aluku, Kwinti y Paramaka también comparten la misma lengua.

Conclusiones (abiertas)

A modo de conclusiones, la incorporación de la idea de *etnosistema* (sistema de *ethnos*⁹) implica afirmar:

- (1) que las culturas no se edifican en el aislamiento, sino mediante una interacción recíproca.
- (2) que una sociedad es un sistema abierto, un alineamiento cambiante de grupos humanos sin límites fijos, ni con una constitución interna estable.
- (3) que los sistemas etnosociales son formados por ejes de relaciones (o de relaciones entre conjuntos de relaciones), temporalmente y espacialmente cambiantes, pero reales en tanto que posibilitan la génesis y el mantenimiento de procesos de socialización, y de comunidades sociales concretas, fácticas.

9. Usamos el término griego *ethnos* en su sentido primigenio que, entre otras acepciones, remitía a 'grupo, consorcio, asociación'. La noción de etnosistema es metonímica, es decir, aplicable a diversas escalas crono-espaciales que forman un *continuum* entre dos polos: las civilizaciones, concebidas como *Stimmung* (ambiente), metáfora ecológica que remite a la interacción y reelaboración constante de los *recursos simbólicos*, a la socialidad (*Geselligkeit*) cotidiana, derivada de la potencia colectiva, suma de energía, comunidad y diferencia (Maffesoli, 1990), no a las placas tectónicas que entran en colisión (*crash of civilisations...*), ni a los artificios hiptonizadores de masas. La funcionalidad de la idea de etnosistema en muy diversas escalas, además de comportar una gran plasticidad analítica, permite rechazar conceptos como 'sub-sistema' o 'subgrupo', conceptos que, implícitamente, jerarquizan los colectivos sociales. La teoría de los etnosistemas, en cambio, los visualiza desde un plano horizontal y, además, subraya que en todos los casos se trata de los mismos mecanismos: necesidad de vínculo social, identificación, fronteras que crean múltiples socialidades, aglutinación de conciencia, pluralidad interna, complejidad, generación ontológica derivada de la imaginación social, voluntad de diferenciación, función simbólica de los recursos socioculturales, identificación dinámica en *statu nascendi* (pero que genera efectos reales en la vida social), importancia de la conciencia colectiva independientemente de las similitudes o diferencias culturales 'objetivas'.

La *etnicidad* es expresable a partir de la geografía y/o de la historia (o de la 'religión', la 'política', la 'economía'...), pero siempre se tendría que hablar, no de 'ficciones' o 'manipulaciones' enmascaradas u ocultas precisamente bajo aquello a través de lo cual se plasma, sino de etnosistemas que son la manifestación de una potencia social diferenciada a partir de criterios de muy diversa índole (religiosa, lingüística, económica, histórica, geográfica, etc.), criterios que son expresiones puntuales de la misma necesidad de vínculo social, de ligazón comunitaria.

Los etnosistemas son manifestaciones microcósmicas de un universo construido a partir del flujo permanente de energías que estructuran una realidad global compuesta de elementos que se interrelacionan gracias a sus diferenciaciones, y que se generan de manera recíproca también como consecuencia de esta dinámica de oposición, complementariedad y reciprocidad. Los etnosistemas son el resultado (y la fuente) de una dialéctica de fusión-fisión, con fronteras que filtran las relaciones con otros sistemas, con una trayectoria que se despliega en el tiempo apoyándose en puntos territoriales, físicos y/o abstractos (Cabezas López, 2003).

Los afroamericanos no constituyen ni transplantes africanos inmutables, ni híbridos culturales, ni ectoplasmas sociales sin 'substrato real'¹⁰, sino etnosistemas que derivan de la potencia colectiva surgida de la correspondencia simbólica con un espacio (real o simbólico) donde cristaliza. Etnosistemas forjados por una co-presencia, por una comunidad emocional inscrita localmente, sin una estructura organizativa estable, y que correspondería ejemplarmente a la idea spinoziana de *potentia*: libre actividad del cuerpo social, de la *multitudo*, sujeto colectivo dinámico la constitución política del cual es siempre una física de oposición a todo poder centralizado (Delgado, 1999).

La teoría de los etnosistemas puede ser útil para analizar la historia de las comunidades afroamericanas, pero también los actuales procesos sociales. Como toda teoría, tiene una potencial plasmación política que no es ni la fosilización substantivista, ni el 'mestizaje' deconstructivista, sino la práctica de la autodeterminación, independientemente de las características históricas, demográficas o culturales.

10. Resulta cuanto menos sorprendente que, en el terreno de las ciencias sociales, haya quién pretenda desacreditar los sistemas de identificación *otros* argumentando que no cuentan con un substrato *real*, como si, por arte de birlibirloque, existieran comunidades sociales que (¡ellas sí!) poseen la dicha (¿otorgada por la divinidad?) de remitirse a un referente *real*, y no meramente *simbólico*. Siguiendo la tradición maussiana, dentro de la cual me incluyo con matices vinculados a mi condición de *rara avis* (influenciado por la etnografía rusa y por ciertas corrientes de la sociología intuitiva), siguiendo dicha tradición, decía, enunciaré, con Lévi-Strauss, que los símbolos son más reales que 'aquello' que simbolizan. El significante precede y determina al significado. El simbolismo no se superpone al ser social real, no está casi de más, sino que la realidad social es intrínsecamente simbólica. No existen relaciones sociales sino simbolizadas (Caillé, 1999: 13). Lo simbólico es más real que lo *real*. Y me atrevería a preguntar: ¿Qué es *lo real*? Una respuesta sincera, por mi parte, podría ser algo así como "¿lo *real*? ...Ni se sabe. Es más: vete a saber...". A mi modesto entender, la *realidad* es la *relación*, de manera que lo absoluto también es relativo. Cada cosa es el conjunto de sus relaciones con las otras.

Con la exposición de los rasgos básicos de mi teoría de los etnosistemas, y el breve esbozo de sus posibles aplicaciones en el estudio de las comunidades afroamericanas, no pretendo demostrar una verdad sino, simplemente, abrir algunas pistas.

Bibliografía:

- ALTEZ, Yara (2000) *Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo*, Caracas: Universidad Central de Venezuela. www.colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA.htm.
- CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel (2000) *Etnosistemas i fronteres a les societats africanes, amb referències complementàries a l'Europa Oriental*, Tesis Doctoral (inédita), Barcelona: Universitat de Barcelona.
- CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel (2003) "Frontera, Territorio e Identidad: los Etnosistemas", *NÓMADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 8, Madrid (<http://www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/8/jmcabezas.htm>)
- CAILLÉ, Alain (1999) "Préface", en: Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, París: La Découverte/MAUSS, pp. 9-22.
- DELGADO, Manuel (1999) *El animal público*, Barcelona: Anagrama.
- FUNARI, Pedro Paulo de A. (1998) "A arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana", *Studia Africana*, nº 9, Barcelona: Centre d'Estudis Africans, pp. 175-188.
- GOTTMAN, Jean (1952). *La politique des États et leur géographie*. París: Armand Colin.
- GUMILÉV, Lev Nikolaevich (1999) *Kontakty na urovne superétnosov*. Moscú: Akademii Nauk.
- KENT, R.K. (1965) "Palmares: an African State in Brazil", *Journal of African History*, VI (2), Londres: Cambridge University Press, pp. 161-175.
- KOPYTOFF, Igor (1989) "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture", en: Igor KOPYTOFF (ed.) *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, pp. 3-84.
- LAVIÑA, Javier (2000) "Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad afroamericana", en VVAA, *Estrategias de poder en América Latina. VII Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy*, Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 151-163.
- LOTMAN, Iurii (1985). *La semiosfera. L'asimetria tra el dialogo nelle strutture pensanti*. Venecia: Marsilio Editori.
- MAFFESOLI, Michel (1990) *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria.
- MAFFESOLI, Michel (1993) *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, Michel (1997) *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós.
- MORIN, Edgar (1986) *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Barcelona: Anthropos.
- ŠIROKOGOROV, Sergei M. (1923) *Issledovanie osmovnykh printsipov izmeneniia étnicheskikh i étnogeograficheskikh iavlenii*, Shanghai: Izv. Vostochnogo f-ta Dal'nevostochi.

BÍGAMAS DE “NEGROS MATICES” EN EL MÉXICO COLONIAL

Estrella Figueras
Universidad de Barcelona

“Y que sus padres y demás que avia declarado en la genealogia eran y avian sido de casta y generacion de negros esclavos , indios y mulatos y que siempre avia tratado y comunicado con personas de su esfera”
(De las declaraciones al Tribunal de Lorenza de la Cruz¹)

Introducción

A través de las páginas siguientes irán apareciendo unas mujeres americanas, de las llamadas castas, es decir que mostraban en su piel los “matices” de sus orígenes africanos, y que se vieron sometidas a persecución y castigo por la Inquisición en el México colonial. El motivo de su procesamiento fue debido a haberse casado una segunda vez, sin haber enviudado previamente, lo que las convertía en bígamas.

Su delito había sido el mismo, tanto en las mujeres procedentes de la Península como las señaladas como de “casta”, pero estaban marcadas estas últimas con aquel sello, y no de prestigio social, que las incluía dentro del mundo de una posible ilegitimidad, con raíces de esclavitud, y el recuerdo heredado del traslado forzoso de otro mundo que no habían conocido, pero que, sin embargo, había sido el suyo y el de sus antepasados. A partir, pues, de esta característica étnica y social, se observan aspectos singulares en las vidas y consideración

1. Archivo Histórico Nacional (de aquí en adelante AHN) en Madrid, Sec. Inquisición, Libro 1067, f. 290 anverso y reverso. Proceso contra Lorenza de la Cruz.

que se le dio a su delito-pecado de estas mujeres calificadas generalmente como mulatas.

Al leer los procesos en general de las mujeres que cometieron bigamia, resalta inicialmente una clara distinción entre las españolas, nacidas en la Península, o bien las que declaraban ser españolas pero, no obstante, haber nacido en algún lugar de la Nueva España, y las americanas. Mientras que las primeras contrajeron primeras y segundas nupcias con sus "iguales" europeos, las segundas lo habían hecho con hombres mestizos, de castas e incluso esclavos sometidos al régimen y voluntad de un amo.

Esta, llamémosle, característica de la mujer americana podría muy bien deberse a que formaba parte, porque así también se la incluía, en aquel colectivo, inmenso por su número, pero marginal por la degradación social a que se le había sometido. Se reconocían, también se rebelaban, pero sobre todo se adaptaban entre la heterogénea multitud de individuos de variadas procedencias, de mestizaje y situaciones sociales diversas.

Entonces, a fin de no quitar protagonismo a estas mujeres de "negros matices", no se va a hacer un estudio comparativo con las de "blancos orígenes", porque lo que se pretende, a través de estas páginas, es rescatar de la historia a mujeres que, además de haber sido marcadas por un determinado delito, lo eran por un determinado "color".

El otro punto que es interesante analizar es el relativo a la actitud y predisposición del Tribunal del Santo Oficio frente a estas mujeres, que por mucho que se esforzara en ocultar, el tratamiento que a ellas se daba se aprecia cargado de consideraciones determinadas por una vara de medir adecuada a un determinado colectivo.

Insistiendo en las dificultades que se encuentran en el estudio de las clases populares, sobre todo aquéllas oscurecidas por sus comportamientos hostiles a la norma dictada y ajenos a las actuaciones que se habrían de mostrar en la mujer, vemos que esta historia relativa al quehacer diario y a la transgresión cotidiana no solamente se encuentra oculta para la investigación, sino que además se ha de reinterpretar dependiendo y según el criterio de la "cultura impuesta a las clases populares"². Hemos de hacer una doble lectura de los hechos, de las declaraciones al tribunal e incluso de lo extraído en la documentación, pues las recreaciones culturales de estas clases populares quedarían ocultas, incluso escondidas a la "vista" y sobre todo a lo expresado delante del escribano y del inquisidor.

Así pues, estas mujeres que oscilaban entre la esclavitud, de libertad con determinadas condiciones de servidumbre y dependencia, también tenían sus propios y particulares imaginarios, en el sentir y aspirar a formas de vida y convivencia que no tenían que ser particularmente los mismos que se les habían impuesto, por religión y dominación. Este relajamiento de costumbres en los comportamientos de negros/as, mulatos/as y demás matices que se han aportado a

2. Ginzburg 2001:12

los múltiples enlaces interraciales, por ciertos autores se han interpretado, con más o menos intencionalidad, cargados de prejuicios al enfrentarlos a los establecidos por una norma religiosa y social que pretendía ser la correcta y la única vía admitida.

Más aun, y abundando en lo antes dicho, esta ley de vida, y ya refiriéndonos al matrimonio monógamo e indisoluble católico, si se contradecía o discutía, aunque fuera de palabra, estaba calificado y se marcaba la acción con el apelativo de herética, lo cual competía juzgar al Tribunal del Santo Oficio, máximo organismo rector y vigilante de una normativa religiosa que permeaba todos los aspectos de la vida del creyente, y si el individuo no lo era, por haber cuestionado alguna de las reglas del dogma católico o cristiano, tenía que hacérsele entrar en la grey de la única religión considerada verdadera, con procedimientos más o menos sutiles y con más o menos resistencia por parte del disidente. Un ejemplo sobre este tema, entre otros muchos que se podrían citar, es el proceso que se siguió a Ysabel "mestiza"³, por haber dicho en público y con testigos que "mas valia estar amancebada que no casada, que ella diera algo por no ser casada" argumentando este comentario diciendo "que el buey suelto bien se lame". Fue por este arriesgado comentario denunciada a la Inquisición.

El matrimonio se convirtió en una decisión que involucraba social y espiritualmente a la pareja en cuestión, pero en muchas ocasiones, como en todas las acciones de la vida que pretenden ser inamovibles y eternas, no resistía el vínculo la convivencia cotidiana, los avatares de las propias historias de vida, los engaños, las imposiciones y en definitiva, y ésta sería la tónica que se ha observado en los procesos por bigamia, de la "mala vida"⁴ de la que la mayoría de las mujeres, que después fueron bígamas, deseaban huir, buscando un ideal, que encontrarían o no, pero que, por lo menos, lo intentaron casándose otra vez.

Presentación de las protagonistas

Pero, ante todo, sería oportuno presentar a estas mujeres que nos van a mostrar una etapa de su vida y sus experiencias rescatadas de los procesos de Inquisición que se les hicieron, y que nos ayudarán a reconstruir una parte de la historia de una sociedad en las que ellas se encontraban. Mujeres que no tenían un nombre relevante, con genealogías marcadas por la negritud y que, además, pecaron.

3. Archivo General de la Nación (de aquí en adelante AGN) en México, Sec. Inquisición, vol. 264, s/ exp. Denuncia contra Ysabel mestiza. (Año 1601)

4. La "mala vida" interpretada como de penosa existencia y malos tratos a que fueron sometidas esas mujeres por parte de sus maridos, como ellas así lo declaraban. Pero también existe otra acepción, que sería dada como calificativo y con relación a la prostitución: mujeres de "mala vida", apareciendo acuñada esta expresión en el siglo XVIII (Atondo 1992 : 279 y ss.)

En 1582 se presentó delante del Tribunal del Santo Oficio Ana de Azpitia⁵, que era una mulata libre⁶ de 35 años de edad, natural de México, acusada de haberse casado dos veces. Explica en sus declaraciones que se casó la primera vez con Juan López, un sastre español natural de las Islas Canarias, cuando ella tenía 15 años de edad, y que a los ocho años de su matrimonio el marido fue desterrado a Filipinas, se cita en el proceso de Inquisición, que “por delitos” que este hombre había cometido.

Hacia dos años que se había vuelto a casar con un mulato libre llamado Diego Hernández, habiendo dado información para poder casarse, de que su primer marido había muerto a través de un tal capitán Herrera y otro soldado, los cuales no pudieron ser localizados para que ratificaran esta información. Se sospechó de su bigamia cuando se supo y así fue declarado al Tribunal por un testigo al haber hallado vivo a su primer marido en la provincia de Ylocos (en Filipinas).

En sus declaraciones resalta el comentario que hizo, cuando se le preguntó si había tenido hijos con el primer marido, de que con éste “no había tenido hijos”, “ni hazia con esta vida maridable a derechas”.

Este proceso quedó en suspenso porque Ana se encontraba enferma de “bubas”⁷, y se la mandó a casa del amo de la hacienda donde servía para que se curara, mientras se averiguaba el posible fallecimiento o no del marido, y se pasó el seguimiento de la causa al juez ordinario para que dirimiera sobre el vínculo del matrimonio.

Aunque su nombre completo era el de María o Mariana Hernandes, en el transcurso del proceso se escribe el de Anna María “mulata”⁸. Tenía más de 30 años de edad en el momento del juicio, en 1608, pero no se indica en el mismo su lugar de nacimiento.

Vamos conociendo a través de las hojas del proceso que cuando ella tenía unos diez o doce años, estando sirviendo en una cuadrilla en las Minas, jurisdicción de las Charcas en el Reino de Nueva Galicia, los sorprendieron “juntos en una cama” a ella y al mestizo Agustín Rodríguez. Entonces, el jefe de la cuadrilla Baltasar Hernández pidió al fraile Bernardino Beltrán que los casara, indicando este último que al siguiente viaje que pasara por allí los velaría.

Pero cuando llegó el momento de velarse, es decir, ratificar por la iglesia el matrimonio, Anna María se escapó, pues según argumentó ella misma durante su proceso, no había sido un casamiento el que hizo de su voluntad.

Con este alegato, ella se volvió a casar con un indio llamado Francisco Lucas, pero como el primer marido deseaba casarse también, pidió la anulación del matrimonio que había contraído con Anna María. Entonces se descubrió el

5. AGN, Sec. Inquisición, vol. 135, exp. 1, fs. 1-14. Proceso contra Ana de Azpitia. (Año 1582)

6. Cuando se trata de negros/as, mulatos/as, en los procesos generalmente encontramos, al lado de su nombre, su estado de libertad o de esclavitud.

7. Según Deleito y Piñuela, José (*La mala vida en la España de Felipe IV*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 25) se trataría la enfermedad denominada “bubas” de la sífilis. O bien podría ser que padeciera esta mujer algún tipo de tumor o varios de ellos de origen que desconocemos.

8. AGN, Sec. Inquisición, vol. 318, s/ exp., fs. 232-258. Testificación contra Anna María mulata. (Año 1618)

primer matrimonio de ella, pues esta última había dicho que era viuda al volver a casarse.

Como era habitual en los procesos de esta índole, fue depositada Anna María en casa de Estaban Benegas, para que sirviera, mientras duraba su causa delante de los tribunales.

Lamentablemente desconocemos la resolución de este proceso, pues no aparece más documentación del mismo.

De Beatriz Ramírez⁹, sabemos que era una mulata libre, de unos 25 años de edad en 1574 y era natural de las Minas de Tasco, cuando fue denunciada por su segundo marido, “de color negro ladino libre” llamado Diego López, pues dijo que se había enterado de que ella ya estaba casada con un indio llamado Diego “vaquero”.

Al principio declaró Beatriz delante del juez de que sólo se había amonestado con el indio Diego, y como le daba “mala vida y la aporreaba adonde quiera que la encontraba” se fue de su lado a los dos años de convivir con él.

No obstante, después de salir del hospital, ingresada por consejo del médico del Santo Oficio por tener “una calentura buena” por la cual debía de “sangrarse y purgarse” declaró, un año después de iniciado el juicio, de que realmente se había casado “por mano de cura” con su primer marido.

La sentenciaron a la penitencia acostumbrada en los delitos de bigamia, salir en Auto público, y sus componentes de corozas¹⁰, vela¹¹ y soga¹², abjuración de *levi*¹³, y doscientos azotes que se le dieron por las calles públicas¹⁴. Remitiéndose su caso al juez ordinario para que dirimiera sobre el vínculo del matrimonio.

Catalina “mulata”¹⁵, tenía 17 años de edad en el momento del juicio, en 1561 y hacía dos años que se había casado con un mulato esclavo llamado Miguel, persuadida, según sus declaraciones, por la esposa del amo de su marido, Diego de Curiel.

Huyó de su marido, o no había querido seguirle, cuando él fue vendido y se tenían que ir a México. Entonces, éste la pidió a través de la justicia para que se la devolvieran y en efecto se le atendió y se hicieron los trámites para entregársela, aunque de todas formas ella permaneció o debió de volver a las Minas de

9. AGN, Sec. Inquisición, vol. 134, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Beatriz Ramírez. (Año 1574)

10. La corozca era una especie de capirote de forma cónica, hecho de papel engrunado, que se ponía en la cabeza de ciertos condenados y llevaba pintados signos alusivos de su delito, en estos casos representaban unas llamas.

11. Que mantenían encendida en la mano durante la misa o acto religioso.

12. Alrededor del cuello, se anota literalmente “pescuezo”.

13. Abjuración de *levi* cuando se trataba de los acusados de sospechosos de herejía, y *vehementi* cuando se calificaba el delito cometido de herejía con todos sus agravantes. Esta abjuración consistía en la declaración expresa, dicha en público, de perseguir y denunciar todas las herejías que vieren o supieren de aquellas personas que no cumplieran con los dictámenes de la doctrina católica, además de jurar y prometer el seguimiento y obediencia que la fe en la Santa Iglesia les señalare, acatando con humildad la penitencia que por su pecado se les hubiera impuesto.

14. Al reo se le llevaba montado en una “bestia de albarda”.

15. AGN, Sec. Inquisición, vol. 29, exp. 4, fs. 416-420. Proceso contra Catalina mulata. (Año 1561)

Tasco, pues allí se casó otra vez con Juan “indio”, y en donde fue denunciada a la Inquisición por el Reverendo Gaspar de Rocas.

Se solventó el juicio, de forma muy rápida, en dos meses de tramitación y declaraciones, y fue encontrada culpable. Recibió como penitencia y castigo 100 azotes en la cárcel y que “sea pringada con un haya encendida en las espaldas”, y so pena de recibir 200 azotes más, que fuera a hacer vida maridable con su primer marido, aconsejándole a éste que la tuviere a “buen recaudo”.

Presentamos ahora a Francisca de Acosta¹⁶, que era una mulata de unos 15 años de edad cuando fue denunciada por el amo del segundo marido, Pedro González, en el año de 1559.

El relato de su posible bigamia era que con su pretendido primer marido, Antón Sánchez, esclavo de Sancho de la Piedra, se dieron tan sólo, según ella, palabras de matrimonio delante de testigos, fingiendo un casamiento para poder ella de esta manera salir de la estancia de Juan de Toledo donde estaba sirviendo, porque, nos dice en sus declaraciones: “tenía mala vida en ella”.

Aunque ella argumentó que no le consideraba su verdadero marido, este hombre la reclamó por su mujer y obtuvo permiso de las autoridades para “allí donde estuviera la pudiera sacar y hazer vida maridable con ella”.

Como sea que Francisca se había vuelto a casar con Juan “mulato” de forma, según se indica en el proceso, clandestina, entonces el Tribunal, dando por válido el primer matrimonio que hizo con Antón Sánchez, le ordenó que se casara formalmente *in facie ecclesiae* con este su primer marido, so pena de ser “açotada e tresquilada”, dándole licencia al cura de la estancia para que la confesara.

En cuanto a Juana Agustina¹⁷, era una mulata de unos 17 a 20 años de edad en 1595, que fue acusada por Pedro Brizeño, el cual había dicho a la Inquisición que la habían hurtado¹⁸ de su casa, y se había casado de nuevo, pues ya lo estaba, por “mano” del vicario de Penjamo (en Guanajuato).

Su primer matrimonio fue con Juanillo “indio” pero, según sus declaraciones, fue obligada a casarse por la mujer que se había hecho cargo de ella al morir sus padres. Como era muy joven, un tío suyo se la llevó a la ciudad de Guadaluaxara y la depositó en casa de Diego de Ribera, asentador de la catedral, a donde fue a buscarla su marido, al que le prometieron que cuando ella tuviera edad de estar casada se la darían.

De nuevo fue “depositada” en casa de Pedro Hernando de Cisneros, de donde huyó, y recluida otra vez en donde fue denunciada. Según ella de esta estancia la “sacaron” a la fuerza unos hombres y la obligaron a casarse con un tal Pedro, mulato al que llamaban Perricho.

16. AGN, Sec. Inquisición, vol. 91, exp. 2, fs. 6-16. Proceso contra Francisca de Acosta. (Año 1559)

17. AGN, Sec. Inquisición, vol. 185, exp. 6, fs. 1-43. Proceso contra Juana Agustina. (Año 1595)

18. También se podría dar la acepción de que “rpto” o “hurto” fuera un vocablo que persistiera del concepto de matrimonio “sin bendiciones” que se llevaba a cabo en algunos fueros de la Baja Edad Media en la Península (Córdoba de la Llave, 1986:578), y que no correspondiera exactamente a la calificación de secuestro de una persona (una mujer en este sentido), que además, en estos casos, aparece de forma ambigua el comportamiento de ellas.

Como sea que estaba en las cárceles secretas de la Inquisición y no tenía con que pagar por su manutención por ser “pobrisima y come a costa del fisco”, se la puso a trabajar en un obraje¹⁹. Finalmente, y ya en la segunda audiencia, confesó que se había casado formalmente y por temor a las personas que la obligaron a hacerlo no dijo que ya estaba casada.

Un año después de iniciado el proceso, y encontrándola culpable se la condenó a salir en Auto público, con vela, coraza e insignias de dos veces casada y abjuró de *levi*, además se le dieron cien azotes por las calles públicas, un año de destierro y otro sirviendo en el Recogimiento de Santa Mónica.

De Lorenza de la Cruz²⁰, sabemos que era una mulata libre de unos 30 años de edad en 1691, natural de Cuernavaca, de casta y generación de negros esclavos, indios y mulatos.

Cuando la apresaron en el ingenio donde trabajaba el segundo marido, al saber que su primer marido iba a reconocerla y afirmar que era efectivamente su mujer la que decían que se había vuelto a casar, se escapó “por miedo de que la había de castigar la inquisición”, pero se la localizó por los delegados inquisitoriales e ingresó en las cárceles secretas de la Inquisición.

Según nos explica durante el proceso, su primer marido era un mulato libre llamado Jerónimo de San Juan, con el que tuvo una hija, pero como le daba “muy mala vida y la maltrataba” se escapó de su lado, marchándose a San Juan Peribán (en Michoacán) donde conoció y se “mal amistó”²¹ con un esclavo huido, llamado Diego de Soza. Estando ambos en Guadalajara fue apresado Diego y entonces contrajo matrimonio con él en el zaguán de la propia cárcel, testificando que era soltera para poderse casar, dos hombres conocidos del tal Diego de Soza, y presos como él. Cuando este hombre fue vendido por la Real Sala del Crimen al ingenio de Cocioque, ella se fue con él.

Después de cuatro años de duración del proceso se la encontró culpable de bigamia y penitenciada a salir en Auto público, abjuración de *levi*, cien azotes y destierro de diez años, los tres primeros sirviendo en el Hospital de Jesús.

En la testificación y proceso de Mariana “mulata”²², en 1616, no aparece su edad ni lugar de nacimiento, tampoco la persona que la acusó del doble matrimonio al chantre de Oaxaca don Cristóbal Barroso.

Se va indicando a través de los testigos, pues las declaraciones de ella no se encuentran entre las testificaciones, que su primer matrimonio fue con Diego Hernández, negro criollo que era esclavo del racionero Pinto, y que viviendo en las estancias propiedad del citado clérigo, su marido se ausentó (por lo que parece huyó), al regresar éste se le prendió y entregó al sobrino del racionero

19. En donde se empleaba gran cantidad de mano negra (aparte del ingenio) y además reos y penitenciados por la Inquisición, que allí se les destinaba para que pagaran con su trabajo los gastos de su propio proceso y coste de mantenimiento de sus personas.

20. AHN, Sec. Inquisición, Libro 1067, fs. 288-293. Proceso contra Lorenza de la Cruz. (Año 1691)

21. El término de “mal amistada”, que aparece repetidamente en las declaraciones, en particular de las mujeres durante los juicios de bigamia, corresponde al hecho de estar viviendo en concubinato con un hombre.

22. AGN, Sec. Inquisición, vol. 312, exp. 1, fs. 1-9. Testificación contra Mariana mulata. (Año 1616)

Pinto para que le sirviese mientras éste estaba en “capítulo”. Entonces el sobrino se lo llevó a España al ser nombrado procurador, quedándose Mariana en tierras americanas, en Soconusco en el obispado de Chiapas.

Ella entonces se volvió a casar y velar con Pedro Augustin, mulato, criado de Alonso Pérez.

El proceso está incompleto y se queda en las averiguaciones que se estaban desarrollando para saber si el primer marido de ella había o no fallecido.

Mariana de la Cruz²³, era una mulata de 22 años de edad en 1593 y natural de Sinapecora en la provincia de Michoacán.

Se instruyó la causa conjuntamente con Antón Hernández por incurrir ella en bigamia al casarse con él y al citado Antón por contraer matrimonio sabiendo que ella ya estaba casada.

El primer matrimonio de Mariana fue con un esclavo de doña Agustina Altamirano en la ciudad de México, de eso hacía siete años y a los tres años de haberse casado se fue con Antón Hernández, también mulato, como “marido y mujer”, pero según decía el primer marido Antón Ximénez, aquel hombre la había hurtado.

Una vez en el puerto de Acapulco, y después de un año de vivir amancebados, por “ruego e importunación” de Francisco Barbadillo donde ella estaba sirviendo y no dejaba que él entrara en su casa si no estaban debidamente casados, se casó con Antón Hernández.

Encontrándola culpable, se votó por parte de los jueces, tanto a Mariana como a Antón Hernández a oír misa con el ritual acostumbrado, y condenados en Auto público, con corozca y soga, abjuración de *levi* y doscientos azotes dados a cada uno por las calles públicas, además de dos años en que Mariana de la Cruz debía de estar recluida sirviendo donde le fuere señalado por parte del Tribunal.

Amos de haciendas, de vidas y de voluntades

Como hemos podido ver, estas mujeres eran de condición “libres”, pero aun así no se podría interpretar que lo fueran realmente, es decir que estaban sometidas a la voluntad de un “amo” (aunque fuera el de su marido), dueño de la hacienda, esposa del dueño de la hacienda, párroco del lugar, e incluso de otras personas que por razones de categoría social se consideraban y así actuaban, con autoridad para imponer su criterio y voluntad a las clases sociales que, debido a su estatus considerado inferior, dependían de sus decisiones.

Vemos que, estando casada Francisca de Acosta con un esclavo, y huyendo de su lado, éste es ayudado y comprendido por el amo y la justicia para buscar, someter, y obligar a su mujer a que regresase a su lado, y si ésta hubiera incurrido en un nuevo matrimonio, después de cumplir con la penitencia impuesta, fuera a hacer vida maridable con el primer marido, es decir con el esclavo y por

23. AGN, Sec. Inquisición, vol. 185, exp. 2, s /numeración. Proceso contra Mariana de la Cruz. (Año 1593)

ende a cumplir con sus obligaciones de esposa y propiedad del esposo y del amo de éste.

También se aconseja al marido de Catalina “mulata” que la tenga a “buen recaudo”, o sea que controle a su mujer, que es “suya” y pertenece por el vínculo del matrimonio al amo.

Aunque realmente era la tónica y rúbrica en los procesos de Inquisición el que se mandara a la mujer a convivir con el primer marido, dándose por nulo el segundo matrimonio contraído, el hecho de que este hombre fuera un esclavo, formaría parte de un trinomio, marido-esposa-amo, que se articulaba entre la moral y los intereses económicos, enmascarados en las propias declaraciones del denunciante, cuando éste era el amo del esclavo y cuando decía que lo que realmente deseaba con su delación era que se hiciera justicia (la suya y la del marido ofendido) y sobre todo por la “salvación de su alma”. Con lo cual quedaba satisfecho su deseo de “reunir” a una familia (de su propiedad) y de haber limpiado su alma y su conciencia.

Por sentirse en este estado de tener la conciencia limpia y asegurar de paso su patrimonio vemos cómo instigaba, sino obligaba, el amo a que se casara el esclavo o incluso la persona, que bajo un régimen de trabajo-servidumbre estaba a su cargo, éste sería el caso de Anna María “mulata” a la que el jefe de la cuadrilla, sorprendiendo a los jóvenes en pecado, pone remedio y ejerce de juez y salvador de almas.

Catalina “mulata” también fue debidamente persuadida por la esposa de Diego de Curiel, el amo del esclavo Miguel. No obstante, estos casos como otros que se podrían relacionar, concurren en los mismos motivos y justificaciones, reclamar la propiedad (de terceros) y descargar la conciencia del denunciante.

Existía, por otra parte, una contradicción en las actitudes y sentimiento religioso y moral de los amos, que se contraponía en ocasiones con los intereses puramente económicos y mercantiles a que estaban sujetos los individuos en grado de propiedad o servidumbre, pues tenían como una obligación moral, y así se aconsejaba e insistía por los clérigos, en que casaran a las parejas que vivían amancebadas.

Dentro de esta línea vemos la situación en la que se encontraba Mariana de la Cruz, cuando declaró al Tribunal que se había casado por “ruego e importunación” de Francisco Barbadillo en cuya casa ella estaba sirviendo y que no dejaba entrar a Antón Hernández, el que fue su segundo marido, si no estaban casados. Aunque se ha de hacer hincapié en que esta mujer era de condición libre, con lo cual la forma en que se comportara, más o menos adecuada a la rectitud moral de Francisco Barbadillo, no afectaba al capital humano que se daría si fuera una esclava.

En este tema, debatido en particular sobre la autonomía o no de contraer matrimonio los esclavos y alcanzar la libertad bajo determinadas condiciones, lo podemos apreciar en la derogación, por cédula real del 10 de julio de 1538²⁴ emi-

24. Doc. Ultramar IX, 238 en Aguirre 1972:251

tida por la Reina gobernadora Juana I de Castilla, y a petición del Ayuntamiento de México, de la ley de que pudieran alcanzar la libertad los esclavos que se casaran con individuos libres, y que tenía sus antecedentes en las *Siete Partidas* sobre los “casamientos de los siervos”, que según se cita en el texto de esta legislación “si un siervo se casase con una libre ó viceversa á presencia de su señor, y este no dijese nada, el siervo por tal hecho queda libre, y no puede volver á la servidumbre”²⁵.

También, según el derecho nahua, el hijo de la esclava nacía libre, y más aún, el hijo de esclavo y esclava entraba libre en el mundo²⁶. Con esta cédula emitida muy a conveniencia de los intereses colonizadores y de las nuevas estrategias económicas de explotación de los territorios americanos, se suprimió lo que había sido un privilegio que, en ambos continentes, se contemplaba de pleno derecho.

Aun más, las reflexiones que provocaron la problemática de una normal convivencia entre esclavos y de si era oportuno de que se casaran o no, a fin de disponer el amo de sus personas con más facilidad, o por el contrario de que les forzaran a un matrimonio al antojo y conveniencia de los amos, fueron también debatidas en el Concilio Provincial Mexicano de 1585, pues llegó a ser un tema que, como se ha indicado más arriba, permeaba la sociedad en el concepto de la religión y del provecho económico. Ésta sería otra de las grandes contradicciones que se dieron en el territorio americano, y concretamente en aquellos lugares que la mano de obra, de procedencia esclava, era primordial, pues el hecho de compaginar una moral muy a la medida del beneficio económico dependiendo de una población tan numerosa que trabajaba forzada para tan pocos, era de difícil asimilación.

Un instrumento eficaz lo representó la religión, encarnada en la iglesia católica, legislando a su vez sobre las conciencias y la normativa a seguir incluso con la intimidad de los esclavos y el régimen de convivencia entre las parejas, pues si bien interesaba que se les pudiera vender, aunque con ello se separara el matrimonio, ello se contradecía con el espíritu moralizante de la iglesia novohispana, así es que se tuvieron que establecer unos tiempos permitidos de separación de los esclavos casados, e incluso se llegó a legislar en qué días y horas podían los esclavos cohabitar²⁷.

Esta problemática, la vemos en la cotidianidad de las situaciones que aparecen en la documentación, como sería también el caso de la ya nombrada Catalina “mulata”, que su primer marido fue vendido y ella al no querer seguirle, él la pidió a la justicia, porque esto sí que podía hacerlo. En la historia de Mariana “mulata” tenemos el mismo ejemplo, que fue separado el matrimonio, provocando una ambigüedad en la propia normativa social y religiosa como sería el que no se permitía separar a los matrimonios, pero que a su vez no se vieran menudados los intereses económicos de los propietarios.

25. Alfonso X El Sabio, *Siete Partidas*, Partida IV, Tít. 5, Ley 1 (1881, tomo II: 21-22)

26. Kohler 1992:45

27. Aguirre 1972 : 252

Estas manipulaciones en la vida y convivencia de los trabajadores esclavos, también tenían sus derivaciones en si la pareja en cuestión, que vivían amancebados o bien en matrimonio, eran o no ambos esclavos, o alguno de ellos disfrutaba del privilegio de la libertad. Entonces es cuando más claramente se puede observar, y como ya se ha ido apuntando anteriormente, en cómo se gestionaba su matrimonio o bien se llegaría a favorecer el que no se casaran. El matrimonio entre esclavos imponía limitaciones y la esclava no estaba tan vigilada con sus relaciones, pues el hijo que pudiera tener heredaba su propio estado²⁸. En cambio, cuando vemos que es el varón el esclavo y la mujer es libre, interesaba el matrimonio, pues se absorbía por matrimonio la dependencia al marido de la mujer y consecuentemente al amo de éste.

Además, se podría considerar, que un hombre casado era menos conflictivo, por el hecho de tener que mirar por su familia, por lo que no interesaba que este hombre estuviera conviviendo o manteniendo una relación más o menos estable fuera del lugar donde él tenía que servir, ya que incluso existiría el peligro de deserciones, debido a que la mujer podía desplazarse con más facilidad.

Aparte del estado de esclavitud o no, estaba legislado y ratificado en el Concilio de Trento²⁹, que debía concedérseles, a los que se querían casar, el acceder al matrimonio libremente, sin coacciones ni imposiciones paternas, de tutores u otras personas cercanas a la pareja, lo que se incumplía con frecuencia y es patente en las historias de Anna María “mulata” y Juana Agustina. Esta última incluso se podría hacer constar el componente de las amenazas y haberla obligado a casarse, según sus declaraciones, lo que discutiría también las ordenanzas de Trento de prohibir el matrimonio entre el autor de un rapto y la mujer raptada³⁰.

Juicios y prejuicios de la Inquisición

Sería interesante mencionar aquí, a pesar de que no se trata de un caso de doble matrimonio el proceso que se siguió a un hombre llamado Francisco Lombardo³¹ por mancebía, y que pasó, paradójicamente, por el Tribunal del Santo Oficio, pues en un principio podría parecer que no se trataba de un delito contra la fe. Es oportuno, no obstante, mencionarlo al hilo de las reflexiones que se están haciendo sobre esclavitud y salud religiosa, y relacionándolo con la doble moral que impregnaba los juicios de Inquisición y más si implicaba a actores de tan distintos niveles sociales.

El tema principal de la investigación y posible condena de este hombre era haber forzado y en consecuencia mantenido relación sexual con la hermana de

28. Chávez 1994 : 111

29. Guademet 1993: 402

30. *ut supra* : 342

31. AGN, Sec. Inquisición, vol. 34, exp. 4, fs. 65-72. Proceso por *Mancebía* contra Francisco Lombardo. (Año 1540)

su mujer. El caso era de que el tal Francisco Lombardo había comprado a María, de “color negra”, natural de Tierra Nova por petición de la hermana de la misma y esposa a su vez de Lombardo. Esta última le acusó a la Inquisición de haber maltratado y obligado a la esclava-cuñada a “echarse con el” bajo amenaza de ser “açotada”.

El juicio a este hombre tuvo como interés primordial el averiguar si realmente la tal María era hermana de la mujer de Lombardo, y mientras así se comprobaba metieron en prisión al cuñado y marido respectivamente. Por el desarrollo del proceso, en base a las declaraciones, todos los testigos le acusaban de haber maltratado a la dicha esclava María, pero se observa ya desde el inicio de la investigación que lo que realmente interesaba al Tribunal era el grado de parentesco real de la esclava con ese hombre, es decir si efectivamente era la hermana de su mujer, pues de haberse mantenido una relación sexual, forzada o no entre los cuñados, pertenecería al capítulo de los pecados incestuosos y que sería de competencia del Tribunal del Sto. Oficio.

Finalmente, María, no sabemos si por miedo a ser doblemente castigada, confesó que le escribieron una carta falsa en la que decía que era su hermana la mujer de Lombardo y por tanto ella la cuñada de éste. A consecuencia de que esta declaración apareció en el juicio, a Francisco Lombardo se le “dio mandamiento de suelta”, aunque se le prohibió maltratar a su esposa por venganza por la acusación que ésta le hizo, so pena de doscientos pesos de oro de minas y de cien “açotes”. En cuanto a su esclava María, los malos tratos recibidos, abusos soportados y la posible venganza que sufriría por parte de Lombardo quedaron por resolver.

Éste sería un proceso que hubiera podido adscribirse en cualquiera de los apartados aquí expuestos, pues nos evidencia la discriminación, o más bien la anulación como sujeto receptor de las lesiones físicas y de humillación de la esclava que miente, que no de la esclava que acosan y maltratan, con la de un hombre que se cuestiona su posible inmoralidad y herético proceder con su pretendida cuñada, pero no del trato dado a la misma. La resolución del Tribunal deja patente esta doble vara de medir, esta doble moral, en una pretendida y única fe.

Y de forma directa, y mucho más contundente, lo vemos referenciado en el hecho mismo de nombrar y distinguir a las mujeres de casta, por parte de la Inquisición, cuando se escribe como apéndice o sobrenombre: mulata, negra³², que se aprecia en el apelativo de “mulata” en Anna María, en lugar de citarla por su nombre completo. Lo que como es natural no aparece al nombrar una mujer “blanca”, entendiéndose española, pues es esto último lo que determinaría que esta mujer no tenía tintes o raíces de color, ya que la tonalidad de la piel también se podía matizar (mulata clara o mulata casi blanca), pero no con las llamadas peninsulares, por ser culturalmente blancas no había necesidad de redundar en el calificativo.

32. También la designación étnica aparece en las mestizas, pero en este apartado sólo se ha mencionado a las de procedencia africana o las denominadas afroamericanas.

Buscando, no obstante, un valor mínimamente positivo al hecho de haber clasificado, en muchas ocasiones, de forma incluso grotesca³³, a la población afroamericana, y de haber insistido en los juicios de Inquisición, como hemos visto, en esta clasificación, se visibilizó y resaltó la negritud, pues el mulato o el negro pasaba por la historia como un ser invisible, que en raras ocasiones aparecía como protagonista de sus acciones.

Otro tema que resalta en particular es el de las penitencias a que eran sometidas estas mujeres acusadas de bigamia y que hemos podido leer más arriba. Lo que a través de los procesos de Inquisición destaca es el marcado interés de esta institución en ofrecer a la acusada una salida de reconciliación con los hábitos católicos, reconduciéndola por el camino adecuado. No obstante, al estudiar procesos por bigamia a mujeres con un relativo poder económico, y ese nivel estaría generalmente en poder de las mujeres españolas o con ascendencia hispana, las votaciones y resolución de sus causas procesales se ven francamente favorecidas si pueden costearse su sustento y más aún si pueden aportar al fisco de las arcas inquisitoriales generosos bienes que les serán confiscados, pero que a su vez aminorarán o anularán el castigo físico, la vergüenza pública y el penoso paso por las cárceles secretas de la Inquisición.

Como sea que este artículo no contempla, como antes se ha mencionado, un estudio comparativo, la relación de ejemplos de estas mujeres con poder económico ha quedado al margen, pero sin embargo, es oportuno mencionar tal cuestión, en particular cuando las mujeres que aparecen en estas páginas pertenecen a aquel sector más desfavorecido de la sociedad, y en donde el ejemplo que proporcionaban con sus castigos en afrenta pública, ponía de manifiesto y advertencia al numeroso colectivo de las clases populares que hubieran pensado en imitarlas.

No obstante, no había ningún patrimonio, por pequeño que fuere que no pasara por la orden de secuestro y si aquella mujer no tenía con que pagar los costes de su proceso y su propia manutención, ya hemos visto como se las depositaba en conventos u obrajes, como pago y también como requisito para la absolución de sus pecados, como así se hizo con Juana Agustina, Mariana de la Cruz o Lorenza de la Cruz.

Epílogo

Retomando las reflexiones que se han ido exponiendo, se podría abundar en el tema de la rebeldía que forma parte de los comportamientos de estas mujeres, en su resistencia a continuar con una vida no querida manifestándose con la huida, aun a pesar del control que sobre ellas se ejercía.

33. Recordemos las clasificaciones que se establecieron, a fin de intentar catalogar a los individuos producto de la miscegeneración (Aguirre 1972 : 248) o mestizaje, que podemos leer, por ejemplo, en Luz María Martínez Montiel (1992 : 161).

Sobre este control haríamos hincapié en los llamados “depósitos”³⁴ donde las mujeres que estaban pendientes de la resolución de sus causas eran vigiladas y guardadas, y cuyo ejemplo lo tenemos en Juana Agustina y Anna María “mulata”. En este último proceso aparecen las declaraciones del segundo marido, denunciando el trato dado a su esposa allí donde estaba depositada por orden del Tribunal, ya que decía que “era como esclava de Esteban Benegas”. No dejaba de ser, aparte del interés económico que se desprendía del trabajo mismo, un control que formaba parte del criterio, dentro del ámbito de la sociedad paternalista, de que se tenía que proteger y a la vez vigilar a la mujer, considerándola más vulnerable que el varón de caer en la tentación del pecado.

Pero, aun así, ellas se resistían a que se las obligara a volver con su primer marido, y sobre todo a confesar lo que se calificaba de delito, por el hecho de haberse casado sin poder hacerlo. Podría desprenderse de esta resistencia el que no pudieran acusarlas de proceder heréticamente, pues se habían casado en la creencia de ser viudas, no obstante, también el hecho de tener la íntima certeza de que no habían cometido un delito, podía formar parte de su estado de conciencia, y tan sólo cuando se percibe una presión importante por parte del Tribunal surge la confesión, como es de suponer se hizo y lo vemos en el caso de Beatriz Ramírez. Aunque también se ha de indicar que raramente piden perdón, más bien suplican clemencia y misericordia, pues la sombra del castigo, que no era poco, podía ser aminorada a los “buenos confitentes”.

Como ya se ha apuntado al principio, las mujeres que hemos visto no se interesaron, en el momento de contraer segundas nupcias, de que su cónyuge fuera más o menos blanco, más o menos negro, o que fuera un esclavo, lo que sugiere la reflexión de que existiría una libertad mayor en la elección de la pareja e incluso en las inclinaciones sentimentales en el mundo llamado de las castas, pues no reducían sus expectativas de calidad de vida a una determinada consideración social, ello lo vemos con claridad en Ana de Azpitia, Anna María “mulata”, Beatriz Ramírez, o la misma Lorenza de la Cruz, cuyo segundo marido era un esclavo fugitivo.

Lo que esto último nos llevaría a considerar, que la mujer negra o de casta cuando, por supuesto, no estaba sujeta a la esclavitud, podía disfrutar de un menor control que en las llamadas clases superiores, por disponer de su trabajo con más libertad, sobre todo cuando podían evadirse de la mirada del padre o del marido, y ya habían trascendido a la edad en que la mujer era más dirigida y vigilada.

Otro de los componentes e hilo conductor de las vidas de las mujeres inculpadas de bigamia es que ellas declaran haber sufrido y “tener mala vida” con el primero de sus maridos. La constante característica en la huida de una penosa existencia se puede encontrar en procesos, no solamente a mujeres de casta,

34. Recordemos que era lícito internar también a las mujeres en los llamados Recogimientos cuando, por ejemplo, estaban tramitando la separación con su marido o a aquéllas culpadas de adulterio, y las que habían desafiado, con su desobediencia, al jefe de familia (padre o marido), el cual podía recluirlas a fin de controlar su rebeldía (Pita Moreda 1999 : 20).

sino en aquellas españolas que dejan a su marido, y pone de manifiesto las mismas lamentables vivencias en todas las posiciones sociales.

Pero, en particular, nos demuestran estos procesos por bigamia que un número de mujeres, con seguridad mucho mayor del que podemos encontrar en los documentos que nos muestran su transgresión y rebeldía, no se resignaron y fueron en busca de un futuro mejor.

Fuentes y bibliografía

Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional (Madrid) AHN:

Sección Inquisición:

Libro 1067, fs. 288-293. Proceso contra Lorenza de la Cruz

Archivo General de la Nación (México D.F.) AGN:

Sección Inquisición:

Vol. 29, exp. 4, fs. 416-420. Proceso contra Catalina mulata

Vol. 34, exp. 4, fs. 65-72. Proceso por Mancebía contra Francisco Lombardo

Vol. 91, exp. 2, fs. 6-16. Proceso contra Francisca de Acosta

Vol. 134, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Beatriz Ramírez

Vol. 135, exp. 1, fs. 1-14. Proceso contra Ana de Azpitia

Vol. 185, exp. 2, s/ numeración. Proceso contra Mariana de la Cruz

Vol. 185, exp. 6, fs. 1- 43. Proceso contra Juana Agustina

Vol. 264, s/ exp. Denuncia contra Ysabel mestiza

Vol. 312, exp. 1, fs. 1-9. Testificación contra Mariana mulata

Vol. 318, s/ exp., fs. 232-258. Testificación contra Anna María mulata

Bibliografía citada

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, FCE, 1972

ALFONSO X EL SABIO. *Siete Partidas. Códigos Españoles y Colección Legislativa* (Tomo II), Madrid, La Publicidad Librería de Saturnino Gómez, 1881

ATONDO RODRÍGUEZ, Ana M^a. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH, 1992

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval" en *Anuario de Estudios Medievales*, n° 16, Barcelona, CSIC, 1986, pp. 571-619

CONCILIO III PROVINCIAL MEXICANO. Barcelona, Imprenta de Manel Miró y D. Marsá, 1870

CHÁVEZ CARBAJAL, María Guadalupe. "La gran negritud en Michoacán, época colonial" en MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a (Coord.), *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 79-131.

FIGUERAS VALLÉS, Estrella. *Pervirtiendo el orden del santo matrimonio. Bigamas en México: siglos XVI-XVII*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2003

GAUDEMET, Jean. *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus Ediciones, 1993

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*, Barcelona, Ed. Península, 2001

- KOHLER, José. "El derecho de los aztecas" en *Antología jurídica mexicana*, México, Industrias Gráficas Unidas, 1992, pp. 19-94
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a. *Negros en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992. *Presencia africana en México* (Coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994
- PITA MOREDA, María Teresa. *Mujer, conflicto y vida cotidiana en la ciudad de México a finales del periodo español*, Madrid, Exmo. Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 1999

Gabriela Dalla-Corte Caballero

EXPRESIONES RELIGIOSAS EN EL MUNDO ESCLAVO; LA RESISTENCIA EN EL ESPACIO DE LO SIMBÓLICO

Javier Laviña
Universitat de Barcelona

Queremos con este trabajo acercarnos desde la historia a un tema que supone un reto, tanto por la escasez de fuentes como por la dificultad de la interpretación de los escasos datos de los que disponemos. Pretendemos hacer una propuesta de análisis a través de una lectura etno-antropológica de un fenómeno que se dio durante el periodo colonial y que, pese a todas las variaciones que ha sufrido, se presenta hasta la actualidad. Queremos hacer una primera aproximación que abarque tanto una propuesta de método de aproximación al fenómeno como una lectura e interpretación del mismo.

Se trata de entender el fenómeno religioso afroamericano desde dos vertientes, por un lado como forma de expresión religiosa de los esclavos, que respondían no sólo a la pervivencia de elementos de la memoria colectiva de origen africano, y por lo tanto a una sutil manera de resistencia a la esclavitud, sino también como unas nuevas formas de organización de las sociedades esclavas desestructuradas por la trata y las condiciones marcadas por el esclavismo colonial.

Una primera lectura sobre la resistencia esclava nos lleva a plantearnos la cuestión desde distintas vertientes una de ellas trata de ver el fenómeno en el plano de la lucha armada y la huida, enfrentamiento directo con el sistema esclavista, lectura que aparece en todos los fenómenos de la resistencia a la esclavitud y que está reseñada en multitud de trabajos; mientras que la resistencia en el espacio simbólico por la misma naturaleza del fenómeno ofrece mayores dificultades de interpretación.

La resistencia cultural tendría su manifestación en el mantenimiento y transformación de algunos aspectos de los sistemas religiosos de origen africano que, como apuntamos anteriormente servía para reorganizar el caos en el mundo esclavo. Los esclavos estuvieron sometidos a un proceso de deculturación o de socialización incompleta que introducía al esclavo en el sistema laboral sin concederle, casi, ninguna otra forma de integración en el mundo generado por los propietarios; pese a que éstos sabían y reconocían las capacidades de los esclavos para sobrevivir y crear elementos que sirvieran para oponerse al sistema esclavista, la pretensión de los amos era mostrar y demostrar al esclavo su animalización, de manera que la humanización de los esclavos pasaba por las estrategias de supervivencia y oposición-aceptación de la esclavitud. Esta aparente contradicción entre mostrar la animalidad de los esclavos a la vez que eran conscientes de su humanidad respondía más bien al propósito de los amos para conseguir el sometimiento y que este fuese aceptado por los esclavos, y conseguir así el dominio de manera más fácil (Genovese, 1971; Pérez de la Riva 1978); sin embargo, el esclavo recuperaba y reformulaba su condición de ser humana mediante la resistencia a la esclavitud, ya se diera en forma de boicot al trabajo, mediante el enfrentamiento directo o manifestase el rechazo en nuevas formas organizativas, propiciadas, en muchos casos por las prácticas religiosas de origen africano.

Para llevar a cabo la integración en el sistema esclavista los propietarios recurrían a todos los mecanismos a su alcance. Introducían a los esclavos en un nuevo idioma, con la pérdida de las lenguas africanas, y sin pretender que el esclavo aprendiera todos los significados de las nuevas formas de expresión, ante esta situación y la necesidad de establecer lazos entre ellos adaptaron unas nuevas formas lingüísticas, permeables, que derivaron en las lenguas criollas. Pero como la lengua marca también formas de comprensión del universo, los cambios lingüísticos tuvieron que generar nuevas formas de conocimiento, y de oposición al mundo de los propietarios. Las nuevas lenguas propiciaron nuevas interpretaciones fraccionadas, en algunos casos, de la memoria y también de la reconstrucción del imaginario africano o lo que pudiese quedar de él en el mundo esclavo y una peculiar interpretación de las nuevas situaciones a las que quedaron sometidos; estas nuevas formas de pensamiento generaron una forma de resistencia peculiar en el espacio de lo simbólico. La resistencia en el espacio de lo simbólico viene dada por la necesidad de reconstruir grupos y estructuras sociales capaces de resistir los avatares de la esclavitud; pero estos intentos también se vieron invadidos, de alguna manera, por la presión de los propietarios que bautizaban y cristianizaban a los esclavos (Sáez 1994). Para conseguir cambiar el mundo espiritual de los esclavos los propietarios utilizaron los mismos métodos que seguían para obtener el mayor rendimiento laboral, la fuerza. Los esclavos que se resistieron a la esclavitud hacían lo propio con la religión que les pretendían imponer, para ellos el aprendizaje de las religiones cristianas era, en definitiva, una obligación marcada por el amo y de la misma forma que los ritmos del trabajo fueron lentos o directamente boicoteados, pese a que finalmente se cumplían las tareas, en el mundo religioso los esclavos, aparentemente, aceptaban el sistema

impuesto pero iban transformándolo en función de las creencias de origen y generando nuevas formas de expresión y elementos de reconstrucción social que pudieran poner orden en el sistema esclavista (Bello Peguero, 1974; Deive, 1992; Friedemann, 1998; Laviña 1989; Laviña, 2000) .

Los propietarios y autoridades coloniales estuvieron preocupados por la persecución de rituales religiosos entre los esclavos; al margen de las inquietudes que pudieran tener por la salud espiritual de sus siervos, que podía variar en función de la religiosidad del propietario, había otra razón más profunda, las pervivencias religiosas y la recomposición de las religiones africanas fueron, y todavía hoy son, uno de los elementos fundamentales para la construcción de la etnicidad y la afirmación de la diferencia (Dianteill, 2002). Las prácticas de los ritos aforamericanos fueron, así mismo, un elemento clave de la resistencia esclava; por medio del conjunto de prácticas y creencias los esclavos reconstruían lazos de solidaridad y vínculos familiares, sociales, económicos y territoriales que habían quedado rotos por la trata.

Bonfil Batalla, 1987 planteó una teoría sobre los procesos de etnogénesis según la cual un grupo construye un proceso de identidad de forma voluntaria para establecer el control sobre su horizonte cultural, político, y económico. Siguiendo a este autor proponemos que las pervivencias religiosas afroamericanas forman parte de ese proceso de etnogénesis en este caso se trataría de establecer el control sobre el horizonte cultural, representando o inventando un pasado real o imaginario sobre el que se asentaría la tradición del conjunto social ya que era el único sobre el que tenían posibilidad de control los esclavos y que los horizontes políticos y económicos sólo se podían llevar a cabo en el caso de los cimarrones, que tenían el control sobre su destino (Price, 1981).

En el caso de esclavos que permanecían en los lugares de trabajo el control del grupo sólo podía afectar al horizonte cultural, de plasmación más difícil en el plano temporal, y también por lo tanto, menos palpable desde el punto de vista histórico. Los esclavos mantuvieron así las prácticas religiosas adaptadas a las nuevas circunstancias, lo que les proporcionaba espacios de libertad frente a los propietarios. Pese a las dificultades para conocer de forma clara cuales eran estas prácticas podemos afirmar que los perseguidos por mantener culto demoníaco¹ en realidad estaban llevando a cabo rituales afroamericanos en los que se reafirmaban como grupo diferencial y que reordenaba al grupo en su interior. El ritual recreaba un orden simbólico perdido por la esclavitud y restauraba el orden social.

La temporalidad de las prácticas del ritual era y sigue siendo diferente a la concepción de tiempo lineal, (Perrin, 1990) con la iniciación hacía mención al pasado, se forjaba un presente, porque se reestablecían lazos paterno filiales entre los iniciadores y los iniciados, y se proyectaba al futuro en el mismo espacio de tiempo por la formación de la nueva familia; ésta nueva concepción de

1. Cfr. Archivo General Indias. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93 *Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona 23 de julio de 1594.*

relación social servía, así mismo, para organizar la sociedad esclavista. Tenemos que tener en cuenta que los esclavos eran considerados bienes, por lo tanto transferibles y que el establecimiento y mantenimiento de familias biológicas dependía del propietario. Pese a que la iglesia intentaba fomentar los matrimonios entre esclavos y que en muchas zonas los esclavos se casaban con mujeres indígenas la realidad en las zonas de economía de plantación hacían esta práctica casi imposible, e incluso los propietarios vendían por separado a los hombres y mujeres o a los niños, de manera que se puede afirmar que la familia esclava era más bien una entelequia reconocida por los obispos, en este caso en Santo Domingo donde el sínodo de 1685 decía, "*Mandamos que ningún dueño de esclavo les impida directa o indirectamente el que contraigan matrimonio, ni después de contraído los separen mandándolos apartes y lugares remotos...*"². Esta inestabilidad social generaba la necesidad de establecer unos nuevos vínculos en el interior del grupo. Por lo que respecta a la familia biológica el niño era separado de la madre y criado por alguna esclava anciana en una estancia llamada criollero, con lo que la memoria familiar debía reconstruirse. La reconstrucción familiar pasó, en muchos casos por la familia ritual. Cada iniciado, al menos en la regla de Ocha habla al referirse a los demás practicantes como "hijos de santo", este parentesco que en África era carnal en América se convirtió en espiritual. En los rituales se mantenían no sólo las relaciones con las divinidades de la tierra de origen sino que se reforzaban los vínculos en el grupo, el individuo que llegaba a la posesión reafirmaba su espacio en el interior del grupo y restablecía el contacto con los dioses. De esta forma la cohesión de los participantes se reforzaba y con la presencia de los espíritus se vinculaban al pasado imaginario del que eran partícipes. Cuando el orisha monta a su iyawo se muestra bailando ante los hijos en una relación casi familiar, ya que la divinidad es "padre" de los creyentes y si hace alguna revelación por medio del "caballo" el individuo montado se reafirma como buen vehículo en el interior del grupo pese a las diferencias entre posesión y sueño podemos afirmar que en el caso de los individuos montados por las divinidades también se reubicaban en la comunidad, (Perrin, 1990, Orbitg1998).

Cabe destacar que dentro de las religiones afroamericanas cobran importancia los guerreros que hacen mención no sólo al pasado sino al futuro, serán los encargados de mantener la esperanza de la liberación, mientras que son menos frecuentes las divinidades agrícolas, parece evidente que al esclavo poco o nada le importaba la buena marcha de la cosecha por lo que no invocaba a los protectores de la agricultura. Mención aparte merecen otras divinidades de la naturaleza como protectores de las aguas o de los bosques que sí están presentes en los cultos afroamericanos. (Bolívar, 1990, 23).

En otras prácticas con panteones menos complejos que los de origen yoruba toman protagonismo los cultos de muerte. Los cultos a los muertos forman parte de la tradición de grupos africanos con sistemas religiosos menos

2. AGI, Audiencia de Santo Domingo, leg 93, doc 270. Sínodo diocesano , 28 de octubre de 1685."

complejos; aunque también formaban parte de las religiones de origen yoruba. En estos casos la invocación al difunto pretendía no sólo rendir culto al espíritu del muerto, y a su integración en el más allá. Si tenemos en cuenta el concepto de alma en muchos sistemas africanos, más complejo, puesto que hay varios estadios de alma, no sólo una, sino varias a las que se han de rendir culto para que el difunto encuentre su lugar (Mulago, pp 190-191 1979). En cada momento tras la muerte el individuo se encuentra en fases distintas y su interacción en el mundo de los vivos puede variar. Si no han recibido el tratamiento adecuado el muerto actuará de forma más o menos violenta en el mundo de los vivos, por esto es necesario cumplir distintos rituales en cada momento (Hernández Soto Santo Domingo 1998). Estos ritos son especialmente importantes en las prácticas religiosas de origen congoleño, en los que los muertos forman parte del continuum de la vida. El difunto forma parte de la cotidianeidad de muchos pueblos afroamericanos por lo que es necesario llevar a cabo determinadas ceremonias en cada momento. Así en el primer momento se llevaba a cabo el conocido como ceremonia del banco en la que se reunían los familiares y tocaban los atabales, ya en el siglo XVIII las autoridades coloniales pretendieron acabar con estas prácticas, “*Artículo 18 Prohibimos a los esclavos el atroparse o acudriarse con pretexto de atabales, bancos, o nupcias con negros de otras haciendas, pena de veinte y cinco azotes, a los amos o mayordomos que lo permitieren dos pesos por cada vez que se justificare haber sucedido.* (Lucena p 176). La prohibición se recogió en el código negro de 1784, “*Prohibimos por esta razón bajo las mas severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren, o de sus parientes, a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto...*”³

Pese a la prohibición, se repitieron hasta el siglo XIX las órdenes en las que se instaba a los vivos y muertos serían distintas formas de permanencia en el mundo. La vida activa de los vivos se unían el pasado individual del difunto con el presente del grupo y al convertirse en ancestro se vinculaba con el futuro ya que será invocado.

Las prácticas de origen africano fueron calificadas y perseguidas por las autoridades coloniales como expresiones religiosas heterodoxas y en muchos casos calificadas de demoníacas. La consecuencia de la persecución fue la clandestinidad de las mismas⁴. Sólo tenemos informaciones sesgadas de estas prácticas en algunas zonas y de carácter discontinuo. Aparecen denuncias de las mismas en momentos puntuales o en algún lugar concreto pero, tras la persecución de las mismas no volvemos a tener referencias hasta pasado cierto tiempo. La ausencia de referencias a prácticas de origen africano no significa que la persecución hubiera surtido efecto; en muchos casos las prácticas se llevaban a cabo en áreas rurales, lejos del control de amos y de la iglesia, o bien los propietarios no denunciaban a los esclavos para evitar la pérdida de la mano de

3. Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Universidad de Alcalá. Alcalá 1996, p 199.

4. Cfr Laviña 1999.

obra. Cualquier esclavo denunciado a un tribunal por prácticas heterodoxas era encarcelado, con lo que el amo perdía al trabajador durante el tiempo en que duraba la investigación más el tiempo que cumplía la condena, y si se volvía a incorporar nadie le garantizaba ni su estado de salud ni sus condiciones físicas. Los castigos que sufrían variaban desde la pena de azotes, hasta la condena a trabajos al servicio de la corona, en galeras o en obras públicas o bien la cárcel. Ante la posibilidad de perder al esclavo los propietarios preferían no denunciar las prácticas. Así pues, bien por falta de control o bien para evitar las pérdidas económicas las intervenciones de las autoridades civiles o eclesiásticas eran más bien escasas pese a las órdenes sinodales para que los esclavos cumplieren con la doctrina⁵.

Otra situación bien diferente era la que se daba en las ciudades o en las villas, donde el control social era mayor ya que no sólo dependía de los clérigos sino que los alcaldes de barrio debían informar a las autoridades e los movimientos sospechosos que se dieran en sus jurisdicciones respectivas. Por otro lado los eclesiásticos llevaban el control espiritual de sus parroquianos, lo que si no impedía, si dificultaba enormemente la celebración de actividades de poca claridad religiosa. Pese a estos controles en muchos barrios de extramuros, donde residían los esclavos de alquiler y los sectores populares de las ciudades el control era mas laxo. Aquí se juntaban entre otros negros libres, negros que ofrecían sus servicios y pagaban jornales a los amos, blancos pobres y, en el caso de Santo Domingo negros huidos de la parte francesa a los que el gobernador de la isla trató de mantener en el poblado de los *minas* con escaso éxito. Estos barrios próximos geográficamente a las ciudades, pero alejados desde el punto de vista espiritual y material, eran un excelente caldo de cultivo para reavivar algunas prácticas religiosas de dudosa ortodoxia. Aquí se unían viejas costumbres de origen africano con las llegadas de la vieja Europa, e incluso algún elemento islamizado, con lo que la presencia de curanderos, sanadores, adivinos, algunos vividores y practicantes de un catolicismo muy alejado de las estrictas normas tridentinas pululaban a su aire. Estos barrios y aldeas próximos a las ciudades eran, sin lugar a dudas uno de los focos de conflicto y enfrentamiento ideológico entre los sectores dominantes y dominados de la sociedad colonial.

Bibliografía

Fuentes

A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93 *Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona 23 de julio de 1594.*

5. A.G.I. Audiencia de Santo Domingo, leg. 93, doc 67. "Los señores de ingenios y estancias tengan cargo de enseñar a sus esclavos...la doctrina cristiana...."

A.G.I. Sec. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93. *Sínodo en Santo Domingo*. 30 VI 1610.

A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93. *Sínodo en Santo Domingo*. 30 IX 1685.

Archivo Arzobispal de Santo Domingo. *Cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno*. Ff 12-30.

Bibliografía

- BELLO PEGUERO, Rafael. *La cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno*. ED. Mecanografiada Santo Domingo 1974.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2, N° 3 pp 23-43 México 1987.
- DEIVE, Carlos Esteban. *Vudú y Magia en Santo Domingo*. Fundación Cultural Dominicana. Santo Domingo 1992.
- DIANTEILL, Erwan. Tipología religiosa afrocubana. *Del Caribe*.39, pp 13-23. Santiago de Cuba, 2002.
- FRIEDEMANN, Nina S. Cabildos de negros refugio de africana en Colombia. *Montalbán* n° 20, pp 121-135. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1998.
- GENOVESE, Eugene. *Esclavitud y capitalismo*. Ariel. Barcelona 1971.
- INCHÁUSTEGUI, Mario. *Colección histórico-documental trujilloniana. Reales Cédulas y correspondencia de gobernadores de Santo Domingo*. Volumen IV, p 1079. Madrid 1958.
- JIMÉNEZ LAMBERTUS, Abelardo. Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana. *Boletín del Museo del hombre dominicano*. 15, pp 171-182. Santo Domingo 1980.
- LARRAZABAL BLANCO, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. pp 136, Postigo e hijos, ed. Santo Domingo 1967.
- LAVIÑA, Javier (Introducción y epílogo). *Doctrina para negros*. Sendai ED. Barcelona 1989.
- LAVIÑA, Javier. Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos. *Boletín Americanista*. 49 pp.197-210. Universidad de Barcelona. Barcelona 1999.
- LAVIÑA, Javier. Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana. En GARCÍA JORDÁN, Pilar, GUSSINYER, Jordi, IZARD, Miquel, LAVIÑA, Javier, PIQUERAS, Ricardo, TOUS, Meritxel, ZUBIRI M^a Teresa. Pp. 151-164. *Estrategias de Poder en América Latina*. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000.
- LUCENA, SALMORAL, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Universidad de Alcalá. Alcalá 1996.
- MULAGO, Vicente. *Simbolismo religioso africano*. Ed. BAC. Madrid 1979
- OROBITG CANAL, Gemma. *Les Pumé et leurs rêves*. Editions des Archives Contemporaines. Amsterdam, 1998.
- ORTIZ, Fernando. *Los Cabildos y la fiesta afrocubanos del día de Reyes*. pp. , 6. Ed Ciencias Sociales, La Habana 1992.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan. El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba. Grijalbo, Barcelona 1974.
- PERRIN, Michel. Introducción. Pensar el sueño y utilizarlo. En PERRIN, Michel coord.) *Antropología y experiencia del sueño*. Ed. ABYA-YALA Quito 1990.
- PRICE, Richard, *Sociedades Cimarronas*. México E. Siglo XXI. 1981.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, Emilio. *Sociedades, cofradías, escuelas gremios y otras corporaciones dominicanas*. Editora Educativa dominicana, Santo Domingo 1975.
- SÁEZ, José Luis. *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*. ED Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo. Santo Domingo 1994.

ESCRITURAS E IDENTIDAD. NOMBRES Y EXESCLAVOS EN CUBA (1870-1912)

Michael Zeuske
Universidad de Köln

Notarios y esclavos en Cuba

Entre 1440 y 1888 la esclavitud atlántica fue una de las grandes estructuras económicas y comerciales del desarrollo de occidente.¹ Si uno mira un poquito más cerca a esta estructura grande —como lo pretende hacer la llamada microhistoria²— y enfoca los actores más importantes y sus lugares, encontrará de inmediato que las estructuras de la esclavitud en verdad constituían un tejido de actores y lugares o *landscapes* (paisajes) de esclavitudes, comunicados por líneas comerciales. La espacialidad del sistema atlántico de la esclavitud moderna se basaba en paisajes apropiados y los formaba y cambiaba en el momento preciso. Los elementos más importantes de este paisaje en el caso de esclavitud azucarera eran un puerto (o puertos) con un núcleo urbano y una superficie de tierras aptas para la agricultura extensiva de caña de azúcar, antes del ferrocarril con un río o ríos. Por cierto en un lugar comunicado con las fuen-

1. Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800*, London/New York, Verso, 1997; Michael Zeuske, *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikulturen und Emanzipationen (Kuba, Antillen, Gran Caribe, 14.-20. Jahrhundert)*, 2004 (en prensa) [Caribe negro. Esclavos, culturas de la esclavitud y emancipaciones (Cuba, Antillas, Gran Caribe, siglos XV-XX)]. Agradezco el apoyo en la búsqueda y la selección de las fuentes notariales a Lic. Orlando García Martínez (UNEAC Cienfuegos).

2. Revel, Jaques, „Microanalysis and the Construction of the Social“, in: *Histories. French Constructions of the Past*, ed. by Revel, Jaques and Hunt, Lynn. Translated by Goldhammer, Arthur et als., New York: The New Press, 1995 (Postwar French Thought, Vol. I, Ramona Naddaff, series editor), pp. 492-502; Revel, *Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Seuil/Gallimard, 1996.

tes de trabajo y lo más cerca posible de los mercados más importantes (o con posibilidades de transporte barato). Estos paisajes de la esclavitud eran poblados por actores individuales en muy diferentes campos de acción y condición social y legal: esclavas y esclavos, ex esclavos, dueños, libres, administradores, cubanos, españoles, curas, escribanos-notarios y muchos más; todo un universo de individuos con sus necesidades, identidades y sentimientos, actuando en las estructuras y paisajes de la esclavitud y aquí, en nuestro artículo, objeto de la investigación micro histórica.

En la microrregión que expongo como caso, el hinterland azucarero de Cienfuegos y, parcialmente, Sagua la Grande, Remedios, La Habana y Santiago de Cuba, entre 1830 y 1907³, disponemos de estos elementos de un paisaje de la esclavitud casi de manera extraordinaria.

En cuanto a la historia escrita de la esclavitud en su tiempo real, disponemos casi únicamente de discursos, textos y fuentes producidos por los amos, funcionarios de Estado o personas provenientes de las culturas esclavistas (historiadores, maestros, literatos, intelectuales). Muchas voces desde arriba, muy escasas voces de los propios esclavos. Surgió una amplia tradición entre los intelectuales de esta cultura y intelectuales de afuera, como Alexander von Humboldt de “pensar la esclavitud” y convertirla en literatura, tal vez única en la historia de la esclavitud.⁴ Críticos como defensores de la esclavitud resaltaron el papel de la escritura, citamos aquí sólo uno de los acérrimos defensores de la esclavitud en el imperio español en general y en Cuba en particular, don José Ferrer de Couto: “Escudriñad las Escrituras,’ dijo Jesús a los que se atrevieron a poner en duda la santidad de su misión sobre la tierra: y yo os digo que si en las escrituras está la ciencia, y por ciencia se rige el orden de las sociedades ...”.⁵

Los notarios eran parte de este sistema. No tanto en la esfera de la alta cultura. Su tarea principal durante la esclavitud era administrar desde lugares locales –no sólo comentar, discutir o estetizar– por escrito los procesos económicos

3. Fernando Martínez Heredia; Rebecca J. Scott; Orlando García Martínez, Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba 1898-1912, La Habana: Ediciones Unión, ?2002; Michael Zeuske, Sklavereien, Emanzipationen und atlantische Weltgeschichte. Essays über Mikrogeschichten, Sklaven, Globalisierungen und Rassismus, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2002 (Arbeitsberichte des Instituts für Kultur und Universalgeschichte Leipzig e.V., Vol. 6) (Esclavitudes, emancipaciones e historia atlántica).

4. Centón epistolario de Domingo del Monte, ed. Mesa Rodríguez, Manuel I., 7 Vols., La Habana: Impr. “El Siglo XX”, 1957; Andioc Torres, Sophie, “Cartas para la historia de Cuba”, en : Monte, Domingo del, Centón Epistolario, ensayo introductorio, compilación y notas de Andioc, Sophie, Vol. I, La Habana: IMAGEN CONTEMPORÁNEA, 2002, pp. 1-44; Luis, Literary Bondage. Slavery in Cuban Narrative, Austin: The University of Texas Press 1990; Martin Lienhard, Le discours des esclaves de l’Afrique à l’Amérique latine (Kongo, Angola, Brésil, Caraïbes). Traduit du portugais par Beatrix Lienhard-Fernández et l’auteur. Préface d’Emmanuel B. Dongala, Paris: L’Harmattan 2001 (Collection Recherches et Documents – Amérique latines) ; Zeuske, “Literaten und Sklaven” (literatos y esclavos), en: Schwarze Karibik ..., pp. 200-206.

5. Don José Ferrer de Couto, Los Negros en sus diversos estados y condiciones; tales como son, como se supone que son y como deben ser, Nueva York: Imprenta de Hallet, 1864, p. 11 (se trata del prefacio de este libro).

por parte del Estado, en sus moldes jurídicos, con parte de ganancia suya y parte de ganancia del Estado. Los notarios eran parte del sistema de administración de la esclavitud⁶ y - en su tiempo - parte de una “verdad” estatal e institucional (lo que no podemos presentar en extenso en este artículo). Su espacio - el notariado (con despacho y archivo) - eran bien institucionalizados y parte del sistema de poder estatal. En la tradición castellana del derecho romano, la esclavitud (y la “verdad” oficial) era un sistema legal regulado por el Estado y, por lo tanto, también por la Iglesia.⁷ Un sistema legal y escrito (y epistemológico) trata de regular subsistemas reales, como la economía, lo social, lo eclesiástico, lo militar, la esclavitud, los conflictos por reglas escritas y por procesos legales, en la mayoría de los casos entre dos personas o partidos. En el caso de la esclavitud esos dos partidos serían, entonces, el amo y el esclavo o el amo y el Estado.

Pero era mucho más, como advierte Martin Lienhard: “En todas las sociedades provistas de sistemas de notación oficiales, los documentos ‘escritos’ representan un poder”.⁸ Los sistemas legales en la tradición centralista romana, que a la vez eran sistema de *Schriftlichkeit*, de *écriture* (sistemas de escritura, sistemas “de notación oficial”) en oposición a sistemas legales basados en la oralidad, utilizaban este poder de la escritura para crear la institución de la *escribanía* o, más tarde, la del *notariado*⁹; con un escribano o notario semi-privado y semi-estatal que era tanto *letrado*, jurisconsulto, archivero y copista y, claro, parte del sistema de poder. Su tarea principal era protocolarizar y archivar negocios o actos jurídicos no-contenciosos escritos a mano en cierta forma prescrita de un *compareciente* o *otorgante*, para prestarles a estos personajes jurídicos el poder (estatal) de la escritura protocolarizada, archivada y copiada, si era necesario. En casos de herencias o títulos de propiedad este poder es obvio. Los notarios eran los responsables de la notificación oficial. Además moldeaban discursos largamente discutidos en la oralidad por escrito y admitían la “delegación de la escritura” en casos de represión, pero, de vez en cuando, también en casos de resistencia contra opresiones. Esto vale, por ejemplo, en un caso de “venta de finca” o “venta de ingenio” con su “dotación” de esclavas y esclavos. Este acto legal y, por lo tanto, protocolarizado, tenía incontestablemente su “verdad” dentro del sistema de normas y reglas establecidas en Cuba hasta 1886. Pero para los esclavos podía ser, y nosotros diríamos era, casi siempre, una represión. Estos casos nos interesan aquí, pero también más bien los casos

6. Jean Hébrard, „Les esclaves brésiliens dans la culture écrite. Effets des écritures administratives sur le statut social et juridique des esclaves (Bahia, XIXe siècle)” (manuscrito no publicado, citado con permiso del autor).

7. Manuel Lucena Salmoral, La esclavitud en la América española, Warszawa: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA), 2002.

8. Lienhard, La voz y su huella, México: Ediciones Casa Juan Pablos; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2003, p. 63.

9. Juan Stuyck y Reig, Legislación hipotecaria y del notariado de las provincias de Cuba y Puerto-Rico, 2 Vols., Madrid : [s.n.], 1880, Imprenta de la viuda é Hija de A. Peñuelas; Jorge Lujan Muñoz, “La literatura notarial en España e Hispanoamérica 1500-1820”, en: Anuario de Estudios Americanos 38, Sevilla (1981): 101-116.

más híbridos, los casos en que cambiaba el sistema de normas establecidas para los formularios de la escritura (y con eso la “verdad” aceptada y, también, el poder). Es decir, casos que tratan cuándo y cómo esclavas y esclavos entran en un nuevo sistema de “verdad” y casos de reivindicaciones legales.¹⁰

No disponemos todavía de ejemplos de *life-histories* de notarios en Cuba, y no sabemos si había ex esclavos entre los notarios. Pero la (escasa) literatura existente nos permite dar unas pinceladas acerca de los notarios. Por regla general los notarios, hasta bien entrado el siglo XIX, no eran letrados con una carrera universitaria, sino que, y Luján Muñoz hace (varias veces) hincapié, su “formación era eminentemente práctica”, su oficio se parecía al de los artistas y artesanos.¹¹ Después de una fase de aprendizaje en la oficina de otro escribano - que pudo ser padre, tío u otro miembro de la familia - heredaron esta oficina o la obtuvieron “generalmente mediante compra”.¹² Por falta de preparación académica se suplieron estos notarios con la lectura de obras jurídicas de carácter general y consultaron diversos autores jurídicos y formularios. Queremos hacer hincapié en estos formularios, Luján Muñoz los resalta varias veces y dice: “La mayoría [de los notarios y escribanos – M.Z.] simplemente seguía lo que había venido haciendo, repitiendo las fórmulas establecidas, teniendo a mano los protocolos de sus antecesores y de él mismo, y uno que otro formulario notarial”.¹³ Esto quiere decir que los notarios no solamente eran parte del sistema legal (y de poder, aunque a veces en sus periferias rurales), sino también parte de una tradición gráfica bastante estable y conservadora, una tradición de formularios de protocolo, que a su vez era parte de la gran maquinaria lenta del derecho romano hispanizado.¹⁴ Por su formación y por la necesidad de comprar un oficio, los notarios además eran parte de clientelas locales y familiares. También esto nos lleva a suponer una tradición conservadora y estable, en este caso una tradición social conservadora y estable en sus regiones.

¿Qué pasó entonces, cuando un ex esclavo apareció como otorgante, digamos en los años entre 1880 y 1886, cuando la abolición se hizo primero masiva

10. En cuanto al concepto de “delegación de la escritura”, véase: Petrucci, Armando, “Escribir para otros”, en: Armando Petrucci, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 105-116; agradecemos a Rebecca J. Scott esta observación.

11. Luján Muñoz, “La literatura notarial en España e Hispanoamérica ...”, pp. 101-116, aquí p. 102.

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*, p. 103.

14. Ruiz Gomez, J. Eugenio, *Novísima Legislación Orgánica del Notariado de las Islas de Cuba y Puerto Rico*, concordada con la que rige para el de la Península Española, y sus extensos Comentarios; á los que sigue un Apéndice que comprende una colección de Fórmulas de documentos notariales, exáctamente ajustadas á la propia legislación, Málaga: Imp. Viuda de Gil de Montes, 1874. En la página XXII de este libro (y colección de formularios) aparece el “Artículo 47 de la Ley de 3 de Marzo de 1873 sobre organización del Notariado en las Provincias de Ultramar; Decreto de 29 de Octubre de 1873, sobre la nueva organización del Notariado en Cuba y Puerto-Rico; Madrid, 29 de Octubre de 1873 – El ministro de Ultramar, Santiago Soler”; en las páginas XX-XXV el autor da una definición de “protocolo” y las páginas 321 y siguientes aparece la colección de formularios. No se define “otorgante”; aparentemente toda persona jurídica que podía pagar al notario podía tener esta calidad legal.

y después total? Nuestras evidencias microhistóricas – lo siguiente es algo especulativo – nos dicen que, hasta más o menos en práctica el *patronato* (1880)¹⁵, por ejemplo los notarios de Cienfuegos, José J. Verdaguer, J.R. Villafuerte y E. Nieto, y muchos años más tarde el “notario de la microrregión histórica” de Lajas/Cruces (una región con los centrales más grandes y más modernos de aquel entonces), Domingo Valdés Losada¹⁶, pero también otros, siguieron en su tradición de formularios y de construcción de sus protocolos: primero hicieron una minuta (algo como un esbozo del protocolo, a veces escrito por un asistente, como en el caso del notario José Joaquín Verdaguer un tal Ramón Hernández Medina), o dejaron hacerlo (anotarlo) por sus aprendices, mientras ellos mismo condujeron el proceso verbal de *oír* al otorgante, *comprobar* sus papeles personales (cédula de liberto en el caso de ex esclavos, o dejaron anotar que conocían personalmente al compareciente o otorgante – eso debe ser una buena parte de lo “práctico” del oficio: conocer personalmente las personas de su territorio) y *leer* documentos que entregaban los comparecientes para llegar a una posición legal de otorgante, o otorgantes para reforzar su posición jurídica. Lamentablemente esas minutas no se archivaron. Sólo tenemos testimonio en casos de otorgantes muy viejos y/o enfermos, que otorgaron un testamento o una herencia, como en un caso de “testamento nuncupativo” de la “morena” Josefa Broche:

*“... en la morada de la morena Josefa Broche, que se halla en cama, la que confesó ser natural de Africa, de estado viuda del de su clase Eustaquio Rodriguez, de ejercicio de su sexo de setenta años de edad y de esta vecindad ... Declara, como antes ha espresado que fué casada con Eustaquio Rodriguez, ya difunto, de cuyo matrimonio no ha tenido sucesion ... sus bienes un solar ... en el que existen dos pequeñas habitaciones de guano teja y embarro y varios arboles frutales ...”*¹⁷ En todos casos, la minuta del protocolo tuvo que ser leída enteramente al otorgante, ante testigos, en el mismo momento de tiempo real, después de ser anotada como minuta.

El esclavo o la esclava normalmente no eran personas de derecho o personas jurídicas. Un esclavo, una esclava y menos aún, un niño esclavo, no debían aparecer por voluntad propia en el despacho de un notario para otorgar una escritura. Por eso las Cartas de libertad siempre resaltan esa “voluntad propia”. En la realidad si hubo esclavos que otorgaron escrituras, por ejemplo cuando

15. Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*, Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1985 (Reprint: Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2000).

16. No podemos citar aquí todos los protocolos en extenso: Archivo Histórico Provincial de Cienfuegos (AHPC), Fondo Protocolos Notariales (FPN), Protocolos Domingo Valdés Losada, toms. 8 (Enero-Febrero de 1904), 9 (Marzo de 1904), 10 (Abril-Mayo de 1904), 11 (Junio de 1904), 12 (Julio de 1904), 13 (Agosto-Septiembre de 1904), 14 (Octubre-Diciembre de 1904), 15 (Enero-Febrero de 1905), 16 (Marzo-Abril de 1905). Como información serial suministran: nombre y apellido(s), vecindad y naturalidad, estado civil, la fórmula „mayor de edad“ como símbolo de la capacidad judicial, la ocupación y sumas de dinero.

17. Archivo Histórico Municipal de Remedios (AHMR), Escribanías y Notarías, partido judicial de Remedios, protocolos José Miguel Jiménez, fondo no. 67, 1884, t. 2 (21 de Marzo - 16 de Agosto), escrituras nos. 98-240, fols. 983r-985r, escritura no. 212 “Testamento nuncupativo”, Remedios, 12 de Julio de 1884.

compraron la libertad de un hijo o su propia libertad, siempre con la autorización de sus amos. Lo mismo pasa con las mujeres casadas y negras, que tenían que contar con la licencia de los esposos (o padres): el esclavo llega hasta la "fortaleza legal" del notario autorizado por su amo, a veces autorizado por un síndico de pobres.¹⁸

Sobre los conflictos contenciosos del mundo de la esclavitud, su administración escrita y su control también hubo importantes huellas de papel en muchos niveles. Conocemos, por ejemplo, los conflictos entre esclavos y amos, contra mayores por injusticias, así como entre los esclavos mismos y sobre las vías de liberación (por autoridades, por auto-liberación y por rebeliones). Una buena muestra de estos tipos de administración de la esclavitud, basándose en los fondos Gobierno Superior Civil, Miscelánea de Expedientes y de la Comisión Militar Ejecutiva del Archivo Nacional de Cuba se hallan en el libro de la incansable investigadora Gloria García.¹⁹

En su doble carácter legal de persona con ciertos derechos legales mínimos, asegurados por el Estado a partir de 1842,²⁰ pero con diversos derechos tradicionales y el carácter de una persona cristiana según las Siete Partidas, y elemento de la economía (fuerza de trabajo, "pieza" y objeto del comercio de esclavos) los esclavos tienen una posición especial en los protocolos notariales, en las escrituras, durante la esclavitud antes de 1880. No escriben y no firman, pocas veces están representados textualmente por la palabrita "dice", pero son descritos y representados y casi nunca pueden introducir directamente su visión de la "verdad" en los protocolos.²¹ Aunque como esclavos sólo pocas veces aparecen como agentes activos con voz propia, siempre están en los protocolos notariales de la esclavitud, están presentes en las escrituras que tratan de esclavos. Casi siempre aparece un nombre (esclavo) en los protocolos como vago signo de una persona (e identidad personal²²). Por eso son casi el único tipo de documento, de fuente masiva, en los cuales tenemos los vestigios y representaciones de mucha gente (esclavizada, por supuesto) de carne y hueso. El cambio más radical se dio entonces en el sistema jurídico primero por el acto de manumisión individual y después por el acto de abolición final: los antiguos esclavos adquirieron el estatus de persona jurídica, ahora ellos también "dicen"

18. Agradecemos esta precisión a María de los Angeles Meriño, Bejúcar.

19. Gloria García Rodríguez, *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, México: Centro de Investigación científica „Ing. Jorge I. Tamayo“, 1996.

20. Jean-Pierre Tardieu, "Morir o dominar". En torno al reglamento de esclavos en Cuba (1841-1866), Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2003 (Acta Coloniensia. Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, eds. Hans Jürgen Prien y Michael Zeuske).

21. Casi se oye al viejo Marx, en el „18 de Brumario“, cito aquí en la traducción de Edward Said: „They cannot represent themselves, they must be represented“, Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York, 1995, p. xi (debo esta cita - en inglés, la original alemana conozco perfectamente bien - a Jochen Meissner, Hamburg). El problema es, que hoy empezamos a saber, que también por las formas largamente establecidas de formularios de escrituras de poder se puede oír la autorepresentación híbrida de los que „must be represented“.

22. Zeuske, „Hidden Markers, Open Secrets. On Naming, Race Marking and Race Making in Cuba“, in: *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* vol. 76, no. 3 & 4 (2002), pp. 235-266.

(otorguen, traten y contraten por “propia voluntad”). La retórica de este cambio dramático, de ninguna manera está reflejada en el documento de abolición final (1886)²³, pero si nos suena desde las páginas de casi cada individual documento de manumisión: *“ahorra y liberta de todo cautiverio y servidumbre a su esclava [...], y esta libertad es graciosamente y sin estipendio alguno por lo cual se aparta de la propiedad, posesión y demás acciones que a dicha sierva tenía y todo lo cede y traspasa en su hecho y causa propia para que como persona libre trate, contrate, otorgue poderes, testamentarias, comparezca en juicios y haga todo lo demás que practican las personas que disponen de su voluntad y le obliga a que esta libertad será cierta y segura en todo tiempo según derecho”*.²⁴ Estas fórmulas nos parecen hoy barrocas, pero es la “notación oficial” no sólo de la libertad individual y la cesión del derecho de propiedad sobre una persona, sino también la fundamentación – por escrito – de la personalidad jurídica y de una nueva posición de poder social.

En cuanto a la “verdad” de los protocolos para historiadores de hoy (y no tanto a las posibles variantes, versiones y perspectivas de la “verdad” de aquel entonces) hay tres o cuatro puntos fundamentales en los cuales los notarios disponían de espacios para introducir una “verdad parcial e interesada”.

Primero en los inmensos espacios entre minuta y versión final, así como entre versión final y archivación misma; también en cuanto al acceso al archivo. Eso sólo podemos mencionar y no describir aquí en extenso. El “ante mí”, la fórmula más fija de cada protocolo, parte del formulario básico, del esqueleto, de un protocolo dado, era una verdad en cuanto a la minuta del protocolo, pero en cuanto a la versión final de la escritura era lo que era — ¡una fórmula!, y el otorgante ya no estaba en el despacho del notario.

Segundo, y eso eran puntos mucho más sofisticados: en cuanto a las sumas de dinero pagadas por una compra de libertad, en cuanto al nombre de una esclava o un esclavo y en cuanto a los testigos, sobre todo si los esclavos o ex esclavos no sabían leer y escribir (a partir de 1870 más y más esclavos y ex esclavos delegaban la lectura y la escritura a gente de su confianza). En cuanto a las sumas reales de dinero casi siempre aparece la fórmula “atestigua de haber recibido a su satisfacción” en las escrituras. Casi en todas, cuando se trate de compras.

En cuanto a los nombres durante la esclavitud, pero también después, aparecen en la inmensa mayoría de los casos nombres genéricos de la lista bíblica (María, Juan y José ...), sin clara especificación individual. Es decir, las personas reales detrás de estos nombres “esclavos” eran intercambiables.

23. “Real Orden suprimiendo el Patronato”, Gaceta de la Habana, 29. Oktober 1886, en: Hortensia Pichardo (ed.), Documentos para la historia de Cuba, 5 vols. en 4 toms., La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1973, I, pp. 420-421; Enrique Pérez-Cisneros, La abolición de la esclavitud en Cuba. Prólogo de Gastón Baquero, Costa Rica: Litografía e Imprenta LIL, S.A., 1987.

24. AHPC, FNP, Protocolos José Joaquín Verdaguer, (año 1875), escritura 269: “Libertad graciosa”, f. 1036-1037, villa de Cienfuegos, 5 de octubre de 1875.

Y – cuarto - en cuanto a los testigos era obvio que ellos a veces atestiguaron que la versión escrita (la que firman) era la “verdadera”, mientras la versión oral y la minuta, leída, no las conocemos. Es decir, también aquí, en el mismo momento de anotar la minuta y producir la versión final de la escritura, se abrieron vastos espacios para la rutina de un notario.

Dado este carácter muy especial de los protocolos notariales para la historia de la esclavitud, se pueden diferenciar seis tipos de documentos notariales de los cuales disponemos en un “lugar de la memoria”²⁵, a la vez centro de la memoria oficial de una plataforma central de la esclavitud atlántica, con las formas más modernas de esclavitud y tecnología a finales del siglo XIX, para los paisajes de la esclavitud que fue Cienfuegos en el siglo XIX.

Estos seis tipos de documentos notariales representan modalidades de la esclavitud. No pretendo que estos tipos de documentos sean típicos, pero lo que sí pretendo es que la selección refleje diferentes tiempos y diferentes modalidades de la esclavitud desde la perspectiva de protocolos hecho en la ciudad de Cienfuegos, en el despacho de los notarios existentes en ella y en su hinterland azucarero.²⁶ Protocolos notariales que protocolizaron y archivaron la memoria de un acto de poder dentro del tejido económico, epistemológico, cultural, social, psicológico y legal de la esclavitud.

Las seis modalidades o momentos, aspectos, de la esclavitud atlántica que se reflejan en documentos protocolarios en Cienfuegos, Santa Clara, Sagua la Grande, Remedios (y Santiago de Cuba) son:

1. Documentos memorizando “África” y el tiempo antes de la esclavitud; documentos que reflejan el tiempo antes de ser esclavizado.

2. Documentos de “cargazón” (listas de barcos negreros), de compra-venta y del bautismo de recién llegados (o recién nacidos en la esclavitud), es decir, documentos que reflejan espacial- o temporalmente la “entrada” a la esclavitud.

3. Documentos de reventa y de heredar esclavos individuales o dotaciones enteras dentro de la esclavitud (el “gran negocio de los notarios”).

4. Documentos sobre manumisión, “libertad” individual o patronato durante el tiempo de la esclavitud, es decir, documentos que reflejan las posibilidades de adquirir la libertad dentro de una sociedad esclavista (con cédula de liberto).

5. Documentos sobre el patronato y la emancipación final (con cédulas).

6. Documentos sobre la memoria de la esclavitud, es decir testamentos o protocolos sobre herencias que mencionan el estado de servidumbre.

Dando primordial atención al período de la postemancipación (es decir al cambio entre “servidumbre” y “libertad”) y al problema de los nombres, voy a tratar en este artículo sólo las categorías 2 y 5 (Documentos de “cargazón” (listas

25. Rebecca J. Scott, “The Provincial Archive as a Place of Memory: Confronting Oral and Written Sources on the Role of Former Slaves in the Cuban War of Independence (1895-98)”, in: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 76 (3 & 4) (2002), pp. 191-209; Pérez Jr.; Scott, *The Archives of Cuba/Los archivos de Cuba*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2003.

26. La historia de un notario (o de los notarios) de Cienfuegos, sus distribución y geografía dentro del sistema local de la esclavitud, por cierto, queda una tarea para el futuro.

de barcos negreros), de compra-venta y del bautismo de recién llegados (o recién nacidos en la esclavitud), es decir, documentos que reflejan espacial- o temporalmente la “entrada” a la esclavitud(2); Documentos sobre el patronato y la emancipación final (5)).

“A person with a price”: comercio de esclavos y cristianismo

La entrada a la esclavitud: el silencio, los notarios y los curas

Hay muchas lagunas en la historia escrita de la esclavitud. La mayoría de los esclavos asentados en suelo cubano, alrededor de 800 000 durante la edad moderna y hasta 1886, no nació esclavo. Walter Johnson, el mejor conocedor de los mecanismos concretos de los mercados de esclavos en New Orleans, acuñó la frase que el esclavo en venta era una “persona con un precio”.²⁷ ¿Cómo entraron mujeres, hombres y niños a la esclavitud? ¿, ¿Cómo fueron hechas “personas con un precio” en Cuba primero y miembros en cautiverio de la sociedad esclavista de Cienfuegos después? Lo más asombroso es que por documentos de notarios de Cienfuegos y su hinterland sabemos muy poco. No existen documentos notariales sobre la venta de esclavos recién traídos de África; sólo existen informaciones sobre ventas e impuestos sobre compra-ventas en general.²⁸ Tenemos aquí, en cuanto a este apartado de la historia escrita (y administrada por el Estado) de la esclavitud una laguna y – un gran silencio. La historia de Cienfuegos como núcleo poblacional en su primer tiempo (1819-1870) coincide con la etapa del comercio clandestino de esclavos.²⁹ Por eso, parece que la función legal de los notarios impidió que hicieran su trabajo de la “notación oficial” del negocio de compra-venta de esclavos de contrabando recién traídos a Cienfuegos. Sólo tenemos documentación de la compra-venta de esclavos que ya estaban en Cuba y los cuales por mecanismos semi-legales eran “oficializados” como tales.³⁰ Y tenemos vestigios ocultos de este “comercio sucio”. Un caso muy conocido fue el del acaudalado comerciante, devenido en hacendado, Tomás Terry Adams.³¹

Aquí se abren vastos espacios silenciados para la investigación en el campo de la nueva historia legal de la esclavitud. De las muchas posibles pautas sola-

27. Walter Johnson, “Introduction: A Person with a Price”, in: Johnson, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Mass.; London, Engl.: Harvard University Press, 2000, pp. 1-18.

28. “Sources and methods of data collection”, in: Laird Bergad; Fe Iglesias García; María del Carmen Barcia, *The Cuban Slave Market, 1700-1880*, Cambridge, N.Y.: Cambridge University Press, 1995 (Cambridge Latin American Studies, 79), pp. 15-22.

29. Franco, José Luciano, *Comercio clandestino de esclavos*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1980 (?1996); David R. Murray, *Odious Commerce: Britain, Spain and the Abolition of the Cuban Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

30. Bergad; Iglesias García; Barcia, *The Cuban Slave Market ...*, passim.

31. Manuel Moreno Fragnals, *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, 3 Tomos, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978, t. II, p. 48.

mente mencionamos una: la otra legitimización por escrito, al lado de las puramente económicas o racistas, tal vez la oficialmente más válida, era la de llevar los “bárbaros” del África a la civilización católica. El papel de la “notación oficial” en este terreno lo cumplieron los curas de las iglesias locales bajo cuya jurisdicción quedaban la plantación o ingenio y demás fincas que recurrieron a la mano de obra esclava durante esta etapa de expansión económica. Estos “notarios de la eternidad” asumían por disposiciones coloniales un rol sumamente importante para la historia escrita, para la historia de la “verdad” espiritual y así mismo para la administración de la esclavitud. Ya que por el patronato estatal sobre la iglesia en España eran prácticamente funcionarios del Estado.³² En los libros de bautismos si existen “notaciones oficiales” sobre los recién llegados, sobre la entrada a la economía espiritual de la esclavitud. Eso significa que prácticamente existían dos formas de la “entrada a la esclavitud”: la real y silenciada del comercio de contrabando; y la simbólica y escrita como persona “moral” y bautizada en la comunidad de cristianos católicos de la región.

Nacer esclavo y escritura: la función administrativa de la iglesia católica

Un certificado de bautismo (*fe de bautismo*) de un muchacho que realmente nació esclavo, lo tenemos en los libros de bautismo en la iglesia mayor de Sagua la Grande.³³

” N.º 188 Estéban Santa Teresa M.º E.º. Libre por beneficio de la Ley de 23 de Junio de 1870 Por autorización de S.S.I.

Jueves cinco de Agosto de mil ochocientos sesenta y nueve años:

*Yo D. Franc.º. Sirola, Cura Beneficiado de la Iglesia Parroquial de ascenso de la Purísima Concepción de Sagua la Grande y Vicario Fóranco de ella y su jurisdicción, bauticé solemnemente y puse por Nombre **Estéban** ^[34] a un niño que nació el día veinte y seis de Diciembre del año próximo pasado [1868 - M.Z.], hijo de la morena Dionisia conga, perteneciente al Ingenio Santa Teresa, de D. Tomas Ribalta. Fué su padrino Quintín criollo ^[35], á quien advertí el parentesco espiritual y obligaciones que contrajo; y lo firmé = Franc.º. Sirola” Este “Esteban Santa Teresa”, como esclavo recién nacido, fue bautizado por el párroco Francisco Sirola con el nombre del lugar de su nacimiento, es decir, la plantación Santa Teresa. Parece que este niño esclavo que más tarde va a ser –con alguna probabilidad– Esteban Montejo y Mera nunca llevó el apellido de su primer*

32. Javier Laviña, “Introducción” in: Laviña (ed., introducción y epílogo), *Doctrina para negros*, Barcelona: Sendai Ed., 1989, pp. 13-59. Una posición oficialista de la iglesia católica en Cuba y la esclavitud presenta: Manuel Maza Miquel, “Clero católico y esclavitud en Cuba en los siglos XVI al XIX. Ensayo de síntesis”, in: *Estudios Sociales* 79-80, Santo Domingo (1990), pp. 17-61.

33. Registros parroquiales de bautizo, parroquia Inmaculada Concepción, Sagua la Grande, diócesis Santa Clara (Registros Sagua la Grande); Libro de bautismos de color 4, (domingo, 1 de Marzo de 1868 hasta domingo, 31 de Mayo de 1874), f. 66, n.º 188.

34. Subrayado en el original.

35. La gran mayoría de los otros bautizados tiene también madrina, Esteban Santa Teresa no.

dueño, (Tomás) **Ribalta**. Recordamos que otros esclavos de Ribalta llevaron apellidos parecidos como Mena o Mera, como por ejemplo: “*el moreno Elias Mena conocido por Elias Ribalta*” (véase más abajo).³⁶

También los curas y párrocos utilizaron algo como un formulario para sus “notaciones oficiales” en los libros de bautismo. En el texto de la fe de bautismo que reproducimos aquí aparecen cinco informaciones fundamentales: el año de nacimiento; el nombre cristiano (Estéban), el día del mes (26 de diciembre, día de San Esteban), y el lugar (ingenio Santa Teresa).³⁷ Además aparecen, lo que en relación con la protocolarización es sumamente importante, las dos informaciones del lado izquierdo del formulario: “*M^o.E^o.*”, que significa “Moreno Esclavo”; escrito al mismo momento de la protocolarización del bautismo y la notificación más tarde: “**Libre por beneficio de la Ley de 23 de Junio de 1870 por autorización de S.S.I.**”³⁸; la primera parte de la frase quiere decir que Esteban Santa Teresa fue uno de los niños esclavos “liberados” por la Ley Moret de 1870.³⁹ Esta frase esta escrita con letra de la misma mano, pero utilizando otra pluma. Es muy probable que sea un añadido posterior del párroco Francisco Sirola. A este cura-escribano hemos podido identificarlo un poco más. Sobre Francisco Sirola tenemos un protocolo notarial del año 1870 que informa sobre un “Poder especial” de la siguiente manera: “*En la villa de Sagua la Grande diez y siete de Enero de mil ochocientos setenta, ante mi el Escno [escribano] y testigos comparecio el presbitero D. Fran.co Sirola, de este vecindario á quien doy fé conozco y dijo: Que confiere poder amplio y bastante á D. Ysidro de la Peña, vecino de la Habana para que cobre y perciba de la hacienda sus asignaciones como Cura párroco de esta Villa ...*”⁴⁰ O sea, que Sirola fue elevado a cura en propiedad de la iglesia mayor de Sagua en 1870.

Los libros de bautismo de Sagua la Grande, los cuales tomamos aquí de ejemplo (existen prácticamente en cualquier parroquia en Cuba), reflejan la función de “notación oficial” por parte de la iglesia. Aparecen muchas inscripciones

36. Fundacion Goytisolo, subfondo Agustín Goytisolo Lezarzaburu, Cádiz (Spain), correspondencia, caja 107, expediente 17: carta de Agustín Fabian Goytisolo Digat a su hermano Antonio, fechada en Cienfuegos a 9 de noviembre de 1882. Edo y Llop, Enrique, Memoria Histórica de la Villa de Cienfuegos y su jurisdicción, Cienfuegos: Imprenta El Telegrafo, 1861, apéndice, pp. 54-60, Tomas Ribalta ya aparece como propietario del Santa Teresa; un propietario con apellido Mena se menciona en el documento: “Extractos del Auto otorgado en Sagua la Grande, en 28 de Abril de 1864, contra Andrés Mena y su hijo Justo por sevicia”, en: García Rodríguez, La esclavitud desde la esclavitud ..., pp. 184-186.

37. Barnet, Cimarrón, pp. 13-14.

38. La abreviación “S.S.I.” significa “Su Santidad Ilustrísima” se refiere al obispo de la diócesis que autorizó a realizar dicha anotación al margen, todas la anotaciones de derecho civil (matrimonios, la aclaración de un apellido o el reconocimiento de un hijo natural) tenían que ser autorizada por el gobierno del arzobispado. Agradecemos la información a María del Carmen Meriño, Bejúcal.

39. Pichardo (ed.), Documentos, I, pp. 383-388; Scott, Slave Emancipation in Cuba ..., passim; Navarro Azcue, Concepción, La abolición de la esclavitud negra en la legislación española. 1870-1886, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1987.

40. AHPVC, FPN, Protocolos Antonio Palma Espinoza, Sagua la Grande, 1870, t. 1 (Enero - Julio), fols. 39v - 44r, escritura no. 34, “Poder especial”, 17 de Enero de 1870.

como la siguiente: *Estéban Ribalta [...] puse por nombre Estéban á un moreno congo, de treinta y cuatro años de edad, esclavo de D. Tomás Ribalta, vecino de esta feligresía. Fué su padrino Franc^o. congo*⁴¹. Si seguimos a este tipo de formulario y de “notación oficial” se hace visible una diferencia muy importante en cuanto a “esclavo nato”, como Estaban Santa Teresa, y “esclavo recientemente traído” a Cuba: a uno le dieron el nombre del lugar, al otro lo bautizaron con el nombre del propietario que había adquirido a este “esclavo congo” en una compra-venta. Lo de darle el apellido al negro bozal recién llegado era o voluntad del amo o del párroco (o su ayudante) que escribía, pues en la gran mayoría de los casos no se pone apellido, ni mucho menos, la “marcación” cultural escrita, casi siempre en minúsculas, es “congo”, “mandinga”, “lucumí”, “gangá” o “carabalí”, etc. De modo que una vez más están por medio de esta afirmación diferencias individuales y regionales que sólo la microhistoria puede poner de manifiesto.

En los libros de bautismo de Sagua la Grande, una población fundada en 1812, aparecen en los años 1859 hasta 1882 mayoritariamente menciones de “esclavos” o “emancipados”⁴², muy jóvenes y “congos”⁴³, un grupo al cual aparentemente también perteneció la madre de Esteban Santa Teresa, Dionisia conga (véase la lista de “emancipados” de dos días en 1868 en el anexo).

Inscrito en la libertad y el honor de ser ciudadano: abolición, postemancipación y nombres

Con el proceso de la abolición final desapareció el concepto de “liberto” o “morena, moreno libre” de las escrituras, ya que ahora todos eran libres. También se adjuntaron a los nombres genéricos de la esclavitud, nombres más especificados. Pero en la mayoría de los casos todavía con claros lazos que atan los ex esclavos a su estatus anterior y, por lo tanto, nombres no muy estables como marco de una personalidad individual y ciudadana. Al final de este proceso los nuevos súbditos del rey de España recibieron una cédula personal con su nuevo nombre. Las cédulas personales de la libertad reunieron en cierta forma toda la información en cuanto al individuo: nombre civil en la forma legal, la edad del inscrito y su estatus como vecino con residencia en una dirección

41. Registros parroquiales de bautizo, parroquia Inmaculada Concepción, Sagua la Grande, diócesis Santa Clara (Registros Sagua la Grande); Libro de bautismos de color libro 3 (domingo, 24 de abril de 1859 hasta lunes, 20 de abril 1868), f. 47, no. 337.

42. Inés Roldán de Montaud, “Origen, evolución y supresión del grupo de negros ‘emancipados’ en Cuba 1817-1870”, in: RI, XLII, nos. 169-170 (1982), pp. 559-641. Tal vez aparecen tantos emancipados, porque el Estado ya perseguía los negreros de forma bastante dura o porque se hizo la legalización de los esclavos de contrabando por este concepto.

43. El bautizo de „congós” era una cosa teológicamente muy discutida, porque el Kongo era el centro temprano del cristianismo en África, así que a veces se trataba de un re-bautizo, véase: John K. Thornton, “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700”, in: Heywood, Linda (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 71-90.

especificada (dirección). En los primeros documentos de este tipo u otros papeles oficiales ex esclavos y hombres libres de color aparecen de esta forma: "Alfonso moreno Valentín" o "Alvisu pardo Leopoldo".⁴⁴ Con este proceso también aparece algo como un "nuevo racismo" de la postemancipación, en la técnica de poner en vez del normal segundo apellido y en el lugar de este dentro de los formularios de los protocolos, el marcador "sin segundo apellido" o "sin otro apellido".⁴⁵ No sabemos todavía a ciencia cierta si los notarios eran sólo los divulgadores de este nuevo y bastante sofisticado concepto de racismo sin mencionar la raza ("race-blind" según el concepto de "silencio" de Ada Ferrer).⁴⁶

La regla del nuevo "nombre civil" es: el viejo nombre bíblico de la esclavitud (María, Esteban, Quintín o Dionisia), ahora como (sólo) primer apellido uno de los primeros apellidos de uno de los anteriores propietarios. Es decir, este nuevo apellido único como nombre civil los ata, los liga, los sujeta en cierto sentido con el (o al) antiguo estatus de la esclavitud. Tal vez porque no querían aceptar los viejos nombres de la esclavitud y los nuevos apellidos que todavía los ataba al antiguo propietario o al lugar de la servidumbre, ex esclavos utilizaron entre ellos apodosos o "conocidos por".

En nuestra región del hinterland de Cienfuegos alrededor de Lajas/Cruces los "grandes" apellidos esclavos sobre todo son: Terry, Moré, Goytizolo, Abreu, Palacios, Apezteguía, Mora (más al norte también, en Sagua, Ribalta y Mesa). Hasta el éxito del movimiento civil liderado por Juan Gualberto Gómez estos nombres aparecen escritos con los viejos marcadores "morena/o" o "parda/o". Hay excepciones en esta regla general en historias personales dentro de una perspectiva más profunda: De los actores mismos se conservan sólo algunas voces de los que se trasladaron al ámbito urbano y aprendieron a escribir, como Ricardo Batrell: "*Ricardo Batrell, conocido por Ricardo Oviedo*"⁴⁷ y José Isabel Herrera (Mangoché) o las "memorias del futuro" de Esteban Montejo y Mera, así

44. Boletín Oficial Núm. 63, Santa Clara, martes 15 de marzo de 1898.

45. Zeuske, "Hidden Markers, Open Secrets ...", pp. 235-266.

46. El Estado español a partir de 1893 oficialmente ya no permitió la utilización de los viejos conceptos raciales de "morena/o", "parda/o"; todos los nuevos ciudadanos tenían oficialmente derecho al título honorífico de "don" o "doña", véase: Scott, *Slave Emancipation in Cuba ...*, pp. 274-78; Oilda Hevia Lanier, *El directorio central de las sociedades negras de Cuba, 1886-1894*, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1996; Ada Ferrer, "The Silence of Patriots: Race and Nationalism in Martí's Cuba", en José Martí's 'Our America': From National to Hemispheric Cultural Studies, Jeffrey Beinap y Raúl Fernández (eds.), Durham, N.C.: Duke University Press 1998, pp. 228-249; Ferrer, *Insurgent Cuba. Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*, Chapel Hill & Londres: The University of North Carolina Press, 1999; Fuente, "A Nation for All": Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 2001.

47. "Oviedo" es otro nombre del Ingenio Santísima Trinidad cerca de Matanzas, llamado según uno de los propietarios (Esteban Santa Cruz de Oviedo). Bajo el nombre "Oviedo" este ingenio pertenecía al clan de los Del Monte. A la dotación se la llamaba "esclavos de Oviedo". Ricardo Batrell conquistó en 1906, después de la llamada "guerrita de Agosto", con un rango de oficial y cuando había aprendido leer y escribir, el derecho de llevar "Oviedo" como segundo apellido, véase: Martínez Heredia, "Ricardo Batrell empuña la pluma", en: Martínez Heredia; Scott; García Martínez, *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad ...*, pp. 295-313.

como de Reyita (María de los Reyes Castillo Bueno, 1902-1997).⁴⁸ Reyita explica como la guerra revolucionaria de 1895-1898 fue una fuente de derecho de elegir un apellido propio, es decir, de definirse una identidad como familia.⁴⁹

Los apellidos del anterior Esteban Santa Teresa quedan enigmáticos. El Esteban Montejo del libro "Cimarrón" nos narra que quien lo crió, "después de haber nacido", era un tal Pancho Mesa de Rodrigo. Eso no es cierto, porque fue más bien Tomás Ribalta porque, obviamente, hasta la edad de ocho meses Esteban Santa Teresa se encontraba en la plantación donde había nacido. No obstante, Montejo mismo narra en "Cimarrón" que lo "vendieron enseguida".⁵⁰ Los protocolos parecen confirmar esta aseveración. Muchas veces los niños (legalmente ya libres) fueron vendidos junto a sus madres como un premio extra para el comprador.⁵¹ Montejo era de la opinión, formada a partir de las informaciones de sus "padrinos", que su madre había sido "... una esclava de origen francés", de nombre "Emilia (o "Herminia") Montejo" y de que su padre "... se llamaba Nazario y que era un lucumí de Oyó"⁵². Si tomamos este apellido con el positivismo necesario en casos como este, no queda más remedio que concluir que durante su etapa en el Ejército Libertador Montejo todavía estaba en el proceso de buscarse un apellido.⁵³ O, mejor dicho, tenemos otro caso del "campo insurrecto" como fuente de derecho positivo, como lo narra también Reyita. Ello ocurrió entonces, entre 1898 y 1904, porque para este último año tenemos una información bastante clara. En una relación policíaca de 1904 – por "juego prohibido" – se pre-

48. Ricardo Batrell Oviedo, Para la historia. Guerra de independencia en la provincia de Matanzas. Apuntes autobiográficos de la vida de Ricardo Batrell Oviedo, La Habana: Seoane y Álvarez Impresores, 1912; José I. Herrera [Mangoché], Impresiones de la guerra de independencia (narrado por el soldado del Ejército Libertador José Isabel Herrera), La Habana: Editorial Nuevos Rumbos, 1948; Rubiera Castillo (ed.), Reyita, sencillamente ... ; Zeuske, "Schwarze Erzähler – weiße Literaten. Erinnerungen an die Sklaverei, Mimesis und Kubanertum" [Narradores negros – literatos blancos. Memorias a la esclavitud, mimesis y cubanidad], en: Daisy Rubiera Castillo (ed.), Ich, Reyita. Ein kubanisches Leben. Aus dem Spanischen von Max Zeuske, Nachwort Michael Zeuske, Zürich: Rotpunktverlag, 2000, pp. 211-262.

49. Reyita recuerda que sus apellidos "debían ser Castillo Hechavarría, porque mi mamá tenía el apellido del amo de mi abuelita, quien, además fue su padre. Pero todos sus hijos sentíamos tanto odio por aquella familia – que ni conocimos – que mi hermano Pepe decidió que nos lo cambiáramos y nos pusimos Bueno", véase: Rubiera Castillo (ed.), Reyita, sencillamente ..., p. 18. La nota al pie dice que la fuente de tomarse el derecho de elegir un apellido fue el "campo insurrecto": "Segun plantea Reyita, su hermano Pepe oía hablar en el campo insurrecto a los mambises negros que habían sido esclavos, quienes decían que al terminar la guerra se iban a quitar el apellido de los amos. Por el odio que él sentía hacia los que fueron dueños de su mamá y de su abuela, al instaurarse la República y ayudado por un primo abogado, hijo de una tía abuela, cambia el de Hechavarría que llevaba Isabel por el de Bueno, el que a partir de aquel momento usarían los hijos de ella como primero o segundo apellido, según fueran hijos naturales o reconocidos. El apellido Bueno podría ser el del primo abogado...", *Ibíd.*, p. 173.

50. Barnet, Cimarrón ..., p. 14.

51. Zeuske, "Two stories ...".

52. Barnet, Cimarrón ..., p. 13.

53. Scott; Zeuske, "The Right to have Rights: The Symbolic and Juridical Power of the Oral and the Written in the Claims-Making of Former Slaves, Cuba 1872-1907" (de próxima aparición en: *Annales, Paris*).

senta a Montejo de la siguiente manera: „Esteban Montejo [sin otro apellido, pero no escrito expresamente – M.Z.] ... natural de Sagua la Grande de 24 años de edad [lo que significaría que nació en 1880! – M.Z.] é hijo de Nazario y Herminia, soltero, campo, raza negra sin instrucción ni antecedentes”.⁵⁴

En este año Montejo ya tenía un apellido. Pero no era un apellido como debía ser según las reglas de imposición/elección de un apellido de uno de los últimos amos para los ex esclavos). Parece que el futuro Montejo, Esteban Santa Teresa, en el momento de abolición final de la esclavitud (1886) no estaba bajo el control de un dueño o un administrador. Recordamos otra vez al “*moreno Elias Mena conocido por Elias Ribalta*”.⁵⁵

A Montejo le gustó presentarse como “negro criollo” de ascendencia lucumí. Como nombre de su padre siempre ha utilizado varios; y nunca nos da una genealogía completa como Antonio Pérez. Después de la guerra del 1895 Montejo mantuvo buenas relaciones clientelares con el escribano que le inscribió simbólicamente en el campo insurrecto. Montejo mantuvo relaciones con el escribano responsable de las listas del famoso “Yndice”⁵⁶, una lista de honor de los soldados y oficiales del Ejército Libertador Cubano. Era el escritor Martín Morúa Delgado.⁵⁷ Montejo menciona a Morúa en su narración. Martín Morúa. Morúa parece haber sido un tipo experto en escritura, también para el propio Montejo: “*Allí se unió a nosotros Martín Morúa Delgado. A ése sí lo vide bien. Era trigueño medio jabao él y muy alto. No peleó. Fue teniente sin haber cogido el machete. Pero era un hombre de librería. Se pasaba la vida en los archivos del cuartel. Arregló los estantes y ordenó papeles. Era hombre de esos. La Guerra para él era con palabras.*”⁵⁸ Este hombre que luchó – según el testimonio de Montejo – “con palabras”, de todas formas fue muy importante para el propio Montejo (no sólo porque era uno de los pocos intelectuales afrocubanos que participaron en la definición del imaginario nacional), sobre todo porque en la época en la que Montejo estaba buscando sus dos apellidos civiles definitivos Morúa era el responsable de completar las listas del Ejército Libertador

54. ANC, Secretaría de Gobernación, leg. 205, no. 8714: Expediente del Penado Correccional Esteban Montejo, Cienfuegos, 2 de Junio de 1904 - La Habana, 6 de Junio 1904 [fecha de entrada]. Gracias a Fe Iglesias que me ha facilitado esta información.

55. AHPVC Protocolos Calixto María Casals y Valdés, Sagua la Grande, 1888, t. 2 (Julio-Dic.), f. 1476r-1477v, escritura no. 365: “Testamento”, en la villa de Sagua la Grande, October 26, 1888.

56. Yndice Alfabético y Defunciones del Ejército Libertador de Cuba. Datos compilados y ordenados por el Ynspector General del Ejército Libertador Mayor General Carlos Roloff y Mialofsky, ayudado del Jefe del Despacho, Comandante de Estado Mayor Gerardo Forrest, Editado oficialmente por disposición del General Leonard Wood, Gobernador Militar de Cuba, Habana: Ymprenta de Rambla y Bouza, 1901.

57. Zeuske, “‘Los negros hicimos la independencia’ ...”, *passim*; Zeuske, “El ‘Cimarrón’ y las consecuencias de la guerra del 95. Un repaso de la biografía de Esteban Montejo”, en: *Revista de Indias: Cuba 1898*, A. García/C. Naranjo Orovio (coords.), vol. LVIII, núm. 212 (1998), pp. 65-84; Zeuske: “Novedades de Esteban Montejo”, en: *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 216 (1999), pp. 521-525.

58. Barnet, *Cimarrón ...*, p. 150; Fermoselle, Rafael, *Política y Color en Cuba. La Guerrita de 1912*, Montevideo: Ediciones Geminis, 1974. (2. edición: [Madrid:] Editorial Colibrí, 1998), pp. 86-88.

Cubano.⁵⁹ Aquí podemos plantear la siguiente hipótesis: ¿Inventó Esteban Santa Teresa, que “normalmente” hubiera tenido que llevar el apellido esclavo de “Ribalta” (el del último o uno de sus últimos dueños), junto con Morúa, su primer apellido (Montejo) y empleó uno de los posibles “apellidos esclavos” de Esteban Santa Teresa (Mera en vez de “Mesa”, por Francisco Mesa de Rodrigo, uno de sus dueños) como segundo apellido? Un detalle de su narración demuestra que Montejo, aunque era sumamente independiente, supo manejar estas relaciones clientelares muy bien, ya que Morúa en estos tiempos era miembro del gobierno provincial de Santa Clara:

“Siempre anduve suelto. No me casé hasta después de viejo; soltero estuve en muchos sitios. Conocí mujeres de todos los colores. Soberbias y buenas. En Santa Clara tuve una negra vieja después de la guerra. ¡Se hizo tantas ideas conmigo ...! Me llegó a pedir que me casara con ella. Le dije un no redondo. Eso sí, nos juntamos y ella me decía: ‘Yo quiero que tú heredes mi casa’. Era dueña de una casona de muchos cuartos en el barrio del Condado, en la calle San Cristóbal. Pocos días antes de morirse, me llamó y me dijo que yo lo iba a tener todo. Me hizo una escritura para dejarme el cabildo; en esos años la casa era un cabildo lucumí, porque la madre de ella había sido famosa santera en Santa Clara. Cuando murió, yo fui a legalizar la propiedad. Entonces me encontré con tremendo brete. Dio por resultado que el padrino de ella quiso apoderarse de la casa. Me hizo eso porque la mujer que él tenía entonces vivía en la casa; era la que cuidaba el cabildo. Pero cuando yo me enteré de la maraña corrí y lo arreglé todo. Me dirigí a unos amigos que tenía en el Gobierno Provincial [Morúa? –M.Z.]. Por fin me quedé con la casa. Era más grande de lo que me figuraba. No había alma que viviera en ella. Y menos sola. Era una casa lleno de espíritus y de muertos; estaba maliciada. Se la vendía a un tal Enrique Obregón, que era un viejo garrotero. Después me dí a pasear con el dinero.”⁶⁰

Como Montejo, en cuanto a su edad y apellidos, muchos ex esclavos entran en algo que se podría llamar un juego de nombres y apodos (“conocido por”, hija de, hijo de, Álvarez llamado Blanco). En los alrededores de Santa Clara encontramos hasta en el mismo año de la fundación de la república, 1902, todos los requisitos de ascendencia africana (**lucumí**), esclava, adjudicación de apellido del amo y el famoso “conocido por”, en este caso utilizando un etnónimo africano:

*“En el pueblo de Calabazar ... [comparece] de una parte el moreno Luis Rodríguez sin otro apellido natural de África conocido familiarmente por **Luis Lucumí**, vecino de este barrio, soltero, de ochenta años de edad y propietario”⁶¹*

En la cédula personal de liberto (véase anexo) se reconoce también las varias formas de nombramiento: el viejo marcador cultural “criolla” se ha cambiado en primer apellido “Criolla”; parece que, por ejemplo, esta “*Mna Juana Criolla Zulueta*” tenía padres casados; así que uno de los apellidos de uno de los ex amos aparece como segundo apellido y por delante le pusieron simplemen-

59. Leopoldo Horrego Estuch, Martín Morúa Delgado. Vida y Mensaje, La Habana: Ed. Sánchez, S.A., 1957, pp. 144ff.

60. Barnet, Cimarrón ..., pp. 78-79. Me parece significativo que Montejo se dirigiera al “gobierno provincial” y a ninguna otra institución (juez, municipio, etc.), porque Morúa por estos tiempos era miembro del grupo de José Miguel Gómez en Santa Clara.

61. APHVC, Protocolos Eduardo Domínguez Consuegra, Tomo 2, 1902, Término Municipal de Calabazar partido judicial de la ciudad de Santa Clara, No. 96 “Venta de finca urbana”, Calabazar, 12 de Diciembre de 1902, fols. 472r.-475r. Luis no sabe firmar.

te el marcador racial de “morena”, ahora sin el “libre”, porque ya no hace falta. Y, como se ve, los alcaldes (o sus secretarios) eran las personas que “inscribían” los ex esclavos en la libertad.

Los vestigios del problema de los nombres y del estatus como ciudadano no se limitan al sector de las pequeñas villas en el campo o hinterland. También se encuentran en el ámbito urbano y del movimiento obrero.⁶² Es Alfredo López, nacido de una “relación extramatrimonial del español Luis Felipe López y la bella mestiza cubana Julia Arencibia”. López, anarquista, sindicalista, líder del movimiento obrero, utilizó siempre el apellido de su padre, oficialmente “no conocido”.⁶³ También encontramos los vestigios un tanto más antes, entre la élite afrocubana del Oriente, por ejemplo en la biografía de Antonio Maceo.⁶⁴

Creemos que podemos arriesgar la tesis, abriendo un vasto campo para la nueva historia cultural y legal de la esclavitud, de que se trata de un fenómeno que con alguna razón se puede llamar “el nombre esclavo” como núcleo de una “cultura del olvido y de la vergüenza” (y el intento de borrar la esclavitud de la historia de Cuba; el famoso “silencio” y el “*race-blindness*” de Ada Ferrer, en cierto sentido una deshistorización de la esclavitud) en la sociedad cubana de finales del siglo XIX y comienzos del XX. “*Cubanos hay ya en Cuba de uno y otro color, olvidados para siempre – con la guerra emancipadora y el trabajo donde unidos se gradúan – del odio en que pudo dividir la esclavitud*”, escribe José Martí en el “Manifiesto de Montecristi”.⁶⁵

La fijación, forzada y en cierto sentido etnográfica, del apellido materno heredado en línea “materno-esclava” en una sociedad esclavista que protege su sector patriarcal, es decir el sector que se rige por leyes hereditarias paternas con sus respectivos apellidos dentro de la cultura castellana de dos apellidos. Amparo Loy Hierro, la protagonista de otra novela testimonio dice que su madre le contó: “*Mi papá me dio color y pelo, no me dio el apellido, me lo dio mi madre*”.⁶⁶ En un principio, cuando la abolición de la esclavitud, esas reglas eran muy prácticas para proteger a los ex dueños, los administradores, mayoresales y médicos de ingenios (y sus esposas y familias) ante la intrusión de sus hijos ilegítimos de las esclavas y ex esclavas.⁶⁷ Protegía la sociedad ante una ola de conflictos

62. Joan Casanovas [Codina], „Slavery, the Labour Movement and Spanish Colonialism in Cuba (1850-1898)”, in: Brass, Tom; Linden, Marcel van der (eds.), *Free and unfree labour : the debate continues*, Bern [etc.]: Peter Lang Verlag, 1997, pp. 249-264.

63. Olga Cabrera, Alfredo López. Maestro del proletariado cubano, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1985, pp. 7-10.

64. Portuondo Zúñiga, “Marcos Maceo, el Santiaguero”, en: Colectivo de Autores (ed.), *Visión Múltiple de Antonio Maceo*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1998, pp. 19-37; Portuondo Zúñiga; Fernández Carcassés, Manuel, “Ascensio Asencio, un padrino común”, en: *ibíd.*, S. 38-59; Portuondo Zúñiga, „Ascendencia paterna de Antonio Maceo”, en: *Del Caribe* 35, Santiago de Cuba (2001), pp. 88-94.

65. Pichardo, Documentos, I, pp. 483-491, aquí p. 487.

66. Jorge Calderón González, Amparo: Millo y Azucenas, La Habana : Casa de las Américas, 1970 (Colección Premio), p. 28 (agradezco la información a Marial Iglesias Utset, Universidad de la Habana).

67. Véase el caso del propietario del ingenio „Oviedo” (y otros), Esteban José Santa Cruz de Oviedo y Hernández, y los procesos de sus 26 hijos mulatos, en: Moreno Friginals, *El Ingenio ...*, II, pp. 48-50.

legales en cuanto a reparaciones. Al mismo tiempo esta práctica era en cierta forma legitimada ante las madres por el carácter fantasma de muchos padres esclavos o ex esclavos. A lo largo de los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, las víctimas de este “nombre esclavo” dentro de una cultura de olvido y vergüenza no eran sólo esclavos, ex esclavos o personas de color. Son muchos más. Con alguna razón se puede decir que en cuanto al problema de los apellidos, es decir en cuanto a la deshonor y vergüenza de tantos individuos nacidos antes, la etapa de la postemancipación se cierra sólo con la constitución de 1940, 54 años después de la abolición de la esclavitud. La víctima más prominente de este “nombre esclavo” y sus vergüenzas de hijo ilegítimo en la historia de Cuba hasta hoy es Fidel Castro.⁶⁸

68. Claudia Furiati, Fidel Castro. La historia me absolverá. Traducción de Rosa S. Corgatelli, Barcelona: Plaza Janés, 2003, pp. 48-49.

Anexos

a) Rutina de curas: Lista de emancipados bautizados en masa en 1868 en la parroquia de Sagua la Grande - ¿una “entrada” a la esclavitud de notación oficial?⁶⁹

No. 468. Pedro. Emancipado

Domingo, 19 de enero de 1868 “... bauticé solemnemente y puse por nombre *Pedro* á un moreno emancipado, no. 5829, de nación congo, de quince años de edad ... Fueron sus padrinos Rafael criollo y Paula lucumí”

No. 469. Pio. Emancipado

Domingo, 19 de enero de 1868 “... puse por nombre *Pio* á un moreno emancipado, no. 5804, de nación congo, de diez y seis años de edad ... Fueron sus padrinos Nicario Gangá y Agustina criolla ...”

No. 470. Santiago. Emancipado

Domingo, 19 de Enero de 1868 “... puse por nombre *Santiago* á un moreno emancipado, no. 5321, de nación congo, de quince años ...Fueron sus padrinos José Eligio criollo y Margarita conga”

No. 471. Camilo. Emancipado

Domingo, 19 de Enero de 1868 “... puse por nombre *Camilo* á un moreno emancipado no. 5807, de nación congo, de catorce años ... Fueron sus padrinos Fernando mina y Teresa carabalí”

No. 472. Narciso. Emancipado

Domingo, 19 de Enero de 1868 “... *Narciso* ... moreno emancipado, no. 5823, de nación congo, de trece años ... padrinos Laureano y Rita lucumíes”

No. 473. Franc^o. Emancipado

19.1.1868 “... *Francisco* ... moreno emancipado, no. 4829, ... congo, de doce años ... padrinos Miguel lucumí y Concepción conga ...”

No. 474. Cayetano. Emancipado

Domingo, 19 de Enero de 1868 “... *Cayetano* ... moreno ..., no. 4838, ... congo, de doce años ... padrinos Nicolás é Ines carabalíes ...”

69. Registros parroquiales de bautizo, parroquia Inmaculada Concepción, Sagua la Grande, diócesis Santa Clara (Registros Sagua la Grande); Libro de bautismos de color 3, fs. 64v-66v, nos. 468-482 [„Emancipados”, año de 1868, todos bautizados en Cuba, no en África, tal vez en África primero y en Cuba otra vez?]. Se trata de uno de los conocidos bautizos de masa; la lista demuestra también (véase la relación entre ascendencia cultural de bautizado y la de los padrinos) que las diferencias culturales no jugaron papeles tan grandes.

No. 475. Mariano. Emancipado
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Mariano* ... moreno ..., no. ____ de nación congo, de diez y seis años..., padrinos Agustín gangá y Mónica conga ..."

No. 476. Dorotea. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Dorotea* á una morena emancipada, no. 5514, ... conga, veinte y ocho años..., padrinos Dionisio y Josefa criolla ..."

No. 477. Andrea. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Andrea* ... morena ..., no. 5042, de nación conga, de veinte y nueve años... padrinos Miguel carabalí y Juana gangá ..."

No. 478. Leocadia. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Leocadia* ... morena ..., no. ____ conga, de treinta y seis años ..., padrinos Nicolas arará y Rita conga ..."

No. 479. Blasa. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Blasa* ... morena ..., no. 4555 ... conga, de catorce años ... padrinos Agustín gangá y Mónica conga ..."

No. 480. M^a. de la Candelaria. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *María de la Candelaria* ... *morena*, no. 4554 ... conga, de once años ... padrinos Fernando mina y Teresa carabalí ... "

No. 481. Brígida. Emancipada
 Domingo, 19 de Enero de 1868 "... *Brígida* ... *morena*, no. ____ conga, de treinta años ... padrinos Laureano y Rita lucumies ..."

No. 482. Rufino. Emancipado
 Lunes, veinte de Enero de 1868 "... *Rufino* ... moreno ..., no. 5824, ... congo, quince años ... padrino Dionisio criollo [no tiene padrina] ...".

b) Cédula personal de liberta

"Cédula Personal" [Trinidad]

[un sello de "12 Centavos de Peso"]	Cédula Personal Libertos Año de 1884-85	F.º 1 N.º 100
Señas Generales	Provincia de <i>Sta. Clara</i>	Término <i>Mpal. De Trinidad</i>
Edad <i>51 años</i>	Pueblo <i>Rio de Ay</i>	Barrio <i>Id</i>
Estatura -----	A favor de <i>la Mna Juana Criolla Zulueta</i>	
Cara -----	natural de <i>Rio de Ay</i>	Provincia de <i>Sta. Clara</i>
Color -----	de estado <i>solt.^a</i>	profesion <i>campo</i>
Pelo -----	vive <i>calle de Ing.º Sta. Elena</i>	num -----

Ojos	----	
Nariz	----	
Barba	----	
Particularidades		
<i>Liverta del 1^{er}</i>		
<i>Sorteo 4 de Mayo/885</i>		

Manaca Armenteros 8 de Mayo de 1885

Recargo Municipal \$12/ S.

El interesado [70]

El Alcalde

*Rafael Suárez*⁷¹

Gabriela Dalla-Corte Caballero

70. Sin firma.

71. Museo Histórico Provincial de Cienfuegos (MHPC), Fondo Documental, sin procesar. Todo lo cursivo esta inscrito a mano. Hemos utilizado una tabla para demostrar la estructura de formulario preimpreso que se utilizó para estas cédulas de libertos.

LA FASE CARITATIVA DE ASISTENCIA A LA INFANCIA ABANDONADA DE BRASIL

Geovanio Edervaldo Rossato
Universidade Estadual de Maringá

Consideraciones Iniciales

Brasil en cuanto “nuevo mundo” significó para la economía portuguesa el descubrimiento de la “Hay Brazil” - la tierra bendita - el “bress” de los celtas, o bien la “Ilha de São Brandão” o “Brasil de São Brandão” que “oficialmente” nació para el mundo europeo, el 22 de abril de 1500.¹

Por eso, la hazaña del “descubrimiento” bajo el comando de Don Pedro Alvarez Cabral, representante de la aristocracia portuguesa, significaba para su emergente Estado Moderno, el arranque de un importante reto de colonización para explotación sociomercantil, ideológicamente justificado a partir de la idea de construir una gran civilización aliada, mediante un proceso de integración socio-cultural de aquellos dos distintos mundos, cuales son el europeo y el indígena.

1. La historia oficial narra que el origen del nombre Brasil se dio debido a un árbol de color rojizo, encontrado en grandes cantidades en el bosque atlántico del litoral brasileño, lo cual llamaban le pau-brasil. Pero, ello actualmente está cuestionado. Según BUENO (1998:13), “A ilha do Brasil, ou ilha de São Brandão, ou ainda de Brasil de São Brandão, era uma das inúmeras ilhas que povoavam a imaginação e a cartografia européia da Idade Média, desde o alvorecer do século IX. Também chamada de Hy Brazil, essa ilha mitológica, ressonante de sinos sobre o velho mar, se afastava no horizonte sempre que os marujos se aproximavam dela. Era, portanto, uma ilha movediça, o que explica o fato de sua localização variar tanto de mapa para mapa. Segundo a lenda, Hy Brazil teria sido descoberta e colonizada por São Brandão, um monge irlandês que partiu da Irlanda para o alto-mar no ano de 565. Como São Brandão nasceu em 460, ele teria 105 anos quando iniciou sua viagem. O nome Brazil, provém do celta bress, que deu origem ao verbo inglês bless(abençoar). Hy Brazil, portanto, significa Terra abençoada. Desde 1351 até pelo menos 1721 o nome Hy Brazil podia ser visto no oceano Atlântico. Até 1624, expedições ainda eram enviadas à sua procura.”

Pero, dicha integración sociocultural en el terreno práctico apenas se concretó, en la medida que la colonización(para los más o menos 5 millones de nativos precabralinos), se transformó en un proceso de invasión sistemática, de destrucción y muerte de los diferentes, y de las diferencias², a partir de los intereses de expansión mercantilista del Estado Portugués. A partir de ello, a modo geopolítico, surge o se inventa Brasil como "hijo pródigo" de la "madre" portuguesa, cuya nueva estructura social, genera una evidente infancia social abandonada, fenómeno lo bastante conocido por los colonizadores, pero novedosa para los silvícolas, ya que las pequeñas tribus, que entonces poblaban el litoral brasileño, generalmente organizadas de modo comunitario, evitaba una marginación estructural y generalizada, entre los silvícolas de una misma tribu.

Aunque "descubierta" y "bautizada" en 1500, la colonización efectiva de las nuevas tierras, solamente se inició a partir de 1532. Hasta esta fecha, el reino portugués no se preocupó por "evangelizar" y salvar las almas de los "pecadores" silvícolas(tal cual lo proponían sus documentos oficiales), porque sus primeras expediciones de exploración del territorio, no encontraron ni oro o plata, ni grandes civilizaciones para explotarles, limitándose así a contactos esporádicos, sobretudo a través de comerciantes portugueses que buscaban la madera, a que llamaban pau-brasil.

En 1532 frente a las constantes denuncias de barcos comerciales de otras naciones que a menudo se acercaban a las costas brasileñas recogiendo madera, y encima frente a una posible colonización por parte de los franceses, el Reino Portugués definitivamente envía a Brasil los primeros "colonizadores". Así, la aristocracia portuguesa, en un primer momento divide el territorio brasileño, a este de la Línea de Tordesillas en 12 capitanías hereditarias, cuyos capitanes hereditarios tendrían plenos poderes para colonizar su franja de tierra.

Se inicia entonces, el Brasil Colonia. La idea era explotar al máximo todos los recursos naturales y humanos, basado en una economía dependiente exportadora, de base esclavista y latifundista. Para concretarse semejante proyecto se prohibió cualquier relación comercial con el mundo exterior, excepto con la "madre" portuguesa, y además se prohibió cualquier iniciativa industrial. Históricamente, las capitanías hereditarias significaron un fracasado intento de reproducir a *grosso modo* el sistema feudal europeo en tierras indígenas, sistema que, curiosamente, por estas fechas se debilitaba en Europa en razón del avance burgués.

Por eso, en 1549 llega a Brasil el primer Gobernador General Tomé de Souza, que bajo órdenes reales buscaba agilizar el proceso de colonización que hasta aquél momento estaba casi paralizado y progresando a un ritmo no satisfactorio, y junto con el Gobernador General, llega la Compañía de Jesús(Los Jesuítas³), que organizados por la dura disciplina de la "ratio studiorum" se trans-

2. Según la FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO(FUNAI), hoy día existen en Brasil aproximadamente 200.000 indígenas, de los millones que entonces existían.

3. Los jesuitas permanecieron en Brasil hasta 1755, cuando el Marqués de Pombal llega al poder en Portugal. Éste deseoso por actualizar el país dentro de la nueva mentalidad burguesa acusa a la Compañía de Jesús de haber impedido el buen desarrollo del Estado Portugués y de sus colonias

formaron en la “mano derecha” del proceso de colonización cultural, dentro del sistema colonial, ya que los jesuitas que llegan a las tierras de “Santa Cruz de Brasil” tenían un objetivo muy claro: adoctrinar y salvar aquellos pecadores que no tenían ni Rey, ni Fe, ni Ley.⁴

De ese modo, Fe Católica y Estado Portugués, pasan a través de la “cruz y del sable” a una conquista irreversible, una relación de ayuda en la cual la iglesia se encontraba dependiente y financiada por el Estado a través del instituto del “padroado”⁵.

Por estos momentos(a principios del siglo XVI) debo recordar que se arrancaba en Europa el proceso social de “nacimiento” de la infancia tal como lo plantea el pensador francés ARIÉS a cerca de la historia social de la infancia⁶, a raíz del avance del mundo moderno, proceso que según DEL PRIORE⁷ difundió, dentro de la Iglesia Católica, dos imágenes o representaciones infantiles: la imagen de la infancia mística y la que imita al niño Jesús.

La primera representación desarrolla la idea del niño-santo, mediante el cual se resalta la noción que ellos soportan, a partir de la fe, el dolor y la agonía física; ya la segunda imagen se concreta a partir de mediados del siglo XVI, cuyo proceso de valorización de la infancia, hace que se asocie la niñez con la figura del niño Jesús, a través del cual las características humanas serán divinizadas en la infancia(mirada, suavidad, tranquilidad, inocencia, pureza, caminar débil, etc.). Lo que facilitaba el avance del catolicismo, en duros tiempos de crisis producidos por la Reforma Protestante, en la medida en que la iglesia a través de la imagen de inocencia, pureza, suavidad, mirada tierna, caminar débil, se presentaba como una institución abierta y capaz de perdonar, comprender y salvar, convirtiendo más fácilmente a infieles y paganos.

por su sistema educativo basado en la escolástica (adaptación de la filosofía de Aristóteles a los principios cristianos). Por ello, expulsa a los jesuitas de Brasil cambiando un sistema educacional que perduró por más de 200 años.

4. Expresión utilizada por Pero Vaz de Caminha en abril de 1500, quién escribe al Rey de Portugal diciendo que el mayor tesoro, encontrado en aquellas nuevas tierras era el de salvar aquella pobre gente a que se les faltaban en su alfabeto tres letras: R, F, L – respectivamente: Rey, Fe, Ley.

5. Acuerdo entre el Estado Portugués y la Iglesia Católica la cual el Rey de Portugal concertaba económicamente a la iglesia en la colonia, y además les daba tierras para que crearan las primeras casas de “muchachos”, iglesias y escuelas. En cambio la Iglesia permitía al Estado intervenir directamente en las actividades desarrolladas por los curas.

6. Dentro de la historia social de la infancia, es clásica la obra de ARIÉS(1987) cuyas análisis de las representaciones artísticas, en específico las pinturas, constatan que hasta el siglo XVII la figura del niño no existía como categoría social independiente del mundo adulto, estando ellos despectivamente definidos como “pequeños adultos”, pasado su fase de dependencia física(generalmente a los 07 años). Demuestra así, el citado autor, que la noción de niñez o infancia, dentro de las concepciones socioculturales del occidente, ha ido conformándose progresivamente a lo largo del período moderno, mientras las practicas del infanticidio y del abandono infantil, se encontraban socialmente permitidas, cuando no legalizada, hasta el siglo XIX. Esto le permite concluir que dichos cambios históricos hacia la percepción de los niños generan el “invento cultural” de una nueva categoría social occidental, la infancia.

7. Véase DEL PRIORE(1996:11-12)

Justo en este momento, llega a Brasil el catolicismo llevado a cabo por Jesuitas influenciados por esta nueva mentalidad hacia la niñez, que gana terreno en Europa. Por eso, se dedicaron de inmediato a conquistar almas indígenas, evangelizando para tanto los niños indígenas, los "kunu' mi"⁸, escogidos como la diada de sus trabajos de adoctrinamiento cristiano.

La idea de la inocencia y pureza infantil convenció a los jesuitas de que se debería como primera medida salvar las "almas vírgenes" de aquellos pequeños indefensos, evitando que las malas costumbres de los indígenas adultos "empañaran" dicha inocencia y pureza de aquellas "tablas rasas" o de aquellos "blancos papeles", tal cual nos muestra DEL PRIORE(1996). En total el adoctrinamiento consistía en enseñarles el "buen" amor, el amor de Dios, aquél guiado por los principios de la doctrina cristiana que les convertiría en "ángeles humanos".

Para tanto, José de Anchieta⁹, predicaba que demasiado amor, cariño y buen vivir hacía daño a la crianza de los niños, ya que el amor de Dios nos enseña que amar "*é castigar e dar trabalhos nesta vida*", debiendo corregirse con palizas, a los pecados¹⁰. Este amor relleno de disciplina de fuerte jerarquía, trabajo y palizas fue la base educacional con la cual la Compañía de Jesús, cristianizó el Brasil colonia¹¹ guiados, entre otros, por la propuesta humanista de Erasmo, de 1530 en su texto: «*A civilidade Pueril*»¹², cuya vinculación pedagógica entre castigo y educación, se trataba de una práctica cultural presente desde San Agustín, para quién los niños eran el símbolo del pecado original, una fuerza del mal en potencia por lo que debían ser sometidos a duros castigos corporales, para que crezcan de modo adecuado, de la misma manera que un árbol debe amarrarse a un poste para que crezca frondoso y recto.¹³

Tales sucesos nos introducen directamente a los principios de la historia de la infancia abandonada en Brasil, y de su consecuente asistencia institucionalizada, historia que la divido en cuatro fases distintas: la caritativa(1500 a 1889), la filantrópica(1889 a 1964), la del bienestar(1964 a 1990) y la actual fase que la denomino fase proteccionista(formalmente instituida a partir de los años 1990)¹⁴, períodos de los cuales, en este artículo, me limito a presentar La Fase

8. Expresión de los indios Guaraní, cuya colonización lo aportuguesó para CULUMIN, de la cual adviene la variante CURIMIN, que dentro de las leyenda y literatura popular brasileña, se trata de un niño indígena de pies invertidos, cuyas marcas de los pasos engaña a los que se les quieren, seguir o atrapar.

9. José de Anchieta(1534-1595) se trata de uno de los jesuitas de mayor trascendencia del Brasil Colonia. Nació en las Islas Canarias, de padre vasco, cuando adolescente se cambió a Portugal. A los 19 años llegó a Brasil, en 1553. Se hizo famoso por obra "*Arte de gramática da língua da terra*", manual que pasó a ser utilizado a los jóvenes curas encargados de la catequesis. Véase Claudio ANGELO(1998)

10. Véase DEL PRIORE(1996:13)

11. A la razón de los 500 años de "descubrimiento" de América fuertemente conmemorado en Santo Domingo, el Papa Juan Pablo II se excusó por los excesos cometidos en la catequesis de parte de la Iglesia. Véase ARANTES(1995:179)

12. Véase MARCÍLIO(1998:131)

13. Véase SANTOS(1987:24 -26)

14. Véase ROSSATO(2001)

Caritativa, buscando dar una visión general de los orígenes y especificidades históricas de la organización de la asistencia social a la infancia abandonada, desarrollado dentro del Período Colonial(1500-1822), bien como del Período Imperial (1822-1889), de la historia brasileña.

La Fase Caritativa

Los principios reguladores de la fase caritativa de la asistencia a la infancia abandonada que se practicó en Brasil, se vinculan, desde luego, dentro de los marcos teóricos medieval de la caridad cristiana, definida en cuanto valor moral ubicado en la relación hombre-espiritualidad. Ésta, surgida en la baja edad media, entendía la pobreza o las penurias físicas y materiales, como un instrumento de Dios en la tierra a la salvación de los hombres, en la medida que la presencia física y visível del dolor y pobeza, llevaba a que los hombres, no se olvidasen de sus obligaciones morales-relgiosas, necesarias a la salvación del alma, practicando, para tanto y entre otros, el acto caritativo.

Acto cuyos principios morales se basan en los marcos de una ética religiosa cristiana, que a través de los valores de la piedad y fraternidad, lleva a la jerarquía de la iglesia a la organización de trabajos asistenciales, bien como a los laicos a acciones caritativas individuales(dando limosnas a los mendigos o dejando legados a la iglesia, por ejemplo), o bien creando organizaciones caritativas, tales como: las sociedades pías, las hermandades, los grupos de caridad, etc.

Así, la asistencia caritativa, preocupaba en salvar el alma o el espíritu, más que en aliviar las penurias materiales del cuerpo, dentro del área de la infancia, institucionaliza una red de asistencia preocupada sobretudo en garantizarles el bautizo antes que se mueran, a raíz de un aborto, infanticidio o abandono, tal como nos explican los estudiosos del área. Red de asistencia cuyas acciones, en Brasil, la divido en acciones institucionales e individuales, modos que analizaré de forma separada, a continuación.

Las Acciones Institucionales y los “Hijos e Hijas del Torno”¹⁵

Dentro del contexto colonial, como he mencionado en las consideraciones iniciales, las acciones asistenciales caritativas, a principio surgen ante al deseo primordial de los Jesuitas por convertir las pequeñas almas “vírgenes y puras” de los niños indígenas, y ante la necesidad de ofrecer un abrigo aquellos “kunu’mi”, ahora sin tribus, sin familias, sin hogares, llevados a la marginalidad y exclusión social a raíz del genocidio de su raza, y confiados a la igle-

15. Sobre los orígenes del denominado Sistema del Torno, véase nota de número 36

sia, a fin de que apartados de las “malas costumbres”¹⁶ de sus padres fueran educados correccionalmente.

Desde luego, en un primer momento, preocupados, en formar pequeños cristianos¹⁷, Manoel da Nóbrega, el 1554, funda en la Capitanía de San Vicente (actualmente ubicada en la provincia de São Paulo), el primer colegio para estos niños, mezclando ahí a los kunu´mi con huérfanos de Portugal. Además criaron las Casas de Muchachos¹⁸ o Casas de Recogida¹⁹, reuniendo a los llamados “huérfanos de la tierra”²⁰. Aún, echando mano del método de “disciplina del alma”, procedieron al aldeamiento de los silvícolas afín de controlar las “malas costumbres” de los adultos, y de especial modo para controlar la educación que daban a la crianza de sus niños.

De ese modo, en 1585 los jesuitas habían fundado tres colegios: en Bahía, Río de Janeiro y Pernambuco²¹ (noreste de Brasil); y cinco casas: (en *Ilhéus* –Bahía, *Porto Seguro* – en Bahía, *Espírito Santo* – localizado cerca de Río de Janeiro, *São Vicente* y *São Paulo*)²². Así ya en 1626, había 126 curas de la Compañía de Jesús divididos en tres colegios, seis casas y trece aldeas alrededor de las casas y colegios.²³

Dentro de las casas y seminarios/colegios la rutina consistía en “instruirles en la lectura, escrita y en las buenas costumbres”, de las cuales sacaban los llamados “niños lenguas” utilizados como interpretes en las conversaciones, confesiones e instrucciones²⁴, igual que utilizaron a huérfanos de Portugal, a quienes se les

16. Las malas costumbres, criticadas por los jesuitas, sobretodo eran el desnudo, la poligamia, la pereza, la ausencia de sujeción a las autoridades portuguesas, bien como al Papa, y la falta de creencia al Dios Cristiano.

17. Según DEL PRIORE(1996:24) la primera preocupación de los jesuitas fue la de formar cristianos utilizando la instrucción e introduciéndose por lo tanto, en las costumbres e idioma de los nativos indígenas.

18. Expresión utilizada por DEL PRIORE(1996:14)

19. Expresión utilizada por ARANTES(1995)

20. La denominación huérfanos y niños, dentro del contexto brasileño no solamente fue empleada para la infancia indígena sin padres, sino para todos los indígenas - adultos, niños y niñas – que bajo insignia de la protección, fueran y en muchos casos aún lo son, considerados menores de edad incapaces de asumir todas las responsabilidades sociales de un “adulto blanco”. Así, en 1798 la Carta Regia establece que los indígenas son “niños huérfanos”, condición social reafirmada el 1831, por la Regencia portuguesa. Véase ARANTES(1995:182)

21. Los colegios a lo largo del Brasil colonial siguieron siendo creados en las principales ciudades brasileñas. Según ARANTES(1995:184), los colegios estaban concertados por el Reino de Portugal. MARCILIO(1998:121), igual afirma que los colegios / seminarios estaban mantenidos por las “Cofradías do Menino Jesús”, creadas por los jesuitas. Los colegios al principio recibían los niños indígenas, después empezaron a recibir huérfanos legítimos de Portugal, y finalmente bajo presión de los luso-brasileños los colegios se cambiaron en centro de enseñanza para los hijos de los latifundistas de Brasil.

22. Según ARANTES(1995:180), además de las casas de acogida para adolescentes indígenas, el 1551 Manoel da Nóbrega ordenó la abertura de un casa de recogida para chicas en Olinda (provincia de Pernambuco), cuyo objetivo era el de apartarlas de los hombres.

23. Véase MÜLLER(1996:166)

24. Marqués de Pombal, 1757 a través del decreto “*Alvará do Diretório dos Índios*” prohibió que se hablara las lenguas indígenas en Brasil y la enseñanza del “n’eengatu”m, que según él se trataba de una invención “diabólica” de los jesuitas. Véase ANGELO(1998)

enseñaba el idioma local. Los más destacados llamados de “niños espejo” eran enviados a Europa para que los viera la gente de ahí, de ese modo la Iglesia Católica mostraba a los europeos como se cumplía en Brasil la tarea de salvación.

Pero, paralelo a los primeros colegios/seminarios, las casas de recogida y las aldeas, surgiran las Casas de Misericordia, que dentro de la fase caritativa de asistencia pasaron a ejercer hegemonía dentro de la asistencia institucionalizada hacia la infancia abandonada. Las Casas de Misericordia, encuentran sus orígenes dentro del contexto europeo portugués a finales del siglo XV, al tiempo en que se cambiaba la política de atención hacia la pobreza. El cambio trataba de centralizar, a través de la intervención directa del Rey y del Papa, en un solo y gran establecimiento, Hospital Mayor, las pequeñas obras asistenciales medievales que por aquellos momentos ya no atendían a las necesidades sociales exigidas, tal como lo habían hecho en Italia, Bélgica, España y Francia. Por eso D. Juan II, Regente de Portugal crea en 1492 en Lisboa, el Hospital de Todos os Santos, inspirado en el Hospital de Santa Maria Nuova, de Florencia creado el 1288, y en el de Siena. El Hospital de Todos los Santos, situado en la Calle Bestega en el Rocío, reunió 43 pequeñas obras asistenciales de Lisboa hospitales, albergues, hospicios, etc. Además de la creación de este gran hospital, cuyo modelo se difundió por las grandes ciudades del Portugal (tales como: Évora, Santarém, Coimbra y Porto)²⁵, se creó la hermandad de la misericordia de Lisboa, como otra medida más dentro de la nueva tendencia de centralizar la atención a la pobreza.

La *“Irmandade de Nossa Senhora, Mãe de Deus, Virgem Maria da Misericórdia”*²⁶ se quedó conocida por *“Santa Casa de Misericórdia”* o *“Santa Casa”* creada por un grupo de laicos y por un fraile Trinitario, aprobada el 15/08/1498²⁷ con autonomía y manteniendo estrechas relaciones de privilegios con el Estado Portugués y con el Vaticano, que a través de sus hospitales - las Santas Casas de Misericordia - pasa a ser junto con los hospitales centrales una de las dos grandes instituciones de atención a la pobreza, en todo el Reino Portugués.

En sus primeras normativas (1498/1516) las Santas Casas asumían compromiso con la caridad, pero expresamente no incluían la asistencia a los expósitos²⁸, ya que tal función era propia del “Hospital de Todos os Santos” en Portu-

25. Raramente la corona les aportaba ayuda económica, limitándose a controlar su funcionamiento, según MARCÍLIO (1998).

26. Según MARCÍLIO (1998:94) los orígenes de la hermandad de la misericordia, se los encontramos en una hermandad de caridad bajo invocación de Nuestra Señora de la Piedad, ubicada en el Claustro da Sé de Lisboa. Compuesta por miembros de la elite portuguesa, desde el siglo XII, dedicándose a recoger limosnas a los encarcelados, a enterrar a los muertos, bien como acompañar a los que iban a padecer por sus crímenes.

27. Se la aprobó Doña Leonor de Lencastre, entonces viuda de D. Juan II, al que la confirmó su hermano D. Manuel, en el Claustro de la Sé de Lisboa de la Capilla de Nossa Senhora da Terra Solta. Véase MARCÍLIO (1998:92)

28. Término que se refiere a niños abandonados, cuyo origen histórico se remonta a la antigüedad, momentos en que cuando se encontraba a un niño abandonado, solían ser llevados a los templos, ahí se les exponían a la gente, para que les recogieran o no.

gal, en dónde se localizaba la Casa de los Expósitos. Más en verdad, éstas pasaron a recibir expósitos y en poco tiempo se convirtieron en una cadena de asistencia a la infancia de Portugal que se diseminó por todas sus colonias en África, Oriente y también en Brasil, conforme les autorizaba la Bula "*Gerentes in desideris*", del Papa Alejandro VI, el 23/10/1501.²⁹

En Brasil, las Casas de Misericordia, eran criadas a la hora misma de la fundación de las ciudades³⁰, institución que se encargó hasta mediados del siglo XIX de la atención a la infancia abandonada de modo casi exclusivo³¹, que en base a la caridad cristiana convertía el bautismo en el principal reto de su asistencia ofreciendo de paso una salida viable, al aborto y de la práctica del infanticidio, entonces muy común. Por eso estas casas de expósitos creaban a los "*enjeitados*", "*deserdados da sorte ou da fortuna*", "*a infância desditosa ou infeliz*" que eran los niños pobres, ilegítimos, desvalidos y niños negros esclavos abandonados. Estos últimos, en general entregados, muchas veces, por sus señores para después recogerles, evitando así hacerse cargo de la crianza de su futuro esclavo adulto, hecho que supuestamente potenciaba sus ganancias.

Las Casas de Expósitos contrataban nodrizas que en sus casas les amantaban y criaban, generalmente, hasta los 3 años de edad. Después se les devolvían, a vivir entre enfermos, mendigos, etcétera, en la Casa de los Expósitos de las Misericordias. Ahí, permanecían hasta los nueve años, edad a la que se rebajó a los siete, por un decreto de 1775, (edad en que el niño dejaba de ser ángel para la Iglesia), momento en que el hospital y la Casa de Expósito no ten-

29. Son tres las razones de su rápida multiplicación. A través de las Ordenaciones del Reino (Afonsinas, Manuelinas y Filipinas), confirmadas en dos Decretos Regios (1654 y 1656), se delegaba a las municipalidades, a través de las cámaras, la responsabilidad por la manutención de obras a la infancia abandonada, para efecto pudiendo crear un impuesto extraordinario, la "*finta dos enjeitados*". De ese modo, la corona no asumía directamente la manutención y financiación, encargándose, tan solo, de fiscalizar y reglamentar a los trabajos de asistencia, hecho que llevo a que se emitiera el "*Regimento das Capelas e Hospitais*" el 1514, lo cual regulaba y concertaba el funcionamiento de las instituciones. Las Santas Casas, dentro de este contexto, adquirieron privilegios - ejerciendo el monopolio en la recolecta de limosnas, bien como heredando y administrando bienes y fondos de los antiguos y pequeños hospitales medievales - por lo cual D. Manuel en 1524, entregó a las Santas Casas, la administración de todos los hospitales de Brangaça y Guimarães, hecho que se extendió a todo el Reino, totalizando en este año 61 unidades.

Después, mediante solicitud de la propia hermandad, la Casa de Expósito del Hospital de Todos os Santos de Lisboa, en 1595 pasa a ser administrado por los mismos, hasta que en 1637 la Cámara de Lisboa, centraliza toda la asistencia a la infancia abandonada, en la Casa de los expósitos de la Santa Casa da Misericordia.

30. El 1543 Brás Cuba crea la primera Casa de la Misericordia en la Vila São Vicente, el 1551 ya existía en Espírito Santo, en la década de los años 1560 fueron creadas en Ilhéus y Olinda, en Río de Janeiro se creó en 1582, al final del siglo XVI ya la encontramos en São Paulo y Porto Seguro, y en el siglo XVII las fundaron en muchas otras partes de Brasil: Sergipe, Paraíba (1604), Itamaracá (1611), Belém (1619) e Igarassu (1629), y hasta el final del período colonial habían 21 en todo el Brasil, y hasta el final del siglo XIX había una Santa Casa en todas las grandes y medias ciudades Brasileñas. Véase RUSSEL-WOOD citado por Eva Teresinha Silveira FALEIROS (1995:227). Véase también MARCÍLIO (1998:147)

31. Según MARCÍLIO (1998:147) ni todas las Santas Casas incluyeran en sus obras asistenciales la asistencia a la infancia abandonada.

drían ninguna obligación para con ellos, debiendo tratarles como si *"nunca hubiera existido"* *"quedando reducido a un simple huérfano, cualquiera del pueblo"*³². En la condición normal de huérfanos el futuro del niño dependía en gran parte de que alguna familia le recogiese para criarlo a través de la distribución del juez de huérfanos, o sea, los niños dependían de que les entregasen a algún artesano para aprender algún oficio, en cuanto a las niñas, en general, eran entregadas a casas de familia para que trabajasen como domésticas a cambio de su sustento, o eran llevadas a la Casa de Recogida de niñas? donde eran criadas y recibían un dote³³ como incentivo a que los hombres las buscasen para casarse. En caso de que no se presentara ninguna de estas posibilidades o alguna otra forma de suplir sus gastos, el niño se iba a la calle, lo que entonces no estaba considerado de todo malo, ya que dentro de la mentalidad medieval, la pobreza se trataba de un instrumento de Dios a la salvación del hombre, como antes se lo he comentado.

A parte de las Casas de Expósitos de las Misericordias, el *"Comprimiso da Mesa dos Enjeitados"*³⁴ en Lisboa en 1716, aboga por la creación y funcionamiento de casas de recogida para niñas/adolescentes pobres a partir de los 12 años, pero en Brasil durante la fase colonial se crearon solamente tres de estas en las ciudades Rio de Janeiro(1716), Salvador(1716) y Recife, quedando, curiosamente prohibida la construcción de Conventos, ya que para la Corona Portuguesa, los Conventos retrasarían la población del territorio brasileño.

Mas a partir de la fase imperial de la historia de Brasil, especialmente a partir de 1850, a raíz de graves crisis de financiación de la casa de Misericordia las autoridades políticas de las capitales de provincias crean muchas Casas de Recogida para niñas, lo anterior debido a que según ellos les preocupaba el riesgo de la prostitución en la calles de parte de las niñas adolescentes, por lo cual las casas de recogida deberían distanciarlas de la calle recogéndolas a fin de protegerles de la prostitución, a la vez, preparándolas para las tareas domésticas, para que alguna familia le cogiera o para que se casara.

Más a parte de la preocupación por la moral de la niñas pobres, lo que de hecho motivó a que se multiplicaran las casas de recogida a la niñas, financiadas con el dinero público, fueron el surgimiento de las primeras leyes abolicionistas del siglo XIX en Brasil³⁵, mediante la cual las clases medias y el gobier-

32. Véase FALEIROS(1995:227 – 228)

33. El dote consistía en una suma específica en dinero gravada a nombre de las chicas en edad para casarse, lo que en teoría motivaba a la aparición de candidatos.

34. Los compromisos regulaban el funcionamiento de las Santas Casas. A partir de la bibliografía analizada encontré 04 de éstas: una al momento de la creación 1498, que fue renovada en 1516, otra en 1618 y la última en 1716. La Mesa era el principal órgano administrativos da hermandad de la misericordia, compuesta por 13 hermanos. En 1618, se creo la Junta como órgano administrativo secundario, consultivo, compuesto por 10 hermanos.

35. La primera ley abolicionista de Brasil, fue la *Ley Eusébio de Queiroz*, que en 1850 prohibía el tráfico negrero, cedinedo a los intereses ingleses de expansión de su mercado consumidor, en la cual a través del "BILL ABERDEEN" el parlamento inglés, en 1845, decretó todo tráfico negrero como piratería, pasando a boicotear los países que trafican y reprimiendo a los navíos que trans-

no encontraron en estas casas una importante fuente de empleadas domesticas, ya que las niñas pasando a vivir en las "casas de familia" bajo la noción de "criada", desde luego suplía de modo gratuito la mano de obra esclava femenina, que trabajaba en los hogares.

Aún a nivel de acción institucional caritativa, trajeron a Brasil el Sistema Torno, en un intento de disminuir los abandonos y los infanticidios en la medida que dicho sistema protegía la identidad del expositor, facilitando la entrega del niño. Sistema cuya propagación, institucionalizó en el mundo occidental la figura del "hijo del Torno".³⁶

La implantación del Sistema Torno en Brasil, demuestra, otra vez, el fuerte vínculo de dependencia colonial a nivel asistencial, cuyos trabajos, en este caso, institucionalizados, buscaban tranquilizar los espíritus fastidiados en la presencia cada día más común de neonatos abandonados y muertos por las calles, incluso comidos por los animales. Pero la verdad es que, el niño una vez depositado en el Torno y recogido por las Casas de Expósitos (que en Brasil generalmente funcionaba dentro de las Casas de Misericórdias), apenas tendría oportunidad de sobrevivir, ya que el 70% a 80% morían de todos modos. El acto de depositar y recoger tranquilizaba a la sociedad, porque en la institución les bautizarían y desde luego sus almas estarían salvadas.

El Torno en la asistencia a la infancia abandonada empezó administrado por las Casas de Misericordia bajo una mentalidad caritativa, pero a la larga se independizó reemplazando la asistencia impartida por las Casas de Misericordia.

portan. El 1871, se aprueba la *Ley del Vientre Libre el 1871*, que declaraba libre todos los hijos e hijas de esclavos nacidos a partir de la aprobación de la ley, declarando que los niños esclavos ya nacidos deberían servir a los señores de sus padres hasta completar 21 años. El 1885, surge la *Ley del Sexagenario*, permitiendo que los dueños de esclavos les libertasen al completar los 65 años de edad, lo que en verdad, les condenó a vivir en la indigencia y en la calles a millares de viejos esclavos que ya no más tenían fuerzas para servir a sus amos. Y finalmente, el 1888, se aprueba la *Ley Áurea de 1888*, que declara libertado a todos los esclavos.

36. El Sistema del Torno, que originó lo que aquí llamo de Hijos e Hijas del Torno, se trata del gran invento occidental a la asistencia de la infancia abandonada. Oficialmente iniciado en el año 1023 d.c., en Roma, cuando el Papa Inocencio III se comisiona ante el hecho de que los pescadores cogiesen con sus redes, gran cantidad de cuerpos de niños y niñas ahogados en el Rio Tibre. Encargando, por eso, al Hospital del Espirito Santo, al lado del Vaticano, a que recibiera a los niños y niñas abandonados. Para dirigir este trabajo social, llama al Fray Guy, en virtud de su destacado trabajo asistencial en Montpellier. Fray Guy para recibirles en el hospital, decide instalar un torno (una rueda) con un colchón cuya apertura daba hacia afuera de los muros de la Institución y dentro del cual se depositaban los expósitos, a cualquier horan sin identificarse, timbrando enseguida para que los de dentro girasen el torno y recogiesen el niño.

Ello, genera el llamando sistema del torno, que se esparció por el mundo occidental. Nada más sacar al niño del torno, éstos eran entregados a las nodrizas que les cuidaban hasta el destete, entre 15 y 18 meses en general, después les devolvían a vivir al Hospital, donde su supervivencia era muy difícil en razón de las duras condiciones de vida en el Hospital. En 1243, el sistema del Torno ya se hacía presente en Francia, Alemania, Polonia, Hungría, Dinamarca, Inglaterra, Portugal y España, y durante el periodo medieval se organizaron 870 de estos hospitales para expósitos, de los cuales 400 se encontraban en Francia y 270 en Italia.

En Brasil el primer sistema de Torno creado fue en la "Santa Casa da Misericordia de Salvador de Bahía en 1726, no sin fuerte oposición de muchos miembros de la "Mesa" de la Casa de Misericordia, después crearon una en Río de Janeiro en 1738 y otra en Recife en 1789. A partir del siglo XIX, con la independencia de Brasil de Portugal en 1822, mediante el cual Brasil gana el estatus de Imperio, bajo el mando del emperador portugués D. Pedro I, y frente a un descenso de la mentalidad caritativa debido al avance de las ideas liberales con sus proyectos de secularización de la sociedad, se fué disminuyendo las donaciones y los legados a las obras pías. De este modo las obras de caridad van perdiendo su autonomía, y poco a poco son reorganizadas en función de una mentalidad filantrópica que busca controlarles a partir de la esfera pública. Ello produjo en las instituciones de asistencia religiosa, profunda crisis de gestión y mantenimiento, en especial en las Casas de Misericordia, llevándoles a que se buscasen salidas. Por un lado la Iglesia no queriendo perder espacio en el terreno de la asistencia social tiende a una política de moralización de las obras de beneficencia.

De este proceso resultó la llegada de París, en 1848, de 12 monjas, las "hijas de la caridad", traídas por el Obispo de Mariana, ubicada en la provincia de Minas Gerais. La misión de las 12 hermanas era la de reorganizar bajo los principios de la caridad, las decadentes obras pías de la región, destinadas a las niñas pobres y expósitas. A raíz del éxito del trabajo de las hermanas francesas la idea fue adoptada en prácticamente todo el país por los obispos y presidentes de las provincias. Según MARCÍLIO(1998:161) en estos momentos, llegaron de Europa a parte de las hermanas Vicentinas, varias otras congregaciones religiosas femeninas, tales como el Inmaculado Corazón de María, las de San José de Chamberry, las Religiosas Doroteias, las Hermanas Franciscanas de la Caridad y de la Penitencia, que pasaron a dirigir colegios para educar la juventud, dirigir hospitales y Santas Casas, abrigos, guarderías y asilos para la infancia.

Por otro lado, sectores del Estado ya fuertemente influenciados por las ideas filantrópicas liberales buscando quitar protagonismo a la presencia político religiosa, van reorganizando y creando instituciones asistenciales, estrenando, entonces, el poder público provincial, el cual pasa a crear y controlar con mayor rigor una decena de Casas de Expósitos, bajo el sistema del Torno aunque en muchos casos administrados por religiosos. De todos modos el sistema del Torno hasta mediados del siglo XIX, por vincularse directamente a una mentalidad caritativa no permitió que el control estatal cambiara en mucho la asistencia impartida en estas casas. Quizás uno de los cambios de mayor importancia fue la de que el aumento de instituciones bajo el sistema del torno, propulsó la plasmación de una asistencia más *continuada* ya que en estos momentos el sistema del Torno buscaba criar a los expósitos hasta la mayoría de edad.³⁷

37. Como sabemos, pasada la fase de la criación (a los 3 años) las nodrizas se las devolvían a la Casa de los Expósitos, en la cual se quedaban hasta los 7, 8 o 9 años los varones y entre los 10 y 12 las hembras, por lo general.

De este modo el refuerzo del sistema del Torno, a partir de un apoyo público, más directo, arranca un proceso complementario de asistencia basado en la creación de seminarios, escuelas de aprendices, asilos, entre otros, alargando la fase de asistencia al niño. Pero el inicio y el desarrollo de este proceso concretamente inauguran la presencia directa en la asistencia social de las ideas filantrópicas, cuya asistencia no se preocupará tanto por el alma, sino por la vida humana terrena, en la medida que para los ideales filantrópicos, nadie debía morir sin antes haber sido "útil" a su Estado/Patria y a sus compatriotas.

Hecha la exposición del Sistema del Torno terminó la presentación de las acciones institucionales de la fase caritativa de Brasil. Por supuesto a parte de las instituciones presentadas hubieron otras actividades, pero he expuesto las principales instituciones de atención social, cuya presencia además de convertirse en redes de asistencia por todo el país, significaron entonces, en lo que respecta al trabajo con la infancia abandonada brasileña, actividades punteras y de mayor transcendencia. Acciones dentro de las cuales las ideologías sociales caritativas, concretadas en el modo de ver y entender a la infancia abandonada, de manera más marcada. A continuación paso a presentación de otras acciones hacia la infancia abandonada que denominaré acciones individuales, en la medida que estas actividades sean de gran importancia social dentro del ámbito de la asistencia a la infancia pobre y abandonada.

Las Acciones Individuales y los "Hijos e Hijas de Creación"

Las acciones individuales de asistencia a la infancia abandonada se dan a partir del momento en que una persona o familia decide por elección propia, criar a uno o varios niños que se encuentran en la calle o en una institución de asistencia. La denomino de acción individual por no tratarse de una acción movida por fuerza de ley, ni tampoco en razón de una actividad institucional impartida por el Estado, Iglesia, asociaciones civiles, entre otras. Desde luego denominar a estas acciones de individuales, no significa decir que no se traten de acciones sociales, ya que históricamente han sido ampliamente promocionadas por motivos sociales, y a las que dividiré en acciones "individuales informales" y acciones "individuales formales".

La formalidad de las acciones individuales se configura cuando las personas se hacen cargo de la crianza de un niño de manera formal, mediante autorización de un juez de huérfanos, por ejemplo, a veces, recibiendo un importe económico de programas de asistencia (como las Santas Casas de Misericordia), o bien de algún órgano público (las municipalidades). Mientras que la informalidad de las acciones individuales se da cuando la crianza de un niño pobre y abandonado ocurría sin cualquier vínculo con órganos o programas oficiales de asistencia a la infancia, acción que se dio de modo numéricamente superior en comparación con los que les criaban formalmente.

Según MARCÍLIO(1998:136) criar hijos e hijas ajenas fue una costumbre ampliamente difundida, aceptada y valorizada, a punto de que ello, en cuanto

acciones privadas de cuidados a los niños abandonados fue el más amplio y actuante sistema de protección a la infancia marginada en toda la historia de Brasil. Para MARCÍLIO el Estado y la Iglesia desarrollaron una floja actividad asistencial a raíz de su esporádico apoyo financiero, hecho que llevó a que la sociedad civil cargara con la crianza de los niños abandonados, institucionalizando la figura del *“hijo e de la hija de creación”* en cuanto una significativa medida de atención.³⁸

Ello explica porque en la ciudad de Mariana entre el 1779 y 1833 de los 983 neonatos expuestos en las puertas de las casas solamente 36 no se quedaron con las familias. Por supuesto ni todos los que asumían con la carga de la crianza de un niño lo hacían por caridad cristiana o por sentimientos humanitarios, ya que en una sociedad esclavista como lo fue Brasil un niño de creación, representaba en la práctica una futura mano de obra servil y esclava. La verdad es que en la gran mayoría de los casos no se puede decir lo que en el fondo animaba a las familias a crear un niño, si el deseo de ayuda o si otros intereses, o si todos a la vez, pero lo que sí se puede afirmar, es que a nivel de asistencia a la infancia abandonada los hijos de creación representaron y representan un elemento de gran importancia dentro de la historia de la política social brasileña hacia la infancia.

Cuando afirmo que el acto de criar hijos ajenos todavía representa un elemento presente en la cultura popular brasileña es porque esta práctica todavía existe y aún responde a necesidades concretas de supervivencia de la población pobre, generando un importante sistema informal de atención social, basado en acciones individuales, tal como nos corroboran las investigaciones de la antropóloga FONSECA.³⁹

Según sus estudios etnográficos de finales de los años de 80, realizados en chabolas de la ciudad de Porto Alegre, capital de la provincia de Rio Grande do Sul, se percibe una enorme “circulación de niños” entre distintas familias, los cuales viven parte de su infancia o juventud en casas que no son las de sus pro-

38. MARCÍLIO (1998:130-131) establece una diferencia básica entre la asistencia institucionalizada hacia la infancia abandonada, desarrollada en la América Hispana y América Portuguesa. Dicha diferencia se conforma en la medida que en la colonia hispánica la asistencia a la infancia abandonada estuvo organizada más directamente por la jerarquía eclesiástica, de manera que los gastos y encargos fueran llevados a cabos por las diócesis, legados, donaciones y loterías. De este modo históricamente, los Cabildos desarrollaron poca o ninguna acción en la ayuda a la infancia abandonada, aunque las Ordenaciones Filipinas determinaran lo contrario. En cambio en la colonia portuguesa la asistencia a la infancia abandonada, de acuerdo con las tres Ordenaciones del Reino, cargaba a los padres o parientes, y faltando éstos la obligación se desplazaba a los consejos municipales que a lo largo del período colonial la cumplieron de modo muy negligente. A su vez la iglesia, tampoco se hizo cargo de los abandonados directamente ya que su preocupación primera era con la educación de los “kunu mi”. De este modo concluye MARCÍLIO que en el Brasil Colonia ni el Estado, ni la iglesia, asumió directamente la asistencia a los abandonados, comprometiéndose solamente a jugar un papel indirecto en el sentido del control jurídico y algunos apoyos financieros esporádicos, lo que llevó a que la sociedad civil se convirtiera en la gran protagonista en lo que respecta a recibir, ayudar y apoyar a la infancia abandonada y sin familia.

39. Véase Claudia FONSECA (1993)

genitores: Ello en función del modo instituido en las relaciones de parentesco dentro de las familias de poca renta. En estas chabolas constituidas por empleadas del hogar, canguros, paletas, mendigos, trapicheros y de desempleados, (lo constató FONSECA) que más del 50% de las madres de más de 20 años había entregado a alguno de sus hijos para que otra lo criara. Además FONSECA constató en otro barrio residencial formado por una clase trabajadora económicamente más estructurada, que más de la mitad de las mujeres adultas cogió a un niño para criarle.

En este caso se pregunta FONSECA ¿por qué una madre da a su hijo/hija a que otra persona le críe? Buscando respuesta a ello, la antropología constata que la estructura económica y los intereses personales de aprovecharse de estos niños no explica todo, sino que hay que entender que en las clases de baja renta existe otro sistema de valores madre-hijo/hija, hecho que nos sugiere que estamos frente a una lógica alternativa a la lógica monoparental cerrada e idealizada por las clases medias, llevando a que el valor material y simbólico de los niños sea diferente, en donde el factor tiempo no ejerce un papel tan importante como en las familias de clase media cuya crianza del niño se desarrolla sobre la base de la idea de planeamiento y de continuidad, a partir de las teorías psicológicas del desarrollo infantil, en las cuales los padres (biológicos) se sacrifican e invierten para que sus hijos e hijas busquen propensión económica, social y moral dentro de un proyecto de unidad familiar nuclear. De ese modo las clases pobres no ven al niño como emocionalmente frágil y en desarrollo, lo que permite una mayor circulación de ellos para que otros les cuiden.

Consideraciones finales

De ese modo, termino la parte sobre la asistencia caritativa, fase que a lo largo del siglo XIX progresivamente, da paso a la formación de una nueva etapa asistencial a la infancia abandonada de Brasil, denominada "fase filantrópica". Como se sabe esta nueva fase, utilizándose de los emergentes "métodos científicos liberales", históricamente exigió la reforma y/o la extinción, de los trabajos asistenciales caritativos.

Así, la fase filantrópica representando el avance y sedimentación de las ideas burguesas iluministas aplicadas al terreno social y político, producen grandes cambios en la asistencia social. Los filántropos motivados por los paradigmas "científicos" se lanzan en contra de los anteriores métodos caritativos concibiéndolos como una arcaica asistencia de cuño religioso, reorganizando a partir de ello los parámetros de las políticas asistenciales, convocando al Estado a que asumiera la atención social bajo un matiz público.

Por eso la filantropía se trata de un movimiento social y político de transformación de las antiguas instituciones sociales de asistencia, en instituciones de control y formación de mano de obra, a raíz de los cambios socioeconómicos a partir del creciente proceso de urbanización necesario a la implantación de una economía capitalista. Dicho proceso transforma el hospital en una máquina de cura y deja de ser un centro de atención y asistencia caritativa al pobre, por

ejemplo. Aún, transforma el hospicio en un centro de aislamiento y tratamiento a todos los que atenten contra los nuevos patrones de racionalidad que darán las “luces” al avance del progreso occidental hacia una sociedad industrializada civilizada, y además masificando la escuela como un centro de “cuarentena” en el que los niños disciplinadamente se formen a partir de los valores burgueses.

Específicamente para la infancia abandonada y pobre es el momento en que se crean las instituciones totales, tales como: los institutos, los reformatorios, las escuelas premonitorias o las colonias correccionales. Éstas ante todo se preocupaban en evitar la delincuencia y la “degeneración de la raza” por el ocio y parasitismo, debiendo transformarles en mano de obra barata útil a sí misma, a su patria y a su patrón.

Las nuevas ideas y valores concretados en las instituciones filantrópicas, desde luego no se interpusieron de golpe, en la medida que sus principios y prácticas, poco a poco fueron amalgamando asistencia caritativa hasta ejercer la hegemonía a mediados del siglo XX. A consecuencia de ello se inaugura la asistencia estatal, a través del cual el Estado asume el papel de protagonista, superando así la tradición caritativa, ya que según MARCÍLIO (1998:134/135) el acto caritativo encuentra su sentido en una sociedad en la cual el Estado se encarga de los negocios en la medida en que la iglesia, los religiosos y los laicos deberían encargarse de la asistencia pública.

Bibliografía

- ANGELO, Claudio. “A lingua do Brasil”. Revista Super Interessante, São Paulo, Editora Abril, 12(diezembro de 1998), pp.80-85.
- ARANTES, Esther Maria de Magalhães. “Rostos de Crianças no Brasil”. En: PILOTTI, Francisco y RIZZINI, Irene(orgs.). A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Interamericano del Niño; Universidade Santa Úrsula; Amais Livraria e Editora,1995, pp.171-220.
- ARIÉS, P.El Niño y la vida Familiar en el Antiguo Régimen. Madrid:Ed. Taurus,1987.
- BUENO, Eduardo. A viagem do descobrimento: a verdadeira história de Cabral. Rio de Janeiro:Ed. Objetiva,1998.
- DEL PRIORE, M. “O papel branco, a infancia e os jesuitas na colonia”. En: DEL PRIORI, Mary(org.).História da Criança no Brasil. 4ª edição, São Paulo:Editora Contexto,1996, pp.10-27.
- FALEIROS, Eva Teresinha Silveira. “A Criança e o Adolescente: objetos sem valor no Brasil Colônia e no Império”. En: PILOTTI, Francisco y RIZZINI, Irene(orgs.). A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Interamericano del Niño; Universidade Santa Úrsula; Amais Livraria e Editora,1995, pp.221-236.
- FONCESA, Claudia.”Criança, família e desigualdade social no Brasil”. En: RIZZINI, Irene(org.).A criança no Brasil hoje: desafios para o terceiro milênio. Rio de Janeiro:Ed. Universitaria Santa Úrsula,1993, pp.103 –131.
- MARCÍLIO, Maria Luiza(1998). História social da criança abandonada. São Paulo:Ed. Hucitec, 1998.
- MÜLLER, Verônica Regina. El niño ciudadano y otros niños: concepciones de infancia en una perspectiva histórica y sus relaciones con “el niño del Ayuntamiento de Porto Alegre. Barcelona: Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, Facultad de Pedagogía, 1996.

ROSSATO, Geovano E. Niñ@s de la Calle: representaciones y políticas. Barcelona: Tese Doutoral, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia/ Departamento de Antropología Social e Historia de America y Africa, 2001.

SANTOS, Hélio de Oliveira. Crianças Espancadas. Campinas: Editora Papyrus, 1987.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

MOCAMBOS DEL TROMBETAS – HISTORIA, MEMORIA E IDENTIDAD

Eurípedes A. Funes – UFC.
Universidade Federal do Ceará

Introducción

Hablar de comunidades negras descendientes de quilombos en el Bajo Amazonas en el estado de Pará es remitirse a una historia marcada por conflictos y resistencias de cautivos que rompieron con su condición social al huir de las plantaciones de cacao, de las haciendas de ganado, de las propiedades de los señores de Óbidos, Santarém, Alenquer y del mismo Belén y otros centros urbanos. Es navegar en las reminiscencias vivas que marcan las experiencias sociales y las vivencias de los afro-amazónicos, descendientes de estos negros que construyeron sus espacios en las partes altas de los ríos Curuá, Trombetas y Erepecurú, donde ser libre era posible.¹

Las marcas de este proceso histórico son visibles en la documentación generada por el gobierno paraense: correspondencias, relaciones y autos civiles, en los periódicos de la época, en las narrativas producidas por los viajeros, en su mayoría científicos que visitaron estos ríos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Pero, sobre todo está visible y permanente en la memoria de aquellos que son los continuadores de esta lucha. Si en un primer momento el enfrentamiento apuntaba a construir la libertad rompiendo con la esclavitud, hoy la lucha se coloca en el sentido de

1. FUNES, Eurípedes A. *“Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor”* – história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: USP, tesis de doctorado, 1995.

liberar la tierra para continuar siendo libres y tener asegurado el derecho a la ciudadanía.

En el diálogo con los más viejos habitantes de las comunidades negras en el río Trombetas - Abui, Paranã do Abui, Tapagem, Jamari, Juquiri Grande (Juquiriaçu), Erepecú (Aripecu) y Moura - fue posible encontrar en los meandros del laberinto, los varaderos que nos llevaron a la historia de esta gente. Una historia que ocupa un lugar en la memoria y hace de ella un referencial de identidad.

Una memoria dinámica, así como la historia, tal como señala Alistair Thomson.² La memoria, incluso sujeta a influencias y nuevos valores, parte natural del proceso histórico del grupo que la preserva en tanto elemento que da sustento a la identidad y al sentido del origen, mantiene su esencia como vínculo entre el presente y el pasado. La repetición de hechos, nombres, lugares y actitudes, son marcadores significativos y al mismo tiempo reveladores, que permiten trazar la trayectoria histórica del grupo. Ejemplo: vinieron de África, huyeron, mocambeiros, descendientes. Es cuando la memoria se convierte en fuente para la historia.

La memoria está históricamente condicionada, cambiando de color y forma de acuerdo con lo que emerge en el momento; de modo que, lejos de ser transmitida a través del modo atemporal de la "tradición", está progresivamente alterada de generación en generación. Lleva una marca de la experiencia, por muchas mediaciones que haya sufrido.³

En el presente texto, además de la documentación y de los relatos de los viajantes, recurrimos a narrativas de los habitantes del Alto Trombetas. Algunos recogidos en ocasión del IV Encuentro de Raíces Negras, realizado en Tapagem en julio de 1992, en una actividad llamada "mesa con los más viejos", otros en julio de 2000 y al Sr. Raimundo da Silva Cardoso (Donga) en julio de 1992, en Oriximiná, y otros en julio de 2000, en ocasión de otro viaje por aquel río. Historias de comunidades cuyos ancestros se remontan a las sociedades mocambeiras que se constituyeron a lo largo del río Trombetas, en el siglo XIX, en particular en las áreas de las cascadas, en donde los padres de varios de estos narradores, y algunos de ellos, nacieron. Hoy, establecidos en una área ocupada aproximadamente por 370 familias, cuyas ramas están entrelazadas por relaciones de parentesco, compadrazgo y otras afinidades. Sobre todo, entrelazados por una misma historia, compartiendo experiencias comunes y la constitución de una identidad marcada por el sentido de pertenencia y construcción de un espacio único - tierras de descendientes.

Las narrativas van dando cuenta de varios lugares de refugio, nacimiento y encuentro. Son lugares que constituyen un escenario de memorias. Un escenario que se configura en territorio de negros, que en algunos casos, en el

2. THOMSON, Alistair. *Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre história oral e a memória*. In **Projeto História**. São Paulo: PUC/SP, n.º 15, abr.1997, p. 57.

3. SAMUEL, Raphael. *Teatros de memória* In **Projeto História**. São Paulo: PUC/SP, n.º 14, fev. 1997, p. 44,45.

proceso de fuga y del establecimiento de mocambos, sobrepusieron las áreas ocupadas anteriormente por indios, como es el caso de Mura que pasó a Moura.

Una percepción viva del pasado, que no es apenas conocida, pero vivido y sentido personalmente, recordado de forma colectiva.

Caminos de las Cascadas

El proceso de fuga, individual o colectivo, generalmente ocurría en épocas de fiestas y más específicamente, en el caso de la Amazonia, en el periodo de las crecidas del río: de diciembre a mayo. En esta región las fiestas, en especial las de los ciclos navideños y junino, coinciden con el tiempo de invierno y de la castaña. Los registros de fugas publicados en *Baixo Amazonas* apuntan esta evidencia. En el día 3 de enero de 1876, del río Aritapera, se fugó de la propiedad de Antonio Luiz de Almeida, el esclavo Manoel. Bien conocido de todos, huyó en compañía de diez esclavos más,

"furtarão uma montaria, em que embarcarão para se evadirme".⁴

Una fuga continuada, y a veces reincidente, como el caso de carafuzo Gregorio, que huyó el día 16 de diciembre de un lugar del río Aritapera,

"conhecido no rio Trombetas por Raymundo, levando em sua companhia a tapuia de nome Maria, juntamente a escrava Sabina com 2 filhos menores pertencentes a D. Maria Martins. Estes escravos foram capturados em março pelo capitão do matto o Sr. Cândido Manoel do Espirito Santo e entregues ao Sr. Antônio Joaquim Vianna... É de supor que os ditos escravos fossem para o mesmo Trombetas e por isso peço as autoridades de Óbidos e mesmo capitão do mato que haja de captural-os".⁵

Este registro se vuelve interesante por el hecho de apuntar para el proceso de persuasión practicado por los quilombolas, una forma de reproducción de estas sociedades. Véase el oficio del subdelegado de policía de Óbidos, sobre las fugas ocurridas cuando de la venida de quilombolas a la ciudad,

"ocazião em que eles cruzão os districtos desta villa, consta que elles fazem esses descimentos por ser o tempo mais oportuno pella facilidade, que dá as enchentes dos rios para se proverem de pólvora, armas e do mais que lhes é necessário. É nesta época justamente que se multiplicão as fugas de nossos escravos por observações que se tem feito, se tem conhecido que elles tem pro-teção estabelecida dentro desta villa".⁶

4. Periódico *Baixo Amazonas*, Santarém, 8-01-1876. Veja FUNES, Eurípedes A. Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. In: REIS, João J. e GOMES, Flávio. **A Liberdade Por Um Fio – história de quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. Ver ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas – guardiões das matas e rios**. Belém:NAEA/UFPa, 1993.

5. Periódico *Baixo Amazonas*, Santarém, 30-12-1882.

6. APEP. Fundo: Secretaria de Polícia da Província. Ofício do Subdelegado de Polícia de Óbidos, João Antônio Nunes, 15-01-1854. Documentación en caja.

Una alerta en este sentido fue hecha por el periódico *Baixo Amazonas* en el día 8 de enero de 1876.

"Convém também dizer à autoridade de que de janeiro a maio em que enche o Amazonas, é o tempo que os escravos julgam mais apropriado para fugirem Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem o receio de serem agarrados; por este tempo que é o em que se faz a colheita das castanhas."

Tiempo de fiesta, tiempo de subidas, tiempo de la castaña - era este el tiempo de fuga. Los esclavos buscaban el río, de noche, con canoas tomaban los agujeros, los canales, pasando de un lago a otro. Por los brazos de los ríos, pasaban de un río a otro. Se adentraban por el Amazonas, subían para las cabeceras de sus afluentes del margen izquierdo, donde se establecían por encima de los primeros rápidos y cascadas, las aguas bravas, interponiendo así, obstáculos naturales entre ellos y sus perseguidores.

Este proceso, que está en las narrativas de los afro descendientes, remite a otras palabras recreando historias de otras comunidades cuyos orígenes tienen la misma raíz. Según el Sr. Raimundo da Silva Cardoso (Donga), de Tapagem,

*"foi depois que eles fugiram dos senhores, que eles foram fazê a aldeia deles lá muito dentro das cachoeiras do Turuna e Ipoana. A primeira foi Maravilha, a segunda, quando foram atacados, foi no Turuna, daí foram pro Ipoana, lá os homens não chegaram mais."*⁷

Dico, de Oriximiná, a su vez, refiriéndose a los lugares de los antiguos mocambos del Trombetas, afirma:

"quando eu era pequeno ainda cheguei a ver lá acima da cachoeira a capoeira baixa, abacatais, laranjais, armações de casas que pertenciam aos negros de antigamente".⁸

En algunos casos, estas tentativas acababan en confrontación abierta entre señores y quilombolas, como en el episodio ocurrido en 18-05-1860, cuando los mocambeiros del río Trombetas atacaron la propiedad de María Macambira para ver

"se conseguirão levar consigo alguns escravos [...] mas não lograrão seo intento, por que forão acossados por um filho da senhora que os dispersou, prendendo um dos seus agressores o qual fez revelações relativas aos quilombos que ali existem".⁹

Los altos de los ríos Erepecurú, Curuá y Trombetas, éste en especial, se configuran como espacio de las sociedades quilombolas, donde las autoridades gubernamentales tuvieron pocos resultados en sus expediciones punitivas emprendidas desde el inicio del siglo XIX.

7. Donga, entrevista julio de 1993.

8. Dico. Apud, ACOB. Nossas Raízes. Óbidos – PA, 1990.

9. Discurso del Presidente de la Provincia Angelo Thomas do Amaral, dirigida a la Assembléia Legislativa Provincial. Informe presentado por el 10 Vice Presidente, Fábio Alexandrino de Carvalho Reis, 8-08-1860. Belém Typ. Santos e Filho. 1860.

Así, en la ribera izquierda del Amazonas, “desde Almerim até Óbidos” había mocambos que necesitaban, en opinión del gobierno provincial de Pará, ser destruidos, “en razón de los graves perjuicios que sufren los labradores de aquellos distritos con la fuga de esclavos”.¹⁰

A lo largo del siglo XIX, estas comunidades continuarán creciendo, como bien queda registrado en el *Baixo Amazonas*, de 22 febrero de 1873:¹¹

“Apesar da grande falta de braços no que lutam os agricultores do Amazonas, aumentado este mal em que a avultada emigração para os seringais do Alto Amazonas, ainda temos a lamentar as continuas fugas de escravos que diariamente, abandonam seus senhores para se homisear em nos quilombos do Trombetas, em Óbidos, e Curuá, em Alenquer. O número crescido de escravos que contem estes dois mocambos eleva-se, segundo bons cálculos, a mais de mil. Não encontramos outro meio de extinguir os quilombos, já que tem sido improficuo os meios empregados pelo governo, em suas expedições com o fim de bater os mocambeiro.

Se continuar a fuga de escravos em tão larga escala e com tanto desembaraço em pouco tempo os rios Trombetas e Curuá, terão concentrado em si todo o pessoal escravo do Amazonas e lugares adjacentes.”

Las Marcas del Camino

En el camino hacia las “*águas bravas*” las marcas de los mocambeiros fueron quedando a lo largo de las riberas del río Trombetas, en los nombres dados a las cascadas, islas, lagos y canales. “*Desgraciadamente, Codreau en su libro cambió los nombres de algunas cascadas dados por los mocambeiros y únicos conocidos en el municipio.*”¹²

Con base en la documentación consultada, en los relatos de viajeros y en declaraciones de descendientes, fue posible puntear el trayecto de los quilombolas durante la fuga que los llevó al Trombetas, en la cascada *Campiche* y el canal Poana. En la busca de “*águas bravas*”, los mocambeiros construían un itinerario, cuyos lugares asumen “*dimensão simbólica que os fortalecem em suas identidades*”.¹³

Es verdad que los principales mocambos estaban en los altos de los ríos, en trechos navegables, encima de las cascadas. De todas maneras, debajo de éstas, en los canales y en los lagos como Mocambo, Conçeição, Macaxeira, Abui, Jacaré, Tapagem, Erepecú (Arepecú) y Moura, había quilombos menores. Antiguos lugares de reunión de mocambeiros, como los riachuelos, que podían servir de apoyo tanto para la fuga y el comercio como para la resistencia, sobre vivencia y reproducción de aquellas sociedades situadas en las aguas bravas, ya que muchos de estos lagos están interrelacionados y los “caminos” sólo

10. APEP. Fundo - Secretaria de Polícia, Ofício da Presidência da Província ao Chefe de Polícia 15-05-1847. Documentación en caja.

11. Ibid.

12. DUCKE, Adolpho. Explorações Científicas no Estado do Pará. En *Boletim do MPEG*. Vol. 7, 1909, 159.

13. BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território op.cit.p.109.

poden ser recorridos por aquellos que son “maestros” como es el caso de los “mocambistas”. Según Derby,

“o lago de Arapicu diz-se que comunica no inverno (tempo da cheia) pelo lado de cima com um braço do lago Jacaré, parecendo que os dois juntos formam um antigo canal do rio separado actualmente por uma zona importante de terras elevadas, nas quaes existem diversos lagos. Refere-se também que elle recebe um igarapé de tamanho considerável,” donde probablemente se comunica con el río Erepecurú.¹⁴

Significativo es el nombre de la primera cascada del Trombetas, bautizada por el misionario franciscano Mazzarino, de *São Miguel Arcanjo*, ángel guerrero anunciador que simboliza la lucha de estos religiosos contra el paganismo, la salvajería y la barbarie de los nativos. Al atravesarla, los negros la habían bautizado de *Porteira*, marca del inicio de un espacio donde apenas sus dueños podían entrar, mocambeiros y nativos de la región.

Según Barbosa Rodríguez, cuando él salió de la selva encima de aquella cascada,

*“por ella descia uma canoa tripulada por mocambistas, que ouvindo alguns tiros, que davam meus companheiros na cachoeira, vinham saber o que significava, como senhores do rio vinham ver quem ousava transpor os seus domínios”.*¹⁵

Atravesando la *Porteira* y, con *Paciencia* y mucha pelea, el *Infierno*, se llegaba al lugar donde ser libre era posible - *Maravilha*. Éstos eran los nombres de las cascadas donde los mocambeiros se establecieron en el Trombetas, las aguas bravas. Maravilha es una isla encima de la cascada Mina. Un lugar cuya posición

“não podia ser mais bem escolhida e o ponto mais estratégico”

dice Joao Maximiano de Souza.¹⁶ Maravilha que Henry Codreau no consiguió ver,

*“o mocambo era situado na margem esquerda perto de um igarapé [...] no pé de uma cachoeira de mais ou menos dois metros de nivelamento, atrás de uma pequena ilha, num baixio, na base de uma região montanhosa. Se isso se considera do ponto de vista da insalubridade o local é bem escolhido”.*¹⁷

Segun el Sr. Donga,¹⁸

“Lá eles viviam felizes, não tinha quase maldade nenhuma, senão era festa que eles faziam, aquelas festas de bandeiras, de caixa, de santos [...]. Faziam aquelas festas por lá. Era uma cidade que não era lumida com luz elétrica [...] era fogo de candeia, fogo de fogueira, pelos dias

14. DERBY, Oliver. O rio Trombetas. In: HARTT, C. H. SMITH, H. e DERBY, O. *Trabalhos Res-tantes Inéditos da Comissão Geológica do Brasil, 1875 – 1878. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Tomo II, fasc. 1 – 4, 1897 – 1898, p. 373.

15. RODRIGUES, João Barbosa. Rio Trombetas. In: **Exploração e estudo do Valle do Amazonas**. Rio de Janeiro Typografia Nacional, 1875. p.23, 24.

16. João Maximiano de Souza. O Trombetas. In: *Jornal O Baixo Amazonas*, N.º 53 de 25/12/1875.

17. COUDREAU, Octavie. **Voyage au Trombetas**. Paris: A. Lahure, Imprimeur – Éditeur, 1900. p.67

18. Donga, entrevista julio de 1993.

dos santos faziam aquelas fogueiras grandes, alumiam o terreiro. Faziam aquelas luminárias de paus aí eles colocavam as candeias de barro, com 4 bicos, naquele mourão, com banha de pirarucu, óleo de castanha, com esses óleos assim. Aquilo lumia a noite inteira as festas deles e aquilo era uma maravilha lá.” Son aspectos como estos, permitindo una “vida tranquila”, que hacen que con el imaginario de los descendientes, el mocambo parezca una “tierra sin males”, la “ciudad Maravilha”.

En el inicio de 1867, fue preso Basilio Antonio, mocambeiro de Turuna, que se encontraba en Curuá

“distrito de Alenquer, por donde había descendido con su compañero Feliciano, que ya había vuelto al mocambo”. En el acto del interrogatorio, Basilio hizo referencia de sus compañeros del quilombo Maravilha que después del ataque de las tropas del gobierno se refugiaron en Turuna.¹⁹ Un momento que está en las hablas de los narradores, entre ellos Rafael Pintz y Donga. Según ellos, los mocambeiros llegaron hasta el Campiche y el Turuna y de allí habrían ido para o Poana “donde os homens não chegaram mais”.²⁰

En las cascadas vivieron nuestros bisabuelos, los abuelos, nacieron los padres de muchos de nuestros declarantes, inclusive algunos de ellos. Como dice D. Rosa, moradora de Sagrado, que nació en el lugar de Coroá, enfrente de la boca del río Cachorro -

“a minha bisavó, Maria Dominga, foi ter minha avó no tal Turuna. A minha bisavó veio corrida da escravidão, e teve a minha avó para lá. E depois eles vieram baixando. A vó do meu pai nasceu nesse Campiche ... Ela falava que quando eles vieram eles subiram aqui nesse rio e foram pras cachoeiras, se esconde dos brancos e de lá a cidade que eles faziam as compras era Óbidos ... Ainda me lembro que ela falava que lá eles faziam festa, uma festa de Nossa Senhora da Conceição. Ela cresceu morano nesse Campiche”,

dice D. Luzia Clemente dos Santos, habitante de Juquiri Grande.

De aquí comenzó la vuelta, para el lado de debajo de la cascada Porteira. Una bajada incluso antes del final de la esclavitud. Señores del río.

“Quando eles vieram descendo, então eles vieram começando explorar a margem baixa do rio, como bem, explorando a castanha, explorando o cacau, todo os negros vieram fazendo isso aí, explorando castanha”,

afirma el Sr Rafael, de Abui, con 80 años.

Según Barbosa Rodrigues, en ocasión de su estancia en Óbidos, en 1875, los mocambeiros

“depois da subida do missionário e vendo que impunes aportavam às povoações começaram a vir, até de dia, em face das autoridades das povoações, onde não só compram e vendem, como trazem seus filhos ao baptismo na freguesia ousadamente declarando que são mocambistas. Diversas canoas delles vi de dia estacionadas no porto de Óbidos; vi alguns levarem os filhos ao baptismo, assim como em minha casa alguns estiveram de dia. Já não admira vel-os desembarcar de dia, o que mais admira é ver elles encontrarem-se com os senhores, pedir-lhes a bênção e retirarem-se tranqüillos, sientes os senhores do dia e hora da partida”.²¹

19. Notaría de Oficio de Santarém. Autos Cíveis de Arrecadação do escravo Antonio Basilio. 10-09-1867.

20. Donga, entrevista de julio de 1993.

21. RODRIGUES, João Barbosa. Rio Trombetas op.cit. p.16.

Segun Maximiano de Souza,

*"os quilombolas em certa quadra do anno veem estacionar no lago, formado pelo Cuminá, para pescar pirayba e fazerem grande salga, para a alimentação no tempo em que escasseia o pescado miúdo e caça".*²² Tiempo de salar y de fiesta.

Era también la desembocadura del "Erepecu" el puerto de reunión de los comerciantes

*"que ahi vão annualmente nos meses de fevereiro e abril comprarem o produto do trabalho dos mocambistas".*²³

Un retrato de esta ocupación es dado por Derby, en 1898, según el cual

*"Atualmente a população do Trombetas está muito espalhada. Até ao lago Arapicú há alguns sítios dispersos de brancos e tapuios, sendo aquellas principalmente negociantes que commerciam em castanhas. Entre este ponto e as cachoeiras vivem alguns negros em diversos pontos ao longo do rio até o aldeamento principal que está situado a uma distância de alguns dias de viagem acima da primeira cachoeira. Nos mezes de outubro e novembro muita gente da parte baixa do rio e mesmo do Amazonas, dirige-se as praias de arêa, que ficam immediatamente abaixo das cachoeiras com o fim de apanhar tartarugas e ovos de tartarugas, ao passo que pouco tempo depois, esta mesma região fica cheia de colledores de castanhas. O castanheiro brasileiro é excessivamente abundante no rio e nos lagos desde as cahoeiras rio abaixo até o lago Arapicú, e exporta-se todos os annos grande quantidade de castanhas".*²⁴

Sin duda esta ocupación generó una incomodidad para las autoridades locales, en particular de Óbidos, a causa de la presencia y significado de los mocambos, aunque, después de 1855, nunca más fueron atacados. El comercio "clandestino", practicado por los comerciantes exigió medidas en cuanto a la necesidad de intensificar la fiscalización en esta área y, en 1871, la Cámara de Óbidos

*"Officiou os fiscais nomeados André Avelino do Amaral para o rio Trombetas e Lago do Arapecú; Ângelo José Valle para o rio Trombetas e lago Carimã; Thomas Benedito Nunes para o rio Trombetas e lago Urapicu e Martinho de Azevedo para o Paranamiry de Baixo".*²⁵

En 1873, delante de la persistencia de la situación, la Cámara envía un oficio al gobierno de la Provincia proponiendo la creación de nuevos distritos:

*"A grande estenção que tem o districto desta cidade no rio Trombetas e lago Sapuacá faz-se necessário alli a divisão da districto com subdelegacia especialmente no Trombetas onde o districto se estende a mais de trinta léguas ficando por essa forma fora do alcance das autoridades; criminozos que por lá se vão horrorizar, nem só desse districto, como de outros, convindo serem as divisões do districto. Convindo sobre todo fundar uma fregesia no lugar denominado Urua = Tapera (Oriximiná), com invocação de Santa Philomena, na divisão do districto acima mencionado. Ato que foi concretizado".*²⁶

22. Maximiano de Souza. O Trombetas, op. cit.

23. RODRIGUES, João Barbosa. Rio Trombetas op.cit. p.16.

24. DERBY, Oliver. O rio Trombetas op. cit.

25. Ayuntamiento de Óbidos. Libro del Acta de la Sesión Ordinaria de 17-17-1871-P 124

26. Ayuntamiento de Óbidos. Libro de Actas del Ayuntamiento. Oficio enviado al Presidente de la Provincia de Pará - 22 - 07-1873. P. 96 e 97.

El 28 de septiembre de 1890, llegó a Uruá-Tapera, Gonçalves Tocantins, que la describió como una

*"florescente povoação à margem esquerda do Trombetas, que poucos annos antes havia sido fundada pelo Padre Nicolino (dez. 1877) (...) alma verdadeiramente christã, se havia feito espontaneamente um missionário, um apóstolo daquela pobre gente. Imagine-se com quanto alvoroço aquelles infelizes recebiam o ministro Redemptor, que ia procural-os nos desertos, baptisar-lhes os filhos, celebrar missa, casamento, e levar-lhes palavras de conforto e consolação".*²⁷

Dos ideales arrastraron la vida del Padre Nicolino:

"A pacificação e cristianização dos pretos mocambeiros dos rios Trombetas e Erepecurú e a catequese entre os índios."

Para alcanzar tales fines, emprendió varios viajes por estos ríos. Así lo vemos en 1876 en Porteira, en el alto Trombetas, catequizando y bautizando un gran número de negros de aquella región. Falleció en 1882 en el río Erepecurú cuando hacía su tercer viaje a ese río.

"Pode-se dizer que dos seus dois ideais, somente conseguiu realizar um - a catequese entre os mocambeiros daqueles rios." Parece que el referido padre siguió, y concretizó las orientaciones del franciscano Mazarino.²⁸

Son relatos que demuestran muy claramente cómo aquellos mocambos, que a lo largo de su existencia fueron visitados por religiosos, viajeros e investigadores, que aunque considerados una "plaga" para combatir, gozaban de una legitimidad, inseridos en el contexto local y tan *"industriosos como el resto de la gente de Amazonas"*,²⁹ con cultura propia y una organización socio-económica como cualquier sociedad "civilizada".

Carlos Printz, 37 años, habitante de Abui dice:

"Quando os meus antepassados, os meus avós, eles contavam que o quilombo antes era até chamado de mocambo. Então era um lugar onde o povo vivia junto reunido. E lá eles viviam em comum, onde só viviam mesmo os remanescentes aquele povo sofrido. Viviam morando lá. Então, diz que significava Quilombo. Ai teve a história de que teve vários quilombo ai pro alto Trombetas, ai pelas cachoeiras. Ai depois que eles já estavam libertos, foram descendo o rio e foram morando nesses lugares, onde nós estamos morando agora. É no Abui, é na Tapagem, no Paranã, essas comunidades que hoje em dia temos. Então foi assim, segundo eles falou prá gente, que começou essa história".

Si en un primer momento el espacio de libertad estaba encima de las primeras cascadas, en un segundo momento, la concretización de esta libertad se da sólo del lado de abajo. O sea, antes del fin de la esclavitud, incluso durante la guerra contra los quilombos, las comunidades mocambeiras ya hacían parte

27. Revista da Sociedade de Estudos Paraenses – Rio Cuminá – Recordações Gonçalves Tocantins *Diário Oficial do Pará* – N.º 1014 2-12-894 P 402.

28. Cinquentenario de la Parroquia de Santarém – 1903-1953. Apontamentos publicados pela Cúria Prelaticia em colaboração com os Padres Franciscanos de Santarém. Santarém – PA, 1953.

29. DERBY, Oliver. O rio Trombetas op. cit. p.370.

del escenario del río manso. Tapagem, Abui, Jacaré, Mae Cué, Juquiri, Erepecú y Moura, ya estaban afincadas allí desde mediados del siglo XIX.

Las Comunidades

En varias narrativas están la descripción y la constitución de estas comunidades como forma de resistencia al proceso de exclusión, dando un sentido de continuidad a la lucha por la libertad emprendida por los antepasados.

Si la presencia de los visitantes, que está documentada en los registros de sus viajes, llegó a través de la oralidad a nuestros narradores, como el viaje de Henry y Otille Codreau en 1899, el pasaje de la Comisión Demarcadora de Fronteras (1934), a su vez, fue vivenciada por los más ancianos, que junto con sus hijos y nietos participaron de momentos de enfrentamientos, con la implementación de metas desarrollistas, propugnadas por el gobierno federal, allí representadas por: explotación minera de bauxita (Mineración Rio do Norte) y la política ambientalista (selva nacional y reserva biológica) implementadas por el de entonces IBDF. Conocieron acciones represivas culminando con la expulsión de varias familias de sus tierras. Muchas temieron en quedarse.

Veamos un poco más de las historias de una de estas comunidades.

Abui

Segun Maximiliano de Souza, em 1855, en la expedición que comando para destruir ell Mocambo Maravilha:

“Da foz do rio Arepecú, segui em marcha forçada até o lago Jacaré, onde fiz acampar a força por me dizer o capitão-do-matto existir nos contornos d’aquelle lago um mucambo. Sem perder tempo fiz uma força de 40 praças de reforço dos índios mundurucu voltando dessa exploração de 4 dias sem resultado satisfatório.”

Evidentemente que los mocambeiros habían huido. Es bueno recordar que Maximiano no consiguió traer preso a ningún quilombola del Trombetas.

“No lago do Jacaré começa a parte do Trombetas, percorrida no tempo da safra da castanha por embarcações a vapor e visitada por commerciantes, sendo porém os moradores até Oriximiná muito escassos. Este lago consiste de dois braços unidos perto da embocadura, extendendo-se um d’elles rio acima até perto do lago de Abui e outro para baixo em direção as cabeceiras do Arapicú”.³⁰

El lago de Jacaré

“é o último dos grandes lagos do Trombetas, d’ahi até a cachoeira Porteira há sómente lagos menores, porém as margens do rio continuam baixas e com a mesma vegetação monotona. Los ‘taboleiros’ [donde desovan las tortugas], praias altas de areia grossa amarellada, são frequentados pelas tartarugas do Amazonas, mantendo a intendência municipal de Óbidos um “fiscal da praia” para obstar à demasiada matança destes animaes utilíssimos e à destruição dos

30. DERBY, Oliver. O rio Trombetas op. cit.1898, p.373.

ovos. Os poucos moradores d'este trecho do rio são os restos dos mucambeiros e seus descendentes, hoje talvez umas trinta pessoas."

Es imprescindible hablar del Jacaré, para posteriormente llegar al de Abui. Muchas familias de ese lago se juntaron con las que estaban en el Paraná y el lago de Abui, como la del Sr. Argemiro Vieira dos Santos, 72 años, nieto de Conceição José e Maria do Espirito Santo,

"todos nascidos nos altos Campiche e Turuna. Eram mocambeiros, cheguei a conhecê. Contavam do tempo que vieram corrido da escravidão por aí. Eles correram daí prá não servi de lambaia pra eles, espancavam, ele correram e foram se assituá aí pro rio. Eu nasci lá acima da cachoeira Porteira, num lugar pro nome Cachorro. A minha família é só negro cruzado com índio. Porque meus tios não tinha mulhê negra prá eles cruzarem eles cruzaram com índias. Eu tenho muito parente índio. Depois do Cachorro, meu pai veio embora aqui prá Tapagem, vim com 8 anos, e acabou de criar nós aí e minha avó ficou lá na cachoeira Porteira, lá ela se acabou".

Indagando sobre cuando vino para Abui, Argemiro se gira hacia Carlos Printz y pregunta:

"Parente se não está lembrando de quando jogaram nós do Jacaré? Que ano foi? Foi em 80? Quem jogou nós foi um tal de Gringo. Nós morava lá então, a gente conhecia aquilo lá como terreno de um tal de Raimundo Costa Lima. Depois ele morreu, aí ficou com a viúva dele, com a filha dele, que casou com um português de nome José Machado e esse Zé Machado vendeu essa terra para um gringo. Diz que o IBAMA comprou essa terra e foram desapropriaram sem direito a nada. Eu recebi pelo menos a indenização que deram, foi de dois mil cruzeiros, naquele tempo, e hoje em dia num dá nem prá comprá uma caixa de fósforo. Tinha 25 famílias, que morava lá dentro. Essas 25 famílias foram expulsas de lá. Tem eu aqui, tem um senhor por nome Manduca, tem lá pro Oriximiná, pro Capintuba, no Cuminá, pelo Moura".

Los motivos de los desplazamientos espaciales de los habitantes de esta región, como se ve, son fundamentalmente dos: la búsqueda de un mejor espacio para trabajar y la expulsión, impulsada por los intereses externos a sus realidades.

Son estas razones las que llevaron al Sr. Raimundo Printz Colé, *Mundaito*, 75 años, nacido en Boca da Água, a mudarse para o Abui. Es hijo de Luiz Colé y Raimunda Printz. Son esas razones que llevaron

"O pai era daqui mesmo; a velha era daqui também, mas foi criada pelas cachoeiras. A avó materna chamava-se Alexandrina Printz". La mujer del Sr. Mundaito es del lago Jacaré. Cuando llegó, ya tenía algunas familias viviendo allí. "Não era muito não. Eu me lembro tinha o Bijoga e Zé Bernardino, já existia prá aí e tinha o Guarina, era... esqueci o nome do pai dele... Quem morava aí era o Guarina. Quem morou aqui nesse lugar, foi uma dona chamada Amélia Rocha; morava Inácia que era uma tia-irmã do meu pai, no lugar da Madalena agora, era o lugar dela, ela morou aí; e a velha Amélia era onde nós estamos agora, nesse lugar".

En las palabras del Sr. Rafael Printz, 81 años, y de D. Rosa Colé, 72 años, cierro mi viaje por estas canteras de la memoria. En sus narrativas encontramos los últimos, o primeros, ramas de ese gran árbol, formado por las comunidades descendientes, o, más concretamente, de esos mocambeiros del Alto Trombetas.

Rafael es hijo de José Viana y Sebastiana Printz del Carmo. Nieto, por parte de padre de Miguel Viana y Bibiana Viana y, por el lado materno, de Francisca Maria del Carmo y Rafael Printz del Carmo. Todos eran mocambeiros del Turuna, después bajaron para el Arroizá (Arrozal) y Nueva Amistad. Según Rafael, su madre murió con 60 años y habría fallecido *"em cinqüenta e pouco"*.

En el quilombo de Pacoval, en el río Curuá, se encuentran varios parientes del Sr. Rafael.

Doña Rosa Colé nació en Mãe Cué, hija de Lorianana y nieta de Joana Joaquina del Livramento (Joaninha) que era del Mocambo de Turuna.

En sus declaraciones el Sr. Rafael y D. Rosa traen a la superficie la saga de los mocambeiros que se establecieron en el río grande, refiriéndose al Trombetas.

"Havia mocambeiros na Macaxeira, sob o nome Atanázio, do Atanázio foram pro Maravilha daí pro Turuna e deram com piché (olor) deles, (de los blancos). De novo foram pra Poama, onde se agüentaram lá, porque o Poama fica numa parage, uma ilha grande, que não encosta nem prum lado nem pra outro e eles não podiam chegar lá. Aí foram indo, até que chegou um tempo que Deus viu que o sofrimento - que o sujeito sofre até aquele tempo certo - bastou daqui até pelo Jesus, Jesus sofreu morreu só naquele dia certo que o pai tinha determinado a ele e assim também isso assim, aí vieram descendo de lá prá cá.

Eles vinheram descendo aos poucos. De lá eles vieram pararam na boca do Cachorro, por nome Croá, de lá vieram aí pro Boto, aí fizeram um acampamento grande aí no Boto, vieram já prá Colônia, outros já vieram pro Macaxeira, que tinha aí um igarapé, onde o primeiro Atanázio fugiu. Ele voltou de novo práí e os outros vieram prá Tapagem, prá Colônia, práí, eles foram se colocando já aí na marge do rio".

En este proceso de fuga es resaltada la proeza del Basílio, también recordada por los narradores anteriores, como el Sr. Donga.

"Basílio andava dentro de um tacho, daí prá cima. Quando acabava o rancho aí quem vai buscar? O Basílio, porque o Basílio era um negro forrado de muitas orações, uma oração bem maior é a de São João, aí ele vinha embora. Era o meu bisavô, o Basílio", dice D. Rosa.

Otros actores de esa historia van apareciendo como Rufino, que evidentemente no llegaron a conocer, pero saben que:

"Rufino também, era um negro velho aí, que até tem ali um nome do lugar por nome Rufino aí ele morava lá, esse Rufino era um preto velho também".

Lo mismo ocurre cuando indagamos sobre el mocambeiro Ambrosio, sobre el cual D. Rosa Colé trae indicios interesantes. Dice ella:

"Ambrózio era da família da velha Inês, Inês era irmã do Boaventura, era dessa família que o Ambrózio era. Eles depois que eles vieram, que subiro, fizeram a moradia deles era aí pro lago do Aripicu. Eles voltaram, quando eles baixaram do Mocambo pro Eripecu. Sim foi, por que teve muito que subiro foram embora, e outros entraro pra o Eripecuru, e outros subiro, entraram aí pro lado da Tapagem. Esse Ambrózio com a turma dele, entraro prá o Eripecú. Tem uma parage lá com muitos anos, anos mermo, uma tá de velha fizeram o acampamento prá lá, fica longe, prá lá tem um castanhalzinho, aí eles paravam prá lá depois que eles começaram a ser libertados, depois que eles começaram a sair. A irmã dele era Inês e o irmão era Boaventura, já os galhos que já estava por aqui era o Miguel Nunes, pai do Didico, que morou com a parenta daqui, do parente aqui minha, também. É dessa família que ele era o velho Ambrózio".

Preguntados sobre el viejo Ricardo, que vivía en la cascada Porteira, enseguida llega la información. Careira.

"Ele era também dos fugitivos, também o pai dele, também. O pai dele era Sebastião Carreira o pai dele. Era casado, a mulher dele chamava Tarcila",

dicen el Sr. Rafael y D. Rosa, casi al mismo tiempo. La mirada gana una expresión maravillada al ver la foto de la pareja, hecha en 1934, por el fotografo de la Comisión Delimitadores de Limites.

En nuestras conversaciones no podía estar ausentes los Coudreau

D. Rosa dice:

“A minha mãe mim contava que quando eles vieram ela ainda era criança, mais já se lembrava de tudo mais ou menos do que acontecia e quando ela veio, quando chegou aí (...) foi no tempo que o marido dela adoeceu, adoeceu e morreu, aí enterraram o chamado Cunduru. Enterraram lá abaixo da Tapagem, era um lugar grande, mais tinha um lugar lá, lá enterraram passou uns três anos (...) e agora com 20 e poucos anos vieram buscar o cadáver dele aí. Na hora da despedida, que os mais antigos, o velho Chico Adão, Antônio e os outros velhos, Joana Amância, esses velhos que já tavam, Sofia o Manoel Francisco são as pessoas que mais ou menos conversavam com eles. E até hoje, ainda vem aqui, e acolá, ainda querem ver aí, ver aonde era a cova dele e está aí a cova do francês, era um doutor”.

Sobre la Comisión Delimitadores de Limites, el Sr. Rafael todo animado, va informando.

“Pois é, em 1934 entrou a comissão de limite aqui juntando alguns moradores daqui, rapazes daqui prá trabalhá., Daqui trabalhou Antônio Cordeiro da Silva, Marcolino Lima dos Santos, Miguel Viana, Raimundo Carlos, o pai do Valério, né? Zé Marcelo. Eles trabalharam na comissão de limites. Na época, estava com 14 anos, trabalhei, mas assim encostado, não me fichei porque eu estava de menor, né? Trabalhava assim, fazia viagem na cachoeira com eles, essas coisas assim lá. Dos maiores, conheci primeiro o comandante Brás, segundo o comandante Prejocam, terceiro major Santana; aí Gil, Carlos, são esses cinco”.

Antes de mudarse para Abui, vivían abajo de Tapagem, en medio de Agua Fria. Se establecieron allí,

“porque viu que lá não tava dando bem pra gente morar, aqui tava (...) numa terra, era uma terra boa de primeiro porque agora que a terra do Abui tá ruim que não dá nada a terra do Abui, devido a muita coisa e outras coisas mais e nós viemos pra cá se colocar aqui, se coloquemos ali no ramo, pra lá, aonde está a Madalena, nós paremo até fundemos essa casa aqui. Eu trabalhava em lavoura; já tive muita roça, milho bananal, essas coisas, essa mulher mim ajudou bastante a trabalhar com castanha, e, naquele tempo, até com cacau eu trabalhava”.

Varios comerciantes de Oriximiná hacían el aviamiento.

*“No começo, Costa Lima, Manoel Costa, Costa Lima era um Português, o Suza, o Francisco Sousa, o Duca. Os Guerreiro ... era o José Gabriel Guerreiro, era o que trabalhava mais pra cá era o José Gabriel Guerreiro, ele era patrão, e era prefeito. Quando eles (los “antiguos” del Mocambo) vieram, descendo, então eles vieram começando explorar a margem baixa do rio, como bem, explorando a castanha, explorando o cacau, todo negro vieram fazendo isso aí, explorando castanha. Quando eles viu entrou os regatões, chegou lá com alguma mercadoriazinha, já trocando com eles; a troca dessas benfeitorias deles e também da produção da castanha e outras coisas, mais cumaru, e outras coisas. Bem aí eles vieram e aí foram dizeno ‘vocês são meus freguês’. Aí eles começaram a comprar terra no nome dos pretos, que só quem compravam terra era os negros; eles compravam a terra e levava para Belém e chegava em Belém, trazia o documento de vocês, dizia olha tá aqui o documento, agora eu quero prá passá em branco, que vocês não sabe passá, ia embora e ia colocá o lote da terra no nome dele. E assim foi crescendo, começando a toma a terra dos negros. Engrupia o negro tudo, prá incentivá, prá explorá mais. Quando Foi 60, 62, morreu Zé Machado. Era um português dono do Alto Trombetas. Todo o castanhal pertencia a ele, que foi tomando do meus avós, como até do meu pai. Tomou o castanhal por nome Arroizá (Arrozal), Tapaginha”.*³¹

31. Printz Rafael – entrevista realizada en el IV Encuentro de Raíces Negras – Tapagem.

En la palabra del Sr. Rafael puede percibirse el sentimiento, exteriorizado también por otros narradores, sobre la amenaza constante al legítimo derecho de posesión de la tierra, donde hace más de un siglo esas comunidades se constituyeron. En un primer momento, la persecución de las expediciones punitivas, posteriormente, la sujeción, el control y arbitrariedades practicadas por los comerciantes, aviadores, incluso “cuando eran patronos buenos” y, finalmente, la acción violenta practicada por los órganos gubernamentales, en particular en los años 1980. Lo que lleva a esos mocambeiros a tener, en la época de sus abuelos, un tiempo de abundancia, de bondad es el quilombo el espacio de libertad. Un sentimiento vivo en las palabras de D. Maria Francisca dos Santos (D. Popó), nacida en el Alto Trombetas, y que, por ocasión del IV Encontro Raízes Negras, tenía 81 años. Dice ella:

“O que eu lamento e fico sentida é de ver nossa mesa tomada pelos outros, e nós ficamos olhando, com fome, sem podê comê. Isso eu lamento muito. Que no tempo dos meus avós, que eu me criei, isso aqui tudo era liberto, nós não tinha preocupação: ah! Não tem comida? Pega um peixe, pega uma tartaruga e nós vamos comê ... Hoje em dia, nós temos saudade. Se nós pega uma tartaruga, nós temo que comê escondido, senão vamo preso, vamo surrado, aqui dentro de nossa terra. Tenho bastante saudade do tempo de liberdade, tempo que passou”.

La palabra de D. Maria Francisca da la dimensión de permanencia de una lucha por la libertad, que secularmente se atribuye a esas comunidades negras, portadoras de una memoria social y un fuerte vínculo con el espacio constituido y la identidad de grupo, que remontan a sus ancestros, los mocambeiros del Trombetas, garantizándoles un sentido de territorialidad propio, que funciona como elemento de identificación y fuerza en la lucha por la posesión, el usufructo de la tierra.³²

Frente a las presiones externas,

*“outros limites são traçados pelos próprios atores sociais no desenvolvimento de sua interação cotidiana, como elementos fundamentais no estabelecimento da absolutamente indispensável dialética nós - eles, que marca a pertença e a identificação dos indivíduos com um e outro coletivo”.*³³

Pero vamos a extender ese viaje un poco más, hasta la cascada Porteira, donde desagua en el margen derecho del río, el lago del Mocambo, primer refugio de los negros. Cascada denominada de S. Miguel Archangelo, por Fray Mazzarino, y Porteira, por los mocambistas, por ser la primera.³⁴

Porteira es un marco de resistencia, un divisor de dos tiempos: el tiempo de las aguas bravas, de los mocambos, y el tiempo de las aguas mansas, o de las comunidades de descendientes. Tiempos que se juntan en las historias de luchas y de libertad. La cascada de Porteira un lugar de memorias de aquellos que buscan la libertad - los negros del Trombetas.

Porteira es un marco de resistencia, un divisor de dos tiempos: el tiempo de las aguas bravas, de los mocambos, y el tiempo de las aguas mansas, o de las comunidades descendientes. Tiempos que se juntan en las historias de luchas

y de libertad. Cascada Porteira, un lugar de memorias de aquellos que buscaron la libertad - los negros del Trombetas.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

Mesa II

Historia de las mujeres y construcción discursiva

Coordinadores:

Lola G. Luna

Gabriela Dalla Corte Caballero

EL GÉNERO EN EL MODELO ASISTENCIAL DE LA CASA DE LOS NIÑOS EXPÓSITOS Y MUJERES RECOGIDAS DE SANTA FE DE BOGOTÁ, SIGLO XVII

María Himelda Ramírez

Universidad Nacional de Colombia

Introducción.

El discurso asistencial como componente de las tradiciones occidentales que interpretaba la pobreza y los problemas sociales, sus efectos e implicaciones, definía y regulaba también las acciones para prevenirlos, remediarlos o erradicarlos. Su desplazamiento hacia Hispanoamérica durante el proceso de colonización se produjo como parte de lo que se denominó *proyecto civilizador* que se afirmaría en la fundación de las ciudades. Un repertorio de Obras Pías sustentadas en la caridad, se instaló en la cultura de la ciudad de Santa Fe de Bogotá desde las etapas iniciales de la conformación urbana, tanto en los dominios de la vida privada de las gentes como en sus acciones públicas, aunque en ocasiones no es posible diferenciar las unas de las otras. Así, las limosnas para los pobres, las donaciones suscritas en las mandas testamentarias para pobres vergonzantes o, para las viudas, las dotes para las doncellas pobres, fueron actos que si bien en ocasiones eran reservados, por lo regular, estaban también sujetos al escrutinio público. El discurso asistencial contribuyó a la construcción del género en cuanto discurso de la diferencia sexual, regulando unas estrategias de protección según las tradiciones europeas, tema del que se ocupa esta exposición.

La primera parte está dedicada a la sacralización de la acción social, en el contexto de formación de la vida urbana en la Nueva Granada y de la expansión

del catolicismo hispano entre la población muisca y mestiza. Las percepciones del desamparo de las gentes ante las calamidades ocasionadas por las sequías, las inundaciones o, por las epidemias y otros estragos de impacto colectivo, le abrió un espacio a las santas y a los santos mediadores europeos situados entre un Dios castigador y la humanidad doliente. Sin embargo, fue la Virgen María la mediadora por excelencia. En un sentido trascendente, esa mediación se proyectaba a la vida después de la muerte¹. En una perspectiva terrenal, el culto mariano cobró relevancia en la invocación de la Virgen como figura protectora ante los riegos y como paliativo del dolor, constituyéndose así en la advocación de las Obras Pías.

La segunda parte de la exposición se refiere a la inauguración en la ciudad de Santa Fe de Bogotá, de la condena moral del abandono de la infancia, orientada a definir la maternidad como función esencial para la reproducción de la sociedad y del linaje paterno en concordancia con el derecho natural. Por lo tanto, como función que las autoridades civiles y eclesiásticas pretendieron empezar a regular de manera más sistemática desde las instancias del poder². La maternidad a la vez que alcanzaba prestigio en la dimensión religiosa por medio del culto mariano, se revaloraba en su función social, condición que posibilitaría ciertas formas de inclusión social de las mujeres a partir de la diferencia implicada en la función reproductiva.

La exposición continúa en un examen del modelo asistencial que integra la protección a la infancia abandonada³ y del control de las mujeres en tensión con la prescripción de la obediencia debida al cónyuge o, que subvertían el orden familiar. Las Constituciones que reglamentaron la fundación de la Casa de los Niños Expósitos y Mujeres recogidas de Santa Fe de Bogotá el año 1643⁴, revelan las ambigüedades en la adaptación de un modelo de acción social de filiación europea que, en las condiciones de una sociedad multiétnica y diferenciada se proyectó como una asistencia social selectiva, dedicada de manera prioritaria a la protección de los infantes de la sociedad blanca y criolla. El encierro como estrategia de protección, represalia o control de las mujeres acusadas de transgredir el orden familiar, rigió así mismo, para las mujeres de aquella sociedad.

Santa Fe de Bogotá cuya fundación hispana data del año 1538, se asentó en el territorio muisca, confederación de aldeas dispersas en una fértil sabana en

1. Ver, Acosta, Olga Isabel, "Nuestra Señora del Campo. Historia de un objeto en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX", en Anuario de Historia Social y de la Cultura No 29, Universidad Nacional de Colombia, facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, D. C. Colombia, 2002

2. Lola G, Luna explica que la Iglesia fue una institución clave en la redefinición del patriarcado americano, apropiándose de los derechos reproductivos de las mujeres y de sus decisiones a través de los mitos fundamentados en María, virgen y madre, Ver, *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la Historia política*, Centro de Estudios de Género Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, La Manzana de la Discordia, Cali, Colombia, 2003, página 59.

3. Ver, Ramírez, María Himelda, "La infancia abandonada en Santafé colonial: Entre la caridad privada y la tutela estatal", Trabajo Social No. 2, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2000. Págs. 45 a 64

4. A.G.N. (Colombia) *Policía*, Colonia, T. 1 fs. 111 r. a 115 r.

la región de los Andes orientales. Por lo tanto, desde el comienzo de la ocupación, las huestes castellanas dispusieron de una importante fuente de fuerza de trabajo, la cual contaba con una centenaria tradición agrícola y artesanal y de suficientes recursos que favorecieron su asentamiento⁵. La exploración, conquista y colonización del territorio, se realizó en un contexto diferente al de las primeras generaciones de conquistadores. Los elementos nuevos que definieron la exploración de Gonzalo Jiménez de Quesada obedecieron a la presión política del Imperio para evitar los desafueros que se cometían con los indios, a las presiones para que se fundaran ciudades desde donde ejercer un mejor control sobre los territorios descubiertos y, a las dificultades de acceder a los mercados europeos de donde procedían los bienes que se esperaban canjear por oro⁶. Por lo demás, se trata de una etapa de transición del reparto a la encomienda. El poder militar de la hueste ya tendía a diluirse, dándole lugar a otros sistemas civiles de control surgidos con la fundación de ciudades y pueblos⁷. El conquistador como ideal masculino se empezaba a desdibujar a favor del colonizador que ya no iba de paso, sino que se asentaba a recrear su mundo. Para ello, era preciso revalorar la mujer, lo femenino y la familia. El discurso asistencial contribuyó a esa revalorización.

La historiografía de Santa Fe de Bogotá señala que fue en el siglo XVII, cuando se asentó la colonización y se emprendió el proyecto de urbanización propiamente dicho. Por entonces ya se prefiguraba una sociedad regida por criterios de diferenciación aristocratizantes y se observaban los efectos de una pauperización persistente, en especial entre la población indígena, la cual soportaba buena parte de los trabajos materiales. Los mestizos y los blancos pobres, desempeñaban los oficios de carácter artesanal. Existía además un núcleo importante de funcionarios civiles y eclesiásticos, encargados de los procesos de regulación de las relaciones sociales y quienes le imprimieron a la ciudad un carácter modélico, por ser la sede de la Real Audiencia y de los tribunales eclesiásticos y civiles. La arquitectura religiosa adquirió gran preponderancia, hecho que contribuyó a la afirmación del estereotipo de Santa Fe de Bogotá como ciudad conventual, recogida y piadosa, estereotipo que precisamente Juan Rodríguez Freyle, uno de sus cronistas emblemáticos iría a contradecir⁸. *Al Carnero* se le atribuye el mérito de

5. Ver, Casilimas, Clara Inés y LÓPEZ, María Imelda, "Etnohistoria Muisca: De los jeques a los doctrineros", Monografía, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1982

6. Tovar, Pinzón Hermes, *Relaciones y visitas a los Andes S XVI. Región Centro Oriente*, Tomo III, Colcultura, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá, 1995, pág. 19

7. Ibid. Pág. 28

8. La bibliografía sobre *la Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del mar océano y Fundación de la ciudad de Santa Fe de Bogotá primera de este reino en donde se fundó la Real Audiencia y Cancillería, siendo la cabeza se hizo Arzobispado...*, es extensa, erudita y abarca tópicos muy diversos. Gran parte de esa bibliografía sobre el autor y su obra, ha sido publicada en el Boletín Taurus del Instituto Caro y Cuervo, entidad dedicada a la investigación lingüística y literaria en Colombia. Rodríguez, Freyle, Juan, *El Carnero*, Prólogo notas y cronología DARIO ACHURY VALENZUELA, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.

haber ofrecido una visión no convencional y compleja de la sociedad de Santa Fe de Bogotá que, permite el reconociendo de las tensiones y los conflictos en la construcción de la cultura urbana durante los cien años iniciales de su existencia. Veamos algunos comentarios de los especialistas. Según Rafael Moreno Durán, la visión que proporciona Rodríguez Freyle es irreverente e iconoclasta. Las pretensiones de hidalguía de los primeros colonizadores de la ciudad, fueron desmitificadas por aquel autor al consignar en su texto la procedencia y las actividades u oficios de sus ascendientes peninsulares. Dichos colonizadores, concluyó, más que proceder de gentes nobles como presumían gran parte de ellos, contaban entre sus ancestros a gentes del común. Por lo demás, el tono irónico y humorístico, es reconocido como uno más de los méritos del libro⁹. María Teresa Cristina plantea que la imagen que presenta *El Carnero* de la sociedad santafesina, dista mucho de ser la convencional e idealizada de una Santa Fe idílica piadosa y apacible. En el desfile de funcionarios deshonestos e inclusive criminales, de mujeres y hombres arrastrados por sus pasiones, de clérigos poco santos, de adulterios y supersticiones, Rodríguez Freyle esboza el cuadro de una sociedad henchida de violencia y de turbulencias¹⁰.

Durante los siglos XVI y XVII, las acciones asistenciales en Santa Fe de Bogotá, comprendían una gama más bien modesta de actividades de protección a los indígenas y de socorro a los pobres, a los huérfanos, a las viudas quienes fueron atendidos a través de los mecanismos de las tradiciones europeas sobre la protección social. Las discusiones del siglo XVI español sobre los cambios en las visiones acerca de la pobreza y el compromiso de las autoridades municipales y de los diversos estamentos de la sociedad frente a ella, se realizaron según las tendencias del resto de Europa. Estas proyectaban un control del ejercicio de la mendicidad, y propugnaban por el encierro de quienes se arriesgaran a desobedecer las normas prohibitivas que se fueron multiplicando por las diversas ciudades.

La historiografía sobre el tema, resalta que, la gran influencia de la Contrarreforma postridentina en los distintos órdenes de la vida social y cultural española, se expresó de manera muy particular en la asistencia social. Por lo tanto, se fortaleció una visión medievalista en lo concerniente al tratamiento de la pobreza en los núcleos urbanos, en detrimento de las posturas del humanismo avaladas entre otros tratadistas por Juan Luis Vives¹¹. Fue así como en Santa Fe

9. Moreno, Durán, R.H. "El Carnero. De las Crónicas de la Conquista al escándalo social de la Colonia", en PROCULTURA, *Manual de Literatura Colombiana*, Planeta, Bogotá 1988, Tomo I, págs. 53 a 76.

10. Cristina, María Teresa, "La literatura en la Conquista y la Colonia", en *Nueva Historia de Colombia*, Planeta, Colombia, 1989, pág. 269.

11. Ver entre otros trabajos, Álvarez Uria, Fernando, *Miserables y locos. Medicina Mental y Orden Social en la España del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona, 1983, LOPEZ, Alonso, Carmen, "La acción social medieval como precedente" y CARMONA, García Juan Ignacio, "La asistencia social en la España de los Austrias" en, VVAA, *De la Beneficencia al Bienestar Social. Cuatro siglos de acción social*, Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes sociales, Madrid, 1988. María del Carmen Carlé, Op. Cit. MAZA, Zorrilla, Elena, *Pobreza y asistencia*

de Bogotá, como en otras ciudades de Hispanoamérica, los obispos y los sacerdotes se ocuparon de la organización de los hospitales y de la atención a los estragos producidos por las epidemias que, cobraron numerosas víctimas. Además, los gobiernos municipales se ocuparon de complementar la asistencia social tradicional con otro tipo de instituciones como las casas de los niños expósitos y los hospicios que, complementaban la acción evangelizadora y de adoc-trinamiento lo cual incluía las interpretaciones sobre el género.

La sacralización de la acción social.

La convergencia de lo sagrado, la norma y la institución en el discurso asis-tencial, contribuyó a definir los perfiles de lo que para la administración colonial era el proyecto civilizador en los nuevos asentamientos urbanos. El fortaleci-miento en España de una visión medievalista en lo concerniente al tratamiento de la pobreza en los núcleos urbanos, reafirmó los principios que sustentaban la asistencia a los pobres como un deber del buen cristiano¹². Es decir, la reforma de la acción social en España y sus dominios de ultramar, según los criterios de los humanistas, quedó aplazada hasta los tiempos de la Ilustración cuando se retomó el tema. Estas discusiones por supuesto, corresponden a un ambiente diferente al americano, ya que, en Europa se produjeron en un contexto de expansión de las ciudades en virtud de los grandes flujos migratorios ocasiona-dos por la descomposición de las economías campesinas. La presencia masiva de pobres, vagos y mendigos en los centros urbanos, produjo un repertorio documental, literaria, proyectista e iconográfica, representativo de un momento muy crítico que desde la perspectiva de la historiografía marxista, se conceptuó en los análisis de la transición del feudalismo al capitalismo.

La sociedad neogranadina en cambio, era una sociedad rural en la cual como en el resto de Hispanoamérica, el problema social fundamental era la violencia contra los pueblos indígenas denunciada por los obispos y sacerdotes de sensi-bilidad indigenista¹³. Los núcleos urbanos eran una continuidad de las formas de vida y de la cosmovisión campesina, lo cual favoreció la asimilación del medie-valismo en este campo de la asistencia social ya que por lo demás, fueron los clérigos de las órdenes de los Franciscanas y de los Dominicos, quienes desde las etapas tempranas de la colonización, se ocuparon de la fundación de hospi-tales de pobres y, en general de la atención a los estragos producidos por las

social en España. Siglos XVI al XX, Universidad de Valladolid, 1987, GEMERER, Bronislaw, *La piedad y la horca*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, pág. 171, Castel, Robert, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1997

12. Ver, López, Alonso Carmen, Op. Cit., Gmenerek, Bronoslaw, Op. Cit., Castel, Robert, Op. Cit.

13. La experiencia de Juan del Valle en su calidad de Protector de Indios ente 1546 y 1556, es representativa en la historia del Nuevo Reino de Granada de la influencia de las ideas lascasianas. Ver. Friede, Juan, *Vida y luchas de don Juan del Valle, Primer Obispo de Popayán y protector de Indios*, Universidad, Popayán, 1961

epidemias que cobraron numerosas víctimas, en especial entre la población indígena, entre las mujeres, los niños y los pobres.

El historiador colombiano Juan Carlos Jurado, sugiere elementos que permiten observar una de las vertientes del discurso que invocaba la protección y el socorro de la humanidad sufriente por los peligros de un medio ambiente amenazante, variante de la que surgen fragmentos del pensamiento sobre el socorro a los pobres y desvalidos. En su estudio sobre la religiosidad popular que se desplegaba con ocasión de los desastres naturales en la Nueva Granada durante la Colonia, el autor informa de la existencia en las fuentes de datos dispersos sobre las inundaciones, las sequías, los movimientos de tierra y en general sobre las diferentes catástrofes naturales que a su vez, ocasionaban escasez, hambrunas y empobrecimiento. Las epidemias además, contribuían a crear un ambiente de inseguridad, incertidumbre y temor. Destaca el hecho de que la mayoría de la población, vivía fuera o en torno a las ciudades y villas y estaba regida por los ciclos y los fenómenos naturales¹⁴.

Las respuestas colectivas e individuales mediadas por los sentimientos de terror e impotencia y de sujeción a los poderes de un Dios castigador, animaban a acogerse a la protección de los santos que obraban como mediadores. También los fieles temerosos, participaban en rituales religiosos como las rogativas y acudían a prácticas mágicas, manifestación explícita del sincretismo.

Juan Carlos Jurado menciona varios santos procedentes de la religiosidad europea entre los que destaca a Santa Bárbara, conocida como el conjuro de las tormentas, que inspiró una devoción notable entre los habitantes de Santa Fe de Bogotá¹⁵. En la sabana de Bogotá, los campesinos se acogían al Señor de Monserrate en procura de garantizar la protección de las cosechas. Sin embargo, la mediadora por excelencia era la Virgen María. En la advocación de *Nuestra Señora de Chiquinquirá*, era invocada como protectora contra las pestes en Santa Fe. Nuestra Señora del Carmen, era venerada como la guardiana del Buen Viaje. Aún hoy en día es la patrona de los lancharos e inspira el fervor de los conductores, de los marineros y pescadores a quienes defiende de las inundaciones, las tormentas y las encalladuras.

De similar estatuto gozaron la Virgen de Los Dolores, abogada contra las pestes y las catástrofes. El culto a Nuestra Señora de la Salud data de 1757, cuando su pintura fue encargada como réplica de Nuestra Señora de las Angustias de Granada, España, por un pudiente devoto que antes de morir la donó a la Parroquia de Bojacá. Igual devoción se halla hacia ésta virgen en

14. Ver, Jurado, Jurado, Juan Carlos, "Desastres naturales, rogativas publicas y santos protectores en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX", ponencia, XI Congreso colombiano de Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2000

15. La parroquia de Santa Bárbara en Santa Fe de Bogotá, una de las más antiguas fundada en el año 1585, se erigió en una antigua ermita construida por la voluntad del propietario del terreno en que fue levantada, en agradecimiento por haber sobrevivido a una tempestad que destruyó parte de la casa que habitaba.

Chocontá desde finales del siglo XVIII y en Jericó, Antioquia, como abogada contra las enfermedades.

Nuestra Señora del Campo, cuya consagración oficial data del año 1627, fue un objeto de culto y devoción muy apreciado en la ciudad de Santa Fe de Bogotá¹⁶. Una parte de las donaciones de los capitalinos estaba dedicada a la celebración de las misas de salvación post-mortem. Además los devotos establecieron una comunicación directa con la Virgen con el fin de implorar un beneficio específico. Uno de los novenarios invocaba su protección durante la preñez y el parto¹⁷.

Las advocaciones a la Virgen derivaron hacia tantas funciones protectoras y atributos asistenciales, cuantas apropiaciones culturales locales o regionales existan. En Ancuyó, Nariño, Nuestra Señora de la Visitación, cuyo culto viene del siglo XVI, goza de mucha acogida entre los campesinos y es invocada cuando nacen los niños y contra las enfermedades. Posteriormente, como protectora de los cultivos y cosechas, es sacada en procesión en tiempos de sequía a la manera de una divinidad agrícola.¹⁸

Clara Inés Casilimas y María Imelda López en su trabajo sobre la etnografía muisca, se refieren la sacralización de aquella sociedad y destacan entre sus rasgos la relevancia de algunas deidades invocadas para la protección de las cosechas de los rigores del clima como las sequías o las inundaciones y, contra las enfermedades. Este rasgo, según las autoras, constituye otro de los elementos distintivos del sincretismo que se expresó en la gran acogida que tenían las rogativas entre los indígenas. Estas eran convocadas por los curas doctrineros ante las manifestaciones de la naturaleza que se percibían como amenazantes, tales como, como los movimientos telúricos, los vendavales, las sequías e inundaciones. El mito de origen de la sociedad muisca, protagonizado por Bachué, quien además de ser la Madre de la humanidad, fue la civilizadora y protectora, favoreció la acogida entre los indios de la Virgen María. Aún así, las autoras mencionadas reportan que hasta bien avanzado el siglo XVII, se encuentran rastros entre los indios de la veneración a Bachué en momentos críticos como la agonía.

En síntesis, el culto mariano que fue muy acogido entre los sectores populares neogranadinos, representa uno de los componentes del discurso asistencial ya que los fieles se acogían a la protección de la Virgen ante sus miedos e incertidumbres y, ante los peligros de un medio ambiente amenazante. A la Virgen se le otorgaron así las funciones maternas tales como, la protección de la humanidad sufriente, la mediación en las situaciones de peligro o calamidad y el consuelo de los enfermos, los moribundos, los débiles.

16. Ver, Acosta, Olga Isabel, Op. Cit.

17. Novenario mensual que dedican las devotas mujeres que se hallan preñadas, a la Santísima Virgen María, Reyna de los Angeles, consuelo de afligidos, refugio de pecadores, y dignísima Madre de Dios, en el Ministerio de su dichosísima preñes, y visitación a su prima Santa Isabel, bajo la advocación del Campo, que se venera en el Convento de la Recolectión de San Diego, de Santa Fee de Bogotá, 1783.

18. Jurado, Op. Cit.

La condena al abandono de los niños¹⁹ o, hacia la construcción del maternalismo.

"... La madre que tal haze, extingue las esperanzas del padre, la memoria de su nombre, el subsidio de su genealogía, el heredero de su familia y finalmente un ciudadano de la Republica... Cicerón..."²⁰

El año 1626 con licencia de Luis Faxardo en Sevilla, se publicó un discurso de Luis Brochero sobre el uso de exponer los niños, dedicado a don Juan de Borja, presidente de la Real Audiencia neogranadina. El texto está dividido en quince numerales, entre los cuales se trata el arraigo de la exposición de niños en las sociedades latinas, la mítica de tales sociedades alrededor de la exposición, los usos diferentes en relación con la integración de los niños abandonados a sus sociedades. En el numeral séptimo, se mencionan los personajes protagónicos de la historia, cuyo origen es desconocido ya que fueron expuestos. El autor le otorga a la exposición un carácter primigenio confundido con la mítica de las sociedades greco latinas²¹.

Desde la perspectiva de la historia del derecho, con base en la mención de las fuentes bíblicas y de los pensadores del Imperio Romano, el autor indica las diferentes controversias sobre la presunción de la legitimidad de los expósitos, el ejercicio de la patria potestad, las obligaciones de los hijos con los padres que los abandonaron lo mismo que con los adoptantes y, la penalización de la exposición. En relación con este último aspecto, el autor ahonda en el numeral octavo en los detalles sobre la responsabilidad penal de las madres.

Así, a la sacralización de las funciones protectoras atribuidas a la Virgen, se articuló la maternidad como un deber civil. En los términos morales de la condena, subyace la naturalización de los sentimientos de amor materno. El autor sorprendido por el acto del abandono, lo juzga con rigurosidad e increpa a la madre. Es inadmisibles a su juicio que quien después de haber albergado a un hijo en sus entrañas y de alimentarlo en su seno, lo exponga. A partir de la autoridad de antiguos legisladores romanos, Brochero establece la equivalencia entre el aborto, la exposición y el infanticidio, conductas igualmente condenables para aquellos jurisconsultos²². Según Pedro Gregorio, después de muchas controversias, se dispuso que:

19. Brochero, Luis, *Discurso breve del uso de exponer los niños en que se propone lo que observo la antigüedad dispone el derecho y importa a las repúblicas*. A don Juan de Borja, caballero del avito de Santiago, del Consejo de Su Magestad, Governador y Capitan General del Nuevo Reyno de Granada, en Indias y Presidente de la Real Cancillería de Santa Fee, Sevilla, Febrero 20 de 1627.

20. *Ibíd.*, pág. 26

21. "De los insignes expósitos, que han avido y de los naturales y bastardos "los hombres más célebres" que refieren las historias. Júpiter, Neptuno, Escolapio y Cybeles. Rómulo, Remo, Ciro Rey de persia, Semiramis Reyna de Babilonia..." , BROCHERO, Luis, Op. Cit. F. 17

22. *Ibíd.*, págs. 20, 21, 22 y 23

"...madres que expusiesen hijos, fuesen castigadas como homicidas: Porque que es exponer a un hijo (Dixeron los Emperadores en la dicha ley 2) sino entregallo a la muerte, o a la suerte y fortuna de encontrar con una voluntad piadosa que lo reciba? ... O lo que dijo Iustiniano en la dicha ley que no es otra cosa que exponer a un hijo, que tener casi esperanzas de su muerte..."²³

Brochero interiorizaba a las madres que exponían a sus hijos en su condena moral puesto que las compara con las hembras del reino animal. Estas, subraya, protegen a sus criaturas de los ataques y peligros exteriores hasta con la barrera del propio cuerpo. Las madres que exponen a sus hijos, en cambio, los condenan a morir por lo cual, no alcanzan siquiera el rango de las bestias. Es decir, esos actos son estimados contrarios a la naturaleza.

El tema del amor materno ha sido de interés especial para la investigación feminista, la historia de las mujeres, de la infancia y de la familia²⁴ por cuanto tiene que ver con uno de los pilares de la definición de la feminidad y la construcción de uno de los ideales sociales más apreciados en occidente que, dio lugar a la mitificación que cobraría un rango muy elevado en la imagen del Ángel del Hogar decimonónico. El argumento de Brochero podría interpretarse en la línea de la construcción de tal ideal ya que, como se observa, su condena radica en considerar el abandono contrario a la naturaleza. Otras interpretaciones se han proyectado a la desmitificación de la universalidad del amor materno, definido por diferentes tradiciones como un instinto. Elizabeth Badinter en su libro paradigmático, a partir de la confirmación en fuentes históricas de la gran propagación del infanticidio, el abandono, la delegación del cuidado en las nodrizas, pone en cuestión tal definición²⁵.

El libro de Brochero en cuanto ensayo de transposición de los discursos dedicados a conceptualizar la diferencia sexual según los criterios de occidente a la colonia neogranadina y, en particular, a su capital²⁶, esboza ciertos imperativos en relación con el ejercicio de la maternidad, los cuales se proyectan a sustentar su función social. Ese discurso ambientó la enajenación de las mujeres de su potestad sobre su cuerpo y su vida reproductiva. Por lo demás, anunciaba la regulación por parte de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas del control legal sobre tales dominios. Se proyectaba así la penalización de las prácticas de uso corriente en una sociedad en la cual las mujeres de las castas y de las diferentes etnias, asumían métodos contraceptivos, incluidos la interrupción de la gestación sin interferencias directas de esos poderes²⁷. El autor se distan-

23. *Ibíd.*, pág. 25.

24. Ver, Hufton, Olwen, "Mujeres, trabajo y familia", en DUBY Georges y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Media. Los trabajos y los días*, Taurus, Madrid, 1993, 52 a 59.

25. Ver, Badinter, Elizabeth, *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Paidós, 1991

26. En la hoja de presentación del ejemplar del libro consultado en la sección de Manuscritos de la Biblioteca Luis Angel Arango de Bogotá, hay una nota manuscrita en la que consta que el libro fue de propiedad del Hospicio de la ciudad de Santa Fe.

27. Ver, entre los relatos presumibles de historicidad de los cien años iniciales de la vida de Santa Fe de Bogotá, el negocio con Juana García, negra "horra" a quien una dama acudió para inte-

cia de los hechos aún simultáneos en los lugares de conquista territorial, que presionaron a las indígenas, quienes durante los momentos críticos de la ocupación, optaron por el aborto y aún los infanticidios como mecanismos de resistencia, como está documentado con profusión. Además en condiciones de sobreexplotación, se precipitaban los abortos y los nacimientos de criaturas muertas, hecho que explica en parte, la depresión demográfica tan catastrófica que experimentaron los indios entre los siglos XVI y XVII²⁸. Las esclavas también asumieron esas prácticas como formas de resistencia, ya que ellas legaban su condición de esclavitud a los hijos e hijas.

Aunque es presumible que el discurso condenatorio del abandono ya empezaba a circular en Santa Fe, no fue en el gobierno de don Juan de Borja que se fundó la Casa de los niños Expósitos sino quince años más tarde. Al parecer, cuando las autoridades reclamaban una intervención más decidida en el campo de la moral y de las buenas costumbres. En efecto, el presidente Juan de Saavedra y Guzmán, denunció ante el Rey la frecuencia del abandono de recién nacidos en la ciudad, no sólo por los indios y negros sino por los blancos y mencionó el dramatismo con el que concluían esos hechos ya que algunas criaturas morían víctimas de los perros y de otros animales. Por lo demás, las mujeres rebeldes, representaban un desafío al orden social que se intentaba en el cual, su sometimiento era una condición del modelo de sociedad que se pretendía recrear.

La protección a la infancia y la maternidad sustituta.

El abandono de la infancia en las sociedades europeas está documentado desde la Edad Media. El tema ha suscitado el interés de quienes se han dedicado a la historia social de la pobreza, de la asistencia social y de la infancia. Joan Sherwood en la introducción a su investigación sobre la inclusa de Madrid durante la Ilustración, menciona que cuando realizó su trabajo en 1988, existían

rumprir la gestación de una criatura procreada en ausencia de su marido, Rodríguez, Freyle, Juan, Op. Cit. Páginas 211 a 214 El uso de abortivos entre las indígenas americanas, está documentado en diferentes fuente, para el caso del Nuevo Reino ver entre otros, Dueñas, Vargas, Guiomar, "Infanticidio y aborto en la Colonia: Pócimas de ruda y cocimientos de mastranto", en "...En Otras Palabras...", No. 1, Revista del Grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional de Colombia, Casa de la Mujer y PROMUJER, Bogotá, Julio - Diciembre de 1996

28. En una reunión de la Junta de Cartagena conformada por los poderes eclesiásticos y civiles y, que se celebró en 25 de enero de 1643 para tratar el tema de los estragos entre la población indígena del servicio personal, el pronunciamiento de Fray Agustín de Pedraza fue el siguiente: "porque el excesivo trabajo los hace que no multipliquen tanto como podrían a sus hijos y mujeres, no les faltaría el sustento ordinario y le tendrían abastecidamente, que muchas indias por el gran trabajo, si están preñadas o malparen antes de tiempo, echan las criaturas muertas, y esto es muy verosímil y se ha visto; bastante causas son estas para que estos naturales se vayan menoscabando cada día como se ve", A.G.I. (Sevilla), Santa Fe, Santa Fe, 39 r. 5, n 77, imag. 80 citado por, RUIZ, Rivera, Julián, B, "Supervivencia o desaparición de los indígenas de Cartagena de Indias en el siglo XVII: El servicio personal a debate con el gobernador Murga", en, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, *Fronteras*, Vol 2/No.2/ Santafe de Bogota, Colombia, 1998, pág. 50.

en España más de un centenar de estudios sobre ese tema²⁹. Una mirada a la bibliografía posterior en ese país, permite constatar la producción numerosa de publicaciones sobre el tema.

Desde el siglo XVI en España se deliberó con insistencia sobre el abandono y la exposición. Según Antonio Carreras fue entonces cuando se produjo el descubrimiento del niño expósito³⁰. La denuncia de Antonio Bilbao de las condiciones precarias de las inclusas españolas en 1789, fue publicada durante un período en que la mortalidad infantil en esas entidades llegó a alcanzar porcentajes muy elevados. De ahí surgió una bibliografía proyectista orientada a evitar lo que para algunos autores constituía un infanticidio encubierto del cual se responsabilizaba a las madres³¹.

Esas obras son a la vez un reflejo del interés por la infancia abandonada y, una comprobación de la negligencia con que era tratada en las instituciones que de manera persistente carecían de los recursos para atender las necesidades de su subsistencia.

Los textos que datan de los siglos XVI al XVIII, trataban ante todo asuntos que hoy son de interés de la historia de la medicina. Las casas de niños expósitos han sido consideradas escenarios privilegiados para estudiar diferentes aspectos relacionados con el desarrollo de esa profesión: la elevada mortalidad infantil, las condiciones higiénicas, el desempeño de las amas de cría, los resultados de la experimentación de los sucedáneos de la leche materna entre otros aspectos. Los estudios demográficos contemporáneos concentran su atención en el abandono como estrategia de control de los nacimientos entre las familias pobres³². Para los estudiosos de la historia urbana, las casas de los niños expósitos constituyen instituciones representativas de la gestión de los gobiernos municipales en materia de la asistencia social en los pueblos y ciudades. Desde la perspectiva de la investigación sobre la historia de las mujeres, el tema ha sido menos tratado aunque existe una trayectoria de estudios que destacan las peculiaridades del oficio de las nodrizas o amas de cría, pero más que todo a las que lo desempeñan en los hogares. Este oficio no sólo remite a la división por sexos del trabajo sino que sugiere elementos sobre la historia de los sentimientos hacia la infancia, del amor materno y del maternalismo.

Una Cédula Real de 1639 procedente de la Corte, autorizó la fundación de la Casa de los Niños Expósitos y Mujeres Recogidas en la ciudad de Santa Fe de Bogotá³³.

29. Sherwood, Joan, (1988), *Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and children of the Inclusa*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, p. 4.

30. Carreras, Pachón Antonio, *El problema del Niño expósito en la España Ilustrada*, ps 35 y ss.

31. Ver, de Uriz, Joaquín Xavier, (1801), *Causas prácticas de la muerte de niños expósitos en sus primeros años: Remedio en su origen de un tan y grave mal: Y modo de formarlos útiles a la religión, y al estado, con notable aumento de la Población, fuerzas y riqueza de España*, Imprenta de Josef de Rada, Pamplona.

32. Ver. Malvido, Elsa, , "El Abandono de los hijos - Una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena Tula 1683-1730", *Historia mexicana*, VI XIX, No. 4, abril junio de 1980

33. Ver, ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA, *Historia Extensa de Colombia* Pacheco, Juan Manuel, S. J. Historia Eclesiástica, Volumen XIII, tomo 12, "La consolidación de la Iglesia", Siglo XVII,

El presidente y el arzobispo acordaron que, para el sostenimiento de la Casa se le aplicaría la séptima parte de los diezmos que pagaban los indios para sus iglesias y hospitales. Saavedra redactó las Constituciones y un oidor sería el superintendente de la Obra. Las Constituciones que reglamentaban el funcionamiento de la Casa, estaban organizadas en 28 artículos. Los 20 primeros, se referían a la atención de los niños y las niñas. Los 8 restantes a la sección de las mujeres recogidas.

De la misma forma que las distintas casas españolas, empezó a funcionar en los bajos de un Hospital, en este caso el de San Pedro, fundado en el año 1564 por iniciativa de Fray Juan de los Barrios, obispo franciscano de la capital metropolitana. Como hospital episcopal, funcionó bajo los criterios de la tradición medieval en unas tiendas que servían a sus rentas. Este hecho motivó la protesta de los hermanos de San Juan de Dios "...por las incomodidades que la nueva obra traía para el hospital y por el peligro de contagios"³⁴

Los criterios de la protección eran ambiguos. Por una parte, la presunción de la procedencia ilegítima de las criaturas procreadas en uniones entre amancebados, concubinarias, incestuosas, extramatrimoniales, prematrimoniales, era condenable para la moral y las leyes eclesiásticas y civiles. Por otra, se trataba de una sociedad en la cual la mortalidad infantil era muy elevada entre todos los estamentos y muy preocupante entre la sociedad blanca que no se lograba expandir al ritmo esperado. La Casa abrió un espacio de inclusión de las mujeres en el trabajo remunerado y fue precisamente en calidad de cuidadoras o madres sustitutas:

"A de haber una madre beata de ejemplar vida que cuide de la casa los niños: y todo el gobierno de la puerta adentro... y esta madre ha de tener las llaves de la portería, y no se ha de abrir sino para cosas necesarias..."³⁵

La Casa se abrió el día 11 de diciembre de 1642. Al comienzo se operó con base en la coacción de mujeres procedentes de las pueblos de Indios localizados en la Sabana en las proximidades de Santa Fe de Bogotá: Fontibón, Tabio, Tenjo Chía³⁶, tal como lo estipulaban las Constituciones:

"... se an de traer seis amas de proximo y se a de ordenar por gobierno que los Corregidores mas cercanos que cada uno tenga obligación de enbiar dos amas o una como paresca convenir cada

Lerner, Bogotá, 1975 El autor le dedica una sección de este libro a la Acción Caritativa en la que se presenta una descripción de la fundación de los hospitales y otras obras asistenciales desde el punto de vista de los gobiernos que las impulsaron y su régimen interno. Julián Vargas le dedica un capítulo a las obras asistenciales en su libro publicado luego de su fallecimiento en plena juventud. Ver, *La sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá*, CINEP, Bogotá, 1990. Pilar Jaramillo de Zuleta, publicó un artículo en el que establece la continuidad entre la Casa de Mujeres recogidas de la ciudad de Santa fe de Bogotá, con la cárcel de mujeres, Ver, "La Casa de recogidas de Santa Fe custodia de virtudes. Castigo de maldades. Orígenes de la Cárcel del Divorcio" ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA, Bole-tín de Historia de Antigüedades, No. 790, Bogotá, Julio, agosto, septiembre de 1995, páginas 631 a 653

34. Pacheco, Juan Manuel, S.J. Op. Cit.

35. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía, T. 1, f. 111 v

36. Julián Vargas considera que esta fue una variante de la mita que, denominó mita lechera, Ver, Op. Cit., pág. 280.

año y medio. Y que reunidas las unas y habiendo cumplido las otras puedan yrse a sus pueblos, y se les de 3 p(eso)s cada año y de comer que es lo ordinario...”³⁷

Sin embargo,

“...si acaso se hallaren españolas o de otro género sea a disposicion del S(eñor) Oydor nombrado añadirles algo más de salario comida y tratamiento”³⁸

Juan Manuel Pacheco informa sobre una variante que intentó introducir la junta que presidió Juan Fernández de Córdoba, sucesor del presidente Saavedra. En 1646 se decidió repartir los niños en pueblos cercanos para que los criaran indias a quienes se les pagaría. El Capellán, Bernardino de Rojas estuvo en desacuerdo con esa determinación por los inconvenientes que traía el hecho de que los niños blancos se criaran en pueblos de indios³⁹. Por lo demás, el criterio para las admisiones revela que los beneficios estaban destinados a la sociedad blanca ya que, se advertía a los indios y a las indias sobre la inviabilidad de que sus hijos evadieran los compromisos de su condición de tributarios mediante la estrategia de la exposición:

“Para evitar los fraudes que abra en los yndios naturales de los pueblos circunvecinos, que por eximirse de pagar demoras a los encomendados; y de quintos a su nagestad, procurando librar sus hijos de estos viniendose aparte aqui las madres; se declara que los yndios asi se hecharen entendiendo edad de cinco años, sean: llevados a los pueblos del Rey, donde se les enseñe la Doctrina Cristiana y los Padres Cuios Doctrinarias tengan particular cuidado de ellos, y los corregidores de que se ocupen de algun oficio de su hedad...”⁴⁰

Los descendientes de los neogranadinos de ancestros africanos estaban de igual forma excluidos de los beneficios de la acogida en la Casa. Sin embargo,

“... por asegurar que tal fraude en los negros que por ser horros los hecharan en la d(ic)ha obra pia sus madres y aunque pudiera no admitirse los tales, todavia por ser cristianos y extenderse la piedad grande su M(a)g(esta)d a todo genero de gente vasallos suyos se ordena que tales Negros se crien pero de hedad de seis años sean esclavos de su M(a)g(esta)d y se den pos su cuenta a personas de buena vida y que los traten bien.”⁴¹

Las constituciones recomendaban que quienes dejaban a los recién nacidos en el torno, deberían informar por medio de un papel escrito si la criatura estaba bautizada. Se sugería además la donación de una limosna para los gastos y el fomento de la Casa. Este mensaje, parece una reiteración de la selectividad de aquella asistencia social, puesto que quienes sabían leer y escribir y además disponían de medios para las limosnas, eran precisamente los sectores acaudalados blancos criollos. La composición social de la Casa se comprueba en un informe suscrito por la directora Inés Dias a finales del año 1670. Según ella, en aquel momento se encontraban doce niñas menores

37. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía, T. 1, f.111 v.

38. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía T.1, f.111 v.

39. PACHECO, Juan Manuel, S.J. Op. Cit.

40. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía, T. 1, f. 112 v

41. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía T. 1, f 112 v y r.

de cinco años y doce niños menores de siete, “todos los cuales son de españoles y blancos...”⁴².

Entre la Madre y las amas se establecieron relaciones jerárquicas basadas en las diferencias étnicas y morales. La Madre inscrita en el modelo mariano de mujer buena e investida de autoridad moral, estaba facultada para contribuir a la supervisión de la labor de cuidado de la infancia abandonada y, de conducir un proyecto de redención de las transgresoras. Las amas, procedentes de los pueblos de indios y de los sectores populares, en su condición de mujeres jóvenes, pobres, viudas o madres no casadas, representaban también la transgresión pero aún así, podrían saldar sus deudas con la sociedad mediante un trabajo en pro de la sociedad blanca. Su inclusión en las tareas de cuidado de los recién nacidos, instrumentalizó un hecho biológico, la lactancia y el acompañamiento y el cuidado de los recién nacidos. En ocasiones, en detrimento del cuidado y la sobre vivencia de los hijos e hijas propios

El encierro: hacía el ideal de la mujer de hogar.

Los establecimientos de recogimiento de mujeres de acuerdo con los modelos de las casas de recogidas españolas, tomaron un gran impulso a partir del siglo XVI en Hispanoamérica. En esas casas se integraban medidas de castigo, corrección y prevención según fuese el caso.

“... por lo general sirvieron de prisión preventiva a muchas mujeres acusadas de infidelidad conyugal, pecados públicos o rebeldía familiar por lo que en más de una ocasión fueron los propios maridos, padres u otros familiares quienes decidieron internarlas, durante algún tiempo a la espera de su regeneración...”⁴³

Estas instituciones se inspiraron en el Deber de Obediencia, procedente de las fuentes bíblicas que se consagró en la doctrina y en la legislación castellana y en las normas culturales que fueron asimilando en Hispanoamérica. Sus funciones son reveladoras de las tensiones entre los cónyuges que sobrepasaban los límites de la intimidad del hogar. Además, ponen de manifiesto las diversas interpretaciones sobre el imperativo de la Obediencia Debida al que estaban sujetas las mujeres y que las movilizaron lo mismo que a sus cónyuges cuando entablaron los juicios por malos tratos, la división y partición de bienes, el reintegro de la mujer al hogar marital, los depósitos y la bigamia⁴⁴.

Por lo demás entre los siglos XVI y XVII, a la doctrina jurídica y a la legislación sobre el matrimonio, se articuló la producción de la literatura prescriptiva producida por los moralistas y predicadores, empeñados en salvaguardar las

42. A.G.N. (Colombia), Colonia, Policía, T.3, f. 641 r.

43. Pérez Baltazar, María Dolores, *Mujeres Marginadas. Las Casas de recogidas de Madrid*, Lomo, Madrid, 1984, ps. 51 y 52.

44. Ver, Figueras, Estrella, “María de la Cruz: ¿Esposa, amante o bígama? Boletín Americanista, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, sección de Historia de América, No. 53, Año LIII, Barcelona 2003, pág. 88.

concepciones y prácticas que sustentaban la supremacía del esposo sobre la esposa. La documentación sobre el tema es abundante y en particular, la que se refiere a las discusiones entre los letrados sobre los límites de la potestad marital en lo concerniente al ejercicio de su autoridad que, en *los castigos moderados* hacia la esposa, abría la ocasión para los abusos que culminaban en los tribunales. Los motivos que justificaban el derecho de obediencia, giraban alrededor del concepto de insubordinación, deshonor, libertinaje y escándalo⁴⁵

Estrella Figueras llama la atención sobre la diferencia entre el comportamiento desobediente y el rebelde. El primero se inscribe en las relaciones de inferioridad asociadas a la condición social, sexual o generacional respecto a un varón adulto cuando no se siguen con rigor las órdenes de este o, en definitiva se rehuye su mandato. La actitud rebelde es aquella que propone alternativas y que cuestiona el poder. Se atribuye ante todo a los hombres y se estima contraria a la feminidad.⁴⁶

Las demandas que entablaron las mujeres buscando la intermediación de las autoridades por malos tratos al que fueron sometidas por sus cónyuges, permiten varias lecturas: Por una parte, la obediencia debida tenía sus límites ya que las demandantes no estaban dispuestas a aceptar los abusos⁴⁷. Por otra, se observa que, utilizaban los mecanismos legales, pese a las cargas ideológicas de los magistrados y los jueces encargados de impartir la justicia que, por lo regular, las desfavorecían al invocar la autoridad suprema como sustento del derecho relativo al matrimonio. La promesa de un alivio relativo que ofrecía la separación de cuerpos, era suficiente motivo para vencer las resistencias a verse implicadas en hechos que suscitaban rumores, consejas y escándalos. Veamos la explicación de los motivos para la fundación del espacio de recogidas en Santa Fe de Bogotá que confirman las lógicas que sustentaban la reclusión de las mujeres según la transposición de los modelos culturales españoles al Nuevo Reino.

"Porque en esta ciudad ay grandisimos desordenes de que el S(eñor) Provisor me a informado con su cristiano celo en pecados publicos y mugeres perdidas, que por leves causas ponen

45. En el estudio de Richard Boyer sobre parejas en conflicto en México colonial, el autor destaca las tendencias de las mujeres a huir del lado de sus maridos por "la mala vida" que estos les procuraban. "Las mujeres, la "mala vida" y la política del matrimonio", en Lavrin, Asunción, coordinadora, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI al XVIII*, Grijalbo, México, 1989, páginas. 271 a 308. En los juicios de divorcio entablados por las mujeres en Santa Fe de Bogotá durante la segunda mitad del siglo XVIII, se observa que los malos tratos constituían el motivo fundamental que ellas argumentaban. Ramírez, María Himelda, *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, páginas. 158,159 y 160. Por ello resulta contradictorio sustentar como lo hicieron los funcionarios coloniales que eran motivos en cierto modo caprichosos los que impulsaban a las mujeres a distanciarse de sus cónyuges.

46. A.G.N. (Colombia), Colonia, f. 113. r

47. Ver, Vigil, Mariló, *La Vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986, Tenorio Gómez, Pilar, *Las madrileñas del mil seicientos: imagen y realidad*, Horas y Horas, la editorial feminista, Dirección general de la mujer Comunidad de Madrid, Madrid, 1993. Perry, Mary Elizabeth, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1993.

divorcios a sus maridos con animo de que las depositen en casas particulares por vivir con toda libertad, y esta Real Audiencia no tiene como castigar este genero de gente sino con destierros que no tienen devida ex(ecusio)n por esconderse en partes ocultas...⁴⁸

La culpa, atribuida a las mujeres en esos contextos de reorganización social, en su sentido explícito era una toma de cuentas por su resistencia a la violencia y su pretensión de autonomía que, en su sentido simbólico se proyectó al afianzamiento del modelo de la perfecta casada, ideal que los moralistas cristianos de aquellos tiempos, fabricaron con gran empeño. De la misma forma que, le dedicaron gran parte de sus prédicas a la crítica a las solteras, casadas y viudas que ventaneaban, callejeaban y hacían visitas⁴⁹ en un anuncio de la pugna por el sometimiento a la reclusión. La reparación, por la falta a la obediencia, se pretendió con el encierro y una disciplina que, simulaba los deberes del hogar.

El discurso asistencial, además de los enunciadados que condenaban el abandono, incluyó así los que condenaban la desobediencia al cónyuge que, en otros términos, significa la transgresión al ideal de la perfecta casada. El divorcio, como una pretensión de las mujeres para "vivir a entera libertad" fue interpretado como un atentado contra la potestad marital y por lo tanto, amenazante del orden social y de la moralidad pública. Por ese motivo, las autoridades civiles y eclesiásticas, pretendieron asumir la tutela de las mujeres que se resistían a vivir con sus maridos o, que estos repudiaban. En términos simbólicos, sustituían las funciones paternalistas de protección y control de las mujeres.

48. A.G.N. (Colombia), Colonia, f. 113. r

49. Ver, VIGIL, Manló, *La Vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986, Tenorio Gómez, Pilar, *Las madrileñas del mil seicientos: imagen y realidad*, Horas y Horas, la editorial feminista, Dirección general de la mujer Comunidad de Madrid, Madrid, 1993. PERRY, Mary Elizabeth, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1993

HISTORIA, POSTMODERNIDAD Y GIRO LINGÜÍSTICO

Miguel Ángel Cabrera
Universidad de La Laguna

Las dos últimas décadas han sido testigos de numerosas y substanciales transformaciones en el campo de los estudios históricos y del debate historiográfico. Durante ese tiempo ha proseguido el proceso de renovación y expansión temática desencadenado en los años 1970, confiriendo creciente primacía a facetas de la historia humana antes desatendidas, como las relaciones de género, y convirtiendo en objetos legítimos y preeminentes de investigación histórica a otras facetas que se hubieran considerado irrelevantes, si no estrafalarias, unos pocos años antes. Pero, además, esa mutación del objeto de estudio ha ido acompañada y se ha visto estimulada por un decidido desplazamiento del centro teórico desde las estructuras sociales y los procesos de larga duración hacia elementos como la cultura, la acción individual, los acontecimientos o el lenguaje. Dicho en otros términos, se ha producido una paulatina pérdida de confianza en la capacidad explicativa del paradigma de la historia social, y el territorio que éste ha ido abandonando en su retirada ha ido siendo ocupado por propuestas teóricas renovadas como la denominada nueva historia cultural o simplemente recuperado por la historia tradicional y por su prolongación revisionista, nutridas ahora no sólo por la siempre numerosa pléyade de historiadores tradicionales que había sobrevivido al empuje de la historia social, sino por antiguos historiadores sociales ahora desencantados. De hecho, este retorno a las nociones de individuo y acción humana resultante del debilitamiento de la explicación social constituye, sin duda, uno de los rasgos distintivos del actual panorama no sólo historiográfico sino de las ciencias sociales en general y es la trayectoria que una parte sustancial de la profesión histórica ha seguido durante este tiempo.

Esta búsqueda de refugio en el concepto de acción humana como fundamento teórico de la explicación histórica –compartida, aunque en diferente grado, por historiadores tradicionales y por nuevos historiadores culturales- no ha sido, sin embargo, la única reacción provocada por el declive del paradigma de la historia social. Como he tratado de subrayar y argumentar en otros trabajos anteriores,¹ dicho declive ha propiciado también la aparición de una nueva corriente historiográfica, que se asienta sobre premisas teóricas algo distintas y que aparece ya encarnada en un acervo apreciable de obras tanto de carácter teórico como de investigación. Dado que la mencionada rehabilitación de las nociones de individuo y de acción humana no entraña (en lo esencial, y más allá de la lógica actualización del vocabulario) más que un retroceso hacia el horizonte teórico del que la ciencia histórica se alejó decididamente en su día arrasada por los historiadores sociales y que, por tanto, muy poco substancialmente inédito puede ya añadir al conocimiento de la historia humana, no parece excesivo sugerir que esa nueva corriente historiográfica, la llamada historia post-social, merece que se le preste una especial atención.

La pérdida de confianza en el paradigma de la historia social, tanto en su forma clásica como en su modalidad evolucionada que es la nueva historia cultural, obedece a múltiples causas, que van desde el fracaso práctico de los proyectos políticos basados en una teoría social objetivista o materialista a la acumulación de insuficiencias explicativas sobrevenidas en el transcurso de su aplicación en el terreno de la investigación histórica. Ambos tipos de factores causales, externos e internos, han de ser tomados en cuenta a la hora de hacer inteligible la evolución teórica de la disciplina histórica durante el último cuarto de siglo. En esta ocasión, sin embargo, deseo llamar la atención, en particular, sobre uno de esos factores, el de la crisis experimentada, en ese mismo período, por la concepción general de la historia y de la sociedad humana forjada en el seno de la cultura moderna occidental y que ha sido hegemónica durante las últimas dos centurias. Pues a poco que se examine el desenvolvimiento reciente de los estudios históricos y del correspondiente debate historiográfico, se pone de manifiesto que el debilitamiento de la historia social y el surgimiento de una perspectiva historiográfica postsocial son el resultado, en gran medida, del impacto que sobre el campo de los estudios históricos ha tenido la referida crisis. De los términos de dicho impacto y de las implicaciones que, para la investigación histórica, se derivan de la crisis de la modernidad es de lo que voy a hablar aquí.

El término crisis de la modernidad hace referencia a la creciente puesta en duda de que la concepción de la historia humana y del funcionamiento de la sociedad forjada por la modernidad occidental se corresponda con la realidad, tenga una base real. Y puesto que dicha concepción no sólo arraigó y fructificó en el terreno puramente filosófico, sino que se expandió al terreno de la ciencia

1. Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 2001 y “La crisis de la historia social y el surgimiento de una historia post-social”, *Ayer*, 51 (2003), así como “La crisis de lo social y su repercusión sobre los estudios históricos”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 2 (2003), pp. 273-286.

social, incluida la Historia, y proporcionó a ésta buena parte de su utillaje teórico y metodológico y de su arsenal conceptual, su puesta en entredicho no podía dejar de afectar a la vigencia y credibilidad de los paradigmas historiográficos que habían crecido al amparo del *imaginario social* moderno. Entendiendo por imaginario social, en sintonía con autores como Charles Taylor o Mary Poovey, al conjunto de supuestos sobre la naturaleza, el funcionamiento y los mecanismos de cambio de las sociedades humanas que condiciona la percepción que se tiene de la realidad social y que además opera como un auténtico patrón normativo que guía la práctica de los individuos situados bajo su influencia.² El imaginario social moderno presenta dos variantes, que han permanecido vigentes y en grados diversos de interpenetración a lo largo de los últimos dos siglos. La primera, basada en la noción de individuo, se asienta en el supuesto de que las personas son portadoras de propiedades naturales intrínsecas y que éstas, al proyectarse en ideas, conductas y acciones son las que generan las relaciones e instituciones sociales. Desde este punto de vista, dado que los fenómenos históricos son una proyección de las cualidades personales de los agentes, es en dichas cualidades donde hemos de buscar la explicación de aquéllos. Esta es la variante que dio lugar y ha servido de fundamento a la historia tradicional. La segunda versión, basada en la noción de sociedad o lo social, concibe a la esfera de las relaciones sociales como una estructura objetiva que está regida por mecanismos impersonales que no sólo trascienden a los individuos que las encarnan y se sitúan más allá de su control, sino que se imponen sobre éstos y determinan su conciencia, su identidad y su práctica. Esta es la variante del imaginario social moderno en que se inserta la historia social.

Ambas variantes tienen en común, no obstante, un doble supuesto, sobre el que no me extenderé aquí, pero que conviene tener siempre presente. En primer lugar, que la historia humana es un proceso unitario regido por el progreso y que tiende, por consiguiente, hacia una meta predeterminada y que es posible discernir, sea esa meta, respectivamente, la realización plena de la racionalidad humana natural o la construcción de un orden social perfecto. En segundo lugar, que la razón humana y la aplicación de un método científico de análisis garantizan que se puede alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad social, es decir, un conocimiento que reproduce, aunque sea en forma aproximada, las cualidades intrínsecas de dicha realidad y que es independiente del instrumental conceptual utilizado por los analistas, en este caso los historiadores. Dicho en otros términos, que nos aproximan un poco más al núcleo argumental de este artículo, la historia de inspiración moderna se basa, desde el punto de vista epistemológico, en una noción del lenguaje según la cual éste es un medio de comunicación de la realidad y opera, en consecuencia, como un instrumento neutro de análisis y descripción de la misma. Lo cual va unido, en el terreno teórico,

2. Charles Taylor, "Modern social imaginaries", *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124 y Mary Poovey, "The liberal civil subject and the social in eighteenth-century British moral philosophy", en Patrick Joyce (ed.), *The social in question. New bearings in history and the social sciences*, Londres, Routledge, 2002, pp. 44-61.

como expondré enseguida, al supuesto de que la conciencia de los individuos es igualmente una expresión de un substrato objetivo previamente existente, sea éste la naturaleza humana o las condiciones sociales de existencia (según se trate, respectivamente, de la historia tradicional o de la historia social).

La disciplina histórica se forjó en el seno del imaginario social moderno y, por consiguiente, no sólo ha tomado de éste gran parte de sus categorías y supuestos, sino que a otorgado a éstos la consideración de representaciones de la realidad social. Es decir, la historia ha venido atribuyendo a dicho imaginario la condición de teoría social, de réplica conceptual de la vida social, y como tal lo ha utilizado en el terreno de la investigación. No hace falta indagar demasiado para caer en la cuenta de que toda la investigación histórica de los dos últimos siglos ha estado fundada, de uno u otro modo, en las nociones medulares de individuo y de sociedad. Los historiadores han explicado las conductas y las acciones de los actores históricos bien en términos de las intenciones y motivaciones racionales de dichos actores bien en términos de la influencia o determinación ejercida por las condiciones sociales o, específicamente, por la posición que aquéllos ocupan en la esfera socioeconómica y de las relaciones productivas. De igual modo que ha sido el imaginario social moderno el que ha establecido los términos, los límites, el alcance y las posibilidades de resolución del debate historiográfico del último siglo, por lo que éste ha consistido, en lo esencial, en una tensión y una pugna permanentes entre las nociones de acción racional y de causalidad social, en una disputa teórica entre libertad individual y constreñimiento social. Como resultado de ello, los historiadores se han visto sometidos, durante ese tiempo, a una suerte de dilema o de movimiento pendular entre ambos centros conceptuales que los ha empujado permanentemente bien a tratar de imponer uno de esos centros sobre el otro bien a tratar de encontrar un equilibrio armonioso y tranquilizador entre ambos (como en el caso de los nuevos historiadores culturales). Y ello porque, en efecto, cuando se opera dentro de los parámetros del imaginario social moderno, el comportamiento de los actores históricos sólo puede ser explicado o bien en términos de acción racional o bien en términos de determinación de las circunstancias sociales. Las categorías y supuestos del imaginario social moderno han constituido, pues, hasta ahora, el sentido común teórico de la investigación histórica y del debate historiográfico. No tiene nada de sorprendente, por tanto, como he subrayado, que la crisis de dicho imaginario haya tenido un impacto teórico inmediato sobre el campo de los estudios históricos y haya desestabilizado profundamente a los paradigmas operantes en él y, en particular, al de la historia social.

Como todo imaginario social, también el moderno se presenta a sí mismo como una entidad de naturaleza teórica, en el sentido de que asegura haber discernido y representar fielmente el curso real de la vida social y las leyes objetivas que rigen la interacción de los seres humanos y la génesis y desenvolvimiento de las instituciones. De hecho, ha sido la aceptación general de esa naturaleza la que ha permitido a dicho imaginario operar eficazmente como patrón normativo de la práctica y como herramienta de análisis social. Sus categorías y supuestos aparecen, así, a los ojos de sus usuarios, como meras etiquetas designativas de la realidad, como expresiones de la esencia de ésta. Su

lenguaje, diríamos, es concebido como un espejo de la realidad. Conceptos característicamente modernos como los de individuo, sociedad, nación, clase, racionalidad o revolución no hacen, desde este punto de vista, más que dar cuenta de objetos realmente existentes, directamente identificables y dotados de significados intrínsecos. Son objetos que la investigación histórica se limita a tomar y a reproducir y recrear en el acto de escritura. En los últimos años, sin embargo, como he indicado, la pretensión del imaginario social moderno de constituir una representación teórica de la vida social objetiva y del curso de la historia humana ha sido puesta seriamente en entredicho. Durante ese tiempo no han dejado de aumentar, en número e intensidad, las voces que ponen en duda la naturaleza teórica y la capacidad epistemológica (es decir, la capacidad de dar cuenta de la conducta y de las acciones significativas de las personas) de los supuestos y categorías constitutivos del imaginario social moderno, en particular sus nociones de individuo y sociedad. Y ello ha tenido el efecto de erosionar seriamente –y yo diría que de manera irreversible- el sentido común historiográfico prevaleciente con anterioridad.

Como se sabe, el desencantamiento o desnaturalización del imaginario social moderno y la consiguiente erosión de su estatuto teórico y epistemológico se hicieron inicialmente patentes en el ámbito de la filosofía, en forma de rechazo crítico de la filosofía ilustrada de la historia. En este terreno, la crítica postmoderna se ha dirigido, primordialmente, contra la noción de progreso, esto es, contra la presentación de la historia humana como un proceso unitario y universal que posee un sentido y una dirección predeterminados y discernibles y que tiende hacia el mejoramiento gradual de la sociedad humana. Según la referida crítica, esta presentación de la historia humana no se corresponde en absoluto con el curso real seguido por ésta, particularmente durante el último siglo, como ponen en evidencia fenómenos como el Holocausto, la colonización, la destrucción medioambiental o la deshumanización tecno-científica. Por el contrario, la imagen de la historia humana como un proceso regido por el progreso no es más que un *metarrelato*, es decir, una forma históricamente localizada, propia de la cultura occidental, de organizar, jerarquizar y dotar de significado al cúmulo de acontecimientos que conforman esa historia. Pero en modo alguno debería tomarse como una representación del sentido y del significado intrínseco de esos acontecimientos. Aunque el metarrelato moderno se presente a sí mismo como una representación del acontecer humano, no es más que una de las formas posibles de concebir éste y, por tanto, habría que considerarlo más bien como una construcción lingüística que, en lugar de dar cuenta del sentido de la historia, lo que ha hecho en realidad es crearlo e imponérselo a la práctica humana de los últimos dos siglos. Amén de haber servido eficazmente como justificador y recurso legitimador de dicha práctica.³

3. Formulaciones ya clásicas de la crítica postmoderna pueden encontrarse, por ejemplo, en Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989 y *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987 y en Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1990. En cuanto a la crítica a la noción representacionista del lenguaje como espe-

Por lo que a la teoría de la sociedad concierne, las implicaciones que se derivan de la crisis del metarrelato o imaginario social moderno son patentes. Si el lenguaje moderno ha resultado no ser un reflejo exacto o una representación cultural del devenir de las sociedades humanas y, sin embargo, pese a ello, ha tenido la capacidad de condicionar, guiar o configurar, del modo tan profundo en que lo ha hecho, durante tanto tiempo, la práctica individual y colectiva, entonces habría que reconsiderar en profundidad, desde un punto de vista teórico, la naturaleza y la función del lenguaje. Es decir, de las categorías y concepciones generales del mundo y de la sociedad mediante las cuales los individuos aprehenden y confieren sentido a su mundo social y en razón de las cuales organizan y orientan su práctica (y mediante las cuales, asimismo, los propios historiadores analizan dicho mundo y dicha práctica). Si el imaginario social moderno y sus categorías medulares no constituyen representaciones de la realidad objetiva y, sin embargo, han operado como organizadores cruciales y eficaces de la práctica social, entonces ello implica lo siguiente: que su capacidad para determinar las formas de conciencia y de práctica de los agentes no depende de que haya discernido y encarnado las leyes objetivas de la vida social, sino que depende de la capacidad de las propias categorías para producir el significado de la realidad e inducir, por tanto, a esos agentes a comportarse de la manera en que lo hacen. En otras palabras, que la capacidad de imaginario moderno para generar prácticas significativas no depende de su naturaleza teórica ni, por tanto, del hecho de que exista una realidad objetiva de la que ese imaginario es expresión, sino que depende de la mediación que las categorías lingüísticas propias del imaginario ejercen entre los sujetos y la realidad. Es esa mediación la que confiere a la realidad sus significados o propiedades objetivas y la que, en consecuencia, forja la imagen consciente que los sujetos tienen de ella y que los lleva a pensar, a identificarse como agentes y a actuar de una cierta manera.

Así pues, llegados a este punto, y una vez que se ha hecho patente que existe una franca e irreconciliable discrepancia entre la visión ilustrada de la historia humana y el curso real seguido por ésta, sólo cabe, desde la óptica postmoderna, reconocer que la función desempeñada por el lenguaje moderno no ha sido la de dar cuenta de los significados de la realidad, sino, muy al contrario, la de imponerle a ésta unos determinados significados. Lo que la desnaturalización del imaginario moderno vendría a poner de manifiesto es que el lenguaje que utilizamos para conceptualizar los hechos del mundo no es un mero vocabulario, sino que es un *patrón de significados* o *discurso* que contribuye activamente a configurar la manera en que esos hechos son aprehendidos, ordenados, interpretados y explicados. En esto consiste y ésta es la premisa central del denominado *giro lingüístico*, propiciado por la crisis de la modernidad y que ha sacudido en los últimos tiempos al campo de los estudios históricos. Desde este punto de vista, si el lenguaje no es un simple medio de transmisión de la realidad, un mero espejo que refleja las cualidades de ésta, sino que es el que, con

jo de la realidad, aparece formulada en la igualmente clásica e influyente obra de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

su mediación, genera la imagen subjetiva de dicha realidad y la consiguiente respuesta práctica, entonces, para empezar, el lenguaje habría de dejar de ser considerado como mera ideología o reflejo cultural de una realidad objetiva y tendría que ser tomado como una entidad específica. En el sentido de que es cualitativamente distinta tanto de sus referentes reales como de la subjetividad humana. Y si los imaginarios sociales y las categorías organizativas de la vida social no son ni representaciones ideológicas o culturales de una inexistente objetividad ni el fruto de la creatividad racional de seres humanos autónomos, entonces dichas categorías operan, en la configuración de los fenómenos y procesos históricos, como una auténtica variable independiente, como un factor causal igualmente específico. Es por todo ello que el giro lingüístico y su concepto de discurso han entrañado una devaluación de las nociones analíticas convencionales de ideología y de cultura, pues éstas implican una concepción representacionista e instrumental del lenguaje que es la que precisamente ha colapsado como consecuencia de la crisis de la modernidad.

Por supuesto, la desnaturalización del imaginario social moderno ha sido también propiciada, de manera particular, por la historización a que éste ha sido sometido durante los últimos años por parte de los propios historiadores. A este respecto, lo que algunos historiadores vienen sosteniendo desde hace algún tiempo es que las categorías sociales modernas no emergieron de un acto de descubrimiento, mediante el cual se habría finalmente discernido el mecanismo objetivo de funcionamiento de las sociedades humanas, una vez que el velo misticador de la religión hubo sido desgarrado mediante el agudo bisturí de la razón y del método científico. Esta no sería, de hecho, más que la versión que el propio imaginario moderno ofrece de su génesis. Lo que ocurrió, más bien, según esos historiadores, en el transcurso de la modernidad, no fue que una imagen mistificada y falsa de la realidad social fue reemplazada por otra auténtica y fiel, sino simplemente que una imagen fue desplazada por otra de igual naturaleza. Categorías como las de individuo o sociedad no son expresiones de entidades objetivas previamente dadas y no nacieron, por tanto, de un simple acto de observación minuciosa y distanciada de la vida social. Como argumentan autores como Keith Baker con respecto a la categoría de sociedad, ésta no surgió porque se hubiera producido un avance en el discernimiento de las leyes que gobiernan la interacción humana, sino simplemente como resultado de que ésta comenzó a ser conceptualizada de una manera nueva. No se trata, por tanto, de un acto de descubrimiento de la objetividad, sino de una operación de reconceptualización o reconstrucción significativa de la realidad. La categoría de sociedad no es, así, más que la forma en que, a partir de la Ilustración, la vida social comenzó a ser pensada y tratada.⁴

Desde este punto de vista, pues, la emergencia de los conceptos modernos de individuo y de sociedad no debería considerarse como un mero episodio de

4. Keith M. Baker, "Enlightenment and the institution of society: notes for a conceptual history", en Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.), *Civil society. History and possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-104.

progreso epistemológico, es decir, de avance en el ajuste entre el mundo y los conceptos con que lo nombramos y describimos. Se trataría, más bien, de una discontinuidad en la forma de hacer significativo dicho mundo. En consecuencia, si conceptos como los referidos no son meras representaciones objetivas, entonces habría que considerarlos, más bien, como *construcciones* significativas de ciertos objetos. Una circunstancia que no impide —como acabo de subrayar y es crucial desde un punto de vista teórico— que, una vez fraguados, dichos conceptos hayan operado como eficaces guías de la práctica social y herramientas de análisis. Como expone minuciosamente Mary Poovey, una vez que la vida social comenzó a ser concebida como una proyección de los atributos de la naturaleza humana y, por tanto, como regida por leyes que podían ser discernidas, se hizo posible formular una teoría sobre la dinámica de la interacción humana y concebir ésta como susceptible de conocimiento y de manipulación científicos. Una función normativa y analítica que se acentuó, según la propia Poovey, con la posterior emergencia de la categoría de sociedad, pues ésta presentaba a la vida social como más susceptible aún de conocimiento objetivo y de planificación científica.⁵ Fue de este modo que la ciencia social devino un campo disciplinar específico y pudo comenzar a convertirse en rectora de la vida política, poniéndose al servicio del nuevo Estado y proyectándose, por ejemplo, como ha estudiado Patrick Joyce, en la organización espacial y en la gobernación política de la ciudad decimonónica.⁶

Las implicaciones historiográficas, de carácter teórico, que se desprenden de la crisis del imaginario social moderno y del consiguiente giro lingüístico han sido ya exploradas y reiteradamente expuestas y no voy a desplegarlas aquí una vez más.⁷ Baste, pues, con un breve recordatorio. Si las categorías organizadoras de la vida social, esto es, los conceptos y supuestos mediante los cuales los individuos aprehenden y confieren sentido a la realidad social y al lugar que ocupan en ella y mediante los cuales organizan su práctica, no son meras representaciones culturales o ideológicas de la realidad, sino entidades históricas de naturaleza específica; si, en consecuencia, las ideas, las creencias, la subjetividad y las formas de conciencia y de identidad de los actores históricos no son meras expresiones o reflejos de una realidad objetiva previamente dada (sea ésta la naturaleza humana o la posición social), sino que son el fruto de la mediación activa de dichas categorías, entonces habría que reconsiderar en profundidad los presupuestos teóricos y los conceptos analíticos con los que la investigación histórica había venido operando hasta la fecha. Para empezar, habría que acabar de abandonar definitivamente el concepto de sujeto racional

5. Mary Poovey, "The liberal civil subject and the social in eighteenth-century British moral philosophy", pp. 44-45 y 46-47.

6. Patrick Joyce, "Maps, blood and the city: the governance of the social in nineteenth-century Britain", en Patrick Joyce (ed.), *The social in question*, pp. 97-114 [Trad. esp. en Miguel Ángel Cabrera y Marie McMahon (eds.), *La situación de la Historia. Ensayos de historiografía*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 2002, pp. 111-131] y *The rule of freedom. Liberalism and the modern city*, Londres, Verso, 2003.

7. Quien desee una mayor información puede recurrir a las obras citadas en la nota 1.

—y todos aquellos otros conceptos implícitos en él, como los de acción humana o intencionalidad—, fundamento teórico de la historia tradicional y de su prolongación revisionista. Pero habría que someter también a cuarentena al paradigma teórico de la historia social y a su piedra angular conceptual, el concepto de sociedad o estructura social. Pues desde la óptica del giro lingüístico, la realidad social no puede ser una instancia objetiva, en el sentido de que posea significados intrínsecos y de que, en razón de ello, tenga la capacidad de determinar, aunque sólo sea potencialmente, la concepción o percepción significativa que los individuos tienen de ella y la forma en que reaccionan a su presión o responden a sus requerimientos. Pues la aprehensión significativa que las personas hacen de sus circunstancias vitales y la manera en que reaccionan frente a ellas no dependen de las circunstancias mismas, como si éstas tuvieran un cierto significado inherente e implicaran un determinado curso de acción. Dependen de la matriz categorial o imaginario social mediante el cual tales circunstancias son significativamente aprehendidas. O lo que es lo mismo, lingüísticamente construidas mediante el repertorio de categorías vigente en cada situación histórica. Para que situaciones vitales como la subordinación sexual, la desigualdad social o la diferencia cultural dieran lugar a modalidades de práctica como el feminismo, el socialismo o el nacionalismo no fue suficiente con que tales situaciones existieran, sino que fue preciso que fueran aprehendidas y dotadas de significado mediante categorías específicamente modernas como las de igualdad, libertad, opresión, cuestión social, explotación, revolución o nación. Es la mediación de estas categorías la que convirtió a los respectivos referentes sociales en objetos, delimitó a los individuos involucrados como sujetos y agentes de un cierto tipo y definió las formas de racionalidad práctica coherentes con tales objetos e identidades.

El giro lingüístico en teoría de la historia implica, pues, que tanto la subjetividad de los agentes como su práctica están también lingüísticamente mediados. No sólo la objetividad social, sino también las formas de identidad —es decir, la manera en que las personas se perciben y definen a sí mismas, individual o colectivamente— dependen de las categorías discursivas disponibles en cada momento. Si los miembros de las sociedades modernas han podido identificarse como sujetos naturales e individuos racionales y autónomos o como integrantes de una clase, es porque han tenido a su disposición, respectivamente, las categorías de individuo y de clase, dos de las piezas capitales del imaginario social forjado en la modernidad. De lo cual se desprende, finalmente, una nueva concepción teórica de la acción social. Con anterioridad, los historiadores habían concebido las acciones de los actores históricos bien como actos de elección racional (historia tradicional y revisionismo) bien como efectos de la determinación social (historia social) —o como una interacción de ambos, aunque con primacía de la segunda, en el caso de la nueva historia cultural. Una vez, sin embargo, que las categorías de individuo y de sociedad, de sujeto racional y de estructura social objetiva, han sido puestas en entredicho, es evidente que ninguna de esas instancias puede seguir siendo considerada como fundamento causal de la práctica. Por el contrario, habría que adoptar una teoría de la acción que tuviera preferentemente en cuenta esa tercera variable que es el

discurso y, por tanto, habría que atribuir a la mediación de éste una función esencial en la explicación de la conducta de los actores históricos. En suma, habría que dar una respuesta completamente nueva a la pregunta de por qué las personas se comportan como lo hacen. Y ya no cabría responder que porque racional y libremente lo han decidido así ni porque las condiciones sociales o su posición social los ha empujado a ello. La respuesta habría de ser, por el contrario, la de que su comportamiento depende de la manera específica en que han construido discursivamente tanto su identidad como su posición en el mundo social. Es la mediación del discurso la que confiere significado a ese mundo, la que los lleva a identificarse como sujetos y agentes de un cierto tipo, la que define sus expectativas vitales y la que, en suma, establece las condiciones de posibilidad de su práctica.

Desde esta nueva perspectiva teórica, el objeto de la investigación histórica ve substancialmente modificado su perfil. El propósito de dicha investigación no es ya el de realizar una recreación comprensiva o interpretativa del pensamiento, las motivaciones o el universo intelectual de los actores históricos (como en la historia tradicional), pero tampoco el de proceder a una reconstrucción del contexto social en que esos actores están insertos y que supuestamente determina su práctica (como en la historia social). Por el contrario, el propósito primordial de la investigación histórica debería ser el de identificar los imaginarios sociales, matrices categoriales o discursos que median entre los agentes y su contexto y que subyacen a la práctica de éstos, así como el de desentrañar las pautas de dicha mediación y reconstruir la genealogía de los objetos y sujetos que resultan de la misma.

Pero como se ha sugerido, las implicaciones de la crisis de la modernidad no se han dejado sentir únicamente en el terreno de la teoría de la sociedad, sino también en el terreno epistemológico, es decir, en el ámbito de la reflexión y el debate sobre la naturaleza del conocimiento histórico. La crisis de la modernidad está también, sin duda, en la base de la reciente intensificación experimentada por dicho debate y de la creciente preocupación por el carácter de la escritura histórica. También en el terreno epistemológico la desnaturalización del imaginario social moderno ha obligado a una profunda reconsideración de la función del lenguaje en la producción del conocimiento histórico sobre la realidad social. Pues si, en efecto, las categorías analíticas modernas no pueden seguir siendo consideradas como representaciones de entidades objetivas realmente existentes, sino más bien como articulaciones o construcciones significativas de los referentes reales a los que aluden, entonces ello implica que, cuando son usadas como conceptos analíticos, dichas categorías no son simples medios de transmisión de la realidad y de sus propiedades. En otras palabras, que el lenguaje del historiador, los conceptos que utiliza para dar cuenta de la realidad y explicarla, no es un simple medio de representación, sino un factor externo que contribuye de manera activa a la configuración de la representación resultante de la observación analítica de la realidad. De ahí que actualmente el centro del debate epistemológico en Historia sea la cuestión de hasta qué punto el lenguaje del historiador es capaz de reproducir objetivamente los fenómenos sociales que estudia. Es decir, hasta qué punto la obra histórica es una

representación objetiva de tales fenómenos o, por el contrario, está mediatizada por el repertorio de conceptos lingüísticos de que hacen uso los historiadores.

En la visión heredada del conocimiento histórico —y prevaleciente tanto entre los historiadores tradicionales como entre los sociales—, el fruto de la investigación histórica es la elaboración de una representación objetiva de la realidad. Por ello se entiende que los conceptos que los historiadores aplican a los hechos históricos, así como las explicaciones que dan de ellos o las narraciones en que los integran, no hacen más que reproducir o recrear las cualidades, el significado histórico y la naturaleza intrínseca de los propios hechos y de las relaciones entre éstos. El lenguaje, en este caso, se limita a retratar o transmitir una objetividad que está previamente dada. Por supuesto, los historiadores tradicionales admiten que la subjetividad del historiador (sus creencias ideológicas, políticas o religiosas) puede interferir en el resultado de la investigación, pero sostienen a la vez que dicha interferencia puede ser eliminada o al menos minimizada mediante un ejercicio de reflexión autocrítica y mediante la correcta utilización de un método científico. Los historiadores sociales, por su parte, al basarse en un modelo deductivista —y no inductivista, como el de sus predecesores—, admiten que toda observación de la realidad está mediatizada por la perspectiva teórica desde la que se realiza, sea ésta consciente o no. Al sostener, sin embargo, al mismo tiempo, que las teorías son réplicas o duplicados conceptuales de la realidad, que se generan y perfeccionan en el proceso mismo de investigación, coinciden con los historiadores inductivistas en que el resultado es una representación objetiva, aunque sea perfectible, de la realidad. Para ambos, por tanto, la existencia y aplicación del método científico es la garantía de ese resultado. Pues el método es considerado como un procedimiento lingüísticamente neutro que posibilita el acceso a la realidad objetiva y permite formular proposiciones verdaderas sobre ésta. En suma, que conceptos, teorías, explicaciones y narraciones son simples medios de representación de dicha realidad, y de ahí que ésta opere como fundamento epistemológico último y como criterio de verdad a la hora de validar una explicación histórica o de elegir entre explicaciones discrepantes.

Desde hace algunos años, empero, cada una de estas premisas epistemológicas ha sido objeto de revisión crítica, haciendo que el debate sobre la naturaleza del conocimiento histórico no sólo se avivara, sino que se renovara apreciablemente en sus términos. Con anterioridad, la discusión solía girar bien en torno a la cuestión de cuál era el grado de interferencia de la ideología del historiador en su percepción de la realidad, bien en torno a la relación existente entre teoría y realidad empírica. Con él advenimiento, sin embargo, del giro lingüístico, se ha ido abriendo paso la tesis de que lo que los hechos históricos significan para el historiador, la forma en que éste los selecciona, ordena o conceptualiza o las relaciones causales que establece entre ellos no están implícitas en los hechos mismos, limitándose la escritura histórica a dar cuenta de ellos y exponerlos. Por el contrario, el lenguaje del historiador operaría como un auténtico organizador *externo* de los hechos históricos. De ahí que, paulatinamente, la discusión pase a girar no ya en torno al mayor o menor grado de correspondencia entre la obra histórica y la realidad objetiva, sino en torno a

cómo los protocolos lingüísticos de los que se sirve el historiador intervienen en la conformación de la explicación o narración de los fenómenos estudiados que éste elabora y transmite. En otras palabras, la crisis del imaginario social moderno ha provocado una desestabilización no sólo de la noción tradicional de narración histórica, sino también de la de teoría. En la visión moderna del conocimiento histórico, como he indicado, la teoría es concebida como un duplicado conceptual de la realidad social, y es en virtud de ello, precisamente, que puede ser utilizada como instrumento analítico y hace que el conocimiento histórico siga un movimiento de aproximación gradual a la verdad absoluta. En esta visión, la teoría se origina en el proceso mismo de conocimiento y se perfecciona en el contacto permanente con la realidad. Sin embargo, lo que la crisis de la modernidad ha puesto justamente de manifiesto es que las categorías analíticas de la ciencia social derivan del imaginario social moderno y, por tanto, que tienen un origen externo al proceso de conocimiento. O, al menos, no se gestan íntegramente en éste. Y si ello es así, entonces la teoría social ya no puede seguir siendo concebida simplemente como un duplicado conceptual de la realidad social, sino como una entidad mixta que brota de la interacción entre un imaginario social dado y la realidad a la que éste es analíticamente aplicado.

Así pues, la reflexión postmoderna sobre el conocimiento histórico parte de la necesidad de establecer una clara distinción entre hechos reales y hechos objetivos, es decir, entre los datos que el historiador descubre en su indagación y la forma específica en que los selecciona, ordena, conceptualiza, interpreta, explica o narra. Los primeros vienen dados por la realidad y son empíricamente verificables, pero los segundos se constituyen como tales en el proceso mismo de investigación. Esta es la distinción que hace Hayden White entre acontecimiento (“un acontecer que sucede en un espacio y un tiempo materiales”) y hecho (“un enunciado acerca de un acontecimiento en la forma de una predicación”).⁸ Pero no sólo eso. Lo que hay de novedoso en la crítica epistemológica postmoderna es que además sostiene que entre hechos y objetos no existe una *continuidad lógica*, en el sentido de que los segundos no dimanen o son deducibles de los primeros. Esa continuidad existiría si el lenguaje del historiador (es decir, el marco teórico) fuera un simple medio transparente de comunicación, pero no si el lenguaje tiene un origen externo y es un factor activo en la configuración de los objetos. El que entre el nivel empírico y el de la explicación exista una discontinuidad lógica es lo que hace que unos mismos hechos puedan ser explicados de maneras diferentes, es decir, dar lugar a múltiples objetos, dependiendo del marco lingüístico utilizado. Como argumentan autores como el citado Hayden White, aunque es obvio que existe una conexión entre hechos y explicaciones, entre datos y teorías, esa conexión no es de representación o de copia. Y ello es así porque las conexiones entre los hechos no son conexiones necesarias, lógicamente inferidas o deducidas de éstos, sino que son conexiones introducidas desde fuera y, por tanto, el paso de los hechos a la explicación

⁸ Hayden White, “Hecho y figuración en el discurso histórico”, en *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 53.

no es una mera operación de representación, sino que entraña una operación de construcción significativa.

El que el vínculo cognitivo entre realidad y explicación histórica no sea de continuidad lógica, sino de construcción significativa, implica que la investigación histórica no se limita a descubrir o a identificar a sus objetos de estudio, sino que los construye como tales. Cualquier selección y ordenación de los datos, por primaria que sea, entraña ya una organización conceptual de éstos y, por tanto, su incorporación a un determinado imaginario social que existe con anterioridad y que convierte los meros hechos en piezas de una explicación o en episodios de un relato. Es por ello que el postmodernismo sostiene que los objetos históricos, así como las obras históricas, no nacen de un acto de descubrimiento, sino de la *imposición* de una trama externa. Todo lo cual implica, además, que si realmente existe tal discontinuidad lógica entre las proposiciones observacionales y las proposiciones teóricas, entonces las primeras no pueden ser utilizadas para verificar o validar a las segundas, ya que la veracidad de las primeras no garantiza la verdad de las segundas. Todos los hechos agrupados bajo un concepto teórico pueden ser irrefutablemente ciertos y, sin embargo, el concepto como tal no serlo.

Esta es, según los críticos postmodernos, la conclusión a la que se llega tras realizar un atento examen de la propia práctica de los historiadores y de la evolución de los estudios históricos. Lo que ese examen revela es que los hechos históricos son incapaces de fijar o estabilizar los conceptos que se les aplican o las narraciones y explicaciones que se hacen y dan de ellos, pues estas últimas cambian a medida que lo hacen los contextos lingüísticos en los que están insertos los historiadores. Y si un mismo conjunto de hechos puede ser interpretado o explicado de maneras diversas dependiendo del paradigma conceptual empleado en cada caso, entonces, efectivamente, el conocimiento histórico no puede ser considerado como una mera representación objetiva de la realidad. Y, de igual modo, si el lenguaje tiene una función generativa (y no meramente mimética) y, en consecuencia, la realidad carece de propiedades objetivas, entonces la veracidad de los hechos no basta para garantizar la verdad de las explicaciones y la apelación a la realidad empírica no es suficiente para dirimir las discrepancias entre interpretaciones históricas. Y por último, si aunque los hechos sociales tienen una existencia real y son la base empírica de las explicaciones y narraciones históricas, pero éstas no son meras proyecciones de aquéllos, sino el resultado de la interacción entre patrones lingüísticos de percepción y hechos reales mismos, entonces habría que redefinir por completo la noción de verdad histórica. Es decir, habría que reemplazar la noción de verdad como correspondencia con la realidad por una noción de verdad que incorpore la dimensión de construcción significativa inherente a todo conocimiento histórico.

Así pues, como hija de la Modernidad que es, la ciencia histórica no podía dejar de verse afectada por las vicisitudes sufridas por el imaginario social moderno. Y eso es lo que parece estar ocurriendo. Lo singular de la situación actual de los estudios históricos no es sólo, por tanto, que, una vez más, los historiadores se han visto obligados a revisar sus postulados teóricos y a renovar su arsenal conceptual. Lo realmente distintivo del momento historiográfico actual

es que, como efecto de la crisis de la modernidad, los historiadores se están viendo además obligados a reconsiderar la naturaleza misma de la teoría y de los conceptos, así como la función que éstos desempeñan en la relación con la realidad, sea ésta la relación entablada por los actores históricos o la que entablan los propios historiadores en el proceso de investigación. Por consiguiente, si el diagnóstico aquí esbozado sobre los efectos que la crisis de la modernidad está teniendo sobre la disciplina histórica tiene algo de atinado y las implicaciones señaladas realmente existen, no cabe duda de que dichos efectos e implicaciones deberían constituir un asunto primordial de reflexión y de debate entre los historiadores de profesión (y, me atrevería a decir, entre los científicos sociales en general).

Gabriela Dalla-Corte Caballero

MUJERES COLOMBIANAS ACTORAS- CONSTRUCTORAS DE PAZ. 1985-2000. ALGUNOS ELEMENTOS DE ANÁLISIS DESDE LA EXPERIENCIA Y LA PRÁCTICA.

María Eugenia Blandón

Pretendo con el trabajo investigativo en curso (del cual esta comunicación es una pequeña parte) reconstruir elementos históricos de análisis a través de la memoria escrita y narrada por las actoras y autoras de la anhelada paz en Colombia. Teniendo como base el análisis de sus prácticas políticas, el contexto y las tendencias en las cuales dichas prácticas se han desarrollado así como el alcance de discusión de género que han conseguido.

El producto del trabajo investigativo pretende ser un instrumento que cumpla dos objetivos; por una lado permitir reflexionar sobre la historia reciente de las practicas políticas de las mujeres (1985-2000) y el otro ofrecer herramientas, que superando los valiosos análisis cuantitativos, sea contextualizado desde la historia de las mujeres, en el marco social y político del periodo en mención.

De esta manera, pretendo dar cuenta de la importancia y trascendencia de los actos simbólicos y políticos que las mujeres han construido desde su perspectiva feminista. Cabe decir entonces enfáticamente que las mujeres se han atrevido a darle nombre a la guerra, a definir el carácter del conflicto y sobre todo en una gran medida a desenmascarar su trasfondo patriarcal

LOS VIAJES A AMÉRICA DE EMILIA SERRANO, EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

*Isabel García-Montón García-Vaquero*¹

Durante siglos muchos fueron los viajeros españoles a América, que han contado sus viajes en multitud de relatos; pero, sin duda hay que apuntar que han sido pocas las escritoras que divulgaron América. A partir del siglo XIX algunas escritoras-viajeras españolas dejaron constancia de su experiencia americana, entre ellas Emilia Serrano, baronesa de Wilson, que realizó varios viajes a América. Recorrió casi por completo el continente americano desde Canadá a Tierra de Fuego. Durante casi treinta años vivió, recorrió y observó a América y los americanos. De todo ello dió bien cumplida cuenta a la sociedad de su tiempo, con numerosas obras sobre el Nuevo Continente, entre las que se señala, *América y sus Mujeres* (Barcelona 1989).

1. Profesora titular Universidad Complutense.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO MUJER DESDE LA MATERNIDAD, EN MÉXICO

María Eugenia Guadarrama Olivera
Universidad Veracruzana

Este trabajo tiene su interés en el análisis de la formación de la construcción de la identidad de género de las mujeres de los barrios populares, considerando como eje de análisis el plano del maternalismo¹, y como marco explicativo las propuestas discursivas de la *nueva historia*.²

I

Para entender mejor el proceso de formación y de cambio de las identidades genéricas femeninas en México, es importante, en primer lugar, documentar las formas en que se desarrollan y construyen las identidades de estas mujeres en lo cotidiano.

1. Según Lola G.Luna el maternalismo "... es una construcción de género, nuclear a la feminidad, establecida desde la diferencia sexual femenina, con un contenido de poder, opuesto al poder del padre, que ha dado influencia a las mujeres históricamente, pero también las ha limitado, definiéndolas y reconociéndolas por su capacidad de reproducción por encima de cualquier otra función social". *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle/Editorial La Manzana de la Discordia, Santiago de Cali, 2003.

2. Véase: Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, Madrid, 2001.

En general, la vida de las mujeres de las colonias populares es una vida difícil, con sus variaciones según su ciclo vital y el del grupo doméstico y familiar, cargadas de trabajo y responsabilidades dentro y fuera del hogar, en una situación de subordinación frente a los hombres, con malas condiciones laborales y bajos ingresos, con mínimo acceso a los servicios sociales de salud, educación y vivienda, con escasa información para modificar sus patrones reproductivos, con graves carencias alimenticias, y con factores de riesgo culturales, como la violencia y el alcoholismo. Condiciones que las llevan a buscar alternativas diversas de solución. Una de esas alternativas es su incorporación a organizaciones sociales que reivindican tierra, vivienda, alimentos subsidiados, que desarrollan programas que benefician a la comunidad, y en las que las mujeres encuentran un apoyo y una vía de solución a sus problemas más apremiantes.

Las vidas de las mujeres nos hablan de ellas como responsables de las actividades domésticas y del cuidado de los otros desde pequeñas, nos hablan del disciplinamiento social de su quehacer, que implica la obediencia a los hombres, a los mayores y al poder, así como del aprendizaje de la maternidad como algo "natural" en las mujeres y del cumplimiento del papel de madre "ante todo". Rol que juegan desde niñas al cuidado de los hermanos y otros niños pequeños, que reafirman con los hijos y mantienen más allá del fin de su etapa reproductiva, con los nietos.

La mayoría de las mujeres reconoce que desde muy temprana edad ha estado sujeta a un proceso de aprendizaje, en donde la significación de la maternidad ha tenido una influencia determinante en cuanto a la constitución de la imagen de "ser mujer" [...] La función de la reproducción familiar es el eje sobre el cual articulan su vida, su cotidianidad; el hecho de ser madres las identifica ante los demás y ante sí mismas.³

Las actitudes de abnegación, sacrificio y valor, son características que se conciben como parte fundamental de la identidad de mujer-madre, actitudes, además, que también responden a los valores morales reforzados por la iglesia católica.

Sobre este punto, Moore plantea que:

Las ideas acerca de la mujer y la actitud respecto a ella están fuertemente unidas a los conceptos de matrimonio, familia, hogar, niños y trabajo. El concepto de "mujer" se perfila a través de estas distintas constelaciones de ideas, y la mujer se conforma individualmente a través de las consiguientes definiciones culturales de feminidad, aunque este proceso se alimente de conflictos y contradicciones. El resultado final es una definición de "mujer" que depende esencialmente del concepto de "madre" y de las actividades y asociaciones "concomitantes", aunque no sea una asociación "natural".⁴

Así, la dimensión simbólica que permea las prácticas y discursos de las mujeres, como elemento fundamental y definitorio de su feminidad, es la maternidad, que funciona como eje ordenador de sus vidas. González señala que en México:

3. Álvarez, Francisca. *Trabajo y organización de mujeres. Su influencia en la construcción de los significados de la identidad de género femenino*, AVANCSO, Textos para Debate núm.10, Guatemala. 1995, pp-18-19.

4. *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid. 1991, p.40.

Al igual que en otras sociedades, es muy fuerte la noción de que la feminidad se define fundamentalmente por la función de la maternidad. Sobre las particularidades biológicas del cuerpo femenino -capaz de concebir, gestar, parir y nutrir a otros seres humanos-, se construyen representaciones, creencias, valores y relaciones sociales. Entre éstos, una división genérica del trabajo que asigna a las mujeres la principal responsabilidad por la crianza de los hijos y por velar por el bienestar de su familia. El modelo o estereotipo hegemónico identifica a la buena mujer con la buena madre, que consagra todas sus energías a la conservación, protección y sobrevivencia de su prole, anteponiendo las necesidades y deseos de los demás a sus propios intereses.⁵

La maternidad es, entonces, una dimensión simbólica constante en los discursos y prácticas de las mujeres, hasta convertirse en el elemento dominante en la construcción de la identidad femenina.

II

Sin embargo, y para ello retomo las propuestas de Cabrera⁶ sobre la *nueva historia*, esta construcción no se puede explicar a partir sólo de la causalidad social y afirmar que la estructura social establece el cómo las relaciones sociales son hechas significativas y cómo son desarrolladas; ni tampoco

... que las categorías cognitivas mediante las cuales los individuos aprehenden y organizan significativamente la realidad social son una interiorización, aunque sea simbólica, de esa misma realidad.

Creo que es imprescindible considerar los señalamientos del mismo autor⁷ cuando afirma que

... los significados (y las formas de subjetividad a las que dan lugar) no son representaciones o expresiones de sus referentes sociales, sino efectos de la propia mediación discursiva. De modo que lo que un hecho, situación o posición social significa para un agente histórico —y que lo induce a actuar de una cierta manera— no es algo que dependa de ese hecho, situación o posición, como si éstos poseyeran una especie de ser esencial, sino que depende de la trama categorial mediante la cual, en cada caso, han sido hechos significativos.

Sino que

Son las categorías discursivas, y no las condiciones sociales, las que acotan una determinada área real como ámbito de objetivación, las que especifican los criterios (sociales, materiales o de otro tipo) de identificación y las que, en consecuencia, configuran a los objetos en tanto que entidades conscientes.⁸

Así se entiende que

... lo que el discurso hace no es reflejar la realidad social, sino preestructurarla de manera cognitiva; porque el discurso no es algo que la realidad impone a la conciencia, sino el espacio en que la propia realidad alcanza, necesariamente, existencia significativa.⁹

5. González, Soledad. "La maternidad en la construcción de la identidad femenina", en Vania Salles y Elsie McPhail (comps.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, El Colegio de México, México. 1994, p. 149.

6. Op. Cit., p. 34.

7. *Ibidem*, p. 57.

8. *Ibidem*, p. 79.

9. *Ibidem*, pp. 79-80.

Ello explica el que los individuos no sólo vean algunas cosas y no otras, sino, además, que vean esas cosas de una determinada manera.

En este sentido la creación del significado de la maternidad que construyen las mujeres no está realizado únicamente con relación al referente social, sino que son las categorías discursivas las que dictaminan que la maternidad se estructure como

... rasgos definitorios de la identidad de los individuos, generando de ese modo las correspondientes pautas conductuales.¹⁰

Así, en la experiencia de las mujeres con relación a la maternidad, no como expresión de la realidad social sino como articulación con el mundo, no sucede simplemente que la estructura social imponga sus significados a las mujeres y las genere como tales, o que las identidades femeninas sean sólo el resultado de la interacción entre las condiciones sociales y las disposiciones culturales de las mujeres, sino que éstas construyen significativamente sus condiciones sociales de existencia mediante la aplicación de una matriz categorial de naturaleza discursiva.¹¹

Como Cabrera lo apunta, lo anterior no quiere significar de manera literal que el discurso construya a la sociedad, sino que la construye en tanto *entidad significativa*. Para explicar esta construcción se sirve del concepto de *articulación*, que

ha sido formulado en franca oposición a los de reflejo, representación o expresión y, por tanto, tiene el propósito expreso de denotar la función constitutiva del lenguaje en la configuración de los objetos, de los sujetos y de las prácticas, así como de subrayar el carácter retórico de la relación entre los individuos y su posición social.¹²

III

Con estas consideraciones, podemos pasar a preguntarnos por las posibilidades de cambio en la identidad de las mujeres respecto a la maternidad. En este sentido se puede entender la propuesta de Lauretis, que señala que

... la subjetividad se construye a través de un proceso continuo basado en la interacción con otros y con el mundo, [que] está determinada por la experiencia entendida como un complejo de hábitos resultantes de la interacción con el mundo externo [y en este sentido] subraya la capacidad de los seres humanos (hombres y mujeres) de oponer resistencia o bien transformar las definiciones discursivas que pesan sobre nosotros, a través de la acción.¹³

Propuesta a la que Riquer añade que

... la conciencia (psicológica) que los sujetos tienen de sí y del mundo no está anclada ni pegada a los discursos producidos acerca de ellos en tanto seres sexuados. Entre los discursos y los

10. *Ibidem*, p. 80

11. *Ibidem*, 82

12. *Idem*.

13. Citada en Florinda Riquer. "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social", en Ma. Luisa Tarrés (comp.) *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, El Colegio de México, México. 1992, p.58.

sujetos media la experiencia y la subjetividad, así como el hecho de que esos mismos discursos vayan cambiando a lo largo de la historia, entre otras razones, porque también son distintos quienes los producen.¹⁴

La anterior afirmación implica pensar que el proceso de construcción de la identidad,¹⁵ es continuo y permanente, entendiendo con ello que la identidad femenina es flexible, diversa y mutable.¹⁶ Por lo que hay que pensar la identidad como un proceso activo y complejo, resultado de contradicciones y redefiniciones constantes, que están presentes en la formación de las estructuras simbólicas.

Giménez afirma sobre el tema que

pese a su relativa consistencia la identidad [...] no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan.¹⁷

Desde esta perspectiva la identidad femenina no puede ser conceptualizada sólo a partir de atributos considerados como "femeninos" o circunscrita a las actividades productivas, políticas o familiares que realizan las mujeres en un momento histórico determinado, sino a partir de la posición que guardan en momentos diferentes y concretos de su existencia y, como la identidad es siempre cambiante, deberemos entender que las identidades femeninas, si bien conservan elementos permanentes, se construyen y reelaboran constantemente y nunca terminan por fijarse de manera definitiva.

Se entiende, entonces, que la identidad femenina no es fija, que la posición que ocupan las mujeres respecto a los otros varía a lo largo de su historia vital, y que ellas son sujetos sociales activos, que formulan constantemente oposiciones a su condición de género.

Con ello se quiere significar, como lo señala Riquer, que existe la capacidad para ir más allá de su identidad ligada a los atributos y capacidades asignados socialmente al género femenino, para descubrirla en su "para sí". Lo cual quiere decir en una identidad que si no trasciende estos atributos y capacidades socialmente asignados, sí puede utilizarlos activamente para construir diversos significados de la feminidad.¹⁸

Si bien, como hemos dicho al principio, la maternidad es en México el eje articulador de la identidad de las mujeres, y que la feminidad se construye de acuer-

14. *Idem.*

15. Asumo la definición de identidad de Giménez (1994:261) que la considera como "... la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciada en el mismo espacio. En cuanto a representación de un sí mismo o de un nosotros socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida."

16. Así lo consideran diversos autores: como Gilberto Jiménez; Héctor Tejera Gaona; Guillermo Bonfil Batalla; José Manuel Valenzuela Arce; José del Val; Florinda Riquer; Alicia Martínez.

17. Gilberto Giménez. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", *Versión*, núm. 2, UAM-Xochimilco, México. 1992, pp. 201.

18. Riquer. Op. cit, p. 62.

do a lo socialmente aceptado en un contexto cultural determinado y a los códigos que definen las relaciones entre los géneros y delimitan las actividades y acciones correspondientes a cada uno de ellos —a las que se otorgan determinado valor y poder—, también es cierto, como dije antes, que la feminidad mantiene un proceso de construcción continuo y permanente, lo que permite a las sujetas realizar cambios sustantivos en sus actuaciones y discursos genéricos.

Por lo anterior, se entiende que la feminidad no es fija, que la posición que ocupan las mujeres respecto a los otros varía a lo largo de su historia vital, que son sujetas sociales activas, que formulan constantemente oposiciones a su condición de subordinación social y que tienen la capacidad para transformar los roles asignados socialmente o realizar transgresiones a los mismos, lo que nos permite entender mejor las posibilidades de cambio respecto a la maternidad. Por ello, la feminidad hay que pensarla como un proceso activo, complejo y variable, resultado de contradicciones y redefiniciones constantes que están presentes en la formación de sus estructuras simbólicas, y de las experiencias de vida de las mujeres.

IV

Estas consideraciones teóricas, las he podido observar en el caso de las mujeres de asentamientos populares que participan en movimientos sociales y que han llevado a cabo re-definiciones y transformaciones en los niveles ideológico y práctico-cotidiano de su identidad genérica a partir de esa participación. Re-definiciones que se traducen en sus actitudes y en diversas áreas de la vida cotidiana, social y política. Cambios que varían ya que corresponden a una diversidad de experiencias de vida de mujeres y que se llevan a cabo dentro de un proceso lleno de contradicciones y conflictos.

Diversas investigaciones realizadas tanto en México como en otros países de América Latina,¹⁹ han confirmado que dicha participación es un factor que puede incidir en la identidad de las mujeres, que las puede llevar a replantear su actuación genérica, enfrentar nuevas situaciones, aprender otras formas de acción y vivir con otras prácticas sociales de género, como en el caso de la maternidad.

Estas mujeres iniciaron su participación precisamente desde su papel de mujeres-madres, preocupadas por poder ofrecerles a sus hijos un lugar seguro donde vivir y por encontrar una solución de sus necesidades básicas.

Sin embargo, es precisamente en ese proceso de vinculación al quehacer público y colectivo mediante su participación social y política cuando se produ-

19. Véase Jelin, Elizabeth (comp.), *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, 1987; Vargas, Virginia, *Movimientos de mujeres en América Latina: un reto para el análisis y la acción*, 1987; Ramírez, Socorro, *Las estrategias de sobrevivencia como una dimensión del movimiento de mujeres en Colombia*, 1989-1990; Feijoó, María del Carmen e Hilda María Herzer (comps.) *Las mujeres y la vida de las ciudades*, 1991; Massolo, Alejandra, *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, 1992, y *Mujeres y ciudades; Participación social, vivienda y vida cotidiana*, 1992.

cen contradicciones entre su concepción tradicional de la maternidad y sus prácticas cotidianas. Proceso mediante el cual algunas mujeres realizan reflexiones y cuestionamientos al papel de mujer-madre, aún cuando en el nivel ideológico conserven elementos tradicionales, que les permite, si bien no de manera mecánica, transformar su mundo de vida y su identidad genérica. Al respecto, Mas-solo indica, en el caso del movimiento urbano-popular que

Los movimientos urbanos independientes constituyen vehículos sociales de proyección del papel de madre-esposa-ama de casa hacia el escenario público. La proyección-transgresión ocurre dentro de y con una nueva identidad colectiva -que se opone a la identidad institucionalmente elaborada y tutelada-, por lo cual los papeles legitimados de la mujer adquieren una nueva presencia y carácter social, político y cultural, aunque continúe sujeta a las obligaciones domésticas y familiares en la esfera del hogar-vivienda.²⁰

Entonces, si la maternidad es la justificación de sus actuaciones y de sus proyectos de vida, también parece serlo de sus transgresiones al rol genérico tradicional, en su proceso de participación, al vincularse al quehacer público-colectivo, es cuando algunas mujeres toman decisiones y acciones que se oponen al discurso ideal sobre la maternidad, dando al papel de mujer-madre legitimado socialmente otra dimensión, y activándolo para generar o poder generar novedosas prácticas sociales.

Es cierto que las mujeres no abandonan, ni en el discurso ni en ciertas prácticas, elementos del papel tradicional de madres, pero a lo largo de esas prácticas van realizando reflexiones, cuestionamientos y giros respecto a sus actitudes y decisiones, y construyendo otras categorías discursivas, las cuales pueden otorgar otro matiz al ejercicio de su maternidad.

Este proceso no es consecuencia de una determinación o relación de causalidad entre la participación social y política de las mujeres y una nueva conciencia de género, sino de la aprehensión significativa de las transformaciones que resultan de esa participación, que implica una ruptura o un quiebre en sus categorías discursivas que les permite objetivar a la maternidad de distinta manera y el despliegue de estas categorías en el terreno de la práctica.²¹

La maternidad se convierte así en el símbolo a través del cual se entretejen y resuelven las contradicciones entre la norma y la transgresión, a través del cuestionamiento al significado y al ejercicio tradicional de la maternidad; no como resultado mecánico de su experiencia de participación social y política, sino como un proceso permanente de lucha entre resistencias e imposiciones que puede ser favorable al cambio.

Si se toman en cuenta las anteriores consideraciones, se puede decir que la maternidad si bien es la justificación de sus actuaciones y de sus proyectos de vida, también puede serlo de sus transgresiones y de su participación social y política, proceso mediante el cual la maternidad puede ser vivida desde otra perspectiva. Se puede decir, que se da un proceso de cambio, de rupturas y con-

20. Alejandra Massolo. *Por amor y por coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, El Colegio de México, México, 1992, p. 390.

21. Cabrera, op. cit. P. 155.

tinuidades, en el que se añaden contenidos a moldes viejos y a veces algunos resultan eliminados. En este sentido, Martínez afirma que

... esto es más que una cuestión de poder social y personal que de esencialidades. Si se lo entiende así se aclara, por ejemplo, el porqué a veces es la figura de la madre la que priva en la acción pública de las mujeres, y esto no quiere decir que se reduzcan a ese papel por ser el que las define como mujeres, sino que activan ese rol "legítimo" socialmente, y generan a partir de él nuevas condiciones sociales que lo desbordan.²²

Es decir, que aun cuando estas mujeres viven contradicciones entre la dimensión simbólica de la maternidad y la dimensión de la experiencia cotidiana de la maternidad, pueden transformar el ejercicio de su maternidad, rompiendo con una identidad materna estereotipada, al enfrentarse consigo mismas y con las/los otras/os, con nuevos intereses, con actividades diversas, con renovadas y novedosas estrategias de solución, con un nuevo mundo de información y con una otra manera de nombrar al mundo.

22. Alicia Martínez. "La identidad femenina: crisis y construcción" en Ma. Luisa Tarrés (comp.) *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, El Colegio de México, México. 1992, p.74.

PANORÁMICA HISTORIOGRÁFICA DE LOS MOVIMIENTOS SUFRAGISTAS LATINOAMERICANOS (1890-1960)

Teresa Cobo del Arco

La historia de los Movimientos Sufragistas latinoamericanos, es la historia de las feministas de la primera ola, que durante el período comprendido entre 1890 y 1960, lucharon de forma individual y colectiva para obtener mayores derechos para las mujeres, y especialmente por la consecución de los derechos políticos.

En esta comunicación, que tiene como objetivo presentar una panorámica historiográfica de los Movimientos Sufragistas latinoamericanos, se expone el desarrollo de las investigaciones sobre este problema de estudio, sus principales enfoques teórico-metodológicos, sus temas de interés y limitaciones, así como las nuevas perspectivas que se abren para el estudio de los Sujetos Sufragistas a partir de los aportes de las teorías del lenguaje y del nuevo paradigma que algunos historiadores denominan Historia Discursiva. La aproximación al estado actual de la historiografía del Sufragismo latinoamericano es esencial para abordar nuevos problemas de estudio a nivel local y regional, sobre las primeras etapas de los Movimientos Feministas en América Latina, pues se perciben procesos paralelos y tendencias similares, que pueden ser de gran utilidad para la realización de futuras investigaciones.

LAS LEYES Y LAS MUJERES EN EL URUGUAY Y SU CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA: 1903 - 1917

Cecilia Buscarons

Este artículo pretende analizar la relación entre las leyes y las mujeres en un contexto determinado: el Uruguay a principios del siglo XX, cuya coyuntura política y social determina las orientaciones ideológicas de una legislación que conformará una realidad social particular y específica que luego será considerada como pionera y avanzada socialmente. Para ello me baso fundamentalmente en dos conceptos sugeridos por los autores, J.W. Scott y M.A. Cabrera. De Scott tomo la idea de la necesidad de estudiar la relación entre las leyes sobre las mujeres y el poder del Estado buscando las relaciones entre la legislación aprobada en esos años y su situación real. Por su parte, M.A. Cabrera sugiere como elemento indispensable para el análisis histórico la de encontrar la "matriz categorial" de los discursos dominantes en cada momento lo que me lleva a plantearme cuáles son las posiciones ideológicas de la sociedad uruguaya cuando el Estado está consolidándose para encontrar las influencias de los distintos discursos del siglo XIX y XX que ayudan a entender las especificidades del caso uruguayo. La conclusión es que las políticas que se implementan para la protección de la mujer no tienen como objetivo el reconocimiento de la igualdad con el varón sino que es una reorientación en defensa del rol tradicional de madre y sostén básico del hogar.

Mesa III

Artistas, vestales y barruntafechas

Coordinador:
Miquel Izard

Gabriela Dalla-Corte Caballero

CREACIÓN, PODER Y PASADO

Miquel Izard

Universitat de Barcelona

Desde un buen principio la humanidad se habrá expresado estéticamente, adornando utensilios, esbozando pinturas, rupestres o no, fraguando ritmos o gozando con el habla al idear juegos de palabras o pergeñar cuentos, leyendas, mitos o trovas, lo que ahora llamamos literatura oral.

Muchísimo después, al surgir el estado, capaz tuvo lugar una escisión, si quienes detentaban el poder acordaron usar y manipular la producción artística para convertirla en manifestación de su potestad, los que se oponían decidieron valerse del don como arma para desafiar la tiranía, ello degeneraría pronto en la felonía que no cesa, acosar artífices, prohibir o destruir su obra o satanizar virtuosos malditos. No me extenderé en el asunto, no es meollo de la entrega, pero recordaré casos de épocas de fiebre creadora malogradas por dictadores, diáspora espoleada por Hitler; asfixia de Lenin y Stalin al arrebatador estallido surgido con la revuelta y corrompido con el estrafalario realismo socialista; asesinato y éxodo de españoles perpetrado por Franco, bastaría lamentar a Lorca; tropelía que décadas más tarde repitieron milicos de Argentina, Brasil, Chile o Uruguay; vejación y grotesca estafa de la revolución cultural china, que narra de forma ejemplar Dai Sijie en su libro o film *Balzac y la joven costurera china*; exclusión en Cuba de personas como Reinaldo Arenas con la absurda excusa de su homosexualidad, abuso que ya había osado la inquisición. Pero me provoca mentar otro peldaño de la escalera, por desgracia infinita, la pieza, *Escenas de una ejecución*, sobre el equívoco de la libertad, del británico Howard Barker, el encargo ducal a una pintora de un mural para celebrar y loar la batalla de Lepanto, implica que se documente y sólo perciba muerte, la obra, atroz,

provoca la ira del mecenas. Obras de Barker se han representado en muchos países pero jamás en su tierra.

Max Aub escribió, 30 de noviembre de 1959, sobre lo que dijo Mauriac:

“«Je m'éloigne chaque jour un peu plus de la fiction, chaque jour un peu plus; écrire, pour moi, signifie témoigner ». Exactamente lo contrario de lo que me sucede. Testimonié. Ahora, cada día creo que la ficción es el único medio posible (útil) de hollar de dejar rastro, de testimoniar”.¹

La cuestión saltó a primera página a raíz del desafuero de Bush, Aznar y secuaces. Al entregar premios la Academia española de Cine, los participantes expresaron rechazo al desatino, provocando airadas réplicas de políticos cavernícolas y creadores afines. El presidente de los productores, Eduardo Campoy, pidió la dimisión de Marisa Paredes, presidenta de la Academia, por la “politización de la gala de los premios Goya del pasado sábado. [...] Fue todo un despropósito”. Paredes replicó en Radio Nacional “fue más reivindicativa que en otras ocasiones, pero es que nosotros, los profesionales, no tenemos como única mira hablar del cine [...], sino también de la realidad. Ya basta de pensar que se puede callar a la gente. La gente es muy libre de decir lo que quiera”.² Abierta la caja de Pandora, hubo respuestas en cadena, Ana Botella, calificó de “anecdótico” el desalojo de actores del Congreso por lucir camisetas con lemas contra un ataque a Irak. En nota “Más madera, ¡es la guerra!” Diego Galán memoró que Almodóvar, al recibir un Globo de Oro, dedicó el premio “a los que luchan por la paz y a todos los que no tienen miedo en declararlo” y ha poco Fernando Fernán-Gómez comentó “Creo que la política tiene la obligación de organizar la convivencia de los seres humanos y, como gran prioridad, la de evitar la guerra”. Fernando Morán, exministro de Exteriores, en entrevista sobre la temática, a la pregunta “¿Comparte usted la teoría de que la historia de los pueblos está mejor expresada en la literatura que en la propia historia?”, dijo, “La novela es un género total. Incluso las que eluden esa inserción acaban reflejando la realidad a través de los destinos personales”.³ *Los abajo firmantes*, de Joaquín Oristrell, a través de una compañía de teatro presentando la última obra de García Lorca, plantea si deben comprometerse los actores leyendo al final de la función un manifiesto por la paz.

Hay muchas evidencias del rol que pueden jugar artistas, así directores de cine. Julio Medem ha forjado un documental, entrevistando setenta personas sobre un viejo problema, violencia que padece el País Vasco y sugiriendo la que debe ser la única salida, dialogar. Otro espécimen del dislate de la política hispana, no sé qué sorprende más, sensata propuesta del director y mayoría de

1. *Escritos inéditos*, recopilados por Manuel Aznar Soler. Cfr. “Babelia”, *El País*, 31/05/03.

2. *El País*, 4/02/03.

3. *El País*, 7/02/03. Vázquez Montalbán también asignó rol capital al suceso; si “Stalin hizo desaparecer de las fotos de desfiles militares de la Plaza Roja al mismísimo Troski [...] el señor director de Televisión Española fue el más inmediato responsable de los cortes que trataban de convertir un escandaloso motín antigubernamental en un acto de entrega de premios [...] de la Cruz Roja”, *La aznaridad*, Barcelona, 2003, Mondadori, 316-318.

entrevistados o disparatada e irracional reacción de la ministra del ramo, fantoches del PSOE o PP o gente de movimientos relacionados con la cuestión.

Errores y mentiras.

En varios trabajos he apuntado que la Historia Sagrada (**HS**) se consagra a embaucar, falsificar o mentir. No porfiaré, pero mientras mucho colega sabe lo realmente ocurrido, multitud de personas intuyen que podría señalarse de su faena “cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia” de ello es consciente bastante creador. Dulce Chacón noveló lo padecido por mujeres en el franquismo, *La voz dormida* (Alfaguara, 2002), y evoca a Julia Conesa, una de las Trece rosas, mozas fusiladas a poco de acabada la guerra por ayudar a víctimas de la dictadura, que pudo escribir a su madre y manifestarle desear “Que mi nombre no se borre en la historia”, afán que estorbó el tirano y, tras su muerte, el franquismo parlamentario que ha echado una losa plúmbea sobre el pasado; Chacón decía en declaraciones previas “He querido explorar el lado oscuro, oculto y silenciado de la posguerra [...]. Nos han contado muy mal la historia”,⁴ lo que tendría por pleonasma, precisamente el poder manda a los cronistas, tergiversar lo ocurrido.

El periodista Isaías Lafuente detalla dantesca explotación de presos políticos hasta la segunda mitad de los '60 por el Estado (ferrocarril, pantanos, regadíos, erigir nuevas cárceles), compinches (el catalán Banús) o enviados a Alemania, pagados con una miseria (el escaso salario se lo quedaban Hacienda o los patronos), hambreados, laborando más de 12 horas diarias en condiciones higiénicas y sanitarias dantescas, vulnerables a todo tipo de enfermedades y con un elevado índice de mortalidad. El autor dedica extenso capítulo al Valle de los Caídos e inicia el epílogo asombrándose de que no hay referencia alguna a forzados. Preguntado un benedictino por el motivo, espetó “la explotación de presos en las obras del Valle es sólo una leyenda negra” (320); podrían preguntarle a Nicolás Sánchez-Albornoz que estuvo allí *invitado* por Franco.⁵

Pero en estos tiempos de confusión, despilfarro e infundio mejor acudir a viñetas de algún dibujante con genial agudeza, El Roto ve dos energúmenos con palos que, en Palestina, dicen “La fuerza nos dará la historia, y la historia nos dará la razón” o un galeno gringo atiende a una mujer que le manifiesta “Doctor, no consigo que el niño se trague las mentiras sobre Irak en grajeas que le recetó”, a lo que él replica “Pues habrá que ponérselas en supositorios”.⁶

Si bien los mandarines también son fuente de sorpresas, detenidos por la CIA negaron cualquier vinculación entre Husein y Al Qaeda. Bush restó valor a estas informaciones y prometió que “la historia y el tiempo”

4. *El País*, 6/09/02.

5. *Esclavos por la patria. La explotación de los presos bajo el franquismo*, Madrid, 2002, Temas de Hoy, 343.

6. *El País*, 11/04/02 y 7/09/02.

demostrarán que la actuación en Irak fue totalmente adecuada y que se encontrarán las armas.⁷

Una vez más debo recordar lo sustentado por Todorov, con frecuencia fastidiosa las crónicas dicen más de los escribas que de los descritos.⁸

Ninguneados, olvidados y escamoteados

Repito, la **HS** además de desvirtuar el pasado tiene indignas negligencias, la naturaleza, mujeres, niños o viejos, parados, prófugos o prostitutas, okupas e integrantes de otras movidas contestatarias; la llamada Historia Universal lo es sólo de Europa central, marginando africanos o asiáticos; la historia obrera se limita al proletariado de fábrica y la socialista olvida el anarquismo. Acá, la de España, se forja omitiendo al-Andalus que durante ocho siglos era buena parte de la Península, desdeña boscanos, cantonalistas o gitanos y llama voluntarios a mercenarios que se vieron obligados a luchar en contiendas civiles o coloniales que, de toda evidencia, no eran suyas. Por lo que atañe a América, al margen de sostener que la historia empezó en 1492, menosprecia a quienes ya estaban allí o sólo cita estados excedentarios, azteca o tawantisuyu, relega a quienes rechazaron la colonización, cimarrones o afros, falsea la secesión o posterga a orillados en dantescos barrios de favelas.

La fastidiosa ceremonia de la confusión alcanza en momentos puntuales el cénit, 1992, renovando la que bauticé Leyenda apologética y legitimadora de la agresión a América (**Lal**) o 1998, centenario de vesania del ejército hispano en Cuba o Filipinas y, no lo olvidemos, misma hueste que, antes o luego, asoló Marruecos o la misma Península a partir de 1936.

Leyendo en un espejo

Es endémico y molesto ardid del poder, y su excrecencia la **HS**, motejar con adjetivos trocados a sus enemigos o a quienes pretende desfigurar o excluir en las crónicas. Puedo citar muchos casos y refiero solo alguno, conquistadores castellanos tildaron de canibales a muchas naciones americanas cuando está bien documentado que, salvo entre aztecas, fue raro y, al revés, muchos agresores practicaron la antropofagia incapaces de hallar comida; liberales secesionistas apodaron realistas a sus rivales; burócratas tacharon de bandidos o cuatrerros a cimarrones de Pampa, Llano o norte de México, y quienes cazaban orejanos, libres y sin amo, eran *ganaderos*; en el siglo 19 intelectuales latinoamericanos se tenían por civilizados ante la barbarie nativa, pero recurrieron a canalladas y bellaquerías para liquidar a quienes desdeñaban la cultura cristiana; Stalin hostigó a los que pensó le

7. *El País*, 10/06/03.

8. *La conquista de América. El problema del otro*, México, 1989. Siglo XXI, 277, cita en 46.

estorbaban apodándoles trostkistas u otras lindezas y les obligó a inculparse para bien de la revolución; pasma el sinfín de sambenitos que Franco colgó a rojos en la guerra - así la "Ley de Responsabilidades Políticas" que castigaba por el delito que cometieron los militares fascistas - o a opositores durante la dictadura.

Por ello al usar fuentes oficiales, de archivo, bibliográficas o las que sea, con frecuencia deberán descifrarse a la inversa, trastocando adjetivos, cifras o valoraciones. James C. Scott ha tratado el asunto de manera muy sugerente y proponiendo vías para oír a los que en apariencia no tienen voz.⁹

Composición ágrafa

Si la humanidad llegó a Europa hará 750 000 años, la imprenta se ensayó en 1440; así occidente usó la galaxia gutemberg en el último 0.075% de su pasado, su etapa de esplendor duró cien o doscientos años y terminó para dar paso a otras formas de expresión girando en torno a la imagen.

De entrada no hay acuerdo sobre la definición de la voz literatura, para el *Diccionario enciclopédico Alfa*, Salvat, es "Arte cuyo instrumento es la palabra, en cualquiera de sus manifestaciones estéticas", mientras es más ceñida la del *Diccionari de la llengua catalana*, del Institut d'Estudis Catalans,¹⁰ "Art d'escriure i de llegir, coneixement de tot el que ha estat escrit./ Activitat que, per mitjà de l'escriptura, es proposa més un fi estètic que no pas didàctic./ Conjunt de produccions literaries d'un poble".

Para captar el ayer serán de considerable utilidad, sin duda, variantes de la literatura de difusión oral que informa de costumbres y usos de un pueblo, acertijos, alegorías, consejas, cuentos, chanzas, chascarrillos, fábulas, leyendas, poesías, proverbios, trabalenguas o refranes. *Diario de un llanero* de Antonio José Torrealba Ostos es emblemático;¹¹ enciclopedia del Llano enumera fauna y flora, tareas y prácticas, conductas y hábitos, medicina natural y manejo del ganado, prosa y poesía, vieja producción hispana, regional o elaborada por él.

9. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, 2000, Era, 314.

10. Barcelona, 1995, 1.908, cita en 1.116.

11. Tras larga peripecia, el manuscrito fue editado por Edgar Colmenares del Valle, Caracas, 1987, UCV y Gobernación del Estado Apure, 6 vols. El autor, 1893 - 1949, pergeñó además, 1947, una curiosa novela, *Historia de Azabache o sea la historia de un caballo contada por él mismo junto con la de sus compañeros de trabajo*, Edición, estudio preliminar y vocabulario por el mismo Colmenares, Caracas, 1985, UCV y Gobernación del Estado Apure, 101.

Útiles de la imprenta

Biografías y memorias

Las primeras tienen gran predicamento en países con elevados índices de lectura dando lugar a un género y un público peculiar. Malicio que con frecuencia el escritor no es demasiado proclive a retratar fielmente un personaje, al revés, busca complacer al cliente ansioso de confirmar su patriotismo, neutralizar su complejo de inferioridad o desencanto por un presente gris e insatisfactorio.

Las segundas merecen punto y aparte. Mucho protagonista del acontecer sabe perfectamente que en el futuro ocupará un lugar en los libros de historia y desea alterar, invertir o mejorar su imagen para encumbrar etapas anodinas, desdibujar momentos sórdidos, enterrar carencias o deshonestidades, con más o menos sangre. Con harta frecuencia la fechoría es más sibilina, se encarga a una pluma mercenaria escriba una crónica, lo hicieron los bien llamados reyes católicos con Hernando del Pulgar o Cortés con Díaz del Castillo. Pero hay el más prodigioso todavía, estudiosos que toman estas maquinaciones como fuente incuestionable con lo que perpetran lo que de ellos esperaba el prevaricador.

Prensa y revistas

A medida que se afianza y extiende el neoliberalismo globalizado crece el número de vestales de la **HS** y se difunde su discurso canonizante, pero el sistema no sólo miente sobre ayer, lo hace también sobre hoy y mañana. Bulos vomitados por políticos y medios de comunicación y persuasión sobre sucesos de los que somos testigos puede citarlos cualquiera. Ello contrasta con cantidad de periodistas, políticamente insurrectos, que osan desenmascarar los perjuros o reseñar lo que está aconteciendo. De ello surgen dos alcances, que también vienen de lejos, andaremos con esmero indagando en hemerotecas y algún reportero se interesa por el pasado y deviene fuente muy útil. Del listado, que por suerte es muy extenso, cito cinco, Eduardo Bueno, *Náufragos, traficantes e degradados*; Norman Lewis, *Misioneros. Dios contra los indios*; Javier Moro, *Senderos de libertad*; Javier Reverte, *El sueño de África* y Adam Hochschild, *El fantasma del rey Leopoldo*;¹² sobre los primeros europeos en Brasil; rol de evangelizadores en la colonización; organización de los seringueiros; aspectos varios de la explotación de África y caso del Congo.

12. Rio, 1998, Objetiva; Barcelona, 1988, Herder; Barcelona, 1992, Planeta; Madrid, 1997, Anaya y Barcelona, 2002, Planeta. Comparé lo que denuncia Hochschild y el mensaje espurio de manuales de bachilleratos belgas, *El rechazo a la civilización. Sobre quienes no se tragarón que las Indias fueron esa maravilla*, Barcelona, 2000, Península, 61-63.

Viajeros et alii

La expansión occidental iniciada hacia 1492 arrastró, de forma creciente, multitud de personas que mostraban su extrañeza ante un mundo nuevo y, para ellos, insólito. Antes y después de Humboldt o Darwin estas gentes escribieron apuntes, diarios, informes e itinerarios inapreciables.

Nuevas herramientas

Historia oral

Es fútil mentar el servicio que las entrevistas prestan al conocimiento del pasado reciente, hay cantidad de estudios o revistas especializadas y algunos pesquisadores han logrado vencer la barrera académica y llegar a la mayoría TV mediante.¹³ De mi tierra podría citar un caso aguijoneador, unas mujeres perturbadas por el alzamiento facha concurren al concurso de memorias del ayuntamiento de Barcelona, al ganarlo decidieron crear un grupo, "Mujeres del 36" que no ha cesado de recoger experiencias y divulgarlas en una inaudita extravagancia, el boom de la recuperación de la memoria a 25 años de la muerte del asesino y ocupando el poder sus herederos legítimos.

Cartografía

Tampoco las cartas son asépticas. Muchos libros sobre América dibujan mapas del período colonial o, de la etapa anterior, abusando de fronteras actuales o los de las primeras décadas de la agresión fantaseaban no sólo sobre distancias o tamaños, además los ilustraban con pesadillas y ensueños europeos dibujando anacronismos, monstruos o entelequias.¹⁴

Geografía

Desde siempre muchos practicantes de esta ciencia se han inclinado por la rama que llaman humana y analizan distintos aspectos de las culturas. Yvette Barbaza editó, 1966, su tesis *Le paysage humain de la Costa Brava*, espécimen genial de cómo puede relacionarse esta ciencia con antropología y economía; en reciente entrevista, lamentó el desaguizado perpetrado en los últimos 50

13. Citaré un solo caso "Vivir la utopía" que Dolors Marin realizó para TVE basándose en su excelente tesis leída, 1995, en la UB sobre la cultura anarquista, "De la llibertat per conèixer, al coneixement de la llibertat. L'adquisició de cultura en la tradició llibertària durant la dictadura de Primo de Rivera i la Segona República Espanyola".

14. Javier Vizuete lleva tiempo redactando una tesis doctoral al respecto. O Izard, "Fronteres, fronterers i frontisses", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, Barcelona, 53-54 [XVII] (2002), 47-72.

años y sostenía pongo por caso “Trobo normal que la gent vulgui sortir d’una situació de crisi i que vulgui guanyar diners, però hi ha d’haver una mesura, un equilibri. I quan es trenca aquest equilibri, es trenca la nostra pròpia vida. [...] El pecat original és aquest capitalisme que no respecta res”.¹⁵

Descifrando corotos

No hace tantos años la arqueología era sólo rama de la prehistoria, luego fue ensanchando su ámbito deviniendo complemento para investigar medioevo o industria, ámbito boscano, cuando la gente dependía y gozaba de la floresta, palenques brasileños o manufacturas precapitalistas o, ahora, yacimientos de chimpancés en Costa de Marfil.

Julian Pitt-Rivers, prefacio a *Los aspectos cambiantes de la España rural*, alude al esfuerzo del antropólogo Sol Tax por salvar culturas que agonizan.¹⁶

Pintado en la pared

El orto del excedentarismo que supone estado, clases y explotación, trae, insisto, silenciar a la inmensa mayoría que se vale de diversos artilugios para transmitir sus mensajes, desde graffitis hasta octavillas o pasquines.

Páginas web

Los gobernantes celan, porfío, la transmisión de noticias, pero incluso los cambios provocados desde el poder, así los ordenadores, pueden servir a los contestatarios lo que evidencian últimos acontecimientos, Chiapas o Porto Alegre, oposición a la globalizació o a la agresión a Irak.

15. *El País, Quadern*, 31/07/03.

16. “Debían hacer todo lo posible para, del naufragio provocado por el impacto de los cambios tecnológicos y la consiguiente unificación de la economía mundial, salvar todo lo que pueda descubrirse relacionado con los pueblos pertenecientes a la edad que desaparece sin dejar rastro [...]. Toda la historia pasada de la humanidad pronto se convertirá en un enigma que para el hombre moderno se hará tan indescifrable como la época anterior al Diluvio. Quizá sea inevitable el destino del hombre «primitivo», término éste que no tardará en abarcar todas las épocas de la humanidad anterior a este segundo Diluvio tecnológico [...] las tradicionales culturas primitivas no deben ser meramente conservadas en los archivos, sino mantenidas con vida propia. [...] Los pueblos del mundo no sólo tienen el derecho a vivir sino a vivir como quieren, es decir, como son. [...] culturas tradicionales de la Europa campesina representan una manera de vivir tan original como las de Borneo y las de los Andes pero con la misma si no mayor velocidad se encuentran en vías de desaparición y sin apenas suscitar un murmullo de lamentación por parte de quienes más deberían preocuparse de ellas. En épocas anteriores, nadie protestaba cuando los campesinos se equiparaban a los primitivos (categorías ambas que se contraponían con unos pretendidos modelos «racionales») y autores como Frasier no encontraban dificultad alguna para señalar ejemplos de la «mentalidad primitiva» tanto entre los campesinos de Europa como entre los aborígenes de América” W. A. Douglass y J. B. Aceves, Barcelona, 1978, Barral, 25-27.

Exposiciones y museos

El consumismo no sólo tiene su cara lesiva, por suerte genera resultados concretos, cada vez más gente va a los museos y desde edades más tempranas y muchas instituciones organizan manifestaciones más o menos vinculadas con la estética, muestras que pueden tratar de la alimentación, arte y tiempo, Kafka o el urbanismo fascista, en las que cualquiera hallará información e indicios.

Componer y acontecer

De nuevo manifiesto mi perplejidad ante la maraña, si “Arte” es para la enciclopedia Salvat, “Cualquier actividad humana cuyos resultados y procesos de desarrollo pueden ser objeto de juicio estético” y “Creación”, además de “Acto de sacar Dios una cosa de la nada”, “Invención, producción de una cosa material [...] Bellas artes, las que tienen por finalidad la expresión de la belleza: arquitectura, escultura, pintura y música”; según el Diccionario del IEC “Art” es “Habilitat, destresa, a fer certes coses adquirida amb l'estudi, l'experiència, l'observació; manere de fer alguna cosa segons regles [...]. Arts majors, tradicionalment la pintura, l'escultura i l'arquitectura”, olvidando la música y otras, “Creació” a más de, “Acció de crear” es “Acció de fer, de compondre, una obra, una cosa que abans no existia. *La creació d'un nou estil arquitectònic*”.

Asunto complejo. El Centre de Cultura Contemporània de Barcelona expuso, 2003, “Fantasies de l'harem i noves Xahrazads”, concebida y dirigida por Fatima Mernissi, en la que, entre otras cosas se aludía, el arte mediante, a un imaginario occidental de oriente que nada tiene que ver con aquel mundo pero evidencia desvelos, fantasmas y sueños de la cultura cristiana. Y Günter Grass afirmó que “con *El lápiz del carpintero*, de Manuel Rivas, había aprendido más sobre la Guerra Civil que en los libros de historia. ¿Cómo recuperar lo que vive la gente corriente más allá de los grandes acontecimientos?”¹⁷

El artista capaz agrada, testimonia o distrae, en ambos alcances de la voz, entretener y desviar, pero desempeña más tareas. Al invitar Oxford a Gerald Brenan, estalló, “No se puede llegar a la verdad escribiendo historia, sólo los novelistas lo consiguen”, una *boutade*, pero si algún sinvergüenza aclama con fervor al poder, bastantes, por suerte, dejan volar la imaginación y nos brindan su magia y muchos se acercan a la realidad más que los académicos. Persevero, el artista no está encorsetado por normas, objetivismo y reglas, ni debe ser fiel a fuentes, pero inspirándose en lo acaecido, logra de forma admirable definir situaciones, describir atmósferas, narrar sucesos, penetrar sentimientos, referir situaciones, reseñar ambientes, explicar incidentes, descubrir enredos, descifrar enigmas, encontrar donde no sabemos escudriñar. Por añadidura, pueden devenir memoria propia o común y gozar, además de un privilegio: decir las cosas por su nombre, revelar lo que los historiadores callan por prudencia, desvelar

17. *El País*, 27/02/03.

repugnantes atrocidades sin riesgo se les tache de panfletarios radicales.¹⁸ Esta es una de las variantes, criticar al poder y sus miserias, revelar corrupción y enredos políticos o trapicheos de mandarines, ridiculizar prepotencia de los gobernantes. Pero, por supuesto hay muchas más y a continuación enumero algunas, consciente es discutible y sería diferente de repetirlo. Puede ser aséptica, así buena parte de música o pintura, bodegones y paisajes o nuevas corrientes no figurativas. Oficial o Sagrada, novelas o films *Las cuatro plumas*, sacralizando el colonialismo. Mística, ligada a la religión. Fascista o militarista. Aventurera, pero alguna que hoy lo parece surgió como crítica social, así *Los viajes de Gulliver*. Fantástica o inquietante, de Capek a Poe, del Bosco a Verne. Surrealista, de Dalí a Cortázar.¹⁹ Costumbrista, impagable retablo de un grupo, época o clase, de Delibes a John Berger. Intimista, reseñando emociones y entusiasmos, de Martín Gaité a algún film de Wajda como *Las señoritas de Wilko* y debo recordar una perogrullada, más de un creador en una obra o a lo largo de su trayectoria puede tocar distintos registros lo que, dicho sea de paso, invalidaría este listado. Sentimental, describe amistad o amor; el romanticismo, enraizado con el triunfo burgués, implicó que se interiorizaran unas relaciones humanas como normales, de norma, que se confundían con naturales y deseables, y empezó la epidemia que aún dura, desencanto y frustración de tantos pues sus experiencias y pasiones no encajan con el imaginario inoculado por el engendro llamado rosa. Más decepciones derivan del capitalismo o liberalismo, abismo entre promesas de libertad o igualdad y realidad cada vez más sórdida, generando pesimismo angustiado y desesperado de Kierkegaard a Unamuno o intuir un futuro infeliz, triste y acongojante de Orwell a *La naranja mecánica* de Kubrick, *Blade Runner* de Scott o *Brazil* de Gilliam. El extravío deja más secuelas, el realismo fatalista, en el que sobresalen nórdicos de Bergman a Kaurismäki. Se puede lamentar el paraíso perdido, Reverte, inicia su libro señalando que con Tarzán, mito ideado por Burroughs, los occidentales añoran el utópico medio feliz que arrasaron al agredir África, igual ocurrió con América, memoremos que algunas utopías modernas situaban allí el edén. Hay otra evasiva, preservar la disparatada imaginación natural infantil que la escuela amputa; solemos situar el llamado realismo mágico en Latinoamérica cuando recurren a él tanto creador del Viejo Continente, sólo mentaré tres films *Amarcord*, de Fellini, *Fitzcarraldo*, de Herzog y *Llamando a las puertas del cielo*, de Jahn.²⁰

18. En épocas de censura pueden valerse de curiosos subterfugios, Luis Carandell narra reuniones sindicales en iglesias en el tardofranquismo, "Yo estaba allí en calidad de periodista. Trabajaba en [la revista] *Triunfo* y quería contar, con las medias palabras que usábamos entonces, a unos lectores que sabían leer entre líneas, cómo discurría una reunión clandestina de trabajadores", *El día más feliz de mi vida. Memorias*, Madrid, 2001, Espasa, 251.

19. Tendría la reciente película, *Gala*, de Silvia Munt como documental ejemplar, en este caso del arte y más concretamente del coetáneo a través de una extraordinaria mujer que fue musa de Paul Éluard o Dalí y es, a la vez, magnífico retrato de un personaje insólito.

20. Es imprudente por mi parte meterme en este berenjenal cuando Gramsci, Hausser o Lucaks han escrito al respecto páginas magistrales.

Canción, música y poesía

Es vano decir que deben ser de los exponentes artísticos con más solera de la humanidad. Quiero rendir un homenaje al admirable maestro y mejor compañero Sergio Bagú que, en su casa de Copilco, me descubrió *Persecución del Lebrijano*, una bella y documentada cantata flamenca sobre acoso a gitanos, iniciado, cómo no, por los reyes católicos que los historiadores ignorábamos. Miles de letras de odas y romanzas son excelentes legajos para pesquisadores.

Teatro

Tan añejo como las anteriores permitía transmitir mensajes a la inmensa mayoría cuando o no se leía o los que lo hacían eran porcentaje exiguo. Por supuesto al surgir el poder lo explotó para alienar y contaminar al pueblo pero muchas veces salía de éste para difundir pareceres, protestas o propuestas.²¹ El Archivo de Maracaibo conserva manuscrito que una maestra de un pueblo de morenos de la otra orilla del Lago escribió copiando la pasión que se representaba cada año por Pascua que incluía morcillas que hacían referencia a hechos sucedidos en los doce meses anteriores o criticaban excesos y desvíos, lo que se hace también en la Patum de Berga y en tantos otros.

Literatura impresa

Bastantes años después del invento de Gutemberg se popularon novela y cuento, no exigían un elevado grado de alfabetización dado que los letrados podían leer en voz alta a los demás. Variante notable es la infantil, podía surgir de abajo, estrategia de aprendizaje cultural, o ser aborto del poder para malear a los infantes con una moral o costumbres antinaturales. Como mínimo desde el siglo 19 publicaciones humorísticas, con la excusa de divertir, servían a los contestatarios para arremeter contra poderosos, ridiculizar explotadores o dar voz a los que no se les dejaba hacerse oír y, debido a la cantidad de iletrados, solían ocupar más espacio chistes, dibujos y caricaturas que el texto.

Pintura y escultura. Cerámica y arquitectura

Han servido al poder, desde hace milenios, para aleccionar a los súbditos. Gentes obligadas a visitar centros públicos, entrar en iglesias, andar algunas arterias, veían aunque no quisieran, frescos o bustos, murales o estatuas, que les inculcaban el discurso de la moral, las órdenes o la **HS** de los gobernantes. Buena parte de la arquitectura no funcional es otra manifestación del poder y a

21. "Noviembre", de Achero Mañas relata la experiencia de un grupo de titiriteros intentando realizar teatro de calle novedoso y provocativo buscando cambiar una sociedad que les asquea.

más, absoluto, castillos, palacios o templos resultarán más aplastantes. Quiero porfiar, por sólida que sea la tiranía el artista halla resquicios por donde meter cuñas que desafían o contradicen preceptos, órdenes o prohibiciones. Hay tanto caso que es difícil escoger uno, Goya, pintor de corte, caricaturizó a la familia real hasta lo grotesco y parodió la sociedad de sus últimos años, *Los disparates* o *Los desastres de la guerra*. Roberto Matta, “El verbo América”, devino fiscal de atrocidades y desafueros perpetrados por colonizadores o liberales.

Incluso artes llamadas, quien sabe por qué, menores pueden facilitarnos pistas, el profesor Witold Rybczynski, *La casa. Historia de una idea*, evidencia que la estructura y forma del hogar o la ordenación del interior o el exterior cambiaron a lo largo de los siglos y pueden interpretarse ya que, estrechamente vinculadas a una sociedad y un estadio material, respondían a funciones, gustos o necesidades, así la crisis del 29 detuvo la expansión del Art Deco y fomentó, por económica y escueta, la arquitectura funcional de Van der Rohe, Gropius, Wright o Sert.²² El neomadismo consumista, segunda o tercera residencias, turismo de aventura o vagabundaje de lujo han implicado la aparición de construcciones o mobiliario adaptado a estas modas, así el Museo de Artes Decorativas de Barcelona expuso “Living in motion” que había preparado el alemán Vitra Desing Museum de Weil am Rhein.

Cine y fotografía

El primero puede conjugar argumento, música e imagen en movimiento. El director venezolano Lamata, describe en breves escenas de *Jericó* cómo los castellanos atacaban al romper el alba y de sorpresa poblados nativos para esclavizar mujeres y chicos, previo asesinato de adultos y viejos. Fotos de Casasola son buen complemento para ver mejor la revolución mexicana. *Las uvas de la ira*, novela de Steinbeck o película de Ford, ilustran como las fotografías de Dorothea Lange sobre consecuencias sociales de la crisis social gringa de los '30, y las de Salgado delatan injusticia y opresión en distintos lugares del tercer mundo o las del amigo Pere Borrell documentan con valor, más de una vez arriesgó su vida, felonías y desigualdades en Africa o América e incluso entre inmigrantes buscando una oportunidad en Europa que ganarán, en el mejor de los casos, explotación y racismo, exclusión y menosprecio.

Desde el 2000 hay cada año en Barcelona, con esperanzador éxito, una muestra de cine y video indígena de América permitiendo conocer novedades. En la última pudimos conocer y oír a la canadiense Alanis Obomsawin.

22. Madrid, 2001, Nerea, 255.

Radio, TV, video y cd

Los medios de comunicación de masas se han transformado de modo acelerado y espectacular en los últimos decenios. Si la primera o el fonógrafo pasaron a mis abuelos, los últimos evolucionan con tal velocidad que nadie puede imaginar qué portentos usarán nuestros nietos. No hace falta recordar cómo abusaron de aquélla, para fines espurios, Queipo de Llano o Goebbels, pero de mucho programa, en especial en una primera etapa, no queda ningún registro. Hoy TV, pongo por caso, al servicio del poder suele escamotear o tergiversar, o, lo que me parece más nefasto, perpetra excrecencias como la telebasura que impone gustos nauseabundos, una estética de lo cochambroso, una jerga desatinada, escasa y malsonante; pero hay también canales no estatales emitiendo informes fiables o críticos y, como he machacado, uno de los atributos del creador es meterle goles a los cancerberos de la corrección.²³

América

Sugiero la posibilidad de aplicar lo que propongo para una mejor percepción al ayer del Nuevo Continente y podría hacerse a través de apartados temáticos o temporales, estipulando se trata de una aproximación primaria, con poco espacio y, en especial, que mis conocimientos son los de un aprendiz.

Agresión occidental

Sorprende la enorme brecha entre la parafernalia académica de la **Lal** y la escasa magnitud de las “gestas” coloniales en cine, literatura o pintura, ésta en parte patrocinada por corona, estado u otras instancias oficiales, ilustradas, románticas, fascistas o neofranquistas. Sin olvidar que si teatro o novela dieron voz a los próceres, los lienzos les dotaron de efigies concretas, confluyendo ambas en la forja de un imaginario nacional.²⁴

Pero algún creador se inspiró en esta vorágine, basta citar el *Aguirre*, de Herzog, *La gesta del marrano*, de Aguinis, sobre acoso a judíos o *La última cena*, de Gutiérrez Alea, acerca de la dantesca esclavitud. *La tierra sin mal* de Sánchez Adalid novela reducciones del Paraguay con referencias a violencia y explotación coloniales o la dantesca esclavitud de naturales o africanos.²⁵

23. Fátima Mernissi apunta rol de “la televisión por satélite [que] está destruyendo el monopolio del saber que detentaban las mezquitas y los palacios [...], y está restableciendo el primigenio islam oral”, *El País Semanal*, 5/10/03.

24. Una sugerente aproximación en José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001, Taurus, 684, en especial 227-258.

25. Barcelona, 2003, Ediciones B.

Crisis del cambio de siglo

Nadie como Carpentier, en especial *El siglo de las luces*, supo esbozar inquietudes, transformaciones o mudanzas que estremecieron el ámbito a fines del siglo 18, trayendo, entre otras secuelas, afanes secesionistas de la oligarquía criolla liberal. Etapa de las más falseadas del pasado; sacralización de hechos y personajes, sólo admite hagiografías, y sataniza a los oponentes totalmente desfigurados; enorme sima entre lo sucedido y falacias de la **HS**, explican que nadie se atreva con el tema, ante el riesgo de ser anatematizado, de no pasarse con el ditirambo. Hay alguna excepción, así *Queimada* de Pontecorvo.

Insisto, en el notable abismo entre discurso independentista y su reflejo en las artes de las nuevas repúblicas. Los liberales podían inventar un enemigo nacional, los realistas; la guerra pudo devenir eje generatriz de la nacionalidad; pero enfrentaban un conflicto, execraban a España, pero no estaban dispuestos a renunciar a su raigambre aria ni deseaban ser confundidos con indios, negros o castas. No escasean, por supuesto, excepciones confirmando la regla, caso soberbio son murales mexicanos, en especial de Diego Rivera y son sublimes los poco conocidos de la capilla de la Universidad Autónoma de Chapingo.

Liberalismo

Porfío en lo que he dicho más de una vez, en contra de lo que sostiene la **HS**, el siglo 19 trajo más desigualdad, tiranía y violencia que la etapa colonial, caracterizada, no lo olvidemos, por abusos, despotismo e injusticia. Hay mucha producción indigenista denunciando el trato recibido por nativos, también aquí empeoró la dantesca situación anterior, sería interminable citarlas todas y me limito a *Huasipungo*, de Icaza, o a la considerable tarea de Scorza. Gallegos y Tapia han novelado a los cimarrones llaneros, como Fierro o tantos argentinos lo han hecho con los gauchos; actividades menos conocidas en las que la explotación alcanzó el vértice, como los caucheros, llamaron la atención de Rodó, *La Vorágine*. Peor suerte corrieron insurgencias antiexcedentarias que no cesan desde mediado el 18. Dado que eran contra el poder, da lo mismo que se disfrazara de liberal o conservador, no atrajeron a los creadores que en su mayoría no querían provocar la ira de los mandatarios, pero hay alguna salvedad, *El Chacho*, grato cantar de Cafrune; algo similar le pasó al perraje, excluidos o no incorporados, pero Violeta Parra o Atahualpa Yupanki les dedicaron fabulosas canciones o dos films especiales de Cabrera y Gaviria, *La estrategia del caracol* y *La vendedora de rosas*, ambientadas en Colombia o en Río *Cidade de Deus*, novela de Lins y película de Meirelles.

Hijo del hombre, de Roa Bastos es didáctica crónica del Paraguay, como muchas novelas de García Márquez lo son, también, de Colombia. El film *Actas de Marusia*, de Littin o la *Cantata Santa M^a de Iquique*, de Quilapayún, narran trato recibido por obreros del salitre y respuesta militar a sus demandas, como hace Olivera, *La Patagonia rebelde*, desbaratando el catequizar académico y

oficial sosteniendo que los inmigrantes europeos eran hombres emprendedores que deseaban triunfar y lo conseguían en América si trabajaban duro.²⁶

USA, guerra civil y asalto al Far West

La **HS** gringa, como está mandado, tiene varias épocas germinales, la secesión pero también la agresión al Oeste, presentada como gesta y es prototipo el folleto de Turner que a pesar de ser un atado de embustes y exageraciones ha reproducido demasiado historiador a pesar de que algunos especialistas, Fohlen pongo por caso, han evidenciado el fraude. Pero no sólo los cronistas han abusado del tema, también lo han hecho novelistas, pintores y, por encima de todo, Hollywood, que bombardeó y sigue haciéndolo con productos espurios henchidos con los estereotipos al uso, indios cobardes, viles y traidores, blancos heroicos y valientes llevando la civilización a una tierra salvaje, a la que tienen la osadía de llamar vacía, a través de una gesta que es la forja donde fraguó el carácter norteamericano.

Pero desde hace pocas décadas alguna gente reaccionó ante la infamia; *Enterrad mi corazón en Wounded Knee*,²⁷ del fallecido Brown, que fue según necrológica el, "historiador de Estados Unidos que cambió la visión de la conquista del Oeste y dio por primera vez voz a los indios y sus culturas".²⁸ Hay además bastante film, así *Pequeño gran hombre*, de Penn o *Dead man* de Jarmusch, que recuerda empresarios del ferrocarril así como de siderúrgicas, ranchos o mataderos. Por cierto sólo Bertold Brecht, un dramaturgo, fue capaz en su *Santa Juana de los mataderos*, de hacerse eco de las dantescas condiciones de vida padecidas por trabajadores de esta actividad.

Revolución mexicana

Otro peldaño seminal vinculado a diversas circunstancias, visión que debieron dar del proceso quienes al final lo controlaron, traicionando algo que empezó como una insurgencia popular; abismo entre anhelos de la gente y lo consolidado por políticos, que exigió una mayor falsificación de unos y otros y, paso del tiempo, deviniendo el PRI aparato absurdo, corrupto, fraudulento y violento por lo que la descripción de lo pasado fue cada vez más grotesca, por ello se agradecen informes como el clásico *México bárbaro*, del periodista yankee John K. Turner, citando esclavitud, masacre de yaquis o connivencia del

26. Vesania gubernamental frente a demandas proletarias son constante del liberalismo que se jacta de libertad e igualdad. García Márquez recuerda en varias de sus obras masacre de huelguistas de las bananeras, olvidada por los historiadores o Michael Moore (*Estupidos hombres blancos*, Barcelona, 2003, Ediciones B, 289, cita en 115-116) la de mujeres e hijos de mineros, 1914, de Ludlow, Colorado. Basta para citar sólo otro caso más la de los obreros de La Cananea.

27. Barcelona, 1973 [1ª, *Bury my heart at Wounded Knee*, 1970], Bruguera, 509. Autor también de *La mujer venerada*,

28. Firmada por Elaine Woo, publicada en el *New York Times* y reproducida por *El País*, 20/12/02.

porfiriato con Washington o documentales *Que viva México*, de Eisenstein o films como *Viva Zapata*, de Kazan o *Antonieta*, de Saura, la novela *Gringo viejo* de Fuentes o la película de Puenzo, que refleja la desmesurada brecha de clases, así el palacio de los terratenientes y chabolas de los trabajadores.

USA, siglo XX

Consecuencias del crac del 29, tras los felices '20, y desenmascaramiento del capitalismo que llaman salvaje (¿dónde se practica el civilizado?), están en la base de destacadas obras *La sal de la tierra* de Biberman o *Sacco e Vanzetti* de Montaldo, sobre la represión del sindicalismo, la novela negra californiana y su denuncia de lo absurdo del sistema. Pero la crítica no cesa Robbins, *Abajo el telón* cita limitaciones de la democracia o enfrentamiento entre creador y mecenas, Diego Rivera y Rokefeller, y Sayles con *Lone star*, nos recuerda la corrupción policial o como del pasado hay más de una versión, sobre aquélla es también excelente *L.A. Confidential*, de Hanson. Aquél, *Hombres armados*, recuerda guerras de baja intensidad en América Central o la novela *Mad Maria*, de Souza, la responsabilidad gringa en la destrucción de la amazonia.

Milicos al poder

La llamada de oligarcas y CIA a los cuarteles ha inspirado obras cabales *La hora de los hornos*, de Getino u *Hombres de a caballo*, de Viñas fueron como premonitorias. De hechos, atrocidades o secuelas se ocupan Guzmán, *La batalla de Chile*; Costa-Gavras, *Estado de sitio* y *Missing*; Olivera, *La noche de los lápices*; Bechis, *Garage Olimpo* o Puenzo, *La historia oficial*. Uno de los lastres de la etapa de los sables es la corrupción como sistema, retablo que describe de forma magistral Bielinsky en *Nueve reinas*.

APROXIMACIONES AL PODER, LA LITERATURA Y LA MEMORIA HISTÓRICA DEL CONO SUR

Gabriela Rodríguez
Universitat de Barcelona

*El pasado del presente no existe,
existe el presente del pasado: la memoria.
El futuro del presente tampoco,
existe el presente del futuro: la esperanza.
Atribuido a María Zambrano*

*Intentaremos ver... cómo el recuerdo
puede interrogar a la esperanza.
Marc Auge*

Introducción

Como señala Thompson (1988:11/12), una de las fuentes principales de la Historia Oficial ha sido la documentación recopilada por las diversas instancias administrativas, aquellas que desde el poder, configuraban el círculo de lo pertinente y remitían los espacios de vida cotidiana hacia lo oscuro. Excepto cuando un grupo de hombres se vuelve conflictivo para las instancias de poder, sus formas de vida, su experiencia de los sucesos y las modificaciones que éstos pudieron haber supuesto en el marco de su cotidianidad, han sido relegadas al olvido, y se han perdido como material de estudio para los historiadores. En parte, la evolución de los métodos etnográficos y de la historia oral como fuente, supone un intento de recuperar la dimensión humana de los sucesos históricos, y el interés en lo -si se me permite- “microsocial”¹ han generado un tipo distinto

1. Que comienza a aparecer después de la década del 20 del siglo pasado -XX- también en otros campos académicos, como el derecho penal (finalismo), la sociología (interaccionismo simbólico y subjetivismo), filosofía (fenomenología). El recurso a la fuente oral supone, además, aceptar la subjetividad de lo que se relata, pero además, la subjetividad (si cabe mayor) de quien interpreta lo relatado, transformándolo en “dato histórico”. Esta aceptación corre paralela al desprestigio (¿o debiera decir, menos esperanzada, a la flojera?) del positivismo, que permitió reconocer como científica-

de “vuelta atrás”: aquella que busca en los relatos de quienes han vivido la historia los datos explicativos del presente, y acaso, del futuro.

Las búsquedas que toman como fuente el relato dependen de la memoria. De aquello que recuerdan quienes presenciaron un hecho, pero también de cómo ese hecho es contextualizado por sus testigos. Y dependen, más dramáticamente, de la pervivencia no sólo del recuerdo (y en este sentido, del juego memoria/olvido), sino también de la propia subsistencia de quien podría relatar. Ya quedan pocas personas vivas que puedan contarnos sobre los hechos del Mayo del 37 en Cataluña; las que pueden relatar los comienzos del protagonismo popular en la Argentina de 1944 tienen hoy más de 80 años; los jóvenes chilenos que pisaron las calles del Santiago ensangrentado han superado el medio siglo, o van camino de ello.

Sin embargo, la memoria entendida como un bien social, como el resultado de juegos en los que la relevancia de los sucesos pasados se mide por su capacidad explicativa del presente para un grupo social encuentra recursos para sobrevivir a la muerte de los protagonistas de cada acontecimiento. Lo que en las llamadas sociedades ágrafas (Goody y Watt 1996) constituía la tradición oral del conocimiento, expresada en la existencia de trovadores y otros depositarios del conocimiento grupal, en las sociedades con predominio escritural pervive en la literatura popular. Creemos que la literatura, tanto en narrativa de ficción (novelas) como en cuanto crónica que asume la forma narrativa, es un espacio en el que, aceptando las convenciones del género y más radicalmente, aceptando que la propia Historia participa más o menos reconocidamente de esas convenciones, pueden encontrarse rastros de cómo un pueblo vivió, disfrutó o padeció las piruetas más o menos cruentas del poder institucional, y qué mecanismos de resistencia ensayó frente a ellas. La literatura popular como campo en el que la memoria -el depósito de las culturas orales- se vuelve escritura -la forma de “legar la vida” de las sociedades polígrafas- (Goody y Watt 1996) puede darnos una chance más de acercarnos a trozos de historia lejanos en el tiempo, pero definitivamente cercanos en experiencia; a la vez, puede servirnos de base para, desde la historia de las gentes, cuestionar la Historia de los poderes.

En el Cono Sur, donde las represiones y los silenciamientos convirtieron lo anormal en habitual, la importancia de la historia oral y de los vestigios que de ella puedan hallarse en la literatura popular resulta clave. No solamente porque buscando en la memoria de la cotidianeidad de nuestros abuelos y de los testigos literarios podemos encontrar explicaciones alternativas para lo que hoy nos toca vivir, sino también porque es la memoria la que contiene aún el gérmen de la resistencia a los avatares de los poderes centralizados, aquellos que nos han persuadido de que solamente obedeciendo encontraremos un futuro. Reconstituyendo el pasado a partir de los relatos próximos, de aquellos que fomentan la confianza en el intercambio horizontal entre gobernados, ¿quién sabe?, tal vez,

mente válidos primero los métodos de investigación cualitativos y a la vez, la imposibilidad de “objetividad” no solo en ciencias sociales sino también en las llamadas ciencias “duras” (Ibañez 2001).

encontremos otra forma de resistencia ante el adocenamiento al que hoy se nos supone condenados.

Historia y memoria

Conforme parte de los análisis académicos, la entronización de la escritura como forma de transmisión del legado cultural, a la vez que fue dejando paulatinamente en desuso el recurso a la narración oral, sentó las bases para el nacimiento de la Historia como disciplina (Goody y Watt 1996:55); a partir de esta idea se ha pensado en historia y memoria como pares antitéticos, y se ha situado al texto escrito como punto axial de la oposición². Conforme esta postura, mientras que las culturas que se apoyan en el papel escrito como soporte de su tradición se caracterizarían por una mayor capacidad de crítica derivada de la posibilidad de confrontación entre las distintas versiones que se ofrecen del pasado como explicación del presente, en las culturas -total o parcialmente-ágrafas, el espíritu crítico encuentra menos herramientas para su desarrollo: la normal reconfiguración del pasado a la luz de las necesidades del presente implica un menor índice de conflictividad de los relatos de las sociedades orales, en las que el depósito del acervo cultural es la memoria (Goody y Watt 1996:42 y sgtes). Así, la memoria es definida como una función del habla, como un repositorio dinámico; su par opuesto es la Historia, escrita y estática, que define buena parte de la transmisión de la cultura en las sociedades “complejas”.

Esta postura, aún cuando pudiera parecer ciertamente esquemática, y por ello “antigua”, tiene la ventaja de resaltar el carácter dinámico de la memoria, y nos da una pista para relacionarla con las prácticas cotidianas de los grupos sumergidos³. Sin embargo, continúa pensando la sociedad -ágrafa o polígrafa- como un todo en el que la distribución social del conocimiento institucionalizado fuera igualitaria, y donde las relaciones de poder no modificaran las formas de respuesta frente a un objeto cultural, en este caso, la escritura. Incorporando estas dos variables -inequidad en la distribución social del conocimiento institucionalizado y estrategias de resistencia ante los ejercicios de poder- intentaremos volver luego sobre la relación entre escritura, historia y memoria en las complejas sociedades de hoy.

2. Desde “Fedro”, aquella pieza griega en la que el rey Tamos sostenía que la escritura implicaría la pérdida de la memoria como práctica social en adelante, el prejuicio platónico sobre la influencia de lo escrito ha cambiado: durante el siglo XX la vinculación entre memoria y lectura, al menos a nivel filosófico y literario, se ha vuelto multívoca. Así como Bradbury en *Fahrenheit 451* propone el retorno a una sociedad de memoria, en la que el objeto memorizado son los libros destruidos, Arendt (2002:109) ve en los libros el “depósito material” del recuerdo, y vincula a este con la historia (2002:22); Winston Smith, el personaje de Orwell en *1984* comparte parcialmente esa idea: sin libros no hay historia ni memoria (Rodríguez Fernández 2003:126 y sgtes).

3. A diferencia de lo que ocurre con una parte de la psicología, desde las corrientes conductistas hasta las cognitivistas, que ven a la memoria como un reflejo más o menos perfecto de una realidad externa, la consideran como un elemento dependiente de esa realidad, y por lo tanto, estático (Vazquez 2001:44 y sgtes, respecto de las teorías del cognitivismo 84 y sgtes.).

Aún así, tanto porque la Historia se fundaba antes y después⁴ del racionalismo dieciochesco en los relatos de la memoria (Thompson 1998:31 y sgtes.), como porque el hoy enorme espectro de lo escrito permite encontrar plasmadas en grafías historias dignas de payadores y trovadores (la herramienta de transmisión de las culturales orales), el límite no parece ser tan estricto. Y además, en cualquiera de los casos, qué entendemos por memoria tampoco es un concepto absolutamente consolidado; a los efectos de este trabajo nos importa señalar, con Vazquez y dentro del marco más amplio del socioconstruccionismo, que para nosotros memoria es lo opuesto a lo que sugiere la metáfora del ordenador: no es codificación, almacenamiento y recuperación de un objeto “dado” —el recuerdo— sino “...fundamentalmente construcción y reconstrucción subjetiva... que se produce entre las personas, pero también a través de las instituciones que éstas crean y ayudan a mantener.” (2001:67).

La memoria como bien social

La consciencia de que, como individuos, nuestra existencia es finita -consciencia que no tenemos respecto de los otros seres vivos, a los que percibimos como esencialmente intercambiables- nos compele a una mayor dependencia del recuerdo, algo que compartimos con los ancestros -los que, precediéndonos, preformaron el mundo que nos formó- y con los sucesores -a los que legaremos el mundo-; el recuerdo se convierte así en una herramienta con la que ambicionamos meternos en la eternidad, trascender nuestra unicidad y “dejar huella” (Auge 1998:20; Arend 2002:110). Recordamos, en parte, con la esperanza de ser recordados, y luchamos así contra la muerte, contra una muerte que hemos construido como final en tanto seres sociales, que han elegido diferenciarse de los restantes elementos vivos⁵.

Ya por eso, el recuerdo es un elemento social, aún cuando quien recuerde sea un individuo. Pero es que además, cada vez que el recuerdo es intentado, depende de las condiciones sociales de quien rememora y trae consigo algunas de aquellas en las que el hecho recordado se producía. Veamos: “hacemos memoria” desde el momento presente buscando entre aquello que habíamos dejado en el olvido -cuyas condiciones operativas también son sociales- cada

4. Los movimientos en torno a lo que se conoce como “historia oral”, aguijoneados por la perspectiva política que se expresó en el mayo francés y que hoy es configurada desde las distintas vertientes construccionistas en ciencias sociales dan cuenta de la revalorización de la palabra como fuente de Historia. La mayor o menor marginalidad de esos movimientos no siempre corre paralela al definitivo carácter subversivo (en tanto capacidad de poner “patas arriba”) de la memoria social.

5. El concepto de “ciclo vital”, con un momento inicial y otro final es una “invención” humana occidental, producto de la distinción entre individuos, y de la consciencia de ser únicos. Sin ella probablemente no seríamos humanos, al menos no “occidentalmente” humanos; para las comunidades que creen en la reencarnación, en cambio, la situación podría ser distinta, pues en ellas el ciclo nunca se interrumpe. Sobre el particular es interesante el análisis de Auge, aún cuando él sostiene que para los “paganismos”, vida y muerte son conceptos cercanos a recuerdo y olvido (1998:18 y sgtes.).

vez que necesitamos explicarnos el porqué del aquí y ahora, o cuando ante la insuficiencia de las fórmulas existentes, buscamos nuevas para seguir adelante. El presente, tributario del entorno de quien recuerda, determina qué se selecciona como relevante del pasado, de un pasado individual que también estaba conformado por un entorno, un escenario y unos coactores. Como seres sociales (Arendt 2002) estamos inmersos en una malla de razones, pertinencias e intereses actuales que nos superan, que juegan dialécticamente con la parte más privada de nuestros recuerdos, construyendo -debería decir co-construyendo- como resultado del juego un bien que no puede ser sino social: la memoria.

Pero hay una tercera razón para pensar a la memoria como un bien social: su vocación de ser compartida. En efecto, a diferencia de la evocación, la práctica a la que socialmente hemos denominado “hacer memoria” suele darse frente a otros o con destino a otros. “De hecho, lo que se recoge en las memorias individuales son episodios sociales que se desarrollan en escenarios también sociales y que poseen un carácter comunicativo en que la presencia (real o virtual) de otras personas es lo que la caracteriza. [...] La memoria, como sostiene Halbwachs siempre se refiere a una persona que recuerda algo y que, mediante el lenguaje, puede establecer con otros y otras una comunicación que permita dar cuenta de la construcción de ese pasado que recuerda.” (Vázquez 2001:80). Rememorar es una actividad que puede llevarse adelante privadamente, en silencio, pero aquello que hemos denominado convencionalmente “hacer memoria” ha asumido la forma de una práctica narrativa, de un orden secuenciado e inmerso en una trama explicativa, con destino a ser, al menos, oído⁶ o leído.

Literatura popular

No puede negarse que mientras el libro fue un símbolo de autoridad (Rodríguez Fernández 2003:9; Manguel 1999:281) –lo que ocurrió hasta entrado el siglo XVI– y mientras su acceso estuvo restringido a las clases altas –o sea, aproximadamente hasta mediados del XIX–, poner por escrito una historia implicaba tanto un ejercicio explícito de poder cuando se elaboraba el texto escrito -en tanto se daba certidumbre a lo (d)escrito- como al elegir el público al que ese texto estaba destinado⁷ (Gergen 1996). Esto nos lleva a preguntarnos qué recurso hacían servir los grupos desapoderados para mantener vivo –entre sí, pero también en el futuro– su mensaje: recurrieron a la memoria y las narraciones

6. Resulta curioso que la expresión “hacer memoria”, además de connotar una conducta, y con ella, cierto despliegue físico, me remite a la oralización de la narración fruto de esa práctica. No puedo dejar de vincularlo a las prácticas de lectura en voz alta, tan comunes en la Edad Media y que se mantuvieron en las porciones sumergidas de la sociedad hasta bien entrado el siglo XIX, a causa del analfabetismo (Manguel 1999:64;156).

7. En parte, la quema de libros, la impresión de textos autojustificativos, la rígida o sutil clasificación que la censura impone a las lecturas (femeninas/masculinas, adultas/infantiles), muestra que los autoritarismos reconocen el poder del texto escrito.

oralizadas, como recurso fundamental para transmitir su acervo cultural, y con él su historia.

Ello iba a cambiar, lenta e incesantemente desde la difusión de la imprenta, pero fundamentalmente, a partir de mediados del siglo XIX. La aparición de la novela, al decir de Arendt "...única forma de arte por completo social" (2002:50), significó la transformación del concepto "libro": ahora se escribía con las clases sumergidas como tema, y si bien al principio tanto el realismo francés –Zola, Sue, Dumas– como la novela social inglesa –Gaskell, Kingsley, Dickens– constituían expresiones más bien culposas de las clases altas y medias respecto de "los muchos" en las que no estaba ausente el miedo (Williams 2001:91,98; Hauser 1980-II:343), paulatinamente y al calor de las luchas sociales y los idearios socialistas y marxistas, la literatura popular, y dentro de ella, la novela popular, se consolida como espacio donde tema, autor y cuño ideológico se emparentan.

Mientras que en Inglaterra y Estados Unidos esta mixtura da lugar a la narración utópica (Rodríguez Fernández 2003:56) entre fines del siglo XIX y principios del XX, en América Latina nace un grupo de autores populares. El brasileño Jorge Amado (1912-2001), el uruguayo Mario Benedetti (1920-), el argentino Justo Piernes (19), y algo más tardíamente la chilena Isabel Allende (1942-) tienen en común tema –la vida cotidiana de la gente–, historia –militancias políticas, exilio, regresos, periodismo– y escenarios –sus respectivos países–.

Las denominaciones que la literatura americana "cultura", devota del decimonónico prejuicio antipopular, dedicó a la narrativa de este tipo de autores -difíciles, por lo demás, de encasillar en las clasificaciones de la literatura europea- fueron sobre todo dos: "costumbrismo" y "realismo mágico". En ambos casos, y más allá de las intenciones de quienes acuñaron las designaciones⁸, los autores que mencionamos se caracterizan por el empeño en plasmar la cotidianeidad de los sectores populares, sus formas de vivir, comer, vestir, enfrentarse al poder y negociar con él. Lo hicieron intentando utilizar el lenguaje y la iconografía del pueblo –Amado con sus permanentes referencias a los santos bahianos, Piernes y Benedetti con el uso del lunfardo⁹, Allende con la mención de los platos populares y el acento en las diferencias sociales–. Insertando relatos en primera persona del singular –Amado y Allende se han caracterizado por eso en muchas de sus obras–, han dejado muestras del habla y la visión del pueblo. Mostrando la cultura popular y las formas de interacción entre ella y la cultura "noble", han llevado a cabo una trasposición de las narraciones orales al papel y así, reconstruyen "La historia oral de grupos subordinados [que] producirá otro tipo de historia; una en la que no sólo la mayoría de los detalles serán diferentes, sino una en la que la misma construcción de las formas significativas obedecerá a principios diferentes. Emergerán diferentes detalles puesto que están insertos, por así decirlo, en un habitat narrativo de diferente clase. Es pues esencial, en la percepción de la existencia de una cultura de grupos subordinados,

8. En cualquiera de los casos, lo que parece evidente es el efecto marginador que, de cara a su difusión fuera del continente americano, estas denominaciones tuvieron.

9. El slang rioplatense.

ver que se trata de una cultura en la que las historias de vida de sus miembros tienen un ritmo diferente y que este ritmo no está diseñado por la intervención de los individuos en el funcionamiento de las instituciones dominantes.” (Conneron, cit. en Vazquez 2001:91).

La literatura popular latinoamericana como la que mencionamos aquí puede ser un terreno fértil para la investigación histórica, a condición de que los historiadores oficiales entiendan que la ficción puede mostrar, también, la vida.

Memoria del poder en la vida cotidiana

¿Qué han sido las instancias de poder formal en la vida popular? ¿Cómo aquellos que sufrían los avatares del poder entendían la emergencia de un posible espacio de resistencia? ¿Cuál era la perspectiva de los latifundistas, que habían sentido como un orden natural el poder heredado? ¿Qué dinámica existía en las relaciones de dominación y resistencia entre los grupos? Son preguntas a las que la literatura popular latinoamericana ofrece algunas respuestas.

“Si la conversación derivaba hacia la política nacional solo se trenzaban el abogado y el médico en la apreciación de valores partidarios, de enredos electorales, pero el doctor se contentaba con oírlos, indiferente. Para él, la política era un oficio torpe, propio de gente de baja calidad, de mezquinos apetitos y espinazo doblado, siempre a las órdenes y al servicio de los hombres realmente poderosos, de los legítimos señores del país. Ellos eran los que mandaban y desmandaban, cada uno en su pedazo, en su capitánía heredada; por ejemplo, él en Cajazeiras do Norte donde nadie movía una paja sin pedirle consentimiento.” (Amado 1998:298)

El orador omnisciente refleja la disyunción entre política y vida cotidiana hasta los primeros años del siglo XX en gran parte del territorio sudamericano: el poder constituido eran los terratenientes, que ajenos a los transitorios representantes políticos, ejercían el mando sobre los momentáneos inquilinos de las instituciones y sobre los desposeídos; en cualquier caso, la apatía con la que el sistema de partidos era observado mostraba su inocuidad para producir cambios; en cualquier caso, la apatía con la que el sistema de partidos era observado mostraba su inocuidad para producir cambios; al otro lado de la acera la situación no era diferente; lo recuerda Piernes:

...los días de elecciones se convertían en una formidable oportunidad para jugar al fútbol en la calle... Existía enorme insensibilidad, creada ex profeso desde la escuela, al punto que los días de esos comicios solían llegar caudillos a la esquina del café para ofrecernos cinco pesos por ‘prestarles la libreta por un rato’. La libreta volvía a la tarde y con un sello que decía ‘votó en Lomas de Zamora. (Piernes 1976:23)

Eso va a cambiar lentamente desde la tercera década del siglo XX: el surgimiento del anarquismo y la aparición de los diversos movimientos de izquierda comienza a presionar en el seno social, y de esa presión surgen, entre otras cosas, los llamados despectivamente “populismos”; un cronista de la época dice:

... la realidad ... es que aquel proceso fué la consecuencia de un problema económico. No del país rico (así decían los diarios). Si, de sus habitantes pobres (circunstancia que los diarios ignoraban utilizando la anestesia de la crónica policial y deportiva). Pobres y además no escuchados. Sin ninguna duda aquella generación había vivido hasta entonces bajo el imperio ‘de la libertad de

prensa'. Y hasta de la 'libertad de expresión ciudadana'. Ocurría que contra la libertad de expresarse, existía la libertad de no escuchar. (Piernes 1976:24)

Una vez más, acción y reacción. En primera persona un conservador terrateniente que nos es traído por Isabel Allende dice:

"Nadie me va a quitar de la cabeza que he sido un buen patrón. ... Por eso no puedo aceptar que mi nieta me venga con el cuento de la lucha de clases, porque si vamos al grano, esos pobres campesinos están mucho peor ahora que hace cincuenta años. Yo era como un padre para ellos. Con la reforma agraria nos jodimos todos. [...] En esa época la gente trabajaba sin chistar. Creo que mi presencia les devolvió seguridad y vieron que poco a poco esa tierra se convertía en un lugar próspero. Eran gente buena y sencilla, no había revoltosos. También es cierto que eran muy pobres e ignorantes. Antes que yo llegara se limitaban a cultivar sus pequeñas chacras familiares... (Allende 2001:62/63) [...] He tenido que enseñarles de todo, hasta a comer, porque si fuera por ellos, se alimentaban de puro pan. Si me descuido le dan la leche y los huevos a los chanchos. ¡No saben limpiarse el traste y quieren derecho a voto!" (Allende 2001:75)

La idealización del "buen pobre", sumiso y simple, que "agachaba el lomo" bajo el peso del saco de trigo o del látigo del patrón que, bondadoso le enseñaba aquello que a su juicio debe saber. En esa relación binaria es en la que viene a entrometerse la "política": el derecho a voto, su carácter secreto, las ideologías de izquierda (identificadas de forma unificadora como "marxismos)... vinieron a jugar como tercer factor, como cuña, en la vida social e institucional al sur del Amazonas: promediando el siglo la apatía del poder económico no fue suficiente para mantener el orden de cosas heredado de la época colonial; entonces

- ¡El día que no podamos echar el guante a las urnas antes que cuenten los votos, nos vamos al carajo!- sostenía Trueba.

- En ninguna parte han ganado los marxistas por votación popular. Se necesita por lo menos una revolución y en este país no pasan esas cosas - le replicaban. (Allende 2001:322)

Fraude electoral, manipulación de los resultados y más tarde, cuando eso ya no fue posible, desestabilización de la economía. La macroeconomía del sur del continente americano fue siempre un resultado del comercio exterior, en particular, de la exportación de materias primas no elaboradas: agricultura y -en menor medida- ganadería. Las grandes familias tenían tierras, unos hijos capitanes o coroneles y otros prelados; así asociaron el poder de alimentar o desabastecer el mercado interno, el de condicionar las finanzas nacionales, el de portar las armas y el de custodiar las almas. Una estructura que, en nuestros países, sería conmovida por fuerzas que se presentaban con signos más o menos identificados con la izquierda, pero que en todo caso, intentaron permeabilizar los sólidos armazones de poder de las oligarquías. Fueron resistidas, perseguidas, derrocadas cuando consiguieron el poder y proscriptas. La palabra compañero (Allende 2001:402; Piernes 1976:23) quedó dentro de las prohibidas, de aquellas que señalaban en el Chile de Pinochet (después de 1973) y en la Argentina de Rojas (después de 1955, con la autodenominada "Revolución Libertadora"), la pertenencia a un espacio ideológico popular. Por eso mismo quedaron como parte inescindible del imaginario del pueblo.

La geografía de las grandes ciudades del Brasil, Chile, Argentina o Uruguay cambió entre 1940 y 1980. Al principio los espacios fueron organizándose en tor-

no a unas incipientes clases medias de obreros semicualificados y empleados, peleando por el ascenso social, ocupando los barrios que habían sido de las familias “nobles” de los ochocientos; ellos se mudaron a las zonas altas de las ciudades, y construyeron con una estética diferente, de anchos espacios y frentes patricios, mientras sus casas anteriores eran alquiladas y subalquiladas a los que habían logrado salir, con el sueño industrial, de las barracas de la miseria.

“Miraba sus vestidos, que cuando ella los llevaba puestos parecían los disfraces de una reina, colgando de unos clavos en la pared, como tristes ropajes de una mendiga. Vela ... la vieja máquina de escribir al lado de la hornilla, los libros entre las tazas, el vidrio roto de una ventana tapado con un recorte de revista. Era otro mundo. Un mundo cuya existencia no sospechaba. ... No sabía nada de esa silenciosa clase media que se debatía entre la pobreza de cuello y corbata y el deseo imposible de emular a la canalla dorada a la cual él pertenecía.” (Allende 2001:248)

Esa ignorancia de las condiciones de vida de los otros se amplió en la última fase de mutación de las ciudades. Cuando el sueño industrial fracasó ahogado por el nuevo triunfo de los poderes tradicionales en lo interno y por la coyuntura internacional que profundizó la división mundial del trabajo (o mejor dicho, la distribución geográfica del hambre), los barrios altos se quedaron más o menos igual, pero al precio de tapiar las zonas bajas donde se habían establecido los barrios de emergencia: las dictaduras chilena y argentina levantaron muros alrededor de sus villas miseria, para evitar que fueran vistas desde la carretera.

Todo esto fue acompañado de la rigidización de la vida cotidiana que supone la existencia de dictaduras militares. Toques de queda, prohibición de reunirse y de agremiarse, delirios persecutorios, amenazas reales y aparentes¹⁰, desconfianza en todo y en todos. El día a día y sus decisiones más personales afectadas por la irrupción de las dictaduras y por la complicidad que fue tejiéndose con la vida en apariencia tranquila que, para las clases medias y medio-altas apolitizadas, generaron:

“Por el camino pude ver la ciudad en su terrible contraste, los ranchos cercados con panderetas para crear la ilusión de que no existen, el centro aglomerado y gris, y el Barrio Alto, con sus jardines ingleses, sus parques, sus rascacielos de cristal y sus infantes rubios paseando en bicicleta. Hasta los perros me parecieron felices, todo en orden, todo limpio, todo tranquilo, y aquella sólida paz de las conciencias sin memoria. Este barrio es como otro país.” (Allende 2001:450)

El precio de esa calma fue la mansedumbre, el quedarse al margen de todo cuestionamiento, la negación y luego -cuando ésta se hizo imposible-, la justificación de lo que ocurría en la conducta presunta de los que padecían sus consecuencias. No sólo se trataba del “por algo será” ante los secuestrados; era también la justificación de la destrucción del aparato productivo:

10. “En Once la vida se ha puesto imposible. Siempre llevo conmigo los documentos, la plata, esta libreta. Nunca se sabe. ... ‘Estás fichado’, me avisa Dionisio, y yo también lo creo. ... ‘Tenés que borrarte totalmente. Después de esta semana, ya veremos donde te guardamos’. ... ‘Decime, flaco, ¿por qué?’ ‘Porque qué qué?’ ‘¿Por qué tengo que borrarme también aquí?’ ‘Porque te están buscando, tarado, ¿o querés que te chapen?’... ‘Ta bien, pero ¿por qué?’ ‘¡Ufa!’ ‘Todo lo político que hice en mi vida fue llevar una rosa’ ‘¿Y te parece poco?’” (Benedetti 1997).

"Cuando fueron cerrando de a poco casi todas las industrias nacionales y empezaron a quebrar los comerciantes, derrotados por la importación masiva de bienes de consumo, dijeron que las cocinas brasileñas, las telas de Taiwan y las motocicletas japonesas eran mucho mejores que cualquier cosa que se hubiera fabricado nunca en el país." (Allende 2001:403)

El miedo a ser objeto de la violencia no era un motivo despreciable, pero aquel otro a que se acabara la reproducción especulativa del capital y a perder la carrera del consumo no fueron ingredientes menores:

"Mirá, quizás sea la distancia entre lo que podría hacer y lo que efectivamente hago. ... tengo miedo. Pero es un miedo bastante complicado. Incluye, por supuesto, el pánico a que me pongan una bomba o me secuestren o me amenacen o me maten. Mientras haga estas boludeces de ahora, estoy a salvo, porque no se me oculta que indirectamente colaboro con ellos, les sirvo. ... Pero hay otro miedo. Por ejemplo: el pánico a perder el nivel de vida, este apartamento, el confort, el auto, el mueblazo, la alfombra, el whisky escocés. Y te juro que no sé cuál de esos dos miedos es el más importante; cuál el que me frena y a la vez me liquida." (Benedetti 1997:356, La vecina orilla)

El miedo a perder las comodidades, las prebendas que da la mansedumbre hace posible la existencia de tantos países como los que permite la falta de memoria.

La literatura popular como espacio de memoria

No es imprescindible visitar tratados de geopolítica, haber pasado por la universidad¹¹ o sentirse parte de la inteligencia iluminada para reconocer que la historia reciente del Cono Sur está sembrada de advertencias a caminantes. Casi todo lo que ha pasado recientemente en Argentina había pasado antes en Chile (división de la sociedad urbana en zonas diferenciadas, destrucción de la industria, maridaje con el capital especulativo, caceroladas como protesta ante el miedo a perder el capital ganado, quema de libros, etc.) y reconoce antecedentes comunes en la situación y el ideario post-colonial común a los cuatro países a los que pertenecen los autores que hemos tratado. Uruguay, el paisito de Benedetti, parece haberse quedado al margen de algunas de estas crisis económicas, aún cuando no de las políticas. Sin embargo -y ojalá me equivoque-, una relectura del texto de Isabel Allende podría resultar de algún provecho en el paisaje charrua.

¿Por qué sostengo que la literatura puede servirnos de apoyo a la tarea común de hacer memoria? Porque las narraciones, con su capacidad para ordenar y dar coherencia a los acontecimientos que en el recuerdo pueden aparecer como dispersos, da verosimilitud a una experiencia o un grupo de experiencias humanas (Vazquez 2001:34/35) cada vez que les confiere un marco, explora relaciones posibles entre las vivencias del personaje y su entorno, introduciendo explicaciones alternativas a los sucesos.

11. Aún cuando es innegable que aquellos que hemos tenido el privilegio de hacerlo tenemos un deber histórico de memoria mucho más acusante.

En la literatura que narra la vida de los pueblos pueden verse, como mojones, como señales en el camino, como faros, aquellos ciclos que en nuestro sur se han repetido ya varias veces. Somos una zona inestable, donde las catástrofes se suceden una tras otra, y dónde como imperativo para seguir viviendo, la parte más favorecida económicamente de la sociedad ha elegido abusar al extremo del recurso a la amnesia estructural (Goody y Watt 1996:66). Contra ese abuso puede utilizarse eficazmente la literatura popular latinoamericana: nos recordará que somos más parecidos de lo que suponemos, que sin una vocación auténtica de memoria, sin una nueva articulación pragmática –guiada por nuestros intereses del presente– de aquello que decidimos olvidar y recordar, los ciclos volverán a repetirse.

La memoria como interacción

Cuando el escritor produce un texto pone su intención comunicativa, su voluntad de crear empatía con el otro, de impactar (y así influir) en el lector, en juego. Si tiene éxito es porque el texto ha logrado invocar la dimensión social del relato, aquella que supera las particularidades del escritor y las del destinatario anónimo de su obra. Esta dimensión social del relato es la que constituye el terreno fértil para la co-construcción de la memoria, y en particular, para la llamada memoria sobre la historia popular, sobre la vida de un pueblo en el pasado, aquella que explica su presente.

Si acordamos que la memoria es siempre social, tendremos que acordar que también es interacción. Cuando el memorioso habla, a la vez que provee de conocimiento al otro, abre la posibilidad de que este lo cuestione, somete a la inspección ajena sus recuerdos y ya por la expectativa de esa revisión, adecua su relato al auditorio. Intenta hacer cómplice de la historia a su interlocutor, que aún callado, ya interviene. Cuando además hay turno de réplicas, y la expectativa se trastoca en realidad, el oyente mediante sus preguntas incorpora “relevancias” a la narración¹², y la modifica. Sin embargo, este proceso requiere de un tipo particular de interacción: aquella que se produce cara a cara entre individuos relativamente carentes de prejuicios y atentos a las calidades personales del otro. No hay posibilidad de construcción si se atiende al otro como al portador de una función, de un rol estratificado y rígido. Hay interacción sólo si se reconoce al otro como alguien con el mismo tipo de potencialidades, y no como una cosa clasificada.

Esta condición es también aplicable a un texto escrito: si leemos a Amado, a Allende o a Piernes como expresiones “folkloristas” de una cultura “mágica”, irracional y cercana al mito seremos incapaces de ser impactados por el texto: su estructura de pertinencias y la nuestra quedarán tan lejos que no habrá diálogo entre la memoria que ellos reflejan y los recuerdos que nosotros tenemos.

12. De allí la importancia, para quienes investigan en historia oral, de un buen manejo de la técnica de la pregunta.

Nuestra lectura será así más o menos entretenida, pero no habremos reconocido en ellos el rastro de la memoria, porque no habremos sido capaces de interacción, de relacionar nuestro presente con el pasado descrito en la obra.

No hay memoria sin interacción; puede haber historia, pero será una historia desmemoriada. Si somos capaces de ver en las lagunas y las supuestas inconsecuencias de un relato popular, vivencial y despojado del idioma sacralizado los rastros de un conflicto (Vazquez 2001:38) podremos recuperar en la literatura popular latinoamericana un recurso para entender no el exotismo, sino la vida.

"Yo no le di explicaciones, solo le conté cosas porque usted me lo pidió con insistencia ... El que quiera explicar todo, conocer cada detalle, meter la vida en los límites de las teorías, es solo un falso materialista, y perdóneme, es un sabio de media tinta, un historiador de corto vuelo, un tonto." (Amado 1998:439)

Bibliografía

- ALLENDE, Isabel (2002) [1982] "La casa de los Espíritus". Colección de Bolsillo, Plaza y Janes editores, Barcelona.
- AMADO, Jorge (1998) [1972] "Teresa Batista, cansada de guerra". Trad. de E. Dos Santos. Editorial Losada, Buenos Aires.
- ARENDDT, Hannah (2002) [1958] "La condición humana". Trad. de R. Gil Novales. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- AUGE, Marc (1998) [1998] "Las formas del olvido". Trad. M. Tricás Preckler y G. Andújar. Gedisa, Barcelona.
- BENEDETTI, Mario (1997) "Cuentos completos". Editorial Planeta Colombiana, Colombia.
- GERGEN, Kenneth (1996) "La construcción social: emergencia y potencial" (trad. de J.A. Alvarez) en AAVV "Construcciones de la experiencia humana". Compilador Marcelo Pakman, Gedisa, Barcelona.
- GOLDMANN, Lucien (1980) "Las interdependencias entre la sociedad industrial y las nuevas formas de creación literaria" en La creación cultural en la sociedad moderna. Editorial Fontamara. Barcelona.
- GOODY, Jack; WATT, Ian (1996) "Las consecuencias de la cultura escrita", en Cultura Escrita en las Sociedades Tradicionales. Goody, Jack (compl), Editorial Gedisa, Barcelona.
- HAUSER, Arnold (1969) "Historia social de la literatura y el arte", volumen III. Ediciones Guadarrama, Madrid. (1980) "Historia social de la literatura y el arte", volumen II. Ediciones Guadarrama, Barcelona.
- IBÁÑEZ, Tomás (2001) "Municiones para disidentes. Realidad, Verdad, Política." Gedisa Editorial, Barcelona.
- IZARD, Miquel (1998) "Sin leña y sin peces deberemos quemar la barca. Pueblo y burguesía en la Cataluña contemporánea". Libros de la Frontera. Barcelona.
- MANGUEL, Alberto (1999) [1996] "Una historia de la Lectura". Trad. de J.L. López Muñoz. Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- MIRALLES I MONTSERRAT, Joan (1998) "Historia y Cultura Popular". Publicación de la Abadía de Montserrat, Barcelona.
- PAZ, Octavio (1988) "La literatura hispanoamericana por un testigo de vista" Ed. Crítica, Barcelona.
- PIERNES, Justo (1976). "Crónicas con bronca". Editorial Mopasa. Buenos Aires.

- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gabriela (2003) "Utopía y disciplina. Tiempo, significado y control". Tesina del Diploma de Estudios Avanzados del Doctorado en Derecho, especialidad Sociología Jurídico Penal. Universidad de Barcelona. Inédito.
- SAER, Juan José (2003) "Al este y al oeste del Edén", publicado en Babelia, suplemento literario de "El País" del 1 de febrero de 2003.
- THOMPSON, Paul (1988) [1878] "La voz del pasado. La historia oral". Trad. J. Domingo. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia.
- VÁZQUEZ, Félix (2001) "La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario". Temas de Psicología. Paidós, Barcelona.
- WILLIAMS, Raymond (2001) [1980] "Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell" (trad. H. Pons). Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

SEMO FOTÓGRAFO: ENTRE LA REVOLUCIÓN LIBERTARIA Y EL ARTE DEL RETRATO

Anna Ribera Carbó

Dirección de Estudios Históricos - INAH

En los últimos años ha empezado a valorarse cada vez más la importancia de la fotografía como documento histórico. La información que aporta, los ambientes que recrea, la ideología que la rodea y que expresa han empezado a sobreponearse a su mero uso como “ilustración” de los textos de historia. La fotografía “cuenta” cosas, revela o refleja realidades y enriquece las investigaciones de carácter histórico. Como dice Boris Kossoy, “toda fotografía es un residuo del pasado. Un artefacto que contiene en sí un fragmento determinado de la realidad registrado fotográficamente. (...) Una fuente histórica, en verdad, tanto para el historiador de la fotografía como para los demás historiadores, científicos sociales y otros estudiosos.”¹ Las fotografías que tomó en México durante las décadas de 1940 y 1950 el fotógrafo ruso Simón Flechine son evidentemente documentos valiosos para la historia de esos años mexicanos. En estas líneas, sin embargo, nos centraremos en la historia del fotógrafo, en su militancia libertaria y en su paralela vocación por el retrato, más que en el análisis de las imágenes captadas por su cámara.

En la segunda mitad de los cuarenta y los primeros años de la década de los cincuenta, durante la presidencia de Adolfo Ruiz Cortines, el restaurante

1. Kossoy, Boris, *Fotografía e historia*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, 2001, p.38.

Sanborn's de la calle de Lafragua en la capital mexicana, servía como sitio de reunión de artistas e intelectuales así como de los actores al final de sus funciones.² Entre los asistentes asiduos se encontraban Mollie Steimer y Simón, Senya, Flechine, una pareja de rusos asilados en México desde 1941. Su estudio fotográfico ubicado en la cercana calle de Artes, era visitado no sólo por la farándula, sino por los políticos y los intelectuales de la capital mexicana.

En el prefacio a un libro de fotografías publicado hacia el final de su vida, Flechine cuenta:

Desde mi juventud me gustó el teatro, el ballet, la poesía. Sin embargo, a decir verdad, esos gustos fueron excepcionales para mí. Mi verdadero interés iba por otros derroteros y en particular hacia la lucha destinada a hacer de este mundo un mejor sitio para vivir.

Pero en los años veinte, cuando salí de Rusia, decidí hacer de la fotografía mi profesión, y tomé muy en serio mi trabajo. Me puse a estudiar la luz, a observar todas las fases de la vida, especialmente los movimientos y las expresiones del ser humano. Trabajé en Berlín y en París; llevé a cabo con mucho éxito diversas exposiciones en Alemania, Francia, España y México. De hecho dediqué lo mejor de mí a la fotografía, y no únicamente como un medio de vida, sino como la forma de proyección de mi personalidad.³

Simón Flechine había dedicado su juventud, efectivamente, a hacer de este mundo "un mejor sitio para vivir" luchando por la revolución anarquista. Nacido en Kiev en 1894 emigró con su familia a los Estados Unidos en 1913 en donde tiempo después se adhirió a la Federación de Asociaciones Obreras Rusas de los Estados Unidos y trabajó en la publicación mensual *Mother Earth* que editaban Emma Goldman y Alexander Berkman. Al estallar la revolución en Rusia, regresó a su país con un primer grupo de repatriados.⁴

Una vez allí, Senya Flechine se integró al movimiento revolucionario anarquista ucraniano que encabezaba Néstor Makhno y que enfrentó no sólo a los ejércitos "blancos" del zarismo, sino al Ejército Rojo de los bolcheviques, opositor de su sistema de comunas agrarias libres. Trabajó para la Confederación Nabat de Organizaciones Anarquistas en Ucrania y, más tarde en Leningrado, en el Museo de la Revolución.⁵

Allí conoció a Mollie Steimer, llegada a Rusia tras un periplo parecido al suyo. Nacida en Dunaevsky, Rusia, en 1897, había emigrado con su familia a los Estados Unidos, también en 1913. Obrera en una fábrica textil y estudiante por las noches, se afilió al sindicato y a la militancia anarquista en 1917. Ambas cosas, unidas a sus activistas posturas pacifistas frente a la guerra europea y contrarias al apoyo norteamericano a los ejércitos contrarrevolucionarios en

2. Saborit, Antonio, "Prólogo. El fantasma en el espejo" en Novo, Salvador, *La vida en México en el periodo presidencial de Adolfo Ruiz Cortines*. Tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Memorias Mexicanas), 1996, p.XXXV.

3. Semo, "Prefacio" en *Semo Ballet. Expresión psicológica del ballet moderno en su dinámica de manos, brazos y piernas*. México, 1975, p.5.

4. Rocker, Rudolf. "Two fighters: Mollie and Senya Fleshin" en A. Bluestein, *Fighters for Anarchism: Mollie Steimer & Senya Fleshin*, Minneapolis, Minnesota, Libertarian Publications Group, 1983, p.23

5. *Ibidem*, p.23.

Rusia le hicieron sufrir arrestos, cárceles y finalmente la deportación a fines de 1921. Llegó de regreso a su país en el momento en que la represión antianarquista se agudizaba. Sus actividades, ya al lado de Flechine, en una "Sociedad de Ayuda a Prisioneros Anarquistas," la llevaron nuevamente a la cárcel y, con su compañero, fueron "expulsados de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas para siempre" en septiembre de 1923.⁶

Tras su deportación de Rusia se dirigieron a Berlín donde Alexander Berkman y Emma Goldman los esperaban y con quienes organizaron un "Comité para la Defensa de los Revolucionarios Encarcelados en Rusia" para mantener contacto a través de mensajes y paquetes con los compañeros exiliados y encarcelados en lugares como Siberia, el Mar Blanco y Asia Central.⁷ La vida de exiliados no era sencilla. Flechine la describió así: "En esos días difíciles todos practicábamos la ayuda mutua lo mejor que podíamos. Todos vivíamos muy mal. Los amigos judíos, franceses y americanos fueron de gran ayuda. Todo era un problema: los barrios en donde vivir, encontrar trabajo y sobre todo, arreglar los papeles."⁸

Un año más tarde se encontraban en París. Fue allí donde Senya Flechine se hizo fotógrafo. En una entrevista realizada en México contaría:

Instalado en París me interesé en el estudio de la escuela pictórica que (...) daba forma al expresionismo que Man Ray aplicó a la fotografía. Fue entonces, cuando lo que en mi infancia tomé por diversión, me sedujo como arte. ¿Por qué no había de hacer yo en fotografía lo que (...) grandes maestros del expresionismo hacían en pinturas? Estudié este movimiento pictórico a fondo, lo seguí en la fotografía, de acuerdo con mi gusto y mi temperamento y me hice fotógrafo, no a la manera artesana, sino al modo artístico, emprendiendo la conquista de la luz y de la sombra (...) Esto duró un año, y al cabo de este tiempo, me fui a Alemania, donde otros artistas de la cámara, Sasha Stone y Moholy-Nagy, hacían lo que Man Ray en Francia.⁹

En los años veinte la fotografía se estaba desarrollando rápidamente como una forma artística capaz, no solamente de exponer interpretaciones de expresiones y realidades sociales parecidas a las de pintores, escultores y escritores, sino también de penetrar en otros terrenos. La exactitud y rapidez de la cámara podían fijar acontecimientos que el ojo humano era incapaz de registrar: el movimiento instantáneo, la emoción momentánea, los objetos distantes, inaccesibles y diminutos. En este entusiasmo de la fotografía como arte, no como mero resultado mecánico de poner en acción un obturador, los fotógrafos se dieron cuenta de que sus composiciones eran cuadros. La tecnología de la cámara y del tratamiento de placas y películas con las posibilidades que ofrecía la utilización de dobles exposiciones, retoques, deformaciones y otras manipulaciones los llevó a probar fotos en ángulo, efectos atmosféricos, imágenes suprarrealistas, *colla-*

6 Steimer, Mollie, "Excerpts from Letters from Russian Prisoners" en A. Bluestein, *op.cit.* p.34.

7 Avrich, Paul, "La vida de Mollie Steimer: una anarquista" en *Mollie Steimer: Toda una vida de lucha*. México, Ediciones Antorcha, 1980, pp.49-50.

8 Archivo SEMO, Cuernavaca. Carta de Senya Flechine a Malcolm Menzies. Cuernavaca, 23 de junio de 1965. (Traducción del inglés Anna Ribera Carbó)

9 *Confidencias. Magazine del Hogar Mexicano*. Año XV, Número 631, pp.4-7.

ges y fotogramas.¹⁰ Entre quienes estaban haciendo este tipo de experimentaciones se encontraban Man Ray con sus *Rayogramas* y Moholy-Nagy con sus *Fotogramas*, a quienes Flechine reconocía como sus principales influencias.¹¹

Tras hacerse fotógrafo en París, Senya fue invitado a trabajar en el estudio de Sasha Stone en Berlín en 1929 en donde las influencias del Bauhaus, que intentaba fomentar la integración de la arquitectura y las artes plásticas con el diseño industrial, se encontraban en auge. En la capital alemana, contaría Mollie, “teníamos nuestra casa y estudio de fotografía en un edificio decente pero en el 6º piso (una buhardilla). Una gran habitación para todo: estudio, sala, cocina y recámara. Era sin embargo agradable, aunque extremadamente simple”.¹² Durante los cuatro años que pasaron en Berlín recibieron numerosas visitas de militantes anarquistas, rusos y europeos, a quienes Flechine retrató constituyendo una auténtica colección que lo convertiría, a decir del historiador Paul Avrich, en el “Nadar del movimiento anarquista”.¹³

El ascenso de Hitler al poder y la quema de literatura comunista y anarquista en la Alemania nazi hizo a los Flechine Steimer decidir su regreso a París en mayo de 1933. En la capital francesa Flechine fue contratado por el Estudio Harcourt como director artístico y técnico, estando a cargo de “la delicada tarea de hacer posar 50 a 60 personas por día dando un carácter personal y artístico a cada uno de los clientes.”¹⁴ También dirigió los servicios técnicos del laboratorio así como aquellos de compras y almacén. El señor Lacroix, gerente del Estudio, afirmaría además que “sus conocimientos de lengua inglesa, alemana y rusa

10 Ware, Caroline, K.M. Panikkar y J.M. Romein. “El siglo veinte, III”. *Historia de la Humanidad. Desarrollo cultural y científico*. Volúmen 12, Barcelona, UNESCO, Editorial Sudamericana, Editorial Planeta, S.A. 1982, p.342.

11 Man Ray (Filadelfia 1890- París 1976) Estudió arquitectura para dedicarse al diseño industrial. En 1907 empezó a pintar. Conoció a M. Duchamp y a F. Picabia con quienes inauguró el movimiento dadá en Nueva York en 1917. En 1921 se trasladó a París en donde se integró al naciente surrealismo. Y en donde, en 1926 la galería de André Breton le organizó una exposición antológica. Para ganarse la vida se hizo fotógrafo retratando a los principales representantes de la vanguardia del momento y siguiendo la tradición de Nadar. Más tarde inventó una nueva técnica: el rayograma o fotografía sin máquina. Para lograrlo colocaba diferentes objetos sobre papel fotográfico que se imprimía mediante el rayo de luz de la ampliadora. Por su parte Laszlo Moholy-Nagy (Bacsorsod, Hungría 1895-Chicago 1946) se había iniciado también en la pintura y la escultura. Llegó a Berlín en 1920 en donde se acercó a las obras de los dadaístas y constructivistas holandeses. W. Gropius lo invitó como profesor al Bauhaus, donde proclamó su teoría del dinamismo universal por encima de la estática clásica y que aplicó a la creación de esculturas cinéticas y lumínicas que proyectan imágenes, formas, colores. Incorporó el arte fotográfico a la tipografía y al diseño industrial. Renovó la tipografía, la escenografía y la fotografía basándose en su rigor geométrico y en las relaciones de arte e industria, siendo un promotor de nuevos materiales y creador de un arte simbólico centrado en la luz y en la integración espacio-tiempo. En fotografía se valió de interesantes manipulaciones: distorsión, ampliación, doble exposición, etc... Se interesó por el arte ruso de vanguardia (Kandinsky, Lissitzky) y en 1922 publicó en Viena una antología de arte de vanguardia con el poeta ruso Kassak.

12 Archivo SEMO. Cuernavaca. Carta de Mollie Steimer a Geoffrey Hall. Cuernavaca, 12 de junio de 1978. (Traducción del inglés: Anna Ribera Carbó)

13 Avrich, *op.cit.*, p.51.

14 Archivo SEMO. Cuernavaca. Carta de J. Lacroix. París, 12 de octubre de 1939. (Traducción del francés: Anna Ribera Carbó.)

nos han sido de gran servicio y nos han ayudado considerablemente al éxito de la relación con nuestros clientes". En esta carta de recomendación escrita en 1939 el gerente terminaba diciendo que "*Monsieur Flechine*, quien está dotado de un notable talento, desarrolló su trabajo en todas las áreas de manera especialmente concienzuda y no puedo más que elogiar sus buenos servicios".¹⁵

Además de dirigir el Harcourt durante siete años, Senya Flechine tuvo su propio estudio lo que le brindó la oportunidad de experimentar siguiendo sus intereses personales. El ballet, los bailarines en acción, y más concretamente sus manos, brazos, piernas y pies le permitieron experimentar con esas posibilidades de registrar los movimientos instantáneos y las emociones momentáneas, con las que otros fotógrafos experimentaban también en Francia y en Alemania desde los años veinte, como hemos dicho líneas arriba. Flechine contaba que:

Durante la presentación en París del Ballet Moderno dirigido por el coreógrafo húngaro Hans Weidt, me sentí súbitamente fascinado por la expresión dinámica de las manos y los pies de los bailarines. Allí había una gran expresión de sentimiento, de dolor, de deseo, de sufrimiento, así como de dicha y de libertad. Los más vivos, los más expresivos, los más sutiles signos podían ser captados en la posición de las manos, de los dedos, de los brazos y de las piernas. Y era a través de esos movimientos como los artistas hacían llegar su mensaje al auditorio.

Bajo la impresión de este pensamiento me entrevisté con Hans Weidt y su compañía y les comuniqué mi descubrimiento de que la dinámica del ballet moderno reside primordialmente en la expresión de las manos y los pies, y los invité a venir a mi estudio para trabajar juntos en la ilustración de esta idea. Aceptaron con entusiasmo y trabajamos durante muchos meses antes de alcanzar la meta que nos habíamos fijado.¹⁶

Su obra fotográfica lo llevó a montar exposiciones en Berlín, en Madrid y en París que fueron comentadas en la prensa. El crítico Jacques Guenne escribió en París en 1934:

Semo (...) copia la naturaleza en estudios muy interesantes y de una precisión extraordinaria. Estudiando todos los aspectos que toma una mano bajo la acción de un juego de luz y sombras sabiamente combinado, descubre que ella es capaz de una verdadera mímica, susceptible en idéntico grado de engendrar la emoción estética que de sugerir la idea exacta del movimiento. Y en una sucesión de imágenes, que el ojo concatena fácilmente, una mano de mujer evoca todas las evoluciones de la danza.¹⁷

Con entusiasmo, Senya trabajaba en sus proyectos fotográficos y empezaba a obtener reconocimientos, como por aquella fotografía de unos elotes, que parecía una premonición de su destino mexicano. Mientras, la amenaza del fascismo y de la guerra se extendía por Europa. Tres años después de su retorno a París estalló la Guerra Civil Española que anticipaba lo que pronto estaría ocurriendo en toda Europa. En Francia, y tras la derrota del heterogéneo bando republicano, Senya y Mollie entraron en contacto con los anarquistas españoles exiliados en Francia, un contingente de algunos viejos conocidos y muchas nuevas amistades. El trabajo que habían realizado en Rusia intentando liberar a sus

15 *Ibidem*.

16 Semo, "Prefacio" en *Semo Ballet. Expresión psicológica del ballet moderno en su dinámica de manos, brazos y piernas*. México. 1975. p.5.

17 Archivo SEMO. Cuernavaca. "Algunos extractos de críticas sobre las exposiciones SEMO en las diferentes capitales de Europa.". Jacques Guenne, "L'intransigeant". París, 1934.

compañeros presos en las cárceles y campos de trabajo soviéticos, lo hicieron ahora en auxilio de los anarquistas españoles. Trabajaron como enlaces enviando cartas destinadas a compañeros confinados en campos de concentración del sur de Francia. Las cartas eran echadas en distintos buzones, de diferentes barrios, para evitar que su concentración diera a las autoridades la pista de la oficina clandestina que tenían en París.¹⁸

Coincidiendo con el inicio de la guerra, en 1939, cerró el Estudio Harcourt. Su filiación anarquista y su ascendencia judía hicieron a Mollie y a Senya altamente vulnerables en los territorios ocupados. Víctimas de persecuciones y encierros, lograron finalmente reunirse en Marsella, despedirse de sus compañeros y de Europa y, en el otoño de 1941, salir rumbo a México que les ofrecía asilo político. Mollie escribió un año después a Rudolf y Milly Rocker, “como sufro por nuestros queridos compañeros desamparados, ¡quién sabe que pasará con Voline, con todos nuestros amigos españoles, con nuestra familia judía! ¡Todo esto es una locura!”¹⁹

El gobierno del general Lázaro Cárdenas orquestaba entonces una política estatal de asilo a los derrotados de la Guerra Civil Española, así como a muchos refugiados de otros orígenes que llegaron en exilios individuales huyendo de los horrores de Europa. La llegada de refugiados continuó durante los primeros años del gobierno del general Manuel Ávila Camacho. “Y la ciudad”, describe José Emilio Pacheco, “por primera vez con Ávila Camacho, México es una ciudad internacional –o, como se decía en los cuarenta, “cosmopolita”. El desastre europeo colabora a la transformación de la capital. Son los cafés de los republicanos españoles; (...) Es el México nuevamente mestizo –judío, árabe, libanés– que el cine nacional idealiza en otros estereotipos”.²⁰

En ese México desembarcaron Mollie Steimer y Senya Flechine, con sus pasaportes Nansen. Llegaron a Veracruz el quince de diciembre de 1941 a bordo del “Serpapinto”.²¹ Apenas cinco meses después, el 10 de mayo de 1942, Simón Flechine Sleinberg registró en la Dirección de Tesorería del Departamento del Distrito Federal su estudio fotográfico que llevó por nombre Foto Semo²² por las primeras sílabas de los nombres de Senya y Mollie. De hecho, parece ser que desde sus primeros estudios en Europa, el nombre artístico fue Semo, nombre con el cual sería conocido no sólo el fotógrafo, sino la pareja. “Los Semo” instalaron su estudio en la calle de Artes, después Antonio Caso, número 28, altos 7. Flechine evocaría: “El éxodo me arrojó (...) en 1941 a una playa de México, a la de Veracruz. Respiré aquí, en este maravilloso pueblo, aires de

18 Carbó, Proudhon, *Yanga Sácriba. Autobiografía de un libertario*. México, Plaza y Valdés Editores. 1991 (Colección Platino), pp.244-245.

19 Avrich, *op.cit.*, pp.51-52.

20 Pacheco, José Emilio, “Nota preliminar” en Salvador Novo, *La vida en México en el período presidencial de Manuel Ávila Camacho*, México, INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Memorias Mexicanas), 1994, p.14.

21 Archivo SEMO. Cuernavaca. Carta de Mollie Steimer a Sonya Steimer y Frank Kessler. Cuernavaca, 15 de diciembre de 1969. (Traducción del inglés: Anna Ribera Carbó)

22 Archivo SEMO. Cuernavaca. Acta de registro del establecimiento Foto SEMO.

libertad y de paz, y como mis pulmones y mi espíritu necesitaban un ambiente así, tomé a México por patria, y aquí me afinqué definitivamente para servirlo como un ciudadano más”.²³

Semo trabajó siempre en el estudio por el que empezaron a aparecerse las personalidades de la política, las artes y la farándula y las ascendentes clases medias del “milagro mexicano” que acudían también a retratarse con el fotógrafo ruso. Además Senya visitó a las autoridades culturales de México y antes de cumplirse un año de su llegada al país, presentó la primera exposición de fotografía que se exhibió en el Palacio de Bellas Artes. Un año después presentó, allí mismo, una segunda. A raíz de la exposición escribió:

La experiencia de la exposición que se celebró de mis producciones en el Palacio de Bellas Artes, me ha mostrado que el pueblo mexicano tiene una sensibilidad muy afinada en el arte y las cosas artísticas. Me ha sorprendido observar que gentes sencillas se quedaban contemplando durante mucho tiempo las fotografías, mostrando así con su atención, un interés extraordinario por cosas que no entroncan con la vida cotidiana.

Creo que hay un campo inmenso de educación y adaptación en el pueblo mexicano. Hay también a mi juicio, gran número de buenos fotógrafos en este país capaces de celebrar cada año una exposición de obras fotográficas. De esta manera se puede crear aquí un salón fotográfico, que seguramente tendrá gran éxito, no solamente en el país mismo, sino también internacionalmente.²⁴

Pero lo de Semo, en México, fue definitivamente el retrato. Cientos de retratos fueron realizados en Foto Semo conforme al estilo que había definido en Europa y que un artículo de “*La Revue Moderne*”, a propósito de una exposición en París en 1934 sintetizaba así: “Los retratos de Semo son verdaderas obras de arte. Niños rebeldes o cándidos, muchachitas graves y pensativas y viejas sonriendo con sus mil arrugas, todos exteriorizan con exactitud impresionante los sentimientos que les animan. La iluminación ha sido sabiamente estudiada para dar valor a cada detalle de esos rostros y para comunicarles una vida intensa”.²⁵ Estos retratos, caracterizados por el contraste de luces y sombras, por sombras reflejadas en el fondo, por rostros en tres cuartos de perfil, incluyeron en México, además de los niños, las muchachitas y las viejas sonriendo con sus mil arrugas, a vedettes, cómicos, cantantes de rancheras, muralistas, novelistas de la revolución mexicana, cantantes de ópera de paso por la ciudad, poetas del exilio español, artistas de cine y a todos los personajes de la capital cosmopolita que fue la ciudad de México en los años cuarenta y cincuenta. Distintas revistas empezaron a usar sus fotografías para ilustración de sus artículos y portadas.

Semo no abandonó su interés por el ballet y las múltiples formas de expresión que este ofrecía a su lente. Por ello fotografió al Ballet Theatre que se presentó en Bellas Artes, así como al Ballet Folclórico de Amalia Hernández y a la coreógrafa Rosa Reyna y su compañía de danza moderna.

23 *Confidencias. Magazine del Hogar Mexicano*. Año XV. Número 631, pp.4-7.

24 Archivo SEMO. Cuernavaca. Copia mecanuscrita. Sin fecha.

25 Archivo SEMO. Cuernavaca. “Algunos extractos de críticas sobre las exposiciones SEMO en las diferentes capitales de Europa”. “*La Revue Moderne*”. París, 1934.

Resulta sorprendente que los temas sociales, tan prioritarios en su vida, nunca aparecieron en sus fotografías. Las preocupaciones estéticas y las sociales, el arte y la revolución, marcharon por derroteros distintos, por caminos separados.

Flechine defendería siempre la presencia de la fotografía entre las artes plásticas. Por ello afirmarí­a:

Si, considero la fotografía moderna como un arte. El proceso de tomar una vista al objetivo de la cámara es desde luego un proceso mecánico. Pero hay algo más: hay una diferencia en la percepción, como por ejemplo, la diferencia en el modo de ver, en pintura, entre el realismo y el impresionismo. Hay que saber buscar el objeto para la cámara; hay que saber escoger el momento preciso del día con respecto a la luz, a la composición en la natura o en la postura de la persona que ha de ser captada: nada de esto puede hacerse sin predisposición artística. De esta manera se explica que fotógrafos con personalidad, amando la fotografía, pueden crear obras diferentes con la misma cámara y con el mismo objeto.²⁶

Al tiempo que se consagraban con su estudio fotográfico, los Semo fueron reencontrando a sus compañeros de militancia, fundamentalmente a los españoles, aunque también a algunos de otros orígenes, como Agustín Souchy, Simón Radowitzky y Jack y Mary Abrams, quienes llegaron también a esa tierra de refugio en que México se había convertido. La militancia real, sin embargo, ya no fue posible desde México y en los años del mundo bipolar de la posguerra, más que a través de la correspondencia con los compañeros de otras latitudes, de la lectura de artículos y periódicos anarquistas, de la reunión con los correligionarios en torno a la publicación *Tierra y Libertad*,²⁷ de la comunicación con estudiosos del movimiento libertario.

Después de veinte años al frente de Foto Semo y cansado por molestas enfermedades, Senya Flechine decidió retirarse en 1963. El tamaño de su archivo creaba complicaciones y había que pensar en entregarlo a alguna institución. El estudio y los materiales fueron para su ayudante. A principios de 1964, los Semo se mudaron a Cuernavaca, a un piso pequeño en la calle Madero.

En 1975, y en una edición particular financiada por su amigo Raymundo López Ortiz, Senya Flechine pudo ver publicadas en un libro sus fotografías del Ballet Moderno de Hans Weidt, tomadas en París hacía cuatro décadas. Salvador Novo, modelo frecuente de los retratos de Flechine y cronista inigualable de la realidad mexicana, escribió un prólogo al libro *Semo Ballet* en que decía:

Los años de México en evolución y riqueza de facetas artísticas encarnadas en personas y personajes que Semo aprisionó en su cámara fotográfica, se transformaron por virtud de ella en la historia documental más completa y expresiva de nuestro tiempo.

Artistas extranjeros venidos a México, o nacionales: ópera, ballet, teatro, cine, todos los caracteres de la fábula pasan honrosa lista de presentes en la colección de placas —que se halla en espera de servir documentalmente a la historia de México— en una fototeca de que serían la base principal.²⁸

Así fue. Poco después Semo donaba todo su archivo de veinticinco mil negativos, que se negó a vender a instituciones estadounidenses, para que sirviera

26 Archivo SEMO. Cuernavaca. Copia mecanuscrita. Sin fecha.

27 Publicación periódica de anarquistas españoles en el exilio mexicano.

28 Novo, Salvador. "Prólogo" en *Semo Ballet*. México. 1975. p.25.

como uno de los fondos base en la creación de la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia.²⁹ Correspondía con este donativo a la generosidad de un país que les había permitido vivir tranquilos, trabajar, crear. México había sido el refugio definitivo que había abierto sus puertas a estos exiliados de tantas persecuciones y de tantas guerras y que había sabido aprovechar, y enriquecerse, con el talento y el trabajo de quienes seguían pensando que San Petersburgo era la ciudad más hermosa del mundo, pero habían hecho de esta su última patria. Como les escribió alguna vez León Felipe: "Vosotros sois de esos seres que han sufrido y llorado mucho. Tenéis la mejor colección de lágrimas del mundo, pero siempre se ha salvado la sonrisa de Mollie y en ella habéis caminado por todas las latitudes de la tierra. Llegasteis a México y aquí os encontré y fui vuestro amigo y sigo siéndolo y os abrazo y os beso con todo el corazón".³⁰

Tras su muerte en 1981, las fotografías de Simón, Senya, Flechine, se fueron convirtiendo en los iconos de una época, en la imagen perdurable de quienes habían sido representativos de un tiempo, en "la historia documental más completa y expresiva" de la capital mexicana de esas décadas de 1940 y 1950, como advertía Novo. La vida privada de este hombre y su inseparable Mollie Steimer, sus sueños libertarios, su vocación revolucionaria, sus compañeros de ideas, quedaron atrás de las candilejas y los reflectores de su estudio, y constituyen una historia apasionante que merece ser contada.

29 Carbó, Proudhon, *Yanga Sácriba. Autobiografía de un libertario*. México. Plaza y Valdés Editores. 1991. (Colección Platino), p.343.

30 Archivo SMO, Cuernavaca, Carta de León Felipe a Mollie y Senya Flechine. Ciudad de México, mayo de 1996.

Mesa IV

**Choque de culturas e identidades
en la colonia**

*Coordinadores:
Ricardo Piqueras
Meritxell Tous*

Gabriela Dainoff Caballero

“DE HÉROES Y VILLANOS. LA SUBLEVACIÓN DE LOS INDIOS DE SAN JUAN DE PUERTO RICO (1511) EN EL LIBRO XVI DE LA HISTORIA GENERAL Y NATURAL DE LAS INDIAS DE GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS”?

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra

Introducción

“aunque el principal intento de la historia sea enderezado a otro fin, en especial en ésta, que es hacer principal memoria de los secretos e cosas que la Natura produce en estas nuestras Indias naturalmente, también consueña con el título de llamarla General Historia, recontar los méritos de los conquistadores destas partes, porque, a lo menos, si quedaron sin galardón o pago de sus trabajos y méritos, no les falta por culpa de mi pluma e pigricia la memoria de que fueron e son muy dignos sus hechos” (G. Fernández de Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. VII, 1959: 96)

Los indios de Santo Domingo – o La Española - tenían una curiosa manera de “memorar las cosas pasadas e antiguas” (*Historia*, Tomo 117, Libro III, Cap. I, 1959: 113). Lo hacían a través de cantos y bailes llamados areitos, o lo que es lo mismo, bailar cantando. Para ello un grupo de hombres y mujeres formaban un círculo, ejecutando una serie de pasos hacia delante y hacia atrás guiados por un “maestro o guador”. Este individuo pronunciaba unos cánticos que iban en consonancia con los pasos de la danza. A veces los cantos iban acompañados del sonido de un tambor, y casi siempre de algún tipo de bebida.

* Este ensayo forma parte de un libro en curso, titulado provisionalmente *Héroes del Nuevo Mundo. Imperialismo e historia en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*.

En su descripción, Oviedo no destaca nada extraño. Al contrario, considera que los areitos tenían una gran semejanza con los romances populares de las fiestas españolas y holandesas. Como apunta el cronista, “¿qué otra cosa son los romances e canciones que se fundan sobre verdades, sino parte e acuerdo de las historias pasadas?” (*Historia*, Tomo 117, Libro III, Cap. I, 1959: 114). En efecto, los areitos consistían en rememorar las genealogías de sus caciques, reyes o señores, así como las victorias militares, dado que no tenían libros ni conocían ninguna forma de escritura. Al igual que éstos, las hazañas de algunos paladines y capitanes castellanos, como el famoso burgalés Cid Ruy Díaz, el navarro Antonio de Leiva¹ o el napolitano Fernando de Avalos e de Aquino, marqués de Pescara,² entre otros, eran recordadas gracias a los romances y a los cantares (*Crónica del Cid Ruy Díaz*, Sevilla, 1498; *Crónica del famoso caballero Ruy Díez Campeador*, Burgos, 1512).

La revuelta de los indios taínos del Boriquéen - o San Juan de Puerto Rico - que tuvo lugar en 1511 es un perfecto ejemplo de cómo el discurso histórico-moral ovetense se introdujo en el libro XVI de la *Historia General* (1535) a partir de la escritura de la hazaña en tierras americanas. Se trata de una literatura épica de



Figura 1. Canoa. *Historia General* de G. Fernández de Oviedo. Real Academia de la Historia (Madrid)

héroes cristianos que luchan denodadamente contra indios salvajes e idólatras.³ Como contraposición, la imagen edénica de los indios taínos -o arawak- que intercambiaron cascabeles, abalorios y trozos de vidrio con Cristóbal Colón y el Dr. Diego Álvarez Chanca en su segundo viaje (19 de Noviembre de

1493) se transformó en caribes flecheros y hombres de guerra que en 1511 acabaron con la vida de ochenta españoles de los ciento sesenta que vivían en la isla de San Juan de Puerto Rico (Las Casas, *Historia*, Tomo II, Cap. LV, 1981: 388). Desde entonces, Oviedo utilizó el canibalismo como un tropo cultural de reconocimiento que sirvió para justificar la conquista del Nuevo Mundo.

Alrededor de 1510 los taínos habían empezado a escasear en Santo Domingo - o La Española. El Virrey Diego Colón (Porto Santo, 1478-Puebla de Montalbán, 1526) había encargado a Francisco de Garay (m. México, 1523) la obtención del

1. Antonio de Leiva fue uno de los destacados militares en la batalla de Pavía (24 de febrero de 1525).

2. Fernando de Avalos fue un destacado militar español, nacido en Nápoles en 1490, quien participó en las guerras de Italia (1512-1521).

3. Para Oviedo, las hazañas de los españoles en tierras americanas demostraban no sólo la superioridad de los modernos sobre los antiguos (recordemos la circunvalación de Juan Sebastián Elcano en 1522, a quien Oviedo equipara con Ulises, Jasón y Hércules) sino también la de España sobre todas las otras naciones. Para un análisis del discurso histórico de Oviedo como escritura de la hazaña, véase el trabajo de Emilkorf, 1982: 21-38.

mayor número de esclavos sobre las islas de los caribes (1510).⁴ Para los conquistadores, la clasificación entre tainos y caribes resultaba económicamente molesta. Para las órdenes mendicantes, espiritualmente renovadas tras el sermón del dominico Antonio de Montesinos (30 de Noviembre de 1511), la dualidad indio-cristiano parecía mucho más conveniente para establecer un modelo de evangelización a largo plazo en el Nuevo Mundo. Ello significaba que había que poner límites a los repartimientos de indios y protegerlos de la rapacidad de los encomenderos. Para unos, los caribes representaban una extraordinaria reserva de mano de obra en un momento en que los tainos de La Española empezaban a escasear (1508).⁵ Para otros, los indios eran vasallos del rey que había que redimir.

Evidentemente, ambas posturas acabaron por modificar no sólo la idea de indio sino la de español. Con la llegada de los primeros padres franciscanos el 27 de diciembre de 1512, los indios de San Juan de Puerto Rico eran tanto potenciales cristianos como indios feroces susceptibles de ser esclavizados.⁶ Oviedo, que reconocía la existencia de indios pacíficos en las Indias, concluyó el libro XVI de su *Historia* identificando a los indios borinqueños como caníbales.⁷ Sus opiniones respecto a ellos fueron siempre muy desfavorables y aparecen definidos como enemigos de guerra. Frente a la multiplicación de actos de rebeldía e ilegitimidad por parte de los indios, los españoles aparecen como figuras ambivalentes. La figura heroica del conquistador Juan Ponce de León (San Servás de Campos, 1460-Cuba, 1521) luchando contra los indios “malos” no sólo evocaba al protector de los intereses de la Corona en la colonización de la isla de San Juan.⁸ Al “memorar” las hazañas de aquellos héroes del Nuevo Mundo, Oviedo defendía también los intereses políticos y económicos de la oligarquía esclavista azucarera de Santo Domingo. A su juicio, el gobierno de las Indias debería encargarse a caballeros experimentados, virtuosos escogidos y de buena sangre en detrimento de los jueces de apelación, o letrados de la Audiencia de Santo Domingo (1511), a quienes responsabilizaba de no decir la verdad al príncipe (Oviedo, *Historia*, Libro IV, Cap. I, 1959: 92). Porque dichos letrados no hacían sino impedir un liderazgo justo y verdadero en una tierra donde los árboles “no meten hondas debajo de

4. Las campañas de conquista se organizaron a partir de costosas expediciones privadas, autorizadas por el Rey y financiadas por comerciantes o banqueros, los cuales, al adelantar los fondos necesarios, llegaron a convertirse en los auténticos promotores de tales aventuras (W. D. y C. R. Phillips, 1991: 32).

5. A mediados de 1508, el rey Fernando autorizó a los procuradores Antón Serrano y Diego de Nicuesa la captura de los indios de las islas comarcanas como fuerza de trabajo en La Española (Arranz, 1983: 80). Paralelamente al descenso de la población taina en La Española, la población castellana experimentó su apogeo – entre unas ocho y diez mil personas – alrededor de 1509 (Ibid: 77).

6. El 27 de diciembre de 1512, dos frailes franciscanos llegaron al puerto de San Germán de Puerto Rico a bordo del navío Santa María de la Consolación. Se les ordenó edificar una capilla con la advocación de San Juan Bautista y un pequeño monasterio de frailes franciscanos (Murga, 1971: 98).

7. Oviedo reprodujo la sinonimia establecida por Colón entre caribe y antropófago en su *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. XVI, 1959: 107-108.

8. Oviedo describe a Ponce de León como un hombre de confianza y experiencia en las guerras pasadas (*Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. 1, 1959: 90).

tierra sus raíces, sino poco debajo de la superficie” (Oviedo, *Historia*, Tomo 117, Libro IV, Cap. 1, 1959: 91).

La sublevación de los indios tainos de San Juan de Puerto Rico (1511-1513)

La mayoría de cronistas destacan los conflictos jurisdiccionales y de poder entre la Corona, representada por Ovando y Ponce de León, y el clan de los Colón, cuyos privilegios eran incompatibles con los intereses económicos coloniales y peninsulares.⁹ Sin embargo, el tratamiento que Oviedo hace del caso está condicionado por la realidad del momento en que los primeros veinte libros de su *Historia General de las Indias* vieron la luz. En 1535, la Corona española estaba enzarzada en una serie de pleitos contra los herederos de Colón¹⁰. Anteriormente, en 1532, Oviedo había sido nombrado cronista real de las Indias. Su primer servicio fue la elaboración de una imaginativa teoría que justificaba la posesión de las Indias por parte de los españoles. No se trataba del descubrimiento de un continente, sino del hallazgo no premeditado de unas islas lejanas, fabulosas para la antigüedad mediterránea –las legendarias Hespérides– que tomaban su nombre del rey Hespero XII, un antiguo rey de España que las había mandado descubrir más de tres mil años antes¹¹.

En el discurso ovetense, realidad y ficción se entremezclan para justificar los intereses de su patrocinador. Respecto a la isla de San Juan, la descripción que hace Oviedo es elaborada, detallista, precisa, fruto de su primera estancia en la isla a mediados de 1520¹². Conoce cada villa, cada bahía, y sobre todo, proporciona información sobre los principales ríos de oro. Son espacios indígenas que todavía no habían sido sacralizados por el primer obispo de la isla (1513), el Canon de Salamanca, don Alfonso Manso.¹³

9. Oviedo conoció a Diego Colón a principios de 1494 cuando él y su hermano Hernando fueron presentados en la corte y nombrados pajes del príncipe Don Juan (*Historia*, Tomo 117, Libro III, Cap. VI, 1959: 66). Lo define como un buen caballero y católico víctima de las pasiones de unos y de otros (*Historia*, Tomo 117, Libro IV, Cap. 1, 1959: 90). En este aspecto coincidía plenamente con el parecer de Las Casas, para quien Diego Colón era un “hombre devoto y temeroso de Dios y amigo de religiosos, de los de Sant Francisco en especial, como lo era su padre, aunque ninguno de otra orden se pudiera dél quejar y mucho menos los de Sancto Domingo” (*Historia de las Indias*, Tomo 2, Libro LI, 1951: 371).

10 Las Casas, *Historia*, Tomo 2, Cap. XLVII, 1951: 358-359. Al respecto, véase *De los pleitos de Colón*, en *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, Tomos 7-8, Madrid: 1892-1894.

11 Como señala L. Arranz, no era lo mismo unas tierras regaladas por Colón a los reyes castellanos que reincorporar a la soberanía de España algo que antaño fue suyo (Arranz, 1991: 24). La reacción de Hernando Colón contra las tesis ovetenses fue rápida y contundente. Al respecto, véase la *Historia del Almirante*, Tomo 1, Cap. X, 1991: 76-83.

12 En 1520 Oviedo acababa de ser nombrado regidor perpetuo de Santa María de la Antigua en el Darién.

13 El rey Fernando lo nombró obispo un 8 de Mayo de 1512 en Burgos (Murga, 1956, Tomo I: 123). El obispo Manso (muerto en San Juan, el 21/9/1539) fue con toda probabilidad quien ordenó

La utilización de nombres cristianos –San Juan, San Germán, Sotomayor– junto con nombres nativos –Cairabón, Guánica, Tainiabón, Cebuco, Manatuabón– transforma una topografía salvaje en un espacio cultivado y urbano que es fuente de riqueza y creadora de comunidad. En palabras de Mircea Eliade (1985: 116), el hecho de imponer un “nombre cristiano” implica, como el rito iniciático del bautismo, un nuevo nacimiento. Los “indios buenos”, o tainos, fueron desde un primer momento identificados como personas prudentes, pacíficas y obedientes, e inmediatamente, adoptaron los nombres de aquellos “nuevos amigos” para certificar dicha condición,

“(…) e fué a la tierra del principal rey o cacique de aquella isla, el cual se llamaba Agueibana, como el río que se dijo de suso. Del cual fué muy bien recebido y festejado, dándole de aquellas cosas que los indios tienen para su mantenimiento, e mostrando que le placía de le conocer e ser amigo de los cristianos. Y su madre e padastro del cacique mostraron que holgaban mucho con los cristianos. Y el capitán Joan Ponce puso nombre, a esta cacica, dona Inés, y a su marido, don Francisco, y a un hermano della hizo llamar Añasco, porque el mesmo indio quiso que lo llamasen como a un hidalgo que iba con el Joan Ponce, que se decía Luis de Añasco. Y al mismo cacique Agueibana le puso nombre Joan Ponce, como se llamaba el mesmo capitán que digo” (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. 1, 1959: 90. Véase también Las Casas, *Historia*, Tomo 2, Cap. XLVI, 1981: 356).



Figura 2. Retrato de Juan Ponce de León según Antonio de Herrera, (1601-1615) 1728

Sin embargo, los “amigos españoles” resultaron muy poco amistosos. Tan pronto el comendador mayor de Lares, don Nicolás de Ovando, consiguió gestionar ante Fernando el Católico la gobernación de la isla a favor de Ponce de León (14/8/1509),¹⁴ éste prendió a Juan Cerón y a Miguel Díaz de Aux por cometer excesos contra los indios (Las Casas, *Historia*, Tomo 2, Cap. LI, 1981: 373). No sabemos si el cacique Agüebana y su familia renunciaron a sus nombres cristianos al apercebir la auténtica naturaleza de sus “amigos”. Lo que si sabemos es que Ponce de León, desafiando la autoridad de don Diego Colón, nombró alcalde mayor a don Cristóbal de Sotomayor, y a continuación, envió a los representantes del Almirante de vuelta a La Española el 10 de julio de 1510 bajo la responsabilidad del maestre Juan Bono de

sacerdote a Las Casas en la villa de Caparra o en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios en la villa de San Germán (San Juan de Puerto Rico) entre diciembre de 1512 y enero de 1513 (Murga, 1971: 73). Sin embargo, el primer sacerdote de Puerto Rico fue Juan Fernández de Arévalo, clérigo de la diócesis de Plasencia. Embarcó con Ovando en 1502 (junto con Las Casas) y fue capellán de las campañas del Boriquén (1511, 1513), así como el primer capellán de la iglesia de la villa de Caparra.

14. A petición del comendador Ovando, el rey Fernando nombró gobernador-interino de San Juan a Ponce de León el 14 de Agosto de 1509, poco después de la llegada de Diego Colón a La Espa-

Quexo, y de allí a la corte de Castilla, acusados de corrupción y malos tratos a los indios (Murga, 1971: 49; Arranz, 1977: 450).¹⁵

La figura de Ponce de León resulta, pues, ejemplarizante: los indios tainos, aunque inferiores, no debían ser maltratados. Sólo los “malos gobernantes” actuaban de forma tan arbitraria con sus súbditos. En cualquier caso, las acciones de Ponce tenían un claro objetivo: asentar su jurisdicción sobre la isla de San Juan – una isla poblada a priori de indios pacíficos, o tainos - frente a las pretensiones del Virrey Colón y de sus acólitos, como Miguel Díaz de Aux¹⁶, Juan Cerón o Francisco de Garay, alcaide de la fortaleza de Villanueva de Yaquimo, alguacil mayor, regidor y procurador de La Española, a quien Colón había enviado a reconocer la isla de Santa María de Guadalupe con objeto de averiguar si había oro y en cuya nave iban los tres delegados de don Diego Colón rumbo a España (Arranz, 1977: 439)¹⁷.

Tainos o caribes, lo cierto es que todos ellos eran igualmente necesarios para la explotación económica de las Indias. Esto quedaba fuera de duda en una Real Cédula, fechada en Sevilla, 21 de julio de 1511, en la que se prohíbe al Almirante Diego Colón el envío de indios a Castilla sin un permiso especial de las autoridades (Konetzke, 1953: 29). La progresiva disminución de los tainos de la Española y la fiebre minera había llevado al Virrey a autorizar numerosos “salteos” a las islas de los caribes en paralelo a las conquistas de Cuba y Jamaica (Arranz, 1977: 431). La escasez de indios fue una constante en la mayor parte de las islas caribeñas. Prueba de ello es la advertencia que el rey Fernando hizo a Ponce de León prohibiendo expresamente que ninguna

ñaola. Posteriormente, y a resultas de los conflictos jurisdiccionales entre Diego Colón y la Corona, Ponce fue nombrado capitán-gobernador de la isla el 2 de Marzo de 1510 (Murga, 1956, Tomo I: XXV-XXVI; Murga, 1971: 279-280).

15. Aunque Oviedo no lo menciona, Diego Colón confiscó los bienes que Ponce de León tenía en el Higuey –entre ellos una casa de piedra que ocupaba de manera arbitraria un factor de Colón llamado Gonzalo de Ovalle– en respuesta al traslado a la corte de los tres delegados susodichos. Dichos bienes le fueron restituidos según la Real Cédula del 26 de febrero de 1511 (Murga, 1971: 80. Véase también la Real Cédula a los licenciados Marcelo de Villalobos, Juan Ortiz de Matienzo y Luis Vázquez de Ayllón, jueces de apelación de las Indias en Murga, 1956, Tomo I: 103-104).

16. Miguel Díaz de Aux había sido criado del Adelantado Bartolomé Colón (Génova, 1461-Santo Domingo, 1514). Fue el descubridor de las minas de Hayna en la isla de La Española (1496) y se convirtió en uno de los hombres de confianza de Diego Colón. El rey Fernando lo nombró su factor para la isla de San Juan en Sevilla, 21 de Junio de 1511 (Murga, 1956, Tomo I: 80). Para más información sobre Miguel Díaz de Aux véase el artículo de Murga, 1963: 7-79.

17. Al desembarcar en el Puerto de la Aguada, Ponce de León confiscó la nave de Garay creyendo que portaba instrucciones subversivas para Cerón (Brau, 1981: 130-131). A pesar de los fracasos iniciales, Francisco de Garay se convirtió en uno de los vecinos más ricos de la isla de Jamaica. Era propietario de haciendas y de un “muy buen ingenio de azúcar” (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVIII, Cap. I, 1959: 183-186). El azúcar, junto con la pimienta, la canela, o el clavo, era considerado un producto exótico. Con respecto a la localización de los ingenios azucareros que funcionaban en el Nuevo Mundo durante la primera mitad del siglo XVI, véase el trabajo de López y L. del Río Moreno, 1992: 65.

transporte a hombros al carecer de bestias de carga – cabe añadir la perturbación de sus costumbres y la pérdida de independencia individual. Ya lo dijimos en otra ocasión. El discurso natural del Nuevo Mundo esconde una extraordinaria violencia – extorsiones, matanzas – por parte de los conquistadores españoles (Coello, 2002). Al final, los indios de los caciques Guaybana - hermano y sucesor de aquel jefe del mismo nombre llamado Agüebana que recibió a Juan Ponce de manera hospitalaria, y que incluso adoptó su nombre – y Hucuyoa asesinaron a macanazos a Cristóbal de Sotomayor, a Don Diego, su sobrino, y a otros españoles en Septiembre de 1510, y el pueblo de la Aguada – llamado también Sotomayor o Tavera – fue destruido.²²

El hecho es importante por varios motivos. En primer lugar, porque Oviedo se aleja de aquella imagen edénica de la isla de Puerto Rico como poblada exclusivamente de indios pacíficos. Para el cronista madrileño, “estos indios de Sanct Joan eran flecheros e más hombres de guerra; pero así andan desnudos e son de la mesma color y estaturas” (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. 1, 1959: 88).²³ En segundo lugar, porque Oviedo, lejos de presentar a los españoles como responsables del alzamiento, los retrata como víctimas de la crueldad del hermano de Agüebana y de sus “indios de guerra”, quienes mostraron muy poca generosidad con aquellos “benefactores” recién llegados a sus costas y a sus cinco ríos de oro (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. 1, 1959: 92). Según el parecer de Oviedo, “(...) esta gente destes indios a natura es ingrata y de malas inclinaciones e obras; e por ningún bien que se les haga, tura en ellos la memoria ni voluntad para agradecerlo” (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. 1, 1959: 91).

La calidad de Oviedo como informante y testigo de vista deberían otorgar a su relato una mayor verosimilitud histórica. La mayoría de las fuentes orales y escritas que corresponden a la primera parte de la *Historia* (1535) fueron recogidas personalmente, revisadas y después transferidas sistemáticamente a un registro escrito que establecía su autoridad como autor (A. Coello, 2002: 62). Sin embargo, el libro XVI describe los éxitos militares de Ponce de León y de sus

tán Juan Ponce de León la concesión de 100 indios en encomienda y ocho caballerías de tierras al piloto de Palos (Murga, 1971: 280; Murga, 1956, Tomo I: 22-23). Asimismo, el alcalde mayor Juan Cerón hizo el primer repartimiento de indios en la isla, lo que provocó la aparición de un gran número de descontentos.

22. Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo 2, Libro LV, 1981: 387-388. El cronista Martire de Anguiera sostuvo que Sotomayor fue muerto por los canibales (*Décadas del Nuevo Mundo*, Década II, Libro VIII, Capítulo único, 1944). Tal afirmación no era del todo exacta, pero Oviedo no contradujo esta vez al cronista milanés porque coincidía con sus propios argumentos sobre la naturaleza de los indios de Puerto Rico. En la Probanza que se hizo en Valladolid, con fecha 8/9/1514, ante el licenciado Gil González de Ávila, del Consejo de la Reina, Ponce de León dijo que Sotomayor murió a manos de los indios, sin especificar su “naturaleza” (Murga, 1956, Tomo I: XXXII).

23. Al definir a los caribes como hombres de guerra, Oviedo reconocía que actuaban de manera coordinada, con cierto orden militar, lo que justificaba la guerra justa contra ellos al considerarlos como enemigos de los españoles. La utilización por parte de Oviedo del concepto de “gente de guerra” para definir a una fuerza disciplinada y organizada puede apreciarse ya en el *Claribalte* [Juan Viñao, 1519] 2001.

hombres a través de un recurso literario – o poético - que sirve para dramatizar las acciones tanto de los conquistadores como de los indios.

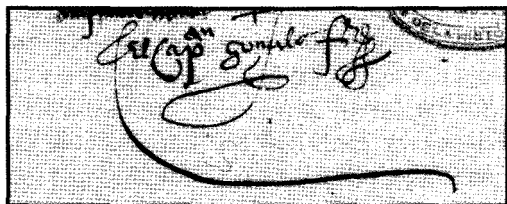


Figura 4. Firma del capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Real Academia de la Historia

Frente a la ambición y la tenacidad colombina por defender sus privilegios en la isla, el cronista madrileño reproduce un relato protagonizado por un puñado de españoles que luchan en inferioridad de condiciones frente a enemigos traidores y crueles. Se trata, pues, de una historia épica que necesita de héroes y villanos (*Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Capítulo VI: 95-96). En este sentido, Oviedo no escatimó detalles a la hora de

narrar de forma episódica la valentía y el coraje del capitán Salazar en defensa de sus intereses y los de la Corona. Quizá las guerras no habían sido demasiado heroicas, pero Oviedo las convirtió en heroicas; quizá más que una guerra había sido una masacre, pero el cronista oficial se encargó del tono épico que debería recibir cualquier guerra efectuada contra el poder del imperio español. En efecto, el heroísmo de Salazar legitimaba el papel de los colonos españoles y de sus actividades en San Juan de Puerto Rico. Porque no sólo arriesgó su vida para salvar a un compatriota, haciendo frente a más de trescientos indios fieros, sino que una vez derrotados, impuso su nombre sobre el cacique Aimanio, bautizándolo como “Salazar”; un acto simbólico que transformaba al indio enemigo en amigo de los españoles y justificaba su presencia civilizadora en la isla. Y porque el capitán perpetuo Salazar, como aquel Rodrigo (o Ruy) Díaz (1044-1099), conocido como el Cid Campeador,²⁴ simbolizaba aquel héroe cristiano cuya sola presencia servía para ahuyentar a sus enemigos y que se enfrentó a los musulmanes incluso enfermo, adquiriendo fama, respeto y temor en ambos bandos.

Pero los indios sublevados mostraron una gran determinación y resistencia tras comprobar que los españoles eran tan humanos y mortales como ellos. La muerte del mancebo Diego Salcedo a manos del cacique Urayoán y de un puñado de indios es bien conocida (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. VIII, 1959: 99-100). Se trataba de refutar la inmortalidad de los españoles a través de la comprobación empírica: en lugar de ayudar al joven Salcedo a cruzar las riberas altas del río Guaorabo, en la región montañosa del oeste, los indios lo ahogaron, certificando así su carácter mortal (Noviembre de 1510). Para los caciques de la isla, el hecho en sí possibilitó la revuelta de 1511. Los recién llegados no eran hijos del sol, sino hombres mortales como ellos. Para los españoles, las muertes de Sotomayor y Salcedo justificaron la *guerra guerreada* que Ponce de León llevó a cabo, primero, sobre la tierra de Guaybana, en la boca del río Coayuco, y luego, sobre la provincia de Aimaco

24. El Cid era un título derivado de la voz árabe *sīd*, que significa ‘señor’.

contra las fuerzas del cacique Mabodomoca y Guarionex, y que provocó una gran mortandad de indios (¿caribes?) de las islas comarcanas – probablemente *ayayanos*, o sea, nativos de la isla de Santa Cruz - y de naturales de la isla. Dicha guerra no era sino una estrategia militar que consistía en evitar el enfrentamiento directo contra fuerzas nativas muy superiores en número, como las habidas en la región de Yaguaca (o Yagüeza), donde ochenta españoles liderados por Juan Ponce de León, Miguel de Toro, Diego Salazar y Luis de Almansa se enfrentaron contra once mil indios de guerra en base a lo que no era sino la primera guerra justa declarada por la Corona española contra los indios del Nuevo Mundo.

Al proyectar una imagen de “civilización” frente a la “barbarie” de los indios, ya fueran “indios mansos” (tainos) o “indios bravos” (caribes), el discurso ovetense beneficiaba los intereses económicos de la corona de Castilla y los de las oligarquías esclavistas azucareras, eliminando en lo posible cualquier referencia a los conflictos políticos, sociales y económicos entre los representantes de la corona y los sectores de poder de las islas caribeñas²⁵. En efecto, el cronista apenas hace referencia a los conflictos jurisdiccionales entre Ponce de León y el Virrey Diego Colón para ocupar la gobernación de la isla. En su intento de construir la figura del gobernador ideal, el objetivo de la primera parte de la *Historia* de Oviedo consistía en la preservación del orden colonial presentando a los conquistadores como héroes victoriosos al servicio de su rey²⁶.

Conclusiones finales

La importancia del libro XVI de la *Historia* es múltiple. En primer lugar, se describen las otras grandes islas antillanas: Boriquén (o San Juan de Puerto Rico), Cuba (o Fernandina), Jamaica (Santiago o Guadalupe), Cobagua (o la isla de las Perlas o Nueva Cádiz), y otras islas más pequeñas, como las de Margarita y Mona. En segundo lugar, Oviedo inauguró el discurso histórico-moral en los cuatro últimos libros de la primera parte de la *Historia General*. Un discurso que sirvió para dar a conocer a sus lectores no tanto los detalles geográficos y etnográficos de las Antillas y de las primeras zonas del Caribe, o las bondades de la flora y fauna americanas como las verdades – los méritos y los deméritos - de los expedicionarios españoles en la “conquista y pacificación” de las islas²⁷.

25. Uno de los ingenios de azúcar más importantes de la isla de San Juan de Puerto Rico pertenecía al genovés Tomás de Castellón y se localizaba en San Germán (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, Libro XVI, Cap. XVI, 1959: 108). Para un estudio sobre la importancia de la industria azucarera en el Caribe durante el siglo XVI, véase López y Del Río Moreno, 1992: 55-87.

26. Si la primera parte de la *Historia* ovetense gira en torno a la construcción del héroe conquistador, la segunda representará la deconstrucción de dicho héroe ante los numerosos fracasos y desengaños del cronista. Este último apartado ha sido tratado en Coello, 2002: 115-195.

27. Las Casas criticará a Oviedo por utilizar el concepto de pacificación al referirse a la dura represión de la revuelta de los indios de Puerto Rico en 1511 (Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo II, 1981: 391).

Para dar a conocer la verdad del Nuevo Mundo había que preservarla por escrito. A lo largo de su *Historia*, Oviedo rompe con la imaginación colombina, basada en la otredad oriental y en la incapacidad para describir lo novedoso. Apuesta por el mundo real y rechaza los mitos y los cuentos de reinos fabulosos que alimentaban ilusiones “vanas e mendaces” como Antilia, identificada con las siete ciudades de Cibola o la fuente de la eterna juventud de cierta isla llamada Bimini, situada al norte de Cuba (1512), “que los indios habían dado a entender que hacía renovar e retoñecer e refrescar la edad e fuerzas del que bebía o se lavaba en aquella fuente” (*Historia*, Tomo 120, Proemio al libro XXXVI, 1959: 320). Y es en este rechazo de la semántica de los “mundos posibles” que Oviedo construye su obra. Lo importante no es la coherencia del mundo textual, sino la representación del mundo real²⁸.

Es evidente que Oviedo no creía en fábulas que alentaban la exploración de territorios apartados o regiones fronterizas. Ellas hacían perder la mesura, prudencia o buen sentido – una cualidad o virtud de todo gobernante - y casi siempre ocasionaban grandes pérdidas de las haciendas.²⁹ Lo que no sabemos es si semejante fantasía pasó por la cabeza de Ponce de León. Los documentos consultados por Vicente Murga (1971: 119) apuntan que Ponce capituló con el rey Fernando para ir a poblar la isla de Bimini y la isla de la Florida (Valladolid, 27 de Septiembre de 1514), pero sin mencionar nada de la famosa fuente. No obstante, Oviedo consideraba su obligación denunciar a aquellos que buscaban su propio interés en perjuicio de los intereses de la Corona. Los sueños del Adelantado de encontrar una fuente en el Nuevo Mundo semejante a la mitológica Juvencia tuvieron una dura respuesta por parte del cronista madrileño.³⁰ Pero no tan dura como la crítica contra los letrados, cuyas acciones eran “pestilenciales” para las haciendas ajenas (Oviedo, *Historia*, Tomo 118, 1959, Cap. XV: 107). Ya lo hemos apuntado antes. Había que limitar el poder de la familia Colón instituyendo un gobierno burocrático en las Indias. Pero, al promocionar a funcionarios reales que basaban su autoridad en el conocimiento

28. Arias, 1996: 207-208.

29. Todos los gastos de la expedición de Bimini corrieron a cargo de Ponce de León, según el artículo primero de la capitulación firmada en Burgos, 23 de febrero de 1512. La expedición, como sabemos, fracasó al no hallar la famosa fuente rejuvenecedora, regresando a Puerto Rico la primera decena de octubre de 1512. Oviedo nos proporciona otro ejemplo de la futilidad de tales empresas en la figura del Adelantado Pedro de Alvarado. En agosto de 1540 zarpó de Guatemala con trece navíos y más de mil hombres en busca de las Siete Ciudades encantadas de Cibola. La expedición fue un desastre y Alvarado perdió la vida en 1541 (Oviedo, *Historia*, Tomo 120, Libro XL, Cap. III, 1959: 356).

30. Mientras Ponce se hallaba en la exploración de Bimini y en el descubrimiento de la Florida, los caribes incendiaron Caparra (2 al 31 de Junio de 1513). La acción se produjo cuando Diego Colon se hallaba en la villa de San Germán, donde había desembarcado el día 2 de Junio de 1513, acompañado del licenciado Marcos de Aguilar, que actúa como alcalde Mayor, Cristóbal de Mendoza, a quien nombra teniente gobernador, Gonzalo de Ovalle, y Juan Enríquez, que capitanea la expedición en socorro de los vecinos de la villa de Caparra (Murga, 1971: 137). Oviedo no menciona para nada este abandono de funciones por parte de Ponce. Tampoco habla del incendio de Caparra ni de la venida de don Diego Colon con los nuevos gobernantes de la isla de San Juan en un claro intento de proteger la reputación del Adelantado.

de las leyes y en su aplicación, Oviedo sintió que los intereses de aquellos que habían demostrado unas extraordinarias dotes de gobierno en función de la calidad de sus personas y de su experiencia quedaban lesionados. A juicio del cronista madrileño, ningún licenciado podría obtener un conocimiento mayor de las verdades del Nuevo Mundo que los tenientes Cristóbal de Mendoza, Francisco Manuel de Olando, sin olvidar al capitán Ponce de León, quienes habían sacrificado sus vidas y haciendas al servicio del monarca.³¹

Bibliografía

- Arias, Santa. "Entre instrucciones, experiencia y mundos posibles en la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades* de fray Marcos de Niza (1539)". *Cuadernos Americanos*, nº 55, Año X, Vol. 1, México, 1996.
- Arranz Márquez, Luís. "La herencia colombina y los primeros proyectos de descubierta y colonización". *Revistas de Indias*, nº 149-150, Año XXXVII, Julio-Diciembre, 1977: 425-469.
- Arranz Márquez, Luís. "Emigración española a Indias. Poblamiento y despoblación antillanos", en *América y la España del siglo XVII*, Tomo 2, CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1983.
- Arranz Márquez, Luís. Introducción a la *Historia del Almirante*, de Hernando Colón, Madrid: Historia 16, [1539] 1991.
- Arrom, José Juan. "Gonzalo Fernández de Oviedo, Relator de Episodios y Narrador de Naufragios". *Ideologies and Literature*, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Tomo 4, nº 17, Minneapolis, 1983: 369-383.
- Brau, Salvador. *La colonización de Puerto Rico*, San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1981.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *De la naturaleza y el Nuevo Mundo: Maravilla y Exoticismo en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.
- Coello de la Rosa, Alexandre. "¿Indios buenos?", "¿Indios malos", "¿Buenos cristianos?": La cara oscura de las Indias en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés". *Scripta Nova*, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Departament de Geografia, Universitat de Barcelona (U.B), Vol. V, nº 101, 15 Noviembre de 2001.
- Colección de Documentos Inéditos para la historia de España* (CODAIN), Madrid.
- Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, Tomos 7-8, Madrid: Real Academia de la Historia. 2ª Serie. Sucesores de Rivadeneyra, 1892-1894.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Edit. Labor/Punto Omega, [1957] 1985.

31. A partir de 1513, las expediciones de Ponce de León tuvieron un resultado desigual. El 3 de marzo de 1513 partió de San Juan con tres barcos hacia el noreste a la conquista y colonización de la Florida. El 21 de septiembre de 1513 volvió a San Juan y ayudó a pacificar la isla. Poco después, el rey Fernando le encargó la pacificación de la isla de Guadalupe y la conquista de la "isla de la Florida" (Septiembre de 1514), sin que nadie más pudiera intervenir, ni siquiera el Almirante Diego Colón (Murga, 1956, Tomo I: LV). En 1515 dirigió una campaña desastrosa contra los caribes (Martire de Anghiera, *Décadas del Nuevo Mundo*, Década III, Libro X, Capítulo III, [1530] 1944: 292-294), volviendo después a Puerto Rico, donde residió hasta 1521. La campaña que inició para colonizar la Florida a principios de 1521 acabó con la vida del Adelantado Ponce de León (Oviedo, *Historia*, Tomo 120, 1959: 319 y ss. (Proemio al Libro XXXVI).

- Emilkorf, Leonidas. "La doble escritura americana de Oviedo". *Revista Chilena de Literatura*, Tomo 19, Abril de 1982: 21-38.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Libro del muy esforçado e inuencible Caballero de la Fortuna propiamente llamado don Claribalte*. Valencia, Juan Viñao, 1519. Reeditado en Sevilla, Andrés de Burgos, 10 de Diciembre de 1545. De la edición de Viñao hay un facsímil de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1956. Hemos consultado la edición moderna de Alberto del Río Nogueras, Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2001.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias*. Ed. e introd. Juan Pérez de Tudela y Bueso. Biblioteca de Autores Españoles, 5 Tomos, Madrid, 1959 [última reimpresión en 1999].
- Giménez Fernández, Manuel. "Política Indiana del Canciller Jean le Sauvage (8-11-1516 – 7-6-1517)". *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo XII, 1955: 131-218.
- Herrera, Antonio de. *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra-Firme*, Amberes: Juan Bautista Verdusen, [1601-1615] 1728.
- Konetzke, Richard. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Tomo I (1493-1592), Madrid: CSIC, 1953.
- Las Casas, Bartolomé de. *Memorial al Emperador*, en *Obras Completas. Cartas y Memoriales*, Tomo 13, Madrid: Alianza Editorial, [1543] 1995.
- Las Casas, Bartolomé de. *Memorial de denuncias*, en *Opúsculos, cartas y memoriales*, ed. J. Pérez de Tudela y Bueso, Madrid: Editorial Atlas, [1516] 1959.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia General de las Indias*, México: Fondo de Cultura Económica, 3 Tomos [1551] 1951.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sevilla, 1552.
- López de Gomara, Francisco. *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, [1569] 1979.
- López Lorenzo E. y Sebastián & Justo L. del Río Moreno. "Comercio y transporte en la economía del azúcar antillano durante el siglo XVI". *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo XLIX, CSIC, Sevilla, 1992.
- Martire de Anghiera, Pietro. *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires: Bajel Editor, [1530] 1944.
- Murga Sanz, Vicente. *Historia Documental de Puerto Rico. Cedulaario puertorriqueño*, Tomo I (1527-1550), Río Piedras-Puerto Rico: Plus Ultra, 1956.
- Murga Sanz, Vicente. *Juan Ponce de Leon. Fundador y primer gobernador del pueblo puertorriqueño. descubridor de la Florida y del estrecho de Bahamas*, Río Piedras: Editorial Universitaria, [1959] 1971.
- Murga Sanz, Vicente. "Los Miguel Díaz de Aux en la conquista de La Española, isla de San Juan y Nueva España". *Historia*, Nueva Serie, Tomo II, nº 2, San Juan de Puerto Rico, 1963.
- Palencia-Roth, Michael. "The Canibal Law of 1503", in Jerry M. Williams & Robert E. Lewis (eds.), *Early Images of the Americas. Transfer and Invention*, Tucson & Arizona, The University of Arizona Press, 1993.
- Phillips, William D. & Carla R. "Spain in the Fifteenth Century" en Andrien, K. J. - Adorno, R. (eds.), *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, California: University of California Press, 1991.
- Poema de Mío Cid*, Edición de Colin Smith, Madrid: Cátedra, [1972] 1996.

SIN SEMENTERAS NO HAY CONQUISTA. CAMBIOS ALIMENTARIOS DE LAS COMUNI- DADES DE LENGUA MAPUCHE COMO FOR- MA DE RESISTENCIA

Ramón Anglada
Universitat de Barcelona

Introducció

Des dels inicis de la conquesta de l'àrea xilena amb la primera entrada del *Adelantado* Diego de Almagro el 1536 una de les principals preocupacions pels grups de conquesta i per les comunitats indígenes que la pateixen serà l'obtenció d'aliments que els permetin sobreviure. Així doncs els productes alimentaris és convertiran en l'element clau per cobrir les necessitats biològiques més immediates. Al mateix temps l'alimentació anirà carregada d'un alt component cultural i social. Amb l'avanç de la conquesta i l'aparició d'assentaments humans consolidats als nous territoris s'intentarà sempre reproduir productes típicament peninsulars com el blat, l'olivera o la vinya.¹ Productes alimentaris carregats d'un alt

1. Dins del *Libro Sexto del Compendio y descripción de las Indias Occidentales* d'Antonio Vázquez de Espinosa apareixen infinitat d'exemples de reproducció de productes peninsulars a les noves terres de Xile. El blat, la cibada, l'olivera, la vinya i diversos arbres fruiters i llegums es reproduiran amb èxit pels fèrtils valls del Xile central. Aquest intent d'obtenció de productes peninsulars no arriba fins el segle XVII quan les àrees colonitzades, al nord de la franja fronterera marcada pel riu *Bio-bío*, ja estan del tot consolidades.

simbolisme cultural, de prestigi social i fins i tot amb connotacions religioses. El blat de moro, valorat en els moments inicials de conquesta a causa de la penúria alimentària, és considerat aliment de salvatges i pel bestiar un cop s'establi-zen els diferents emplaçaments i les primeres àrees conreades comencen a fer possible una alimentació més propera a la trilogia mediterrània. Finalment el control dels productes alimentaris es convertirà en una arma molt efectiva per debilitar l'enemic. La destrucció de collites, l'abandó de conreus i l'aprofitament dels recursos del medi natural com a forma de subsistència es convertiran en element de resistència davant la conquesta. Queda clar doncs que el control dels aliments és vital per l'èxit de l'empresa conqueridora. Al mateix temps, deixar sense subministraments alimentaris els petits grups de conquesta que s'endinsen per les valls xilenes és vital per la pervivència de les comunitats indígenes. L'estudi queda emmarcat en la fase inicial de la conquesta al llarg del segle XVI.

Bases alimentàries de les comunitats de llengua Maputxe: Picuntxes i Maputxes o Araucans.

A finals del segle XV la regionalització alimentària americana es dividia en quatre grans zones: Mesoamèrica, Carib i Amazònia, Andes i Extrem Sud (Lovera, 2000:422). Els pobles de llengua maputxe compartiran característiques amb el suposat model alimentari de l'extrem sud on predomina la pesca, la recol·lecció de mol·luscs i de productes de bosc, i la caça d'animals com els *guanacos* i les perdius. Tot i això no podem oblidar la importància de l'agricultura, en especial entre els grups picuntxes, on els productes bàsics de l'àrea andina hi són presents. El blat de moro, els *frijoles* i les patates seran dominants en la dieta alimentària d'aquestes societats. Les dades que ens aporta l'arqueologia segueixen la mateixa línia amb el blat de moro, les *papas*, la *quinoa* i els *porotos* com a productes bàsics. Dins de l'àrea de les comunitats de llengua maputxe trobem dos grans jaciments: *Pitrén* i el *Vergel* que formarien part de les *Culturas Agroalfareras* del centre sud Xilè. El jaciment del *Vergel*, situat entre els rius *Bío-bío* i *Toltén* i amb una ocupació iniciada després del 1000 d.c, s'han constatat comportaments de caça i recol·lecció i una importància cada vegada major de l'agricultura centrada en el blat de moro i la patata. L'ocupació dispersa del territori i la recol·lecció centrada exclusivament en productes com els pinyons de l'araucària han estat d'altres de les constatacions d'aquests estudis (Orellana, 1994:109). La tradició oral maputxe conservada a través de reculls de contes també fa esment constant als productes alimentaris bàsics. Destaca el blat de moro que en alguns contes adquireix propietats pràcticament màgiques. La cocció d'aliments, les perdius, la carn consumida pràcticament crua i el *Muday*² són d'altres productes alimentaris presents a la tradició cultural (Montecino, 1995:24 i 30).

2. *Muday* o *Pulcu Muday* és la *chicha* feta amb blat de moro fermentat. Beguda principal dels pobles de llengua maputxe fabricada amb la fermentació del blat de moro i d'altres fruites com una varietat de la poma. Tenia poca graduació i es conservava poc temps.

Així doncs l'alimentació d'aquestes comunitats abans de l'arribada dels grups de conquesta era bàsicament vegetal. El blat de moro, patates, *frijoles*, *pencas*, *ají*, *madi*, *quinoa*, o la *tuca* conformaran els principals conreus. La ramaderia es reduïa a petits grups de llames d'on s'obtenia carn, llana i cuir. La caça, en especial de *guanacos*, *huemules* i aus, i la recol·lecció de productes naturals com la *frutilla de chile*, acabaven de completar la seva dieta. La pesca a rius, llacs i a l'àrea costanera es completava amb la recol·lecció de productes marins (Villalobos, 1992:213).

Els cronistes que descriuen la nova realitat humana diferencien clarament entre Picuntxes o Picones (Mariño de Lobera, 1960:269), Maputxes o Araucans i d'altres comunitats com els Huillitxes i els Pehuentxes. Al descriure la vall de *Mapocho* també es parla dels indígenes *Poromacaes* o *Pormocaes* (Góngora Marmolejo, 1960:116). Els estudis etnolingüístics també utilitzen aquesta terminologia però només l'accepten com un deíctic i no com una subdivisió del grup Maputxe (Salas, 1992:29). Així doncs els Picuntxes s'identificarien com la gent del nord i els Huillitxes com la gent del sud.

Comunitats Picuntxes:

Els grups picuntxes ocuparien a inicis del segle XVI les valls de *Choapa*, *Aconcagua* i *Mapocho*.³ La base de l'alimentació era el conreu del blat de moro fent servir un complex sistema de sèquies seguint en certa mesura el model aplicat pels inques. Fins la zona del riu Maule els diferents grups indígenes van rebre fortes influències incàiques, tot i no ser dominades directament.

"En el valle de Mapocho reconoció gran fertilidad porque el río, dividido en varios conductos se derrama por aquellos campos". (Quiroga, 1979:46)

En la mateixa línia el capità Alonso de Góngora Marmolejo descriu l'aplicació del sistema de sèquies utilitzat pels picuntxes a les ciutats de nova creació.

"En unas partes se cría la comida, que son simenteras en el campo, con agua que sacan de los ríos y llevan por acequias a regar sus heredades, como es en Santiago y ciudad de la Serena; en las demás del reino críase con agua llovediza". (Góngora Marmolejo, 1960:79)

Jerónimo de Vivar⁴ serà un dels cronistes del segle XVI que, tot i ser militar, no aprofundirà constantment en l'acció bèl·lica i ens transmetrà els sistemes de conreu i els principals productes alimentaris indígenes. Els productes que destacarà de la vall de *Mapocho* tornen a ser el blat de moro i els *frijoles*. La fertilitat d'aquestes noves terres juntament amb l'abundància d'aigua seran elements que ajudaran a triar aquesta vall per la fundació de l'emplaçament de Santiago.

3. Aquestes valls ocupen el centre de l'àrea xilena. La seva gran fertilitat va lligada a la presència dels rius *Choapa*, *Aconcagua* i *Maipo*.

4. El nom d'aquest militar i cronista és escrit de diverses maneres. Pot aparèixer com a Jerónimo de Vivar o Gerónimo de Bibar.

"Y con cada indio anda un muchacho con una talega de frísoles echando en los hoyos tres o cuatro granos. Cubriendo éstos se cria sin arar ni cavar (...) El maíz cuando lo siembran en octubre, que es como abril en España, sémbrese en tierra enjuta algunos y otros en regada de cinco o seis días" (Vivar, 1988:105)

Pedro de Valdivia, font molt important pel que fa als inicis de la conquesta de Xile, fa una enumeració molt clara dels principals productes alimentaris indígenes abans de l'arribada dels grups de conquesta.

"Las plantas y frutos en que se afianzaba la manutención de los indios antes del ingreso de los españoles eran las papas ... los frejoles, el maíz, la quinua, la teca, el ají, el madí: de que se saca aceite no desagradable: éstas eran de cultivo y de producción natural" (Valdivia, 1960:55)

La Caça i la recol·lecció eren un complement d'unes comunitats eminentment agrícoles i amb un alt grau de sedentarisme. La ramaderia era una activitat força reduïda amb ramats de llames i alpaques. També s'ha documentat l'existència del que podríem anomenar aus de corral.

"En estas provincias no había carne, sino sólo unos pocos cameros al modo de camellos, de que se vestían los naturales escasamente, y no los comían porque sólo los criaban para aprovecharse de su lana; y viendo que los españoles se los mataban, los ocultaron en las cordilleras, con que faltó este sustento" (Quiroga, 1979:48)

Comunitats Maputxes o Araucanes:

Centrades entre els rius Itata i Toltén. Ocupaven aquest territori amb petits assentaments dispersos de la zona costanera a la serralada litoral fins arribar a les fèrtils planures tallades pels Andes. Els cronistes coneixeran aquesta àrea com l'Araucania. El seu sistema agrícola és més rudimentari que l'emprat pels grups Picuntxes, però l'agricultura continua sent la base de la seva alimentació. Difícilment es troben exemples d'utilització de sèquies a les cròniques xilenes del segle XVI, però els productes conreats són molt similars amb els de l'àrea del vall de *Mapocho*. Vivar torna a fer una llista detallada dels principals conreus on torna a destacar el blat de moro, les patates i els *frijoles*.

"Tienen la hierba que he dicho. Es como avena. Hay más otra que es manera de linaza, y de esta semilla se saca un licor que suple por aceite y se guisa con él y es razonable. Esta hierba se llama entre los indios mare. Cómienla tostada. También la hay en la provincia de la Concepción y en la imperial. Siembran los indios maíz y frísoles y papas" (Vivar, 1988:271)

El paper bàsic del blat de moro en la dieta maputxe queda del tot documentat amb els testimonis del religiós Luis de Valdivia i molt especialment amb les vivències de Francisco Núñez de Pineda i Bascuñán⁵ al costat d'aquests grups humans. Aliments com els *porotos* o les papes i la manipulació i elaboració dels aliments són testimonis d'allò més valuosos.

5. Militar espanyol capturat el segle XVII pels maputxes. Va viure llarg temps com un membre més d'aquestes comunitats al sud del *Bío-bío*. Recull les seves vivències a la crònica: *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*.

"Estando en este entretenimiento alegre, fueron poniéndonos por delante para que cenásemos, algunos guisados a su usanza con algunas tortillas, platos de papas, envoltorios de maíz y porotos, y al fogón adonde asistíamos trajeron muchos asadores de carne gorda" (Pineda y Bascuñán, 1982:46)

Continua la descripció d'un gran àpat de reunió de dues comunitats allunyades on ara la *chicha* pren paper protagonista.

"Y con unas tortillas sazonadas, platos de petitoria para que la perdiz y la carne con aquella jalea se comiese, y otros guisados de aves y hervidos a su usanza con legumbres de papas y porotos, y por postre unos buñuelos de viento muy bien hechos. Cenamos con gusto y alegría, porque nos brindamos con extremadas chichas de frutilla, que para mí era el mayor regalo que se me podia hacer" (Pineda y Bascuñán, 1982:78)

El religiós Luis de Valdivia, en el seu vocabulari de llengua araucana, recull infinitat de tipus de preparació del blat de moro: (Zapater, 1978:51)

- *Mülu*: Pa de blat de moro.
- *Muti*: Blat de moro cuit.
- *Murque*: Farina de blat de moro.
- *Malle au*: Blat de moro pintat.

També hi són presents d'altres productes bàsics com les patates (*poñu*) o els *frijoles* (*dugúll*).

La *chicha* es pot considerar com un complement sense el qual no es podria entendre l'alimentació maputxe. El seu ús social és tan important que totes les cròniques xilenes del segle XVI en fan esment. Element destacat en els enterraments i *gñapitun*,⁶ és d'ús quotidià a l'hora d'arribar a pactes o comunicar-se amb parcialitats allunyades.

"Me sacaron luego un cántaro de buen porte, no de tan buena chicha como la que a los principios se gustaba, aunque para ellos juzgo era la mejor y mas gustosa por estar fuerte, picante y pasada de punto" (Pineda y Bascuñán, 1982:55)

La ramaderia continua limitada a petits grups d'aquènids i apareixen referències a aus de corral. La caça i la recol·lecció de productes naturals deixen de ser simples complements alimentaris i prenen força determinats productes com la *frutilla de Chile* o les pinyes de l'araucària⁷ molt present a l'àrea del riu *Bío-bío*. El capità Mariño de Lobera farà una descripció detallada de les grans possibilitats de cacera d'aquesta àrea. Com sempre, les noves realitats alimentàries o animals americans es descriuran a partir de comparacions amb les realitats peninsulars.

6. Segons Pineda i Bascuñán festes on dominava la música, el ball i el consum de grans quantitats de *chicha*. Aquestes celebracions podien ser preludi de casaments.

7. *Pehuen* o *Pewen* en llengua Maputxe. Les comunitats de llengua maputxe que ocupen la serralada andina són coneguts com a *Pehuenches* per la importància dels fruits de l'araucària dins la seva base alimentària.

"Hay gran suma de perdices substanciales y sabrosas, hay palomas, torcazas y domésticas y codornices (...) Hay ruiseñores en abundancia, tordos, rolas y otro gran número de gallinas y otras aves que se crían sin cuento" (Mariño de Lobera, 1960:259)

Les potencialitats alimentàries dels rius, llacs i de l'àrea costanera també seran explotades pels grups maputxes. Cal recordar que l'Araucania és un territori envoltat de llacs, creuat per rius i amb un règim de precipitacions força elevat.

Així doncs, el canvi alimentari d'aquestes comunitats indígenes com a reacció contra la conquesta és realitzarà des d'una estructura agrícola amb aportacions, amb major o menor mesura, de caça, pesca i recol·lecció.

Readaptacions alimentàries com a forma de resistència:

Els militars – cronistes del segle XVI xilè són d'allò més conscients que sense productes alimentaris la conquesta no avançarà per la complicada geografia d'aquest nou territori. Els canvis alimentaris dels grups indígenes tindran l'objectiu de tallar el manteniment alimentari dels grups de conquesta. Uns i altres consideren que aquesta és la millor manera que tenen per debilitar l'enemic. Les resistències alimentàries es portaran al terreny pràctic amb diverses actuacions:

Destrucció de sementeras i abandó de la pràctica agrícola.

Destrucció de conreus de blat de moro per impedir que serveixin d'aliment als petits grups de conquesta que avancen per les seves terres, amagatall de collites per assegurar-ne un ús exclusiu de la comunitat indígena i deixar de conrear terres de fàcil accés on la collita podia ser saquejada fàcilment pels espanyols. Aquesta serà la primera reacció de les comunitats Picuntxes i Maputxes al entrar en contacte la brutalitat de la conquesta. En alguns casos s'abandona totalment la pràctica agrícola i en d'altres es continua el conreu en zones de difícil accés, com carenes o clarianes al bell mig del bosc, i amb extensions reduïdes.

"Escondieron los bastimentos y lo demás que tenían. Habían los indios sembrado poco maíz y no como otras veces, con la intención que viendo los españoles que había poco sembrado, no aguardarían a coger las sementeras, y viendo poco bastimento perecerían o no permanecerían en la tierra. Y si acaso quisieran porfiar, que los matarían, por una parte con la hambre y por otra los apocarían con la guerra, la cual comenzaron a hacer muy de veras". (Vivar, 1988:116)

Mariño de Lobera explica amb detall l'abandonament de camps i l'objectiu bàsic d'aquesta actuació: expulsar els espanyols de les seves terres.

"Por otra parte, experimentando los indios que no era posible echar de sus tierras a los españoles por la fuerza de las armas, hicieron consulta general para ver si se podrían hallar otros medios con que los constriñesen a salir fuera (...) Finalmente se resolvieron en que parecía más acertado el retirarse todos a los lugares más ocultos de sus tierras, donde no pudiesen dar con ellos fácilmente los españoles, dejándolos sin servicio ni mantenimientos; y no cultivando los campos, ni beneficiando las chacaras, para que desta manera les faltase totalmente el sustento, de suerte que o pereciesen de hambre, o se fuesen a buscar mantenimientos a sus patrias (...) Era este el mejor ardid que se podía hallar para sus fines y de común salió decretado que cesase de todo punto

cualquier género de sementera, lo cual se obedeció tan puntualmente que vino la tierra a extrema miseria y esterilidad" (Mariño de Lobera, 1960:271)

L'autosuficiència alimentària cada cop serà més necessària per poder sobreviure. Els primers assentaments colonials hauran de començar a conrear les terres per obtenir els propis aliments, ja que és d'allò més difícil gaudir dels productes agrícoles indígenes, ara inexistents o amagats. Al mateix temps les comunitats Picuntxes i Maputxes passen d'una actuació defensiva, no conrear les seves terres, a una d'ofensiva, destrucció dels conreus propers als emplaçaments espanyols.

"Todo el verano que fue aquel año largo, se ocuparon de reformar la ciudad (en referència a Santiago) y además de estas obras tan convenientes tenían otras, que sin ellas no podían pasar ni aun vivir, que era hacer sementeras de maíz, las cuales se hacían y hacen a la entrada del verano, porque, así se usa, y sustentarla con riego por acequias. Y el maíz que se sembró se buscó y sacó con gran trabajo de donde los indios enterrado lo tenían" (Vivar, 1988:128)

És destacable l'adopció com a conreu bàsic inicial un producte típicament indígena com és el blat de moro. Davant del perill de perdre l'element bàsic per la seva supervivència, s'optarà per acumular aliments dins les poblacions (Valdivia, 1960:17) i per conrear terres dins de les places fortes d'àrees on la presència espanyola encara és molt dèbil (Vivar, 1988:131). La imatge del soldat – agricultor apareix en tots els testimonis cronístics del XVI. Soldats que no podran ajudar a l'avanç de la conquesta perquè estaran protegint i conreant terres.

"Tenéndolos aquí sujetos, trabajados, muertos de hambre y frío, con las armas a cuestras, arando y sembrando por sus propias manos para la sustentación suya y de sus hijos". (Valdivia, 1960:10)

Aprofitament màxim dels productes del seu medi natural.

El coneixement i la perfecta adaptació al seu entorn natural farà possible un canvi en la seva base alimentària. Així doncs el blat de moro continua sempre present,⁸ però la caça, la pesca i molt especialment la recol·lecció de productes del bosc van adquirint una importància major. Aquest canvi alimentari obehirà a dos grans motius:

- Readaptacions de la base alimentària tradicional com a forma de resistència. Per impedir el proveïment dels grups de conquesta i per dificultar les entrades a àrees on no tenen punts de suport. Sense l'aprofitament dels productes alimentaris indígenes aquestes incursions tenen poques possibilitats d'assolir l'èxit.

8. El testimoni de Francisco Núñez de Pineda i Bascuñan demostra que a àrees al sud del riu *Bío-bío* no dominades pels espanyols el blat de moro continua present en les preparacions alimentàries de les grans celebracions. Al mateix temps, ja entrat el segle XVII, podem constatar una important presència de bestiar entre les comunitats maputxes per aprofitar-ne la carn, cuir, llana i obtenir-ne productes com la llet. (Núñez de Pineda i Bascuñan, 1982:120).

- Amb l'aprofitament de productes de la natura totes les forces es concentren en l'enfrontament armat contra els estrangers. La no dependència d'uns conreus⁹ els permetrà una gran mobilitat i podran posar en pràctica atacs puntuals per destruir els camps i les reserves alimentàries de l'enemic.

Vivar explica de forma molt gràfica la doble resistència indígena per debilitar el procés de conquesta: no conrear els camps i readaptar la seva dieta aprofitant productes alimentaris del seu medi que els espanyols desconeixen inicialment.

"Y viendo los naturales el recaudo que en esto ponían los cristianos, acordaron hacemos otra nueva guerra en no sembrar ellos y mantenerse de cebolletas que la tierra produce" (Vivar, 1988:130)

L'adaptació absoluta al seu medi natural queda demostrada amb l'aprofitament de les zones de bosc, en especial a l'àrea de l'araucania, que l'utilitzen com a àrea d'obtenció d'aliments, com a zona de refugi i de reorganització bèl·lica i com a amagatall de conreus.

"Sus fortificaciones son naturales, porque las murallas se componen de altísimos collados; las estacadas de espesos bosques; los fosos de anchos y profundos ríos; las entradas de dilatadas ciénagas y pantanos; las líneas de comunicación, de estrechas sendas cubiertas de enmarañadas arboledas, cuyo asiento no ha visto la luz del sol (...) Así estos bárbaros, en las plazas que la naturaleza señalo para su habitación, tienen espacios dilatados donde sembrando y cogiendo se abastecen de víveres (...) Tienen hierbas salutíferas, de virtud prestante, para curar sus heridas y dolencias" (Quiroga, 1979:29)

Els principals productes amb que es basarà la readaptació alimentària s'obtidran gràcies a l'aprofitament al màxim dels recursos del seu medi natural:

- *Cebolletas de la tierra*. Mena de bulb de fàcil obtenció. (Vivar, 1988:171)
 - *Achicoria*. Planta de fulles comestibles. (Vivar, 1988:231)
 - *Achupalla*. Planta de tiges comestibles. També se'n fa un suc de color blanc i dolç (Vivar, 1988:231)
 - Pinyons de l'araucària. Consumits cuits pels maputxes (Vivar, 1988:261)
 - *Frutilla de Chile*. Se'n fabrica *chicha*. El seu fruit s'acostuma a consumir sec. S'identifica amb les maduixes i amb les cireres d'arboç (Mariño de Lobera, 1960:257)
 - *Mare*. Planta consumida cuita entre els maputxes. Produeix oli que més tard els espanyols utilitzaran (Vivar, 1988:271)
 - Diversitat de fruites i fruits secs com: avellanes, *murtilla*, *chupones*, *coquiles* i *dihueñes* (Quiroga, 1979:12).
 - Arrels diverses (Quiroga, 1979:45 / 160)
 - *Legumbres de la tierra* (Valdivia, 1960:18)
 - Garrofer. En especial el seu fruit (Quiroga, 1979:21)
- *Molle*. Aprofitament integral d'aquest arbre. Dels seus fruits cuits se'n feia

9. Dins les comunitats maputxes de l'àrea del *Bío-bío* els homes només preparaven la terra mentre que les dones eren les encarregades de sembrar (Núñez de Pineda i Bascañan, 1982:152).

- mel amb un gran valor energètic. Infusions medicinals amb propietats diürètiques (Vivar, 1988:231) (Rosales, 1969, 37)
- *Arrayan*. Consum dels seus fruits. (Mariño de Lobera, 1960:257)
 - *Chicharras*. Insectes semblants a les llagostes. Aliment molt valorat durant la primavera i l'estiu (Vivar, 1988:129)
 - Peix i marisc. Sense especificar el tipus (Mariño de Lobera, 1960:117)
 - Aus diverses com perdius, *palomas* i *torcazas* (Vivar, 1988:129)
 - Ous. De gallines pròpies i d'aus del bosc (Pineda i Bascuñán, 1982:120)
 - *Carneros salvajes o guanacos* (Vivar, 1988:129)
 - Mel. Utilitzada com edulcorant i com a complement alimentari. (Mariño de Lobera, 1960:257)

El gran coneixement de les herbes medicinals sorprendrà als grups de conquesta i ben aviat en faran ús tot copiant el models indígenes. Moltes d'aquestes herbes remeieres tenien la funció de guarir ferides i malalties relacionades amb el conflicte armat (Martín i Valverde, 1995:317). Herbes com el *cori*¹⁰, el *chopeicho* o el *lanco* servien per curar ferides i acabar amb coàguls interns produïts per forts cops.

El canvi d'unes comunitats, centrades en l'activitat agrícola cap a un aprofitament alimentari quasi bé exclusiu de la natura, se'ns transmet de forma molt clara pels textos de les cròniques del segle XVI xilè. Recullen l'adaptació i l'aprofitament extrem del medi tenint molt clar que aquesta situació debilita el procés de conquesta i és un element de resistència tan nociu als interessos espanyols com la lluita armada. Les influències alimentàries seran duals, per un costat les comunitats indígenes sotmeses patiran una imposició de conreus peninsulars i una ramaderia amb nous animals com el porc. D'altra banda els nous assentaments colonials adoptaran aliments, herbes medicinals o elaboracions de productes propis del món indígena.

Consum de productes alimentaris indígenes com a forma de subsistència:

A les fases inicials de la conquesta amb l'arribada a les valls de Copiapó i *Mapocho* s'adoptaran productes típicament indígenes com el blat de moro. Els primers conreus a l'àrea de Santiago s'obtindran a partir del blat de moro subretret a les comunitats indígenes. Ja ben entrat el segle XVII i amb la zona nord com a àrea de colonització consolidada, es començaran a reproduir productes típicament peninsulars com el blat, la vinya, l'olivera i arbres fruiters, com tarongers i llimoners. Jerónimo de Vivar descriu la situació de fam del grup de conquesta de Valdivia a l'arribada a l'àrea dels Picuntxes. En aquestes situacions de

10. El capità Pedro Mariño de Lobera a la seva *Crónica del Reino de Chile* recollirà amb tot detall infinitat d'herbes medicinals, les seves propietats i les possibles aplicacions practiques per guarir ferides de guerra.

penúria absoluta qualsevol element serà considerat vàlid pel consum humà i es copiaran models d'obtenció d'aliment típicament autòctons amb l'objectiu de sobreviure.

"Ni aun la acostumbrada guerra no les daba tanto trabajo ni la sintieran, si no viniera tan acompañada de tanta hambre y necesidad de provisión, porque acontecia a muchos españoles ir a cavar de dos a dos días y sacar para comer unas cebolletas, que son como las del azafrán salvo que no lleva la flor, que la tierra de acá produce de suyo, que són mantenimiento de los naturales (...) Pues carne, si por ventura nos se cazaba, no la había, porque puercos no había tantos que se osase comer por criallos, pues perdices andaban tan corridas que no las dejábamos parar y se nos escondían" (Vivar, 1988:171)

Amb l'abandó de conreus per part dels indígenes i les hostilitats creixents s'adoptarà el consum de subproductes alimentaris, segons la mentalitat europea, per tal de fer front a la fam. Aquesta observació de les pautes indígenes d'obtenció d'aliments mitjançant la recol·lecció de productes o la caça portarà als grups de conquesta a conèixer més l'entorn natural on es troben. Exemple d'això és l'interés pel coneixement de les fruites que ofereix el bosc o les diverses propietats de les herbes medicinals. Quan ja no és possible l'obtenció de patates o blat de moro s'optarà per assegurar la supervivència encara que es faci consumint productes del tot allunyats de les realitats alimentàries peninsulars:

"Aunque los naturales no nos daban lugar todas veces a cazar, comíamos chicharras que son unas que cantan en el estío en Castilla encima de los almendros, que hay harta cantidad en esta tierra en algunas partes (...) Muy de mañana íbamos aquella parte que más de estas había, y cómo era de mañana, tomábamos-las sin que se meneasen (...) Ya traíamos qué comer. Es buen mantenimiento para los naturales" (Vivar, 1988:129)

Els primers grups de conquesta es veuran molt debilitats per la fam. La resistència alimentària indígena, el desconeixement del medi natural i la inexistència d'assentaments consolidats des d'on proveir-se d'aliments seran elements clau en l'alentiment de la conquesta.

"Y vino su calamidad a tal estrecho que el que hallaba legumbres silvestres, langosta, ratón y semejante sabandija, le parecía que tenía banquete" (Mariño de Lobera, 1960:272)

Àrees de colonització consolidada i imposició alimentària:

Amb la fundació el 1550 de la ciutat de la *Concepción*, els assentaments del nord del riu Maule estaven del tot consolidats. El procés de conquesta deixava pas a la colonització i el poblament de tota l'àrea. El desig expressat al conèixer la fertilitat de les noves terres es podia començar a fer realitat. S'iniciarà un veritable procés de reproducció de conreus peninsulars.

"Lo que es naranjas, limas, limones, cidras, hortalizas y todo género de legumbres y flores, como lirios, azucenas, claveles y finalmente todo género de yerbas, flores y frutas de España, excepto guindas y cerezas, que no se han sembrado. Todo se da con gran abundancia y ventajas" (Mariño de Lobera, 1960:279)

Al mateix temps es buscaran substitutius dels productes que no es puguin reproduir. El blat i especialment la vinya s'adaptaran molt bé a l'àrea xilena tot i que el vi produït al sud del *Bío-bío* serà de poca qualitat a causa de l'alt règim de precipitacions. Ja al segle XVII Vázquez de Espinosa ens transmet la gran fertilitat de les terres conreades i la diversitat de productes.

“Los vecinos tienen labranzas de trigo, maíz y otras semillas, viñas y olivares, de donde hacen cantidad de vino y aceite; tienen crías de ganado mayor y menor y muchas cabras (...) Hay todas las frutas de España y fresas que llaman frutilla de Chile que es muy gruesa y regalada” (Vázquez de Espinosa, 1992: 968 – 969)

L'àrea territorial de les comunitats Picuntxes quedarà dins dels assentaments més consolidats. Els que eren *indios indómitos* es converteixen en *indios amigos*.¹¹ Les imposicions de tot tipus es poden resumir en:

- Conreu de nous productes marcats pels espanyols, en especial blat i civada.
- Imposició de tres menjars diaris com a tasca civilitzadora.
- El treball al camp i especialment les tasques ramaderes no com a mitjà de supervivència sinó buscant objectius productius i comercials.
- Introducció de bestiar vacú, ramaderia menor com ara porcs, cabres i ovelles, i noves varietats d'aus de corral.

“Según es notorio, no tienen ni alcanzan en sus tierras ganados, ni ropa, ni otros tributos de que puedan tributar a sus encomenderos, y aún lo que siembrán y cogen para sus comidas y mantenimientos es menester la industria y diligencia del encomendero, es sus criados e hombres, dándoles cada un año la semilla que siembran y haciéndoselo sembrar” (Santillán, 1961:96)

Aquestes zones d'assentament estable amb agricultura desenvolupada es convertiran en veritables punts de suport per l'avanç de la conquesta cap a la zona del riu Maule, on el 1558 es fundarà *Osorno*. Tot i les llargues distàncies, les diferents places fortes i especialment les ciutats actuaran com a centres proveïdors de la conquesta (Guarda, 1990:182).

La situació pel que fa a les comunitats maputxes un cop passada la frontera natural creada pel riu *Bío-bío* és del tot diferent. La frontera entre zones colonitzades i zones amb assentaments poc consolidats serà una dinàmica constant de l'àrea xilena. La frontera tindrà una gran mobilitat tot depenent dels èxits dels grups de conquesta i l'autoproveïment alimentari de les ciutats de nova fundació (Saignes, 2000:288). Tot i l'existència de diverses ciutats i places fortes, el control espanyol d'aquesta zona continuava sent molt dèbil. Les incursions puntuals cap el nord, l'atac als assentaments espanyols amb l'objectiu bàsic de la destrucció de les bases de subsistència i la seva pròpia resistència alimentària, concretada amb readaptacions alimentàries i l'abandó temporal de les pràctiques

11. Álvaro Jara diferencia els *indios de servicio*, no combatién i acostumaven a transportar la càrrega i preparaven el menjar, dels *indios amigos* importants com a força bèl·lica (Jara, 1984:85 – 86).

Foerster considera que dins del que anomenem *indios amigos* s'ha de diferenciar entre *Yanaco-nas* o *indios de servicio* i els *indios encomendados* (Foerster, 1991:202).

Les cròniques del segle XVI a Xile fan referència als *yanaconas* com a mà d'obra i força militar.

agrícoles, serà la dinàmica d'aquesta àrea. Amb el gran aixecament maputxe del 1598, que acaba amb tota presència espanyola al sud del *Bío-bío*, la situació d'aquestes comunitats és molt diferent de la dels grups Picuntxes. En certa manera es podria afirmar que la seva resistència al llarg del segle XVI ha tingut èxit.

Comerç fronterer amb l'enemic:

Amb l'estabilització de la frontera al riu *Bío-bío* i el triomf del concepte de guerra defensiva¹² proposada pel religiós Luis de Valdivia, es consolidarà el comerç entre els espanyols i les comunitats maputxes. Els principals objectes de comerç seran el ferro (armament deteriorat i ferradures), productes alimentaris i molt especialment el vi. Aquest últim es convertirà en element de distorsió de les comunitats indígenes:

- El vi, amb més graduació i més fàcil de conservar, substituirà progressivament la *chicha*. El vi trenca amb el paper tradicional dels diversos tipus de *chicha* en tot tipus de celebracions.
- L'objectiu d'aconseguir unes comunitats alcoholitzades va estretament lligat amb l'intent de dominació d'aquests grups humans i l'avanç de la conquesta.

A canvi d'aquests productes les comunitats maputxes cediran aliments, llanes i cuir entre d'altres (Villalobos, 1992:298).

La conquesta del territori xilè topará amb una doble resistència: la de l'enfrontament armat i especialment la de la resistència alimentària d'uniques comunitats indígenes que, amb diferents graus d'intensitat, faran encara més difícil la dominació d'un territori molt extens i geogràficament molt divers. L'abandó de conreus, la destrucció de collites i bestiar dels assentaments espanyols o les readaptacions alimentàries indígenes, aprofitant al màxim el seu coneixement de la natura, ens permeten afirmar que la conquesta de Xile al llarg del segle XVI va ser també una lluita alimentària.

"Porque los indios, demas de las ocasiones que les daban, es gente de su natural bárbara y de tal calidad, que ni el temor de Dios los retrae, ni el del Rey los reforma, ni la conciencia los reprime, ni la vergüenza los impide, ni la razón se señorea de ellos, ni la ley los tiene a raya, ni aun la hambre y sed los apura, ni hace bajar la cabeza el yugo" (Mariño de Lobera, 1960:506)

12. Es crearan places fortes al nord del riu *Bío-bío* per defensar les ciutats espanyoles dels atacs maputxes. Només poden creuar el riu i entrar en territori indígena els religiosos de la companyia de Jesús. Es realitzaran expedicions militars punitives per controlar de prop aquestes comunitats. El concepte de guerra defensiva demostra la impossibilitat real de dominar el territori.

La dificultat de la conquesta i el control d'aquest territori es confirmà el 1603 quan Felip III establirà a Xile un exèrcit pagat que poc després es convertirà en permanent. Aquesta força militar era molt similar a l'exèrcit espanyol situat a Flandes i Itàlia. A partir d'aquí es començarà a conèixer l'àrea xilena com a *Flandes Indiano*.

Bibliografía:

- BENGOA, José. *Conquista y barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1992
- FOERSTER, Rolf i PINTO, Jorge. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991
- GÓNGORA MARMOLEJO, Alonso. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. En: *Crónicas del Reino de Chile*. Madrid: Atlas, 1960
- GUARDA, Gabriel. *Flandes Indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile, 1541 – 1826*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1990
- JARA, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago de Chile: Universitaria, 1984
- LOVERA, José Rafael. "Cambios en las pautas alimentarias a consecuencia de la invasión y el establecimiento de los europeos en América". En: *Historia general de América Latina*. Vol. II. Madrid: Unesco / Trotta, 2000
- MARIÑO DE LOBERA, Pedro. *Crónica del Reino de Chile*. En: *Crónicas del Reino de Chile*. Madrid: Atlas, 1960
- MARTÍN, Carmen i VALVERDE, José Luis. *La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos*. Granada: Universidad de Granada. Hermandad Farmacéutica Granadina, 1995
- MONTECINO, Sonia. *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*. Santiago de Chile: Servicio Nacional de la Mujer, 1995
- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco. *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Universitaria, 1982
- ORELLANA, Mario. *Prehistoria y etnología de Chile*. Santiago de Chile: Bravo y Allende, 1994
- QUIROGA, Jerónimo de. *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1979
- ROSALES, Diego de. *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago de Chile: Universitaria, 1969
- SAIGNES, Thierry. "Las zonas conflictivas. Fronteras iniciales de guerra". En: *Historia general de América Latina*. Vol. II. Madrid: Unesco / Trotta, 2000
- SALAS, Adalberto. *El Mapuche o Araucano*. Madrid: MAPFRE, 1992
- SANTILLAN, Fernando de. "Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile". En: *El salario de los indios y los sesmos del oro en la Tasa de Santillán*. Santiago de Chile: CIHA – Universidad de Chile, 1961.
- VALDIVIA, Pedro de. *Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. En: *Crónicas del Reino de Chile*. Madrid: Atlas, 1960
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Libro sexto: del distrito de la audiencia del Reyno de Chile. Madrid: Historia 16, 1992
- VILLALOBOS, Sergio. *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: MAPFRE, 1992
- VILLALOBOS, Sergio. *Para una meditación de la conquista*. Santiago de Chile: Universitaria, 1994
- VIVAR, Jerónimo de. *Crónica de los Reinos de Chile*. Madrid: Historia 16, 1988
- ZAPATER, Horacio. *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1978

EL COLAPSO DEMOGRÁFICO EN LA NICARAGUA DEL SIGLO XVI

Meritxell Tous i Mata
Universitat de Barcelona

Introducción

En época de la conquista europea, el territorio donde posteriormente se desarrolló la Gobernación y la Provincia de Nicaragua presentaba importantes variaciones interregionales, tanto desde el punto de vista ecológico como cultural. Este hecho fue uno de los aspectos clave en la ocupación y control del espacio, tanto en época prehispánica como colonial.

Durante el último periodo precolombino, la región que presentaba una mayor densidad poblacional fue el área arqueológico-cultural de la Gran Nicoya¹. Este aspecto, unido a la naturaleza de las sociedades que la ocupaban, así como a las riquezas que se hallaron o esperaban hallar, determinaron su conquista y posterior colonización. Generalizando, podemos afirmar que la frontera jurisdiccional de la Provincia de Nicaragua en el siglo XVI, definida en términos de jurisdicción sobre los pueblos de indios (tasaciones del Licenciado Cerrato AGI AG, 128, fols. 207-306; CS: 14: 357-485; y tasaciones de Diego de Artieda Cherino

1. Esta área abarca el Oeste de Nicaragua -hallándose el límite norte en el Golfo de Fonseca y una pequeña porción de Departamento de Estelí-, incluyendo y rodeando el eje volcánico, y las orillas de los lagos de Nicaragua y Managua, marcando el límite oriental las montañas centrales de Nicaragua. El extremo sur comprende la cuasi totalidad de la Provincia de Guanacaste -planicie y zona costera-, en Costa Rica, hasta la cordillera volcánica oriental (Guanacaste).

que contaba con 8.000 indios en su distrito; León Viejo se fundó cerca de Imabite con 15.000 vecinos naturales (CS 1: 128-133) en la Provincia de Nagarando o Nagrando. En esta misma área, a orillas del lago Managua, Fernández de Oviedo calculó una población de 70.000 individuos repartidos en cuatro plazas: Marinari, Mateare, Managua y Tipitapa (1976: 377).

En referencia a la población de Nicaragua, sus pueblos y densidad de población, contamos con las noticias ofrecidas por Gil González Dávila en su expedición de 1522-1523. Según sus cartas, en la Península de Nicoya y en el Pacífico de Nicaragua halló asentamientos densamente poblados como los de Nicoya y Nicaragua. En total, entre 1522 y 1523 bautizó más de 32.000 indígenas (AGI PAT, 20, N. 3, R. 1, fol. 2v; CDI: 14: 20-24; CS: 1: 88).

Dentro de la misma tarea de cristianización, sobresalen las cifras ofrecidas por Pedrarias Dávila y por el padre Francisco de Bobadilla. En cuanto al primero, en una carta a S.M. de 1525 (1967: 60) afirma que "convertido a nuestra sancta fe católica de su voluntad mas de quatrocientos mill animas e continuamente vienen a demandar bautismo", posiblemente, por la fecha en que fue escrita, hace referencia a la labor llevada a cabo por Francisco Hernández de Córdoba. En cuanto al segundo, el padre Francisco de Bobadilla (Fernández de Oviedo 1976: 355-358) afirma que, entre 1528 y 1529 bautizó a 52.558 indígenas, 29.000 pertenecientes a la Provincia de Nicaragua, 6.346 a la de Moribio y 5.081 a Diríá. Recordemos que este clérigo fue enviado por Pedrarias Dávila con el fin de desacreditar la tarea llevada a cabo por Gil González Dávila.

Con respecto a las apreciaciones totales contamos con las detalladas en la figura 1. Fray Toribio de Benavente (1970: 7) nos proporciona una visión completa de toda la población de Nicaragua. A inicios de la conquista afirma que en el año

"(...) de mill y quinientos y veinte y dos, y fue descubierta por el capitán Gil González Dávila, apodaron haber en la dicha provincia de Nicaragua quinientas mill animas."

Posteriormente, Fray Bartolomé de Las Casas cifra la población total para la Provincia de Nicaragua en más de un millón de habitantes, de los que únicamente restaban tres o cuatro mil debido al tráfico de esclavos y a las guerras de conquista

"Desta manera han sacado de aquella provincia indios hechos esclavos, siendo tan libres como yo, más de quinientas mil ánimas. Por las guerras infernales que los españoles les han hecho e por el captiverio horrible en que los pusieron, más han muerto de otras quinientas y seiscientas mil personas hasta hoy, e hoy los matan. (...) Habrá hoy en toda la dicha provincia de Nicaragua otras de cuatro mil o cinco mil personas (...)" (1958: 45).

"Todos nuestros españoles que por aquí estan dicen que había hoy ha ocho años, en obra de cinquenta leguas de tierra e cuadra, más de seiscientas mil personas: unas poblaciones admirables, el suelo de las cuales (de muchas quiero decir), yo agora he visto. (...) Habrá en todos quantos indios y indias hay hoy en toda esta provincia, por dicho de todos ellos los nuestros españoles y no pasará de doce o quince mil almas." (*ibid*: 60).

Este descenso demográfico es semejante al que Fernández de Oviedo apunta para la población de Managua. Mientras que, durante su primera visita en 1528, esta cabecera de provincia contaba con "diez mill indios de arco é flechas

é quarenta mill ánimas", si lo comparamos con las cifras proporcionadas por las **tasaciones** de Cerrato de 1548, únicamente se refieren 1.846 individuos. **Observamos** como el descenso de población fue de un 95,4%, ejercicio que puede **llevarse a cabo** con otros asentamientos como Masaya, Teçoatega y Nicaragua.³

El Licenciado Diego de Herrera afirma que, en época de la conquista, Nicaragua contaba con más de seiscientos mil individuos, aunque en 1544 únicamente restaban treinta mil

"De donde se ha seguido que de seiscientos mil indios que había cuando se conquistó aquella provincia, no hay ahora treinta mil, según soy informado." (AGI AG, 9 (A), R. 11, N. 29, fol. 1v; CDI: 24: 398-399; CS: 11: 385).

Estas cifras han sido cuestionadas por William Sherman (1979: 78), **aduciendo** que son demasiado elevadas debido a que Diego de Herrera, que **presidió** el juicio de Residencia a Rodrigo de Contreras en 1544 (AGI JU, 297; CS: 9), pretendía desacreditar la labor de éste como gobernador de la Provincia de Nicaragua. No obstante, si las comparamos con las resultantes de las **tasaciones** de Cerrato (AGI AG, 128, fols. 207-306; CS: 14: 357-485), y aplicamos el **cociente** propuesto por Sherburne Cook y Woodrow Borah (1977), un tanto **conservador**, de 1:3,3, de un hombre casado respecto al total de la población, **los resultados** son bastante aproximados, tan sólo cuatro años más tarde. La **aplicación** de este cociente y la población aproximada que proponemos se **analizan** posteriormente.

Además de las tasaciones que se detallan a continuación, otros datos un **poco** más tardíos son los ofrecidos por Fray Tomás de la Torre (AGI AG, 8) que, **en 1553** afirma que en Nicaragua había 7.000 hombres; y los de Fray Antonio de Zayas, obispo de Nicaragua y Costa Rica, que en una carta de 1578 dirigida a S.M. exponiéndole el estado de su diócesis, afirma que

"Segun soy informado, esta provincia abrá quarenta años tenia trezientos mill yndios, y por los padrones de curas y vicarios no hallo ocho mill (...)" (Peralta 1883: 558).

Para finalizar, mencionar una información parcial de la Provincia de Nicaragua, la de los "indios de trabajo" de los asentamientos ubicados en la península de Nicoya. Según carta a S.M. escrita por el Licenciado Castañeda el 30 de marzo de 1529 (CS: 1: 493-494; Peralta 1883: 36-60), en ese mismo año había 3.000 indios tributarios repartidos de la siguiente manera: Nicoya 2.000, Chira 400; Cangén 200, Orotina 200 (que debería ser excluido puesto que no se hallaba en dicha península) y Corobicí 200.

Si hasta aquí hemos visto los datos proporcionados por coetáneos, ahora analizaremos los estudios llevados a cabo por investigadores de nuestro siglo

3. Siguiendo las estimaciones realizadas por Fernández de Oviedo y los resultados de las **tasaciones** de 1548, este ejercicio puede llevarse a cabo con otros asentamientos como Masaya con 100.000 habitantes en 1522 (Fernández de Oviedo 1976: 373) y 2.768 según las tasaciones; Teçoatega con más de 20.000 habitantes en 1528 (*ibid.*: 428-429) y 350 según las tasaciones; y Nicaragua con 29.063 en 1528 (*ibid.*: 355) y 1.800 según las tasaciones.

Realejo, esto significa un aumento de, aproximadamente, 1000 individuos si se reduce a aproximadamente 3 naborías por casa de español (Newson 1982: 268). Así, en total, la población indígena dependiente de León y Granada ascendía a 58.849 individuos.

A pesar de que diferentes oidores, alcaldes mayores y otros funcionarios de la colonia visitaron la zona, no se posee ninguna otra tasación relevante hasta 1581. Ésta fue ordenada por Diego de Artieda Cherino, gobernador y capitán general de las provincias de Nicaragua, Nicoya y Costa Rica (AGI AG, 40, R.5. N. 10) y realizada por jueces de comisión y curas doctrineros. Este censo es muy importante para la segunda mitad del siglo XVI y, gracias a él y al de Cerrato, se puede estudiar la dinámica poblacional de la zona. Estas tasaciones, a diferencia de las anteriores, cubren toda la comunidad, es decir, número de indios tributarios, hombres casados, niños y reservados⁵, aunque sin mencionar los productos a tributar.

Las tasaciones señalan que la población indígena se encontraba distribuida en 84 pueblos de indios y barrios, cuya jurisdicción dependía de León o Granada. Bajo la jurisdicción de la primera, se hallaban un total de 6.001 individuos divididos en las siguientes categorías: 3.183 tributarios (1.486 hombres casados), 2.695 niños y 123 reservados. Bajo la jurisdicción de Granada se encontraban un total de 7.355 individuos, divididos igualmente en las siguientes categorías: 3.886 tributarios (1.777 hombres casados, 3.412 niños y 57 reservados). Todo ello hace un total de 13.356 individuos. Cabe señalar que no existen noticias sobre los indios de la península de Nicoya, aunque sí para los situados al este de los grandes lagos, con 2.338 individuos censados. En consecuencia, para la totalidad de Nicaragua, en 1581 la población ascendía a 15.694 individuos (ver figura 4).

En referencia a las poblaciones de la Península de Nicoya, la información que se posee es algo más tardía. Ricardo Fernández Guardia (1921: 121) afirma que la población de Nicoya en 1684 se hallaba reducida a 236 tributarios según el censo levantado por Juan Romero Tamariz durante su visita a la Alcaldía Mayor.

Discusión

Teniendo en cuenta las apreciaciones de la población indígena en el momento de la conquista y los datos proporcionados por las tasaciones de 1548 y 1581, a continuación se discute la dinámica poblacional de la zona.

Para iniciar este estudio se hace necesario estimar la población prehispanica de la Gran Nicoya, para ello se barajan dos cifras. La primera de ellas, resultado elevada, señala una población total para Nicaragua de 1.000.000 de habitantes.

5. El reservado/a era aquel indígena que se hallaba exento del pago de tributo debido a su vejez, tus, edad, enfermedad o impedimento físico.

que hemos de restar unos 200.000 individuos que morarían en las Tierras Altas y Vertiente Atlántica. En consecuencia, la población de la Gran Nicoya era de aproximadamente 800.000 individuos, datos que se corresponden con las apreciaciones de Fray Bartolomé de Las Casas (1985: 45), William H. Starna (1992: 291) y David Radell (1992: 67, 75) (ver figuras 1 y 3). La segunda opción que se ha barajado puede considerarse como una estimación media y la proporciona el Licenciado Diego de Herrera que cifra la población de Nicaragua en época de la conquista en 600.000 individuos (AGI AG, 9 (A), R. 11, N. 10, fol. 1v, CDI: 24: 398-399; CS: 11: 385). Teniendo en cuenta que, en ese momento, la única zona donde la presencia hispana constituyó un hecho fue en el Pacífico de Nicaragua y en la Península de Nicoya, posiblemente la apreciación ofrecida por el licenciado se refiera a esta zona. Esta estimación se halla muy cerca de la proporcionada por Linda Newson (1987: 336) que cifra la población total para Nicaragua en 826.248 individuos y, si al igual que anteriormente, se le restan 200.000 habitantes para las Tierras Altas y Vertiente Atlántica, da un total de 626.248 individuos para la Gran Nicoya.

Entre ambas opciones, se ha optado por la segunda, cifrando la población para la Gran Nicoya en época del contacto en, aproximadamente, 600.000 habitantes. La siguiente estimación que se utiliza en el análisis de dinámica poblacional es la proporcionada por las tasaciones de Cerrato (AGI AG, 128, fols. 207-306; CS: 14: 357-485) de 1548, que señalan la existencia de 11.343 indios tributarios dependientes de León y Granada. Tal y como se ha señalado anteriormente, esta cifra se ha multiplicado por 5,1 para contabilizar el tamaño de las familias a partir de los tributarios (hombres casados), a la vez que se le han añadido 1.000 individuos como naborías, resultando un total de 58.849 indígenas. La diferencia entre el número de habitantes en época de la conquista y la cifra dada para 1548 nos muestra un descenso demográfico de un 92%. Para finalizar, la siguiente estimación considerada en este estudio es la proporcionada por las tasaciones de Diego de Artieda Cherino (AGI AG, 40, R. 5, N. 10) de 1581. Según éstas, el total de la población indígena fue de 13.356 individuos y, si a ello se le restan los datos obtenidos en la tasación de 1548, el descenso poblacional entre ambas se cifra en un 74,4% (ver figura 4).

Para finalizar, indicar que la dinámica poblacional y, en concreto el ritmo de decrecimiento alcanzó su nivel máximo entre 1522 y 1550, para ralentizarse a partir de la segunda mitad siglo, probablemente a partir de 1560 cuando las riquezas fáciles como el oro y el tráfico de esclavos se hallaban totalmente agotadas. Además, cabe considerar la propia necesidad de mano de obra y el aumento del control de las autoridades civiles y religiosas de la zona. Así, por ejemplo, se dieron instrucciones a los procuradores de las ciudades con el fin de proteger a los indígenas para que se reprodujeran

"(...) conviene que sean tratados muy bien y con mucho amor, rrelevándolos de algunos travaxos, para que se aumenten y crezcan y no vengan en disminución, como se ha hecho en la Ysla Española y en otras yslas á cabsa del mucho travaxo que les an dado (...)." (CDHCR: 4: 8).

Como conclusión señalar que, al igual que sucedió en casi totalidad del continente americano, la consecuencia inmediata del proceso conquistador en la

Gran Nicoya fue el colapso demográfico que sufrió su población. Ya fuese debido a la agresión microbiológica, armada o socioeconómica, o bien a la suma de todas ellas, la población de la Nicaragua colonial sufrió un brusco descenso (cifrado en un 92% para la primera mitad del siglo XVI), alcanzando sus mínimos a finales del siglo XVI y principios del XVII, para iniciar una tímida recuperación durante el siglo XVIII.⁶

Fuentes inéditas y bibliografía

- Archivo General de Indias –AGI- Audiencia Guatemala –AG- 8. Libro de cartas por personas seculares y eclesiásticas de la Audiencia de Guatemala, 1549-1570. Carta de Fray Tomás de la Torre del 22 de mayo de 1553.
- AGI AG 9 (A), R.11, N.29. Carta del Licenciado Herrera, Juez de Residencia en Nicaragua dirigida a S.M. informándole de la situación de la provincia y de sus actuaciones como tal juez. Gracias a Dios, 24 de diciembre de 1544.
- AGI AG 40, R.5, N.10. Censo ordenado por Diego de Artieda Cherino, Gobernador y Capitán General de las Provincias de Nicaragua, Nicoya y Costa Rica. 1581.
- AGI AG 128. Diligencias de la distribución de los tributos de los pueblos de Nicaragua practicadas por los Oidores de la Real Audiencia de los Confines, en San Salvador, en los meses de noviembre y diciembre de 1548.
- AGI Justicia –JU- 297. Juicio de Residencia tomado a Rodrigo de Contreras, gobernador que fue de la provincia de Nicaragua, a sus tenientes Pedro de los Ríos y Luis de Guzmán; al alguacil mayor: Hernando del Castillo; y a sus tenientes en El Realero: González Fernández y Miguel Martín, por el Licenciado Diego de Herrera, oidor de la Audiencia de Guatemala y juez nombrado para este efecto. 1544.
- AGI Patronato –PAT- 20, N3, R.1. Relación de las leguas y caciques que el capitán Gil González Dávila anduvo y descubrió por la Mar del Sur, y de los que se bautizaron y el oro que dieron para sus majestades. 1522.
- BENAVENTE, Fray Toribio de (Motolinía). *Memoriales e historia de los indios de Nueva España*. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 240. Madrid: Ediciones Atlas, 1970.
- BORAH, Woodrow. "Introduction". En: Cook, N.D. y Lovell, W.G.(Eds.) *"Secret judgments of God". Old world disease in Colonial Spanish America*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992, pp. 3-19.
- COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias. Bajo la dirección de J.F. Pacheco y F. Cárdenas. 42 vols. Madrid, 1864-1884. (CDI).
- COLECCIÓN de documentos para la historia de Costa Rica. Bajo la dirección de León Fernández. 10 vols. París, Barcelona y Costa Rica: Imprenta Pablo Dupont, Imprenta Viuda de Luis Tasso e Imprenta Nacional de Costa Rica, 1882-1907. (CDHCR)
- COLECCIÓN Somoza: Documentos para la historia de Nicaragua. Editado por A. Vega Somoza. 17 vols. Madrid, 1954-57. (CS)
- COOK, Sherburne y Woodrow BORAH. *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. Colección América Nuestra, núm. 2. México: Siglo XXI Editores, S.A. 1982.

6. Esta leve recuperación de la población la observamos en un censo realizado en 1622, cuando la población del partido de Nicoya y las villas de Guanacaste y Santa Cruz ascendían a 3.400 habitantes (Fernández 1976: 411). No obstante, Linda Newson (1982: 253) sugiere que la población indígena actual de Nicaragua es de alrededor de un 4%.

Figura 3

Estimaciones sobre la población indígena en Nicaragua en el momento del primer

	ESTIMACIÓN POBLACIONAL
Alfred Kroeber (1992: 105-139)	100.000 ¹
Julian Steward (1949: 664)	392.000 ²
Linda Newson (1987: 336)	826.248
William Fowler (1989: 114)	700.000 - 800.000 ³
David Radell (1992: 67, 75)	1.000.000
William Denevan (1992: 291)	1.000.000

¹Nicaragua y Honduras. ²Nicaragua, Honduras y El Salvador. ³Pipil-Nicarao

Figura 4

Censo de hombres casados en Nicaragua y descenso poblacional total

POBLACIÓN 1548 ¹			POBLACIÓN 1581 ²			DESCENSO HOMBRES CASADOS
Hombres casados	Población total	Descenso poblacional	Hombres casados	Población total	Descenso poblacional	
5.714 León	58.849	92%	1.486 León	13.356	74,4%	58% León 39% Granada ¿Nicoya?
1.989 Granada			1.777 Granada			
1.000 Nicoya			¿Nicoya?			
Población total estimada 600,000						

Fuentes: ¹Tasaciones del Licenciado Cerrato (1548) (AGI AG 128; CS: 14: 357-485).

²Tasaciones del Licenciado Artieda de Cherino (1581) (AGI AG 40 R.5 No. 10)

INDIOS Y CHUNCHOS: LA PERCEPCIÓN DE LOS INDIOS AMAZÓNICOS EN EL S.XVIII PERUANO

Núria Sala i Vila
Universitat de Girona

Introducción

La legislación indígena en el Perú diferencia entre comunidades campesinas (costa y sierra) y comunidades nativas (selva). Ésta doble alteridad legal, tiene como antecedentes el código penal de 1924 en el que se diferenciaban, con diversas responsabilidades, tres categorías de peruanos: hombres civilizados, indígenas semi-civilizados y salvajes. Éste es un aporte puntual en un proyecto de largo alcance que intenta investigar, con especial atención a los grupos étnicos de la Amazonía, las raíces ideológicas de esta política hacia las minorías étnicas que las concibe en una doble otredad y que remite a debates seculares sobre la naturaleza de los indios, en los que se han manejado categorías como civilización-barbarie, salvajes o brutos.

En este caso, intentaré reflexionar sobre la consideración que los grupos fronterizos tuvieron a fines de la Colonia, en la selva del sur del Perú, cuando las misiones, tras la expulsión de los jesuitas, pasaron a manos de los franciscanos, del Colegio de Misiones de Moquegua. Los frailes eran mayoritariamente originarios de Cataluña y formados en el Colegio de Escornalbou, en Tarragona. La nueva dinastía borbónica permitió la llegada a América de funcionarios y religiosos originarios de la Corona de Aragón, casi ausentes de la administración y sociedad colonial bajo los Aubsburgos. Este trabajo se inserta también en

un intento de largo plazo por evaluar, los cambios que ello supuso y la subsecuente creación de circuitos de comunicación políticos y culturales entre Cataluña y el Perú.¹ He tratado de comprender tanto la formación y el bagaje mental con que estos misioneros franciscanos llegaban al Perú, como su percepción de los grupos étnicos con quienes entraron en contacto en las selvas del sur del virreinato del Perú, –Urubamba, Paucartambo o Marcapata en Cuzco y Carabaya en Puno–.

Las fuentes que he utilizado son tanto diarios de viajes de misioneros, como los textos doctrinales que se redactaron y/o conservaron en las bibliotecas franciscanas en Cataluña, especialmente aquellas originadas en Escornalbou, monasterio que tras la exclaustación y desamortización, vería disperso su patrimonio bibliográfico y documental.

La nueva concepción de los indios fronterizos en el s.XVIII.

Los estudios sobre la política indígena de la Corona Española han señalado la importancia ideológica que tuvo la experiencia hispánica de la Reconquista y el “problema” de las minorías religiosas, en el caso de los judíos y moriscos. La solución vino de la mano de fórmulas de asimilación forzosa religiosa o de la expulsión del conjunto de la población que mantenía una posición firme de defensa de su identidad religiosa y cultural. Ambas políticas databan de 1492 y de principios del s.XVII, momentos en que paralelamente hubo que enfrentar la nueva realidad americana y consolidar el modelo de colonización, en el que fue uno de los temas claves el papel que debía asignarse a la población indígena, dentro del modelo económico y de la concepción humana y religiosa, bárbara o salvaje que se les asignaba.

El siglo XVIII supuso cambios en múltiples aspectos. Una nueva dinastía, la reordenación colonial fruto del Tratado de Utrecht, las nuevas concepciones coloniales de los tratadistas ilustrados, comportaron un cambio significativo en la política indigenista de la Corona, tanto con relación a los grupos “asimilados” desde el s.XVI, como de los grupos fronterizos. Respecto a éstos se abrió una compleja política que fue desde el pacto al considerárseles naciones, hasta su asimilación reducidos a misiones o su conversión en agentes de comercio y progreso económico y en garantes de la frontera, cuando eran limítrofes a las potencias emergentes (Lazaro, 1996; Boccara, 1998; Weber, 1998). Sin embargo me propongo demostrar que la percepción del indio americano no pudo ser ajena a la realidad de la población que existía en España y al trato que se daba en la península a las minorías étnicas.

1. Esta investigación esta siendo posible gracias a la Beca per a la recerca a fora de Catalunya 2003BEA1400323, concedida por la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca

La percepción de los grupos arawak y pano por los franciscanos del Colegio de Moquegua

Entre la documentación que nos ha llegado sobre la experiencia misional franciscana en los ríos orientales peruanos destaca el diario. En él, el fraile dejaba constancia de su experiencia tanto en los viajes, formas de contacto e intercambio de diversos productos con los grupos selvícolas, como su enumeración y en ocasiones breves descripciones etnográficas y percepciones más o menos subjetivas.

Entre 1798-1807 fray Ramón Busquets y fray Cristóbal Rocamora extendieron su labor misional hacia el Urubamba, en las misiones de Cocabambilla. En 1806 entraron en contacto con las misiones de Ocopa, saliendo de la selva por la ruta de Tarapoto y Trujillo.² La referencia genérica en su diario de viaje era la de infieles, chunchos, nación. Los adjetivos que se les asociaban eran miserables, bárbaros, bárbaros incultos, quienes “viven ciegos en sus errores sin el reconocimiento debido a Dios y al rey”. Transcribo alfabéticamente los grupos étnicos que se citan: Amage, Anchiatis, Antés o Antis, Campas, Carapachos, Callisecas, Casibos (Cusivos), Cocapacoris –que quiere decir matadores-, Compaces, Conibos, Cumbasas, Chichirenes, Chontaquiros, Chontapiros, Chutapiros, Epetineris, Guirineris, Managuacas, Mascos, Piros, Setebos, Sinambus, Sipibos, Siriminchis (e), Tulumayos, Umaguacas.

Destacan sus referencias de los habitantes de la selva, en función de su actividad económica y comercial, como en el caso de los *Chontaquiros*

“trayendo su comercio de loros, guacamayos, monos y otros efectivos para trocarlos por herramientas, hachas, machetes, cuchillos” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 315-316)

cuando su *salida* habitual era en el mes de agosto. O los instrumentos técnicos que usaban, como en el caso de los *Guirineris* de quienes se decía que

“Carecen de herramientas por el poco trato con los demás, y para sus rozos y demás necesidades usan hachas de piedra” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 324).

o la forma en que obtenían aquellos utensilios que no podían construir, fuera por falta de conocimientos pertinentes, o por carecer algún metal. En el caso de los *Antis*

“suelen salir infieles de otra nación [Cocapacoris] a robarles las herramientas que traen de sus comercios” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 323)

2. Expedición que hicieron río adentro de Santa Ana (Urubamba) Cocabambilla y otros lugares los Padres del Colegio de Moquegua especialmente los misioneros y exploradores Fray Ramón Busquets y Fray Cristóbal Rocamora. Establecimiento de la conversión de Cocabambilla por el padre Fray Narciso Girbal y Barceló. Viaje del padre Busquets de Cocabambilla a Siapa, Boepuano, Sarayacu, Tarapoto, Cchapoyas, Trujillo y Lima. (1799-1807). (Izaguirre, 1924, t.VIII., pp.312-341).

una práctica también usual en otros grupos

“una tropa de Epitineris la habían asaltado con el fin de robar las herramientas que tenían” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 327)

Fray Ramón Busquets introducía una suerte de clasificación entre las distintas naciones, en las cuales los términos inferioridad superioridad eran comunes, así en el caso de los Chontaquiros

“Esta nación Chontaquira es muy temida de los demás por su valor y destreza en pelear y aún parecen mejores en su modo de pensar; con todo no dejan de ser Chunchos, y a veces lo manifiestan en especial en ociosidad, flojera y libre albedrío” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 330)

La ociosidad, la indolencia y el libre albedrío surgen como factores que les definen como chunchos, un término que adquiere significados de inferioridad y falta de capacidad de raciocinio. Consideraciones a las que había que sumar la de una gradación en la perversidad, como en el caso de los *conibos*, a los que consideraba como “los indios más perversos de todo el Ucayali” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 334)

Aunque quizás el rasgo que más definía la barbarie y su situación fronteriza de las demás naciones amazónicas, era su antropofagia, como en el caso de los *casibos* del Pachitea, quienes “con ninguna otra nación tienen amistad, y comen carne humana.” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 336)

Sociedades que eran vistas con fuertes trazos de inmoralidad, por la forma en que las mujeres actuaban y participaban en los distintos rituales, así la impresión sobre los *conibo* se destacaba

“cuyas ceremonias se hacen muy penosas por presentarse las mujeres sin recato e indecentes”. (Izaguirre, 1924, t.VIII: 337)

En general, estos misioneros consideraban que los distintos grupos étnicos se les acercaban de forma interesada

“Todo el tiempo que viví con ellos observé bastante docilidad y voluntad para seguir mis consejos aunque todo su fin principal por ahora es mover al Padre para que les dé herramientas, como son hachas, machetes, azuelas, cuchillos, etc., y en realidad las necesitan para chacras, canoas, flechas, arcos y otros varios trabajos. Para conseguir semejantes herramientas emprenden los miserables muy largos y trabajosos caminos, como río arriba hasta nuestra misión de Cocabambilla llevando loros, guacamayos, monos, sacos, mantas, plumas y otras bagatelas, y río abajo hasta las misiones de Manoa del Colegio de Ocopa” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 330),

si bien Fray Ramón Busquets les recordaba

“el fin de mi venida, que no era otro que el de mirar por su bien temporal y principalmente por el espíritu de sus almas y que este era que abrazasen la religión cristiana que les enseñaría si ellos atendían a mis consejos con docilidad y aplicación, desechando las asechanzas y embustes del demonio con todas sus supersticiones” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 329-330)

entre naciones que “todavía no conocen la caridad de Dios ni amor al prójimo” (Izaguirre, 1924, t.VIII: 333). Grupos étnicos inmersos, según testimonio de fray Ramón Busquets en 1806, en continuos conflictos, lo que imposibilitó la fundación de una misión en Yanatile al haberse dispersado la población debido a las *Guerras entre los Ynfieles*. Conflictos armados que llegaban a exterminar a

determinados grupos, como había sucedido con la Nación de los Guirineris quienes “la nación de los Mascos los han acabado con sus continuas Guerras”.³

Parecida calificación de temidos guerreros era la que recibían los *casibos* y los *piros*. Éstos eran en palabras de Fray Valentín Arrieta

“los Piros y Chonta-piros, gente de canoa y muy aficionada al comercio, nación bastante crecida y belicosa, pues tienen esclavos para su servicio de las demás naciones”.⁴

Los adjetivos peyorativos se extendían a los *carapachos*, considerados “muy inculta y bárbara”.

Los chunchos son como los gitanos

Para comprender la naturaleza e idiosincrasia de los chunchos ciertos frailes recurrieron a modelos de la España del s.XVIII. Fray Christobal Rocamora, *conquistador*, efectuó una expedición a la *nación de Yndios Ynfieles Chontaquiros* en 1806. No fue un misionero que escatimara descalificaciones sobre ellos, con una suerte de escala comparativa de maldad o ociosidad. A los *Antis* los catalogaba como malos de condición, mientras que los *Contaquiros*, aunque mejores, destacaban por desconocer la laboriosidad,

“aunque son mejores que los Antis, entre ellos se ve de todo y también floxean bastante como todo Chuncho”

Si bien había observado su predisposición —*docilidad y voluntad* en sus palabras— para aceptar sus consejos relativos a las ventajas de la vida social, que se obtenían al residir en un pueblo, concluía que su razón de ser y actuar se basaba sólo en la búsqueda de herramientas, afirmando textualmente *que mueren por ellas*. Para obtenerlas remontaban el río Santa Ana o Urubamba y aguas abajo, llegaban hasta las riberas del Ucayali, en la zona de las misiones de Ocopa, pobladas por la nación *Coniva* y *Seteva*, e intercambiaban loros, monos, guacamayos, sacos, mantas, plumas. Proponía que se les subvencionara con herramientas, para lograr el fin de sedentarizarlos y evangelizarlos

“socegaran de correr continuamente a unas y otras partes como gitanos,⁵ quedaran sujetos a Pueblo, y habrá lugar de reducirlos a la sociedad, a la Religión, y al vasallage de Ntro Rey Catholico”⁶

3. Archivo Histórico de Límites (en adelante AHL), LB-892, Caja 280. Diario de la Expedición del Río Santa Ana, que por orden del Excmo. Conde Ruíz de Castilla, Presidente que fue de la Real Audiencia del Cuzco, verificaron los Padres Misioneros Apostólicos, Fray Ramón Busquets y Fray Cristobal Rocamora del Colexio de Moquegua... hasta encontrarse con los Padres y Misiones de Ocopa, o por otros Ríos en que se les proporcionase mejor la reducción de Ynfieles, la que empezaron el día 1° de setiembre de 1806 entregados del todo a la Divina Providencia, y a la disposición de los Ynfieles que los condicionan.

4. Padre Fray Valentín Arrieta. Informe y descripción. Firmado el 12.06.1782. (Izaguirre, 1924, t.V: 125-143).

5. El subrayado es nuestro.

El subrayado es nuestro y anuncia una comparación que demostraremos fue recurrente entre los franciscanos catalanes cuando intentaron describir “etnográficamente” a los grupos de las selvas del Urubamba. La definición guarda perfecta consonancia con la que podía atribuirse a los gitanos. Y no es extraño que reiterara su similitud con ellos, como hizo Fr. Buenaventura Márquez al referir que los *Piros* del Ucayali

“son mas embusteros y trapalistas que los Gitanos de Cathaluña solo piensan en comerciar comprando y vendiendo⁷, y toda su ganancia se reduce en suma pobreza y como estan echos a vivir errantes y vagos, no quieren sugetarse a vivir quietos con el padre”.

Pedía que no se les diera nada en las misiones del Urubamba, donde se les conocía como chontaquiros, porque sino se negarían a residir en pueblo y volverían a vagar. Refería la dificultad para poder quitarles el “*genio de Gitano*”, y por reducirlos, “porque ellos aborrecen la sugestión como que nunca la han conocido”.⁸

El adjetivo de gitano no se circunscribió a los *Chontaquitos*, sino que se impuso a los *Antis*

“siempre deambulantes de un sitio p^a otro según el carácter de gitanos qe tienen los Yndios Antis⁹, mayormente los fronterizos”

Lo que “desconsolaba” al padre Montserrat en la misión de Timbau, ya que “los Yndios no querían parar de sus entradas y salidas”.¹⁰ Eran los grupos denominados fronterizos los considerados de “carácter inconstante y trahicionero”.¹¹

Para Fray José Coll, los “*Yndios de nación Chontaquira eran bastante racionales, bien entendidos, y consequentes*”

“No se les conoce Religión, ni Ydolatria alguna: p^o ni ideas de superstición, y todo lo atribuyen a bruxería. No forman República, ni formal sociedad entre si. Cada Capitán y cada cabeza de familia gobierna su casa: p^o nadies es conocido pr cabeza o Gefé del Pueblo, o vecindad reunida. Como todos los Chunchos, son estos algo floxos; pasan la mayor parte del día como atertulizados, sentados al suelo, y abrazados de sus rodillas, o bien tendidos en sus amacas qe son camas de ayre. Sin embargo a sus ratos, y a sus tiempos, los Hombres se ocupan en trabajar Chacras, y siembras: Hacen canoas, arcos, flechas&, Pescan y cazan; Y las mujeres cuidan de hacer comida, y bebidas p^a los hombres; hilan, y texen mantas de algodón...”

6. AHL, LB-869, Caja 280. Carta de F.Christobal Rocamora, conquistador, y Gregorio Zuñiga, socio de conquista, al M.R.P. Presidente y Vice Prefecto de Misión Fray Josef Coll, Reducción de Cocabambilla, 3 de agosto de 1806.

7. El subrayado es nuestro.

8. AHL, LB-869, Caja 280. Copia de la carta remitida al Colegio de Moquegua por Fray Pasqual Dou, Convento de Cocabambilla, 14.08.1806, relativa a la comunicación recibida a través de los *Piros-Conivos* del Fray Buenaventura Márquez de la misión de Ntra. Sra. Del Pilar de Bueguano, 26 de mayo de 1805.

9. El subrayado es nuestro.

10. AHL, LB-869, Caja 280. Continua la Razon de la nueva Conquista de Yndios Ynfieles de Nacion Antis en el sitio llamado de Timbau en las margenes del rio Grande de Santa Ana... Fray Jose Coll, Cuzco, 24.02.1807.

11. AHL, LB-869, Caja 280. Estado de la nueva Reduccion de Cocabambilla, titulada Nuestra Señora de la Esperanza, cuya material fundación empezó por el año de 1800.

En resumen les consideraba holgazanes, organizados en familias extensas y patrilineales, pasaban buena parte de su tiempo en tertulias o ociosos, a pesar que su propia descripción indica un reparto de tareas de tipo sexual y una importante diversificación y especialización en las actividades económicas. En cuanto a la religión, en el texto que he reproducido, desliza el término brujería y en otros párrafos hace referencia a los *idoltras Gentiles* o a *gentilidad*.¹²

Sobre el término Chuncho

El término chuncho no aparece recogido en el *Diccionario de Autoridades* publicado en Madrid en 1726 (1969). En el se incluyen términos como indio o gentil, bárbaro y sus sinónimos.¹³ Se define indio como habitante de las Indias Occidentales, mientras que por bárbaro, -de claro origen en las concepciones del mundo clásico greco-romano-, se entiende como el que tiene su residencia más allá de los límites de la civilización y que carece de formas de gobierno; y por gentilidad se concibe al ajeno a la Religión. Constatemos pues que el término chuncho queda restringido a su uso en el Perú, sin que lograra trascender o ser incorporado al vocabulario conceptual peninsular, aunque persistía una imagen diversa de los otros, los indios y los bárbaros o gentiles, éstos en el confín y sin gobierno o religión.

Chuncho es hoy un apelativo que se refiere a grupos indígenas residentes en las vertientes y llanuras orientales, de las cabeceras y riberas de los ríos amazónicos, según E.D. Tovar (1966: 83) es muy usual en las comarcas selváticas de los departamentos de Cusco y Puno. Puede aparecer asociado a adjetivos: chunchos bravos, aucca [awqa] —en quechua enemigo-. Para T. Saignes (1985: 17) eran los pobladores de las cabeceras de los ríos Carabaya y Beni, por tanto un término genérico para los grupos asentados en Alto Madre de Dios. Así se puede entender en determinados documentos del s.XVI, cuando el término aparece asociado a los habitantes de las montañas de Carabaya.¹⁴

Pero el término puede también aparecer asociado en la etapa inicial de la Conquista al término de confín, frontera, como muestran la siguiente cita textual

12. AHL, LB-869, Caja 280. Expedición Apostólica hecha pr el P. Fray Crhistobal Rocamora Misionero del Colegio de Moquegua, asociado de un soldado de la Reduccion de Cocabambilla, llamado Dn Gregorio Zuñiga y de un Niño en calidad de Ynterprete....principio el dia 02.08.1805... Nacion Chontaquiros... Firmado por Fray Jose Coll, presidente y Vice Comisario Prefecto de Mision, Cuzco, 2.02.1807.

13. Barbaría, barbaridad, barbariedad, barbarismo.

14. Tal acepción aparece en la entrada al país de los chunchos, 1538-1539, (Sánchez-Concha: 1992); en la Información sobre las minas de Carabuco del visitador Francisco de Cáceres, 1573, (Jiménez de la Espada, 1965, II: 69); en la información del jesuita Pablo Joseph de Arriaga, 1596, sobre la misión y entrada a los Andes de Moxos y de Xauxa, a los indios Chiriguanis de la Cordillera y a los Chunchos (Jiménez de la Espada, 1965, II: 113); o en el método propuesto en 1602-1603 por Miguel Cabello de Balboa para descubrir y poblar la tierra de los chunchos y otras provincias (Jiménez de la Espada, 1965, II: 113-116)

extraída de la carta de Juan Pérez de Guevara a Gonzalo Pizarro sobre su jornada de Rupa-Rupa (Huanuco),

“Otros confundieron esta conquista con la de los Chunchos, nombre de nación aplicado en sentido general e incierto a los antis o indios salvajes de las montañas andinas” (Jiménez de la Espada, 1965, III: 170).

Como vemos en el texto chuncho aparece así mismo confundido con el de anti. El término anti denominaba de forma genérica a los habitantes del Antisuyu, y específicamente a los matsiguengas.

En las poblaciones de las cabeceras del Ucayali, Purús, Acre y Madre de Dios, coexisten grupos étnicos de las familias lingüísticas arawak - ashaninkas, amueshas, yaneshas, matsiguengas y notmatsiguengas, yines- y pano –shipibos, conibos, amahuacas, yaminahuas-, aunque los primeros asentados de forma preferente en los piedemontes andinos –agricultores cocaleros, tejedores- y los segundos en el medio Ucayali, especializados en actividades de intercambio (Renard-Casevitz, 2003). Han mantenido fuertes relaciones, tanto resultado de procesos migratorios, como de los intercambios de productos. Así grupos, como los yine –antes piro- muestran señas de mestizaje cultural, fruto de un poblamiento disperso ribereño y de la especialización y complementariedad de sus actividades económicas, ya que son de lengua arawak, pero su cultura material es pano, fruto de sus actividades orientadas al comercio y la navegación entre el Urubamba y el medio Ucayali.

Viejas definiciones, nuevas percepciones: apuntes sobre los franciscanos del Colegio de Escornalbou y Moguegua en el S.XVIII.

Los franciscanos catalanes que llegaron al colegio de misiones de Moquegua lo hicieron con un bagaje mental y teológico propio que intentaré esbozar analizando, la *Explicació de la Doctrina Christiana* y la *Historia d'Escornalbou*, textos editados en el s.XVIII.

Joan Papió publicó la historia del colegio de misiones de Escornalbou en 1765. Incorporado en 1747, con el cargo de *Escriptor* del Seminario, sus competencias eran la redacción de cualquier texto conventual, manuscrito o destinado a la edición. El contenido de la *Historia d'Escornalbou* (1987) demuestra que tuvo acceso a una serie amplia de documentos coetáneos, muchos originados en América, entre los que destacan los de origen americano, por la referencia e interpretación de sucesos próximos, como el terremoto de Lima de 1747, o múltiples informes sobre las misiones de Queretaro, que también dependían de Escornalbou. Fray Papió no se distancia del modelo de crónica conventual, incluso podría apuntarse que retoma añejas polémicas y formatos preestablecidos. Me interesa resaltar dos de las ideas que circulan por su obra: la naturaleza de los indios y el papel destacado de los eclesiásticos catalanes en la evangelización de América.

En el primer caso, presta una atención especial en definir la naturaleza de los indios bárbaros. Cita las tesis de P. Gumilla y Antonio de Herrera y las confron-

ta con las del obispo de Santa Marta, Piedrahita. Recuerda que los primeros proponían que los indios descendían de “Cham, hijo fecundo de Noé”, cuyos nietos habrían pasado a América, así textualmente afirma que

“estas barbaras naciones parece que tienen sobre sí la maldición que dio Noè à Canaan hijo de Cham, por lo que sabe el Escriturario; pues à mas de sujetarse con esclavos de otros, son unos hombres, y mugeres, que ni de la ley natural usan, según lo disonante de su vida, y obras à ella. Tienen, porque entre ellos se hallan aún oy, en algunas regiones de la América, voces Hebreas, si bien que son pocas; y bien sabe el Escriturario, que las Familias de la lengua Hebrea, después de la confusión de las Lenguas, se dividieron, y peregrinaron a diversas regiones, y tierras del mundo”. (Papió, 1987: 81)

Por su parte, señala que Piedrahita defendía que los habitantes de las Indias Occidentales descendían de Japhet, como los de Europa. Migraron a América “después del Diluvio las gentes, y los brutos a poblar las Indias Occidentales”.

J. Papió disienta de las hipótesis de Antonio Calancha –*Chronica del Perú*-, de fray Pedro Simón –*Historia de las Conquistas de Tierra Firme*- y de A-Lapide, quienes sustentaban, según él, que “los Brutos después de años, passado el Diluvio, passaron a la América, y a las Islas nadando”. Una tesis que se podía encontrar en el padre Joseph Acosta, sólo que, según el, únicamente fue posible a través de las regiones de América cercanas a Asia.

Fray Papió se acercaba más a la propuesta de Tornellio, quien recurría a la Divina Providencia, para explicar la población de América, al afirmar que

“assi como los Brutos fueron llevados por Angeles en el Arca de Noe, antes del Diluvio, para que se conservassen las especies, que Dios havia criado: assi después del Diluvio, los Angeles los llevaron, en América, y otras varias tierras de las Islas para el mismo fin”. (Papió, 1987: 82)

En el segundo caso, dedica parte de su argumentación a ensalzar el papel destacado de los *franciscos* en la evangelización de Indias, tanto por haber sido los primeros regulares en llegar, como por haber aportado el mayor número de obispos y arzobispos (Papió, 1987: 83-85 y 95). Le interesaba dar una especial atención a la, según él, significativa e importante presencia catalana en la temprana conquista espiritual. Así los ejemplos aportados eran el padre Bernardo Boil “catalán de nación”, quien viajó en el segundo viaje de Colón,

“que no es poca la gloria de nuestro Principado de Cataluña, haver dado un Missionero tan celebre, por Prefecto, y Prelado de la Misión, tan a los principios del descubrimiento de las Indias”. (Papió, 1987: 86)

En el caso del Perú, rebate a Calancha y afirma que los franciscanos, de la mano de fray Marcos de Niza con otros compañeros, tuvieron la gloria de ser la primera orden en llegar, acompañando a Francisco Pizarro en 1531 y no en 1547, como aquel afirmaba. (Papió, 1987: 87). El hito más importante de la presencia franciscana habría sido, según Fray J. Papió, la apertura de las misiones en el Cerro de la Sal, en 1634, como mostraba su martirologio ya que en 124 años “han muerto flechados, por la Fè Catholica, 43 Missioneros Sacerdotes, 14 Legos, 16 Donados, 5 terciarios, y mas de 233 Christianos, hasta el año 1750”.

Una tarea de evangelización que se les había encargado por Bula Pontificia de León X, de 1521, para que propagaran la fe a los “*Gentiles* de la América”. Cumplían así con el capitulo duodécimo de su Regla -*De euntibus inter Sarra-*

cenos, alios Infideles- (Papió, 1987: 88). En realidad, durante su estancia en América compaginaban las que denominaban misiones muertas, con las vivas. Las primeras eran misiones temporales itinerantes, como las que se hacían en Cataluña periódicamente. Las segundas eran las que se dirigían a la conversión de los *infeles*.

En resumen Fray J. Papió destaca una doble naturaleza de los indios de América, aquellos descendientes de Cam y los brutos, cuya llegada habría tenido que ver con la Divina Providencia, que quiso poner a salvo a todas las especies animales del Diluvio Universal, aunque luego las hubiera dispersado por el Orbe, alejándolas de sus lugares de origen. A continuación su interés se centraba en destacar el papel primordial de los franciscanos en la evangelización americana, su papel de mártires de la fe. El hecho de enfatizar la posición de aquellos de origen catalán, podría entenderse como un intento de reforzar a la orden ante la nueva política religiosa borbónica, quizás a la defensiva, si tenemos en cuenta que el Colegio de Misiones de Escornalbou se alineó a las tesis austriacistas durante la Guerra de Sucesión.

Si la historia del convento fue escrita en castellano, la *explicació de la Doctrina Christiana* lo sería en catalán, quizás porque como ha señalado su estudioso, Joan Bernadas i Torné (1993: 271), los frailes aparentemente, sin reflexionar demasiado en ello, hicieron lo que veían natural y lógico, estar con el pueblo y fomentar y apoyar su cultura y su lengua. Su contenido se dirigía a ser una guía misional, en estilo directo y claro, ejemplarizante, en la que el temor al infierno era la principal arma disuasoria. La prédica y el confesionario debían los mecanismos de evangelización. Porque, en palabras de Fray Papió "en el púlpito hay voces como de León, pero en el confesionario todos somos mansos corderos" (Bernadas, 1993: 243).

La imagen de los gentiles condenados al infierno, del cual les salvarían los franciscanos con su predica, podía leerse en Fray Manuel Sobreviela, quien les predicó a los ashanincas del Apurímac que

"Vosotros os podéis instruir diariamente en los misterios de la religión. Los PP. aprenderán prontamente vuestra lengua y enseñarán a vuestros hijos la castellana; este es el único medio que he hallado para que podáis ser felices en la tierra y en el cielo, pues los PP. os surtirán de las herramientas y de otras cosas temporales de que necesitáis, ya haciendooos cristianos, lograréis veros libres de las terribles penas que padecen los gentiles en el infierno y subiréis a gozar en el cielo las delicias y dulzuras que Dios tiene prevenidas para los que siguen hasta la muerte la doctrina de Jesucristo".¹⁵

En resumen, aplican a los grupos selvícolas, lo que no harían con los feligreses catalanes, sino con aquellas minorías étnicas que es preciso asimilar,

15. Diario del viaje que yo Fray Manuel Sobreviela, Guardián del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa, hice a las conversiones de las montañas de Guanta. Partido de la Intendencia y Obispado de Huamanga y a las fronteras de Tarma, capital de la Intendencia del mismo nombre en el arzobispado de Lima, con el designio de cooperar a la repoblación del valle de Vitoc, por haberse juzgado el referido Valle esclaa segura para la reducción y conversión de los apóstatas y gentiles todo lo acaecido y obrado diariamente desde el día 9 de julio del presente año de 1788, hasta el 30 de setiembre del mismo año. 1788. (Izaguirre, T.VII: 69).

asume el aprendizaje de su lengua, pero impone la educación de niños en castellano y la idea fuerza de que deben convertirse, para salvarse del Demonio y la condenación eterna, argumento semejante a las tesis que hemos visto defenderse en los textos producidos en Escornalbou.

En el orden pastoral, su posición ha sido descrita por Joan Bernadas de "nadar y guardar la ropa". Los frailes de Escornalbou siguieron la figura de Alfonso M. de Liguori, y quizás porque entendían que el pueblo sencillo no estaba para sutilezas doctrinales, aplicaban una predica de pocos conceptos, pero claros, apoyada en la comprensión y misericordia en el confesionario. Estuvieron muy lejos de los postulados de la Ilustración y el Jansenismo dominantes, o que les comportó, en ocasiones, una pérdida de peso específico, como probaría el hecho que no predicaran ninguna misión en el arzobispado de Barcelona, regido por Climat o en el de Tarragona por Arguanya (1785-1803), ambos los dos obispos ilustrados más cercanos al rigorismo jansenista (Bernadas, 1993: 261).

Política hispana respecto a los gitanos en el s.XVIII

Hemos visto comparar a los grupos arawak pre-andinos con los gitanos de Cataluña. Veamos cual fue la percepción y la política borbónica respecto a esta minoría étnica,¹⁶ para poder comprender las ideas subyacentes en quienes les utilizaron como símil de los grupos selvícolas del sur del Perú.

En el estudio del pueblo gitano, según A. Vargas (1987: 267), han primado los estudios antropológicos, religiosos, lingüísticos o de costumbres, siendo más limitados los de carácter histórico. Notemos que su afirmación es similar a la que varios estudiosos han señalado para los grupos amazónicos. A lo antedicho cabe añadir la oralidad cultural, el que los documentos sólo reflejen los valores morales de la sociedad no gitana, ya que por ejemplo, como ha señalado A. Vargas, fueron censados (1729, 1746, 1785) en el s.XVIII, según el modelo de la familia nuclear, que les era ajena, ya que pivotaba sobre el linaje. En resumen,

"Es fácil comprobar como los diversos testimonios literarios existentes, aún teniendo su interés, se limitan a poner de relieve el tópico clásico del gitano chalán, mentiroso, ladrón y blasfemo". (Vargas, 1987: 272)

La política borbónica fue en parte continuista, aunque enérgica para resolver el que consideró como problema gitano. Durante el reinado de Felipe V, la pragmática de 1717 intentó controlar y revertir su seminomadismo, ordenó establecer un censo, de cuyas resultas pudiera fijarse su residencia en una serie de poblaciones predeterminadas. Además incluía medidas, que en parte ya se contemplaban en la anterior pragmática de 1695, como eran la exclusión de los gitanos de ciertos oficios, la prohibición de tener caballería o armas, de asistir a ferias y mercados, del uso de cualquier traje distintivo, de hablar en lengua *jeri-*

16. Debo agradecer a Xavier Torres el haberme acercado a la historiografía sobre los gitanos en el s.XVIII. Los errores de interpretación o valoración son, en cualquier caso, propios.

gonza y de vivir en barrios propios o mudarse cuando les conviniera (Sánchez, 1977: 115-124).

Durante el reinado de Fernando VI se intentó extinguir a los gitanos como tales e incluso erradicar su apelativo. Según una fuente coetánea, el fiscal Campomanes, más de 9.000 gitanos fueron deportados, en aplicación de la orden de 30 de julio de 1749, que imponía su detención y remisión a arsenales, penales o a las minas de mercurio de Almadén. Si bien algunos lograrían su libertad tras diversas súplicas acompañadas de informes de justicias y párrocos sobre sus costumbres y bienes, hasta al menos 1763 no fueron excarcelados los últimos gitanos de los presidios de El Ferrol y Cádiz. Durante ese período se apartaba a los niños de sus familias y se les asignaba un trabajo, con fines educativos. Todo ello en un atmósfera, en la que diversos informes insistían en que los gitanos infectaban el reino, con sus costumbres y prácticas contrarias a la vecindad. (Sánchez, 1977: 209-14)

Durante el reinado de Carlos III, la legislación, en especial la Pragmática de 1783, viraría hacia la asimilación de los gitanos, tras una serie de consultas, entre las que destacan los informes de los fiscales Campomanes o Lope de Sierra. El proyecto era convertirlos de grupo marginal, en gente "hábil y útil a la Corona". Para ello se consideró que debía erradicarse cualquier factor de identidad cultural propia —lengua, apelativos, traje, vida vagante—. Se prohibía y se consideraba injurioso, el uso del término gitano. No se les consideraba minoría étnica o religiosa y por tanto al no proceder de "raíz imperfecta", se les abrían todas las profesiones vetadas a judíos y moriscos y sus descendientes. Si bien se les daba libertad de residencia, exceptuando la Corte y Reales Sitios, de persistir en sus actividades nómadas, se les aplicaría la ley de vagos y maleantes. (Sánchez, 1977: 282)

Si bien se les consideraba iguales, ante la ley, a los demás súbditos de la Corona (Sánchez, 1977: 283-4), el censo de 1783 les distinguía, por sus rasgos físicos, características étnicas y oficios. En la práctica se les seguía distinguiendo con términos como "los antes llamados gitanos" o "los antes llamados castellanos nuevos" o "malos súbditos" (Sánchez, 1977: 293-4). En última instancia, el objetivo era convertirlos en sujetos productivos, sin que se excluyera la vía represiva para quebrar su *modus vivendi*.

En conjunto, a lo largo del s.XVIII predominó una imagen negativa del gitano. Temido por su peligrosidad social, se difundió que vivía de engaños, desmanes, en la vagancia absoluta y nómadas. Carentes de religión, sus mujeres eran adivinatoras y curanderas, intermediarias entre lo sobrenatural y lo pragmático. (Sánchez, 1977: 345-353)

Dadas las anteriores características del grupo, el objetivo era hallar "los medios prácticos para *reducir a la vida Civil y Cristiana* los llamados Gitanos" —el subrayado es nuestro—. Si nos atenemos a las medidas propuestas por la Sala del Crimen, para el Principado de Cataluña, se perseguía intervenir y modificar su identidad, su habitat, su moral, actitud religiosa y la que se consideraba particular economía. Las causas de su "libertinaje" se situaban en

“El querer formar esta gente una especie de raza separada, tener nombre, lengua y traje y modo de vivir distintos de los demás moradores de estos Reinos, aborrecer el trabajo y amar la ociosidad, no vivir en poblaciones, sino en cabañas, cuevas y ruinas de edificios”

Una situación que les había llevado a la marginalidad, por el desprecio con que eran vistos por los payos, que se negaban a “valerse de ellos”, lo que impedía su enmienda, en opinión de la Sala del Crimen.

Para revertir esa realidad, se proponía que se les obligara a tener vecindad en villas y capitales de más de 1000 vecinos, para que tuvieran mayores oportunidades laborales y estuvieran sujetos a justicia, que se limitara su número en cada pueblo, para evitar que “se mantengan sus costumbres”. En el orden moral se encarecía que se insistiera a los curas del celo pastoral con que debían instruirles en los principales dogmas de la religión católica, ya que sin temor de Dios ni religión, no alcanzarían ni la virtud, ni llegarían a aborrecer el vicio o a ser buenos súbditos. Para modificar de raíz su actitud, las autoridades debían educar a los niños gitanos desde los 4 años separados de sus familias, “como ejecutó Licurgo en su República”; sólo se suspendería la apropiación de los niños por el estado en el caso de las familias que demostraran su “aplicación y virtud”. En lo económico, se diferenciaba entre aquéllos con cierto status, como eran los traficantes de ganado, a los que debería facilitarse la adquisición o cesión de tierras, para que pudieran “erigirse en unos Caballeros útiles y acomodados”; de aquéllos sin oficio o poco productivos para la sociedad, para los que se pedía que se estableciesen Diputaciones y Juntas de Caridad, para darles honesta ocupación, a los hombres en obras públicas y a las mujeres en actividades textiles.¹⁷

Lo antedicho, se daba en un contexto, según el Grup Lau (1976: 60 y 62), de confrontación entre un estado centralista y homogeneizador en lo cultural y político y un grupo étnico que no podía aceptar otros presupuestos orgánicos que los propios. El resultado fue que se les asimilara a la figura legal de vago o delincuente, sujeto de represión y/o asimilación, sin que se les diera consideración de minoría étnica. Lo cual fue grave, y de consecuencias múltiples, más si se tiene en cuenta, que en determinadas zonas, como Cataluña, los gitanos habían logrado considerables cuotas de integración y diversificación económica. Así hay que destacar que de los 850-900 gitanos del censo de 1785, 380 residían en Tarragona, dedicados al comercio y como *llauradors*, mientras que en Barcelona, Girona o Lleida se dedicaban, a oficios tradicionales gitanos, como “*esquilador, llaurador, traginers, jornalers*” (Grup Lau, 1976: 64 y n.5).

Destaquemos que el Colegio de Misiones de Escornalbou se hallaba en Tarragona y que la imagen de los gitanos como comerciantes y nómadas, que transmitieron al Perú los misioneros franciscanos, se corresponde con la realidad social de su lugar de origen, donde se dedicaban preferentemente al comercio, algo no habitual en el resto de Cataluña, y menos de España.

17. Informe del fiscal de la Sala del Crimen, don Miguel Serralde, del Principado de Cataluña s.f.[1783]. (Sánchez, 1976: 206-214)

Si comparamos las políticas borbónicas relativas a la resolución del “problema” gitano, con aquellas dirigidas a la población indígena fronteriza en las selvas del Perú, notaremos importantes similitudes. Así la Real Orden de 1788 exigía que se impusiera la lengua castellana, erradicando mediante la educación las lenguas aborígenes, además de favorecer la integración, por la vía de facilitar el comercio y la promoción de la agricultura. Los métodos educativos eran dirigidos a los párvulos, mientras que la doctrina cristiana se explicaba dos veces por semana en castellano y sólo el domingo en “lengua indica”, para que fuera comprensible a la población adulta, cuyo aprendizaje se veía como imposible.¹⁸

En resumen, la política Borbónica, ejercida a través de las misiones cristianas, buscaba la asimilación de la población aborígen de la selva. Para ello, era necesario que adoptaran la lengua castellana, los usos y costumbres de raíz cristiana e hispana y que se sedentarizaran en pueblo, deviniendo vecinos. Los oficios que se intentaba que ejerciera estaban vinculados con la agricultura, lo que les acercaba a la categoría peninsular de los originarios de “raíz imperfecta”, como fueron en múltiples ocasiones considerados los gitanos.

La persistencia de la imagen gitana en la república.

Siguiendo con esa percepción cabe añadir que se desarrolló una visión negativa de los habitantes selvícolas. Por un lado si bien la posición extrema llevó a defender su aniquilación y el desarrollo de un modelo de colonización militarizado, por el otro los propios encargados de desarrollar un proyecto asimilacionista de corte misional expresaron su desconfianza en los grupos hacia los que iba dirigida su labor.

El misionero franciscano Luis Sabaté expresaba, en 1873, su desconfianza hacia los yines -antes piros- fundada, según él, en la correspondencia recibida de un misionero de Ocopa, y expresada en los siguientes términos

“No creo en la buena fe de los Piros; los conozco bien y desde mucho tiempo. No tienen ellos más objeto que explotar al gobierno, consiguiendo de él herramientas y cuanto desean, para después no cumplir nada de lo ofrecido ... ellos son entre las demás tribus como los librepensadores entre los católicos, o como los gitanos que van errantes por ciertos pueblos de Europa, que engañan a cuantos pueden, sin reparar en medios para hacerse lo que pretenden”¹⁹

El subrayado es nuestro y sirve para destacar la fuerza de la imagen gitana en la mentalidad de Fray Sabaté, también de origen catalán. En este caso podremos utilizar el símil de R. Bartra (1996), ya que si en la temprana colonización de América, el salvaje fue trasladado a América en las mentes de los conquistadores, en el s.XVIII, el gitano viajó en el utillaje mental de los misioneros franciscanos. Gitano como sinónimo de alteridad, de grupo étnico marginal, con con-

18. Carta del Virrey La Croix al Consejo de Indias sobre los trabajos del padre Sobreviela para el progreso espiritual y temporal de las misiones, Lima, 5.10.1789. (Izaguirre, t.VII: 340-343)

19. SABATÉ, Luis P.Fray: *Viaje de los padres misioneros del Convento del Cuzco a las tribus salvajes de los Campas, Piros, Cunibos y Shipibos en el año 1874*. (Izaguirre, t.X: 25-27).

notaciones negativas por naturaleza. Como no existían, su imagen y semejanza fue incorporada a los chunchos, quienes vivían, como ellos, faltos de religión y civilización. De ahí, la necesidad de formulas específicas para su asimilación.

Cabe destacar que el texto de Fray Sabaté era contemporáneo al primer civilismo, cuando el prefecto La Torre, como reflejo de un amplio sentir orientalista de progreso en el Cuzco, efectuó una exploración a las montañas de Paucartambo. En su transcurso sería asesinado por los huachipaires, lo que movió ríos de tinta, en los que se apeló mártir de la civilización, mientras que H. Göring que le acompañó, llegó a proponer medidas de aniquilación de los grupos selvícolas, considerados refractarios al progreso. F. Sabaté, intervino en la denuncia generalizada de la actitud de los huachipaires, cuando al referirse al trágico final de la expedición del prefecto La Torre, apostillaba que tales hechos no habían causado extrañeza entre los misioneros

“por la sencilla razón de que, conocedores del carácter versátil e inconstante de los salvajes, y de sus instintos feroces y traicioneros que les dominan, desconfían, como siempre han desconfiado, de su sinceridad, de sus promesas y de todas sus buenas palabras ... Los PP. Misioneros saben bien, que los salvajes no se acercan a los pueblos civilizados sino para sacar de ellos alguna ventaja; saben que, del Gobierno y aún de los mismos misioneros no pretenden otra cosa que conseguir herramientas, vestidos y todo cuanto creen que les podrá ser útil; y que por su parte los salvajes no sólo no tienen gratitud por los dones que reciben, sino que les cuesta muy poco corresponder con una traición alevosa, y aún quitar la vida a su bienhechor generoso”²⁰

Una opinión negativa, que se cebaba sobre los yines, aún en 1924, cuando Izaguirre expresaba textualmente

“Los Piroos tienen fama de mentirosos y engañadores, en virtud de un instinto que hasta hoy no han corregido. Les gusta explotar. Por otra parte no les falta cierto arrojo para tratar con toda suerte de gentes, sin acobardarse por las dificultades. Este trato múltiple les da cierta expedición de criterio y sagacidad”²¹

Conclusiones

El Grup Lau (1976: 60) ha señalado que la marginalidad de los gitanos es resultado de una serie de factores históricos, que influyeron en los mecanismos de construcción de su identidad. Tal proceso se dio en varias fases: 1º en el s.XV, fueron tolerados como exóticos dentro de la sociedad occidental; 2º surge un fenómeno de animadversión social, resultado del choque cultural, que da lugar a fenómenos de introversión frente al rechazo externo. Una posición defensiva, que se manifiesta externamente en la transgresión social y en la “no beligerancia frente a los aparatos ideológicos del estado”. Una propuesta sugerente para comprender lo que sucedió con los chunchos en sur del Perú, cuando fue nece-

20. Ibid.

21. Descripción Histórico-Etnográfica de algunas tribus orientales de sus creencias religiosas y de su adaptabilidad a la vida civilizada, 1924. (Izaguirre, t.XII, Libro Quinto: 452-3).

sario difundir un estado de opinión crítico respecto a sus costumbres e identidad. Su visión negativa, daría pie a que fueran tratados como problema, cuya resolución demandaría políticas específicas de asimilación. Queda para posteriores investigaciones esbozar cual fue la respuesta indígena, como fueron vistos en el pensamiento positivista que se impondría en Perú desde mediados del s.XIX y como considerados como salvajes, llegaron a tener una normativa específica, distinta a la que surgió de los movimientos indios y del debate indigenista que culminó en la Constitución de 1924, que reconoció a las comunidades indígenas, asegurándoles el acceso a la tierra comunal y el autogobierno local.

Fuentes y bibliografía citada

Archivo Histórico de Límites AHL

- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. Barcelona, Destino, 1996.
- BERNADAS i TORNÉ, Joan.. *L'explicació de la Doctrina Christiana d'Escornalbou. Edició i estudi lingüístic*. Barcelona, Tesis Doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 1993, 3 v.
- BOCCARA, Guillaume: *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. París-Montreal, L'Harmattan, 1998.
- DICCIONARIO de Autoridades [1726]. Madrid, Ed. Gredos, Ed. facsimil, 1969.
- GRUP LAU.. "Els gitanos catalans al segle XVIII". *L'Avenç*, nº 12, 1976, pp.60-64.
- IZAGUIRRE, Bernardino: *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921*. Lima, Talleres tipográficos La Penitenciaría, 1924.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos.. *Relaciones Geográficas de Indias*. Madrid, Atlas, BAE, 183-5, 3v., 1965.
- LAZARO AVILA, Carlos "El reformismo borbónico y los indígenas fronterizos americanos". En: Agustín Guimerá (ed.): *El reformismo borbónico*. Madrid, Alianza ed., 1996.
- PAPIÓ, Joan.. *La Història d'Escornalbou*. Facsimil del llibre de ___ del pare ___. Any 1765. Nota introductòria de Llorenç Jaume Grau. Valls, Dep. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1987.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie: "Visión histórica de la cuenca Urubamba-Ucayali y de sus pobladores arawakos y panos". En: *Bajo Urubamba. Matsiguengas y yines*. Lima, Pluspetrol, 2003, pp.29-43.
- SABATÉ, Luis P.Fray. *Viaje de los padres misioneros del Convento del Cuzco a las tribus salvajes de los Campas, Piros, Cunibos y Shipibos en el año 1874*. En: Izaguirre, t.X, pp. 25-27
- SAIGNES, Thierry: *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. Cochabamba, CERES-IFEA, 1985.
- SÁNCHEZ-CONCHA B., Rafael: "Las expediciones descubridoras. La Entrada al País de los Chunchos (1538-1539)". *Amazonía Peruana*, t.XI, nº22, 1992, pp.125-145.
- SÁNCHEZ ORTEGA, M^a Helena.. *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*. Madrid, Ed. Nacional, 1976.
- SÁNCHEZ ORTEGA, M^a Helena.. *Los gitanos españoles*. Madrid, Castellote editor, 1977.
- OVAR, Enrique D.: *Vocabulario del Oriente Peruano*. Lima, UNMSM, 1966.
- VARGAS GONZÁLEZ, A.. "Los gitanos en la Cataluña del siglo XVIII". *Pedralbes*, nº7, 1987, pp.267-272.
- WEBER, David J.: "Borbones y Bárbaros. Centro y eriferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". *Anuario del IEHS*, v.13, 1998, pp.147-171.

PATRIOTISMO Y REINOS INTEGRADOS. LA HISTORIOGRAFÍA AMERICANISTA A FINES DEL SIGLO XVIII

Víctor Peralta Ruiz

Instituto de Historia, CSIC-Madrid

Introducción¹

El estado de la historia europea del siglo XVIII fue descrito de modo magistral por Wilhelm Dilthey y Friedrich Meinecke en sus respectivos estudios acerca de la obra de la ilustración y de la génesis del historicismo. A pesar de que ninguno se concentró en el estado que se hallaba la historiografía en España es innegable que, como lo refirieron Richard Herr y Jean Sarrailh, ella se vio afectada por los nuevos métodos impuestos por la ilustración. Quizás hoy resulte exagerado definir el fenómeno historiográfico relacionado con América como parte de una “contraofensiva informativa” promovida por la España oficial (Zaragoza y García Cárcel, 1979: 373-379). En la España de Fernando VI y Carlos III se concibió la historia como un arma política para conocer mejor las riquezas y potencialidades materiales y humanas de sus posesiones territoriales. Se requería aplicar un cambio radical en el ineficaz tráfico mercantil impuesto por la anterior dinastía y para ello se requería un conocimiento actualizado de los condicionantes históricos y de las potencialidades naturales de los reinos de Ultramar. La

1. Investigación realizada en el marco del programa Ramón y Cajal y del proyecto de investigación del MCYT BHA2003-02010.

historia oficial de paso debía lograr el propósito de recrear la antigua identidad americana sustentada por una relativa autonomía en sus asuntos internos. Estos reinos debían suprimirse discursivamente para ser reemplazados por el de colonias. Así, la reforma de la Carrera de Indias, la reconquista administrativa de América y la reconversión de reinos en colonias quedaron unidas en el común propósito de relanzar la hegemonía de la Monarquía hispánica en el continente europeo. En la década de 1770 el discurso historiográfico se complicó con la aparición de las primeras historias americanas de los filósofos europeos que dieron origen a la conocida “polémica del Nuevo Mundo” del que Antonello Gerbi hizo una pormenorizada reconstrucción. La necesidad de escribir la historia de los reinos de Ultramar desde una perspectiva utilitaria se convirtió asimismo en una empresa de combate contra la leyenda negra y de defensa de la herencia hispánica. Este artículo aborda la trayectoria en España de tres proyectos de historia de América que entre 1755 y 1793 buscaron cambiar el contenido de su identidad. La historia de América de la Real Academia de la Historia, impuesta en realidad por el Consejo de Indias, formó parte del proyecto oficial de conformar una identidad colonial; la historia del cosmógrafo valenciano Juan Bautista Muñoz aspiró a dar la imagen de una América ganada por España para el cristianismo y la cultura occidental y, por último, los jesuitas desterrados en Italia procuraron preservar para sus patrias americanas la condición identitaria adquirida en el siglo XVI de reinos integrados a la Monarquía hispánica.

Un proyecto corporativo irrealizable: La Historia de América de la Real Academia de la Historia

Uno de los primeros pasos dados por la Monarquía hispánica en su intento de cambiar sus vínculos discursivos con sus posesiones del Nuevo Mundo fue otorgar el 18 de octubre de 1755 a la Real Academia de la Historia el cargo de Cronista Mayor de Indias, título que implicaba cederle el privilegio de escribir la historia general de América. Como señala María Teresa Nava Rodríguez tal proyecto corporativo quedó empantanado desde un principio debido a los obstáculos y recelos surgidos entre esa institución académica y el Consejo de Indias. La causa principal de esta disputa estuvo en que el cargo de Cronista Mayor obtenido por la Academia la convirtió de hecho en un cuerpo censor a las órdenes de los miembros del Consejo (Nava Rodríguez, 1989: 539). La corporación formuló en 1760 un proyecto metodológico que propuso no continuar a ningún historiador anterior y conducir el recuento historiográfico hacia una división geográfica del relato en el que primaran los hechos civiles y se prescindiera de lo geográfico y natural. Según Nava Rodríguez los fiscales de Indias discreparon con tal proyecto porque a su entender lo que el gobierno necesitaba era un mejor conocimiento de la geografía y de la historia natural para mejorar su administración, navegación, comercio y cobro de exacciones en tales posesiones ultramarinas. El Consejo de Indias terminó imponiendo su parecer a los académicos el 25 de septiembre de 1764 con el envío por parte del fiscal José Ignacio de Goyeneche de la “Instrucción de lo que ha de observar y guardar la real

Academia de la Historia como cronista mayor de las Indias". Nava Rodríguez ha resumido el contenido de este documento: la Academia no debía continuar escribiendo como los antiguos cronistas una historia general y confusa, sino apostar por las historias particulares y divididas en cuatro partes (Historia de los descubrimientos, viajes y conquistas de Colón, Historia de los de Cortés, compañeros y sucesores de Nueva España, Historia de los Pizarro, compañeros y sucesores en el Perú e Historia de las Filipinas y demás conquistas de Oriente). Esas cuatro divisiones se desagregarían a su vez en virreinos, audiencias, gobernaciones, etc., hasta abarcar cronológicamente el último gobierno de la dinastía Habsburgo. Como se puede apreciar, la historia de América que impuso el Consejo de Indias a la Academia era un relato geográficamente compartimentalizado de la conquista y colonización española en el que las historias locales de los reinos de Ultramar quedaban casi difuminadas. El objetivo era hacer una genuina historia colonial o al menos integrar a los territorios americanos a la noción de subalternidad política y administrativa impuesta por el programa absolutista. El otro aspecto destacado de esa Instrucción era su intención de no estudiar la época de los Borbones para evitar juicios e interpretaciones que provocaran el malestar de la Monarquía.

La Academia de la Historia, cuya presidencia asumió Campomanes desde 1764, conformó en octubre de 1765 la Junta de Indias, máxima instancia responsable de su tarea americanista y a cuya cabeza estuvo Martín de Ulloa, hermano del científico Antonio de Ulloa. Sin embargo, la Junta tendió a concentrarse en meras tareas de recopilación y estudio de fuentes documentales y bibliográficas obtenidas en España y América y no cumplió con redactar ninguna de las historias programadas en la Instrucción de 1764 (Nava Rodríguez, 1988). Nava Rodríguez atribuye esta parálisis a obstáculos insalvables de carácter administrativo y al reconocimiento por parte de los académicos de que el proyecto de hacer una historia general era una utopía irrealizable con los medios que se contaba. La Corona expresó su preocupación ante el retraso del proyecto americanista y fue por ello que en 1777 la Academia hizo suya el proyecto de traducir al español y editar la *Historia de América* del historiador escocés William Robertson. A pesar de advertir en esta obra tergiversaciones y errores de interpretación, los académicos consideraron a la misma como la primera visión de un extranjero no inspirada en la leyenda negra de la conquista y colonización. Campomanes asumió personalmente la realización de ese proyecto editorial al sostener que con Robertson se contrarrestaba las recientes interpretaciones histórico-filosóficas de Cornelius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains* (1771) y Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770), que coincidían en resaltar la inferioridad material y humana del Nuevo Mundo como resultado de la presencia española. El inesperado cambio en las relaciones internacionales que colocó a España al lado de Francia en su conflicto bélico con Inglaterra (1776-1783) hizo naufragar el proyecto de editar a Robertson. La ofensiva contra la *Historia de América* de Robertson la inició el ministro de Indias José de Gálvez quien puso en manos de Campomanes un anónimo que concluía que tal narración alentaba "la subversión y la impiedad".

Fue finalmente el propio Gálvez quien se encargó de prohibir a Robertson en España, América y Filipinas por considerarla nociva a los intereses monárquicos. La cédula de 23 de diciembre de 1778 que prohibía tal obra fue acatada en todos los virreinos y gobernaciones de Hispanoamérica pese a la cual se sabe que varios ejemplares llegaron allí. Por ejemplo, en 1780 el virrey de Buenos Aires Juan José de Vértiz mandó confiscar de la biblioteca de José Antonio de Roxas, residente en Mendoza, tanto el ejemplar en inglés de Robertson como noventa y dos pliegos de la traducción española que Roxas adquirió a Pedro Joseph de Tosta (Reyes Gómez, 2000, II: 1104). El 30 de abril de 1781 el virrey cumplió con remitir a la Corte tanto el original como la traducción española.

El fracaso de la publicación de la Historia de Robertson por parte de la Academia de la Historia no trascendió más allá del círculo del poder, pero fue un golpe del que la institución académica nunca pudo sobreponerse. La Junta de Indias como cabeza visible del proyecto americanista quedó prácticamente desactivada y los académicos se refugiaron en sus actividades de recopilación de fuentes documentales y bibliográficas y en la censura de las obras que les remitía el Consejo de Indias. La Academia perdió credibilidad entre los miembros de la Corte acerca de su capacidad de hacer la historia de América que se le encomendó a mediados del siglo XVIII. Como señala Nava Rodríguez era incuestionable que el proyecto corporativo de hacer una historia de América había naufragado, pero además existía el problema de combatir lo más pronto posible la difusión, lectura y prestigio que habían adquirido en Europa las obras de De Pauw, Raynal y Robertson. Ambos problemas explican que por influencia directa del preceptor del Infantado, Francisco Pérez Bayer, se terminara ofreciendo la tarea de escribir tal historia al historiador valenciano Juan Bautista Muñoz.

Un proyecto individual e inconcluso: La Historia del Nuevo Mundo de Juan Bautista Muñoz

En julio de 1779 Carlos III encomendó al historiador valenciano Juan Bautista Muñoz la preparación de una historia del Nuevo Mundo que replicara las recientes historias sobre ese continente escritas por los filósofos extranjeros. De este modo por orden de la Corona se arrebató dicho proyecto a la Academia de la Historia, aunque ella conservó su título de Cronista Mayor de Indias que le facultaba a seguir recopilando la información bibliográfica y documental de Indias y censurar las obras de historia que le remitiera el Consejo de Indias. Muñoz aceptó el reto de escribir la historia de América con sólo 34 años. Pero la fulgurante carrera de Muñoz hacia el americanismo había comenzado años antes al convencer su valedor Pérez Bayer al ministro de Marina e Indias Julián de Arriaga de que era la persona más idónea para ser nombrado Cosmógrafo Mayor de Indias, cargo este que estaba en manos de los jesuitas desde principios del siglo XVII y que quedó vacante con su expulsión en 1767. El nombramiento de Muñoz como cosmógrafo el 29 de marzo de 1770 sorprendió a la propia Academia de la Historia que aspiraba obtener dicho puesto con la intención de unirlo al de Cronista Mayor. Esta actividad relacionada con la geografía del

Nuevo Mundo que conservó Muñoz hasta el final de sus días le llevaron a redactar varios informes sobre geografía americana aunque su gran proyecto fue publicar un Atlas de América que dejó inconcluso (Bas Martín, 2002). Puede comprenderse los celos de todo tipo que supuso el privilegio que le otorgó el gobierno español nueve años después de desempeñarse a la vez como cosmógrafo e historiador de las Indias.

El principal escollo para Muñoz fue la Academia de la Historia, y en concreto su presidente Campomanes, quien haría todo lo posible para que no sacara adelante su historia. El origen de esta enemistad se halla en la pertenencia de Muñoz al sector valenciano de Pérez Bayer y Manuel de la Roda que durante los inicios del reinado de Carlos III libró una lucha encarnizada con Campomanes por el control de los Colegios Mayores. Además, el historiador valenciano en 1778 criticó el tratado de educación de Cesareo Pozzi, que había patrocinado el fiscal del Consejo de Castilla con la intención de reformar la educación de los regulares en España. En palabras de Muñoz, Campomanes se irritó “y públicamente en el Consejo significó un ánimo inclinado a perderme” (Bas Martín, 2002). Puede uno imaginarse la ira de Campomanes cuando al año siguiente Muñoz arrebató a la Academia el patrimonio de escribir la Historia de América. Esta institución negó al historiador valenciano el acceso a sus fondos documentales cuando lo requirió en 1787. Gracias a la mediación del Conde de Floridablanca logró Muñoz su nombramiento como académico en 1788, pero las trabas de la corporación madrileña contra él prosiguieron. Pese a este escollo el encargo de historiar las Indias permitió a Muñoz recopilar en numerosos archivos de España un importante número de documentos que más tarde dieron origen a su conocida colección que donó al rey y se conserva, paradójicamente, en la Real Academia de la Historia (Muro Orejón, 1953). Asimismo, destaca la obtención de los manuscritos y documentos reunidos por Lorenzo Boturini en Nueva España para escribir su historia de América septentrional que le fueron remitidos por el virrey de Nueva España en 1790. Por último, debe mencionarse su gestión para crear y organizar el Archivo General de Indias de Sevilla en 1786 al encargarse él personalmente del traslado a ese repositorio de los fondos americanistas conservados en Simancas y otros archivos españoles que recorrió durante varios años.

Si hay un documento que permita conocer cómo concebía Muñoz en términos metodológicos y documentales la redacción de su historia, tal fue su breve ensayo *Idea de la Historia General de América y del estado de ella* que concluyó el 28 de noviembre de 1783. Allí anunció su intención de escribir una historia total y sustentada en documentos originales, “una historia donde se halla unido lo moral y lo físico, lo espiritual y lo temporal, lo civil y lo literario, con todas las anexidades de estos extremos: los cuales vengán a enlazarse con tal orden, que una variedad capaz al parecer de producir confusión, contribuya en gran manera a la hermosura del cuerpo, sin que este pierda nada de su unidad” (Ballesteros Beretta, 1942: 655-657). Este proyecto también contenía un método que el propio Muñoz explica así: “quiero ponerme en estado de una duda metódica, observar prolijamente todos los particulares, hacer generales inducciones, cimentar principios sólidos y fecundos, de donde nazcan todas las proposiciones

que constituyen un perfecto sistema. En toda materia cabe en cierto modo este análisis, medio único de aclarar verdades oscuras, y de hallar y demostrar otras de nuevo para enseñanza y utilidad del género humano” (Ballesteros Beretta, 1942: 655). Muñoz era de la opinión de que sólo la historia de América daba capacidad para tratar todos esos asuntos. La identidad que pretendió dar del Nuevo Mundo no era la de reinos pero tampoco la de simples factorías como alentaba el Consejo de Indias. Su historia se inclinaba por una inclusión de América a la civilización occidental de la mano de España y por eso su intención era hacer una apología de la propagación de la fe católica, pero también un relato del éxito de la “desbarbarización” de unos seres por obra de la navegación, la cultura, la legislación y el comercio. El principal obstáculo que advirtió para llevar adelante su empresa era que, salvo las obras de Antonio de Herrera y de William Robertson, ninguna de los relatos hasta entonces publicados servía a su propósito de reinventar tal historia de América.

El primer tomo de la *Historia del Nuevo Mundo* abarcó la época del descubrimiento hasta el año 1500 y fue concluido en 1791. Su lectura dividió a la Real Academia de la Historia, porque mientras el sector mayoritario estuvo a favor de su publicación, la minoría seguidora de Campomanes puso una serie de objeciones metodológicas y de contenido. El ministro Antonio Porlier zanjó el problema al ordenar que la Academia devolviera la obra al Consejo de Indias para que fuera esta la que decidiera si finalmente se editaba. El dictamen favorable del Consejo permitió la publicación del primer volumen en 1793. El segundo tomo proyectaba dicha historia hasta 1516, fecha de la muerte de Fernando el Católico, pero Muñoz no logró culminarla al fallecer en 1799. En conclusión, este proyecto individual de hacer una historia general y filosófica de América quedó truncado y se desconoce lo que Muñoz pudo opinar sobre la naturaleza del hombre americano al no llegar a tratar la conquista de la civilización azteca.

Un proyecto colectivo pero inorgánico: las historias patrias de los exiliados jesuitas

El tercer proyecto de historia de América realizado a fines del siglo XVIII aparece personalizado con la obra de los historiadores jesuitas desterrados en Italia. Se ha afirmado que estos personajes entraron en la polémica del Nuevo Mundo por tres razones fundamentales: el combate contra el tedio y el ocio que conllevaba el destierro, la necesidad de hacer la defensa de sus patrias ante las descalificaciones proferidas por los ilustrados europeos y la intención de servir a la “nación” hispánica en su lucha contra la leyenda negra (Gerbi, 1982). A lo anterior debe sumarse el esfuerzo realizado por tales historiadores religiosos para hacer suya la ciencia de su época y combatir a De Pauw, Raynal y Robertson con sus propias armas, es decir, con la misma historia y filosofía inspirada en la Ilustración (Brading, 1991). Se ha calificado esta forma de escribir historia como un “patriotismo epistemológico”, entendiéndose por ello el discurso de Antiguo Régimen que valida en Hispanoamérica un conocimiento sometido a las fuentes rescatadas por los primeros religiosos y preservadas por las antiguas

noblezas indias, de ahí su rechazo a la historia basada en conjeturas y sometida al testimonio de los viajeros que utilizan los ilustrados europeos (Cañizares-Esguerra, 2001). A partir de una perspectiva ideológica en que se combinó la tradición antigua y la ilustración, los jesuitas concibieron la identidad como una "territorialización" del Nuevo Mundo, es decir, formularon la idea de patria como el espacio de "naturalización" del hombre americano (Quijada, 2000: 186-187). Los funcionarios españoles no tardaron en darse cuenta que podían instrumentalizar este discurso en su favor. Y es que estas historias aunque mitificaban el pasado americano al tratar por ejemplo de la historia de los aztecas de México, los araucanos de Chile o los shyrís de Quito, tenían asimismo la intención de combatir la larga historia de la leyenda negra (Carbia, 1944).

Es de sobra conocido que la mayoría de las historias escritas por los jesuitas se editaron en el propio lugar en donde los jesuitas estaban exiliados, es decir, en Italia. Sin embargo a pasado desapercibido que estos religiosos también intentaron publicar sus historias en España. Clavigero inauguró esta tendencia con su *Historia Antigua de México* que se había editado en Cesena. Este jesuita remitió el manuscrito español en dos tomos al editor madrileño Antonio de Sancha y éste a su vez elevó el 22 de abril de 1784 la solicitud de licencia al Consejo de Indias. Los fiscales remitieron la *Historia Antigua de México* a la Real Academia de la Historia para conocer su opinión.² La censura del Duque de Almodóvar fechada el 29 de octubre de 1784 daba su conformidad para que la obra viera la luz pública siempre que se suprimiera un pasaje del prólogo en el que Clavigero parecía tomar partido por la versión de Las Casas antes que por la de Antonio Solís.³ ¿Quién evitó la edición? Todo apunta a Juan Bautista Muñoz.

La censura de los académicos a la obra de Clavigero coincidió con el arribo a Madrid de un extenso manuscrito en tres tomos titulado *Observaciones americanas y suplemento crítico a la Historia de México del ex jesuita D. Francisco Xavier Clavigero por otro ex jesuita*. Escrito bajo el seudónimo de Filibero de Parri Palma, su autor no era que otro que el jesuita mallorquín Ramón Diosdado Caballero (Batllori, 1966). En el transcurso de 1785 el Consejo de Indias solicitó a Juan Bautista Muñoz censurar las *Observaciones americanas* por estar relacionada con la historia que tenía encargado escribir. En el informe que el historiador valenciano terminó de redactar el 5 de enero de 1786 se aprecia una coincidencia con Filibero de Parri Palma en su cerrada defensa de los intereses españoles aunque no por ello la obra fue de su agrado (Onís, 1984). Muñoz opinó que Filibero no aportaba ninguna novedad en materia historiográfica y, a continuación, enfiló contra Clavigero y le atribuyó muchos errores de interpretación al no basar sus interpretaciones en documentos históricos que le avalaran. Muñoz llegó a afirmar que el libro del jesuita mexicano era un mero compendio extraído de la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Tampoco agradó a Muñoz que Clavigero ensalzara la obra de los jesuitas en América al considerar que tal era una

2. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente General, Leg. 398.

3. RAH, Censuras, Leg. 11/8019 (1784-1785)

forma velada de desacreditar el regalismo borbónico. Por todo lo anterior Muñoz recomendó que la obra de Diosdado Caballero no estaba apta para publicarse salvo si el autor la corregía y compendia en un solo tomo. El dictamen de Muñoz fue tan contundente que las *Observaciones americanas* quedaron inéditas y, de paso, interrumpió la edición de la *Historia Antigua de México*.

La siguiente tentativa fue la edición del primer tomo del *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del reino de Chile* del jesuita José Ignacio Molina a instancia del ministro de Gracia y Justicia de España e Indias Antonio Porlier. Este ofreció a aquel un aumento de su pensión a cambio de obtener su historia. El tomo en referencia que abarcaba la historia geográfica y natural fue traducido por Domingo Joseph de Arquellada Mendoza, miembro de la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla. Este pidió al Consejo de Indias la licencia para imprimirla el 25 de julio de 1786 al considerar la obra de utilidad pública y porque “corre con singularísimo aprecio por toda la Europa”. El Consejo trasladó la censura de la obra a la Real Academia de la Historia, la misma que encomendó esta tarea a Melchor Gaspar de Jovellanos. Este redactó en un breve plazo este escueto pero claro informe: “la obra original es en mi dictamen muy digna de la luz pública, tanto por la excelencia y novedad de su materia, cuanto por el orden, claridad y buen lenguaje en que está expuesta. La traducción me parece muy exacta e igualmente recomendable por la pureza de estilo. Por esto y porque en toda ella nada encuentro que sea contrario a la religión y a las leyes, juzgo que es digna de la luz pública”.⁴ La censura favorable del ministro español allanó el terreno para que en Madrid se editara el primer tomo en 1788 pudiéndose adquirir el ejemplar en la librería de Sancha ubicada en la Aduana Vieja. En el prefacio preparado por Molina se cuestionaba la historia escrita por Raynal porque “no sólo no ha visto nada de lo que escribe y divulga, pero ni aun ha querido verlo en los autores que dice haber leído para formar su obra” (Molina, 1788: XV). Calificaba Molina la obra de Raynal como una “inverosímil novela” y recomendaba en su prefacio a los lectores emprender la lectura de las *Cartas americanas* del conde Juan Rinaldo Carli para comprender las insuficiencias filosóficas y metodológicas del filósofo francés. El propio traductor Arquellada Mendoza entusiasmado agregó a esa afirmación del jesuita chileno una nota anunciando la próxima publicación en la capital madrileña del primer tomo de Carli que en realidad nunca llegó a realizarse.

Hay que destacar la figura del ministro español en Roma, Luis Gneco, como intermediario entre Porlier y Molina y también de otros jesuitas chilenos que redactaron similares historias con la intención también de ver editados sus libros y de paso obtener compensaciones económicas. En una carta sin fecha pero escrita poco después de editarse en Madrid su primer tomo, Molina se dirigió al comisario Gneco con el propósito de responder a una consulta del gobierno español acerca del motivo por el que en su Historia civil que se estaba traduciendo no compuso el mapa general de Chile prometido. Molina aseveró que la

4. RAH, Censuras, leg. 11/8020.

razón era que la persona encargada de enviarle la información había fallecido en su patria y que ante ese imponderable optó por reproducir el mapa compuesto por Alonso de Ercilla. Molina aprovechó esta circunstancia para solicitar a Porlier el envío de la traducción del primer tomo impreso en Madrid para poder confrontarlo con su original. Por último, cabe destacar en esta carta la alabanza hecha a Porlier con el propósito implícito de recordarle la retribución económica que aún se hallaba pendiente: “ruego se digne remitir (Gneco) a S.E. mis dos ensayos originales que le presento, como una muestra del respeto que profeso al iluminado protector de las Ciencias y de la gloria de la Nación, suplicándole, si mi obra no lo desmerezca, de ponerme en el número de los muchos que gozan de los efectos de la beneficencia de SM. Atendidos los gastos que me han costado su ejecución, de los cuales me hallo todavía cargado”. Al no recibir ninguna respuesta a su solicitud Molina se impacientó y el 24 de octubre de 1792 remitió una nueva carta esta vez al nuevo Ministro de Gracia y Justicia, Pedro de Acuña, en el que manifestó con claridad los compromisos admitidos pero no cumplidos por el gobierno español tras editar su obra: “...el Excmo. Señor don Antonio Porlier se dignó, a los principios de la administración, de hacerle saber por medio del comisario real don Luis de Gneco que la majestad de Carlos III (que Dios tenga en gloria) le había ordenado de premiarlo con la pensión doble, cuando saliese a luz el segundo ensayo. Son ya cinco años que la condición se verificó sin que la Real concesión haya tenido efecto, no obstante las representaciones hechas en diversos tiempos”.⁵ La reclamación esta vez no fue infructuosa y el gobierno español cumplió con hacer oficial el aumento de su dotación por real orden del 3 de abril de 1793.

La edición de la segunda parte del *Compendio* que correspondía a la historia civil del reino de Chile se hizo sin mayores incidencias en 1795. La traducción correspondió a Nicolás de la Cruz y Bahamonde, quien en la nota que antecede al prefacio escrito por Molina manifestó que para poder realizar con más exactitud esa tarea hizo traer de Chile una serie de manuscritos relacionados con la historia y costumbres de los araucanos que confrontó con el *Compendio* y que no hizo más que reforzar su veracidad. En consecuencia fue esta una edición anotada de la historia civil de Molina. Por su parte, Molina lamentó en primer lugar el retraso de esta edición amparándose en que las “promesas humanas son por su naturaleza condicionales”. Confesó que su historia hasta 1655 le debía mucho al primer tomo de la Historia de Chile que le había proporcionado el jesuita Miguel de Olivares, su compañero de destierro, pero lamentaba no haber podido consultar el segundo tomo del mismo autor que se hallaba secuestrado en el Perú. Este ensayo de historia civil de largo aliento de una circunscripción de la América Meridional es importante no tanto por ser una de las que más tempranamente se escribieron sino por tener el privilegio de ser la primera en editarse en español. En efecto, la historia empieza con la temprana ocupación del territorio por los araucanos en el siglo XIV y concluye con el inicio del

5. AHN, Diversos, Documentos de Indias, n° 509.

gobierno de Agustín de Jáuregui, en un relato en donde predomina la narración de los acontecimientos bélicos de la conquista y colonización española. Molina justifica en el prefacio el método que siguió para redactar su historia: “en la exposición de los hechos yo no considero los autores sino bajo la razón general de hombres, prescindiendo que ellos sean de esta, o de cualquiera otra nación. El único mérito que apetezco, es el de ser imparcial. Ninguna cosa afirmo que yo no lo haya encontrado escrita entre los autores que me han precedido, o que no la haya adquirido de personas dignas de fe. Porque las reflexiones podían ponerme en compromiso, o hacerme comparecer mas inclinado a una parte que a otra, he creído conveniente omitirlas, y limitarme a una simple narración” (Molina, 1795: VI). Si la historia natural de Molina sigue los cánones tradicionales de su época con escasas referencias a Linneo, al que por el contrario critica, la confesa imparcialidad en la escritura de la historia civil ha sido resaltada por la historiografía chilena como una artimaña usada por el jesuita para encubrir su admiración hacia los araucanos por resistir la presencia española (Hanisch, 1974).

El ministro Porlier fue pieza central en los trámites iniciados por el jesuita Juan de Velasco para editar en España su *Historia del reino de Quito en la América Meridional*. El contacto comenzó el 29 de noviembre de 1788 con la entrega de Velasco a Gneco de un memorial dirigido a Porlier en el que le solicitaba mediar para que su historia de Quito dividida en tres partes, natural, antigua y moderna, obtuviera el favor real. A diferencia de Molina, Velasco no demandó un aumento de su pensión. Sus pretensiones consistieron en que su obra saliera a luz por la gracia del rey o a cuenta de las temporalidades y que se le remitieran dos ejemplares de lo editado. El 4 de enero de 1789 el Consejo de Indias una vez reconocido aquel memorial dio su parecer favorable a tal manuscrito presentado por Gneco y Porlier como una refutación de los extranjeros que atacaban a España y América. Pero el Consejo a pesar de considerar que “la nación se enriquece con estas obras, que al mismo tiempo son un monumento que prueba la integridad y la conducta que emplearon los Españoles en las conquistas, descubren los efectos y situaciones ventajosas para el comercio, y son un manantial de perpetua utilidad”,⁶ dispuso que la Historia del reino de Quito fuese censurada por la Real Academia de la Historia antes de obtener la protección real. El jesuita quiteño aceptó los términos del ofrecimiento y el 28 de marzo de 1789 siempre por mediación de Gneco remitió a Porlier los tomos dedicados a la historia natural y la historia antigua. La terminación y envío del tercer tomo quedó supeditado a que Velasco superara una dolencia en los ojos. Por carta fechada en Aranjuez el 15 de mayo de 1789, Porlier se dirigió a Velasco para anunciarle la recepción de sus dos tomos que una vez reconocidos y editados ofreció enviarle todos los ejemplares que necesitara. También le animaba a concluir la historia moderna lo más pronto posible para que la obra fuera editada completa por la imprenta. El deseo vehemente de Velasco en ver publicado su escrito era tal que no dudó en autorizar al ministro de Gracia y Jus-

6. AGI, Indiferente General, leg. 1342

ticia a enmendar y suprimir todos los pasajes de su relato que se considerasen errados. En lo que respecta al tercer tomo, este fue remitido a Porlier el 1 de agosto de 1789 con la advertencia del propio Velasco de que el escrito "lleva el estilo puramente natural y sin lima, y el carácter arruinado con la falta de pulso y vista, y con la sobra de años y males". A pesar de esta advertencia la edición de la historia de Velasco parecía tan cercana que Porlier le aseguró en carta del 15 de septiembre de 1789 que Carlos IV estaba enterado del mérito de su escrito y le mandaba anunciar por su intermedio que "a su debido tiempo tendrá la correspondiente compensación que le acredite la Real gratitud". ¿Qué sucedió para que finalmente la obra no se publicara?

Porlier fue el encargado de hacer llegar a la Real Academia de la Historia la real orden del 27 de junio de 1789 que mandaba revisar la historia natural y la historia antigua de Quito remitidas por Velasco, por lo que sin demora alguna esta decidió encargar tal tarea a Antonio de Alcedo y Casimiro Gómez de Ortega. El 14 de agosto de 1789 ambos cumplieron con evacuar un dictamen que a simple vista resultaba favorable ya que se juzgaba a la obra digna de ver la luz pública siempre que su autor enmendara los errores advertidos y mejorara el método general de su obra. Pero una lectura más detenida del dictamen hacía advertir la severidad con que ésta había sido enjuiciada. Los académicos consideraban que el tomo de la historia natural era un escrito bastante imperfecto por carecer de nombres científicos y por dar descripciones inexactas de los tres reinos de la naturaleza, todo lo cual le hace prescindible o a lo más recomendable de publicar como un apéndice "bajo el título de Repertorio o Manual de noticias y nombres vulgares pertenecientes a las producciones naturales del reino de Quito".⁷ Los censores también consideraron recomendable que Velasco reformulase este tomo tomando como modelo la historia natural redactada por Juan Ignacio Molina.

En relación con el tomo dedicado a la historia antigua, Alcedo y Ortega fueron más explícitos al confeccionar un extenso documento en donde se precisa los aciertos y errores documentales de esta coyuntura que discurre entre los años 1000 y 1550. En general califican como un aporte relevante de este segundo tomo la descripción acerca de las costumbres y conocimientos del reino preincaico de los Shyris y consideran que las cuatro épocas en que esta dividida esta historia antigua han sido tratadas con destreza e imparcialidad. A pesar de ello los censores hacen alrededor de sesenta observaciones que entienden dañan las ventajas advertidas en la historia civil, "ya sean descuidos de lo material de la escritura, olvido del idioma castellano después de 21 años que sólo oye el autor el italiano, o falta de algunos documentos y de la presencia de los objetos".⁸ Por todo lo anterior concluyeron que era necesaria por parte de Velasco la corrección o supresión de los pasajes cuestionados para hacer a su obra digna de publicación.

7. AGI, leg. 1342

8. AGI, leg. 1342.

La orden de la Academia de la Historia para revisar el tercer tomo de Velasco se produjo en la sesión del 5 de febrero de 1790 y los académicos decidieron que tal tarea debía recaer otra vez en Alcedo y Ortega. El informe final fue leído en la sesión del 15 de octubre del mismo año y los censores consideraron que la historia moderna del reino de Quito era recomendable de publicar a pesar de estar en desacuerdo con la apología que se hacía a la obra de los jesuitas. Paradójicamente el contenido del tercer tomo del que Velasco en todo momento desconfió fue el menos criticado por la Academia de la Historia. Resulta incomprensible que Porlier sólo informara a Velasco en carta del 15 de septiembre de 1789 que “las dos primeras partes (fueron) aprobadas por la Real Academia de la Historia, y que evacuándose algunos reparos pasarían inmediatamente a la impresión y publicación”. ¿Por qué Porlier no suprimió los pasajes censurados si estaba autorizado por el mismo Velasco para proceder de ese modo? El inexplicable silencio guardado por el ministro tras conocer el dictamen del tercer tomo impacientó a Velasco que no dudó en escribirle desde Faenza el 16 de noviembre de 1791. En esta última comunicación que se conoce entre ambos personajes, Velasco atribuyó la falta de noticias acerca de su obra a la censura del tercer tomo que lamentaba haber escrito. Al atribuir la paralización de la edición a la existencia del tomo dedicado a la historia moderna Velasco pidió a Porlier que simplemente la retirara porque “si esta es Señor la causa, ¿qué necesidad hay de que salgan a luz todas tres juntas?. Podía sepultarse la tercera, si acaso es impedimento o rémora de las primeras, que salieron aprobadas, puesto que apenas hay autor que escriba todas las tres partes de Historia, y puesto que la necesidad de escribir la mía consistió toda en las dos primeras” (Velasco, 1977, I: 47). Porlier no respondió a Velasco y se limitó a transmitir al conde Campomanes una corrección incluida por aquel en su referida carta en el que advirtió haber confundido a Felipe IV con Felipe II en cierto pasaje de su relato. Porlier abandonó a su suerte el proyecto de editar a Velasco, quien repentinamente falleció en Faenza el 29 de junio de 1792.

Conclusiones

Resulta innegable que la historiografía americanista a fines del siglo XVIII vivió uno de sus momentos más productivos e innovadores. En este estudio se ha presentado tres proyectos de reconstruir la identidad de América que confluyeron en la España de fines del siglo XVIII con distintas motivaciones y diferentes resultados. El proyecto de la Real Academia de la Historia de hacer una historia civil en su calidad de Cronista Oficial de Indias, sucumbió al influjo del Consejo de Indias al imponerle esta la instrucción de 1764 que marcaba los parámetros de cómo redactar dicha historia. Discursivamente en esta instrucción se equiparó la identidad de los territorios americanos con el de colonias. A pesar de hacer una recopilación bibliográfica y documental la Junta de Indias creada por los académicos para lograr tal objetivo fue incapaz de escribir dicho relato. El posterior fracaso en la intención de editar la *Historia de América* de William Robertson dio el puntillazo final a dicho proyecto. La intervención de la

Academia en la empresa historiográfica americanista quedó reducida a una tarea de censura de obras. El gobierno español ante la necesidad de contrarrestar de inmediato los efectos que consideraba nocivos de las historias americanas escritas por Raynal, De Pauw y Robertson encomendó en 1779 la redacción de esa historia general al filósofo e historiador valenciano Juan Bautista Muñoz. Su empresa llegó a un nivel más avanzado que el de la Academia de la Historia en términos metodológicos al proponer una historia total y documentada de América en la que la identidad de la misma estaba señalada por su pertenencia a una monarquía católica. La publicación del primer tomo de la *Historia del Nuevo Mundo* en 1793 abrió el camino para esa renovación pero esta empresa individual quedó frustrada con la muerte de Muñoz en 1799. El tercer proyecto tiene su origen en Italia, donde se hallaban desterrados los jesuitas. Un grupo de estos religiosos con prolongada estancia en América optó por escribir historias "patrias" con la finalidad de rebatir a los filósofos europeos que hablaban de la inferioridad del hombre y la naturaleza americanas. Estos relatos se propusieron, primero, salvaguardar la identidad de estas posesiones en tanto reinos integrados a la Monarquía hispánica, segundo, equiparar la idea de patria con la "naturalización" del americano y, tercero, vindicar la obra material e intelectual de la Compañía de Jesús. Varios de estos jesuitas editaron sus obras en italiano pero también algunos se animaron a publicar en España. En este último caso estuvieron Francisco Javier Clavigero, Juan Antonio Molina y Juan de Velasco. Sus casos demuestran las ventajas de escribir sobre territorios en los que se ha vivido y en ese aspecto sus historias fueron superiores a las de Raynal, De Pauw, Robertson e incluso Muñoz. Pero las deficiencias más visibles de tales historias fueron la falta de información documental y sobre todo su intencionalidad de proyectar una identidad americana basada en la mitificación del pasado precolombino.

Bibliografía

- ALCINA FRANCH, José. "Juan Bautista Muñoz. Su vida y su obra". En: Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*. México, D.F.: Aguilar, 1975, pp. 9-42.
- BALLESTEROS BERETTA, Antonio. "Don Juan Bautista Muñoz. La Historia del Nuevo Mundo". *Revista de Indias*, Madrid, 10 (1942), pp. 589-660.
- BALLESTEROS BERETTA, Antonio. "Don Juan Bautista Muñoz. Dos facetas científicas". *Revista de Indias*, Madrid, 3 (1941), pp. 5-37.
- BAS MARTÍN, Nicolás. *El cosmógrafo e historiador Juan Bautista Muñoz (1745-1799)*. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- BATLLORI, Miquel. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid: Editorial Gredos, 1966.
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE, 1991.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *How to write the history of the New World*. Stanford-California: Stanford University Press, 2001.
- CARBIA, Rómulo D. *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Madrid: Espasa Calpe, 1944.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, México, D.F.: Editorial Porrúa, 1991

- DEFOURNEAUX, Marcelin. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid: Taurus, 1963.
- EYZAGUIRRE, Jaime. "Correspondencia de los jesuitas expulsos chilenos con el gobierno español", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 58 (1958), pp. 89-101.
- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México, D.F.: FCE, 1982.
- GUIMERÁ PERAZA, Marcos. *Don Antonio Porlier, marqués de Bajamar (1722-1813)*. Santa Cruz de Tenerife: Fundación Canaria-Mapfre-Guanarteme, 2001.
- HANISCH, Walter. *Juan Ignacio Molina, sabio de su tiempo*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974.
- MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*, Madrid: Antonio de Sancha, 1788.
- MURO OREJÓN, Antonio: "Juan Bautista Muñoz. Las fuentes bibliográficas de la Historia del Nuevo Mundo". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, X(1953), pp. 265-337.
- ONIS, Carlos William de. *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz*, Madrid: Porrúa, 1984.
- NAVA RODRÍGUEZ, María Teresa. *Reformismo ilustrado y americanismo: la Real Academia de la Historia 1735-1792*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- NAVA RODRÍGUEZ, María Teresa. "En torno a la historiografía oficial indiana (1764-1768): la bibliografía americanista y la primera comisión de Indias". *Revista de Indias*, Madrid, 185 (1988), pp. 111-133.
- QUIJADA, Mónica. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, 2000.
- REYES GÓMEZ, Fermín. *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Editorial Arco/Libros, 2000.
- TORRE REVELLO, José Torre. "El caballero Lorenzo Boturini Benaduci y el manuscrito del tomo primero de su inédita Historia General de la América Septentrional". *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, 55-57 (1933), pp. 93-142
- VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la América Meridional*, tomo I, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.
- ZARAGOZA, Gonzalo y Ricardo GARCÍA CÁRCEL. "La polémica sobre la conquista española de América. Algunos testimonios en el siglo XVIII". En: Alberto Gil Novales, *Homenaje a Noél Salomon. Ilustración española e independencia de América*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1979, pp. 373-379.

Mesa V

**De la Nación homogénea
a la Nación plural**

Coordinadoras:

Pilar García Jordán

Gabriela Dalla Corte

LA CASA DE AMÉRICA DE BARCELONA Y LA CHADE. EN TORNO AL CARÁCTER HISPANOAMERICANO DE LAS EMPRESAS ESPAÑOLAS EN EL CONO SUR DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX¹

Gabriela Dalla-Corte Caballero

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas.
Universitat de Barcelona*

"Diciembre se mostrará un mes favorito para estos monopolios" (Scenna, 1974:VII)

1. Introducción

En 1942 el diputado Américo Ghioldi, miembro de la Comisión de Presupuesto y Hacienda del Congreso argentino, advirtió a la Cámara de Diputados que el problema del país radicaba en la concentración financiera. Su informe consignaba que 157 grandes consorcios financieros, que representaban sólo el 3% del total de las sociedades anónimas nacionales y extranjeras, habían conseguido concentrar el 53,3% del capital; según Ghioldi, entre los grupos financieros más importantes² el holding más poderoso era la "Compañía Argentina de Electricidad", concesionaria conocida por las siglas, CADE.

La CADE fue creada por una ordenanza municipal en diciembre de 1936. En 1942, año en que Ghioldi denunciaba el poderío que la compañía ostentaba en

1. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación I+D, Ref.BHA2003-03628, del MCyT (España).

2. Entre otros eran CIAE, Herlitzka, Bemberg, Bunge y Born, Staudt, Standard Oil, Royal Dutch y Louis Dreyfus y cía.

Argentina, la CADE contaba con “capitales por valor de \$1.083.000.000, maneja usinas de electricidad y contraloreaba empresas comerciales, industriales y transportes, sociedades inmobiliarias, empresas editoriales (Sudamericana), librerías y compañías de electricidad”, llevando al diputado a aclamar que la compañía “;maneja desde la luz física a la luz espiritual!”.³ Las prácticas monopólicas de la compañía son bien conocidas en el firmamento industrial y financiero de Argentina, en gran parte gracias a las acusaciones que desde el espectro político recibió por parte de los miembros de FORJA. Sin embargo, poco se sabe sobre la participación de los intereses españoles en el control del servicio eléctrico de Argentina entre la primera posguerra (1919) y la Guerra Civil española (1936-1939). En este trabajo se pretende demostrar que a mediados de 1936 la CADE sustituyó formalmente a la “Compañía Hispanoamericana de Electricidad”, la CHADE.⁴ El trabajo procura comprender el significado de la concentración empresarial y financiera sustentada por la CHADE-CADE en el país, mediante la pesquisa del origen de los capitales involucrados así como de la presencia de empresarios españoles entre sus accionistas y directivos. El análisis vincula el funcionamiento de la empresa con el accionar de la Asociación Internacional Iberoamericana denominada “Instituto de Economía Americana IDEA-Casa de América”, que en Barcelona ocupaba oficinas en un edificio propiedad del líder de la “Liga Regionalista” catalana Francesc Cambó i Batlle, y que en su carácter de corporación defensora de los intereses de la burguesía catalana fue financiada por la CHADE en un total de doce mil pesetas anuales hasta el año 1936.⁵

Desde la perspectiva de la historia social y política, este artículo está dedicado a analizar los vínculos tejidos entre la CHADE y la asociación internacional que actuaba en Barcelona, hasta el momento en que la compañía sufrió el vaciamiento de sus acciones y el traspaso de las mismas a una nueva empresa, la CADE, que adoptó el calificativo de “argentina” para salvaguardar así los capitales hispanos de la Guerra Civil española iniciada precisamente en 1936. En ese momento se abandonó el calificativo de “hispanoamericana”, soslayándose además, todo proyecto tendiente a aumentar el hermanamiento entre la península y sus antiguas colonias.

El trabajo se articula en tres partes y demuestra la participación de Francesc Cambó, así como del director de la Casa de América, Rafael Vehils, quien tam-

3. Intervención de Américo Ghioldi, en Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, Buenos Aires, Argentina, año 1942, Tomo V, citado en *El Informe Rodríguez Conde, Informe de la Comisión Investigadora de los servicios públicos de electricidad (1943)*, Archivos Secretos, superiores decretos 4.910 (06.08.1943) y 6.916 (28.08.1943). Buenos Aires: Eudeba, 1974, pp. 498-499.

4. La CHADE, con sede en Madrid, Barcelona y Buenos Aires, había reemplazado a su vez (1919) a la “Compañía Alemana Transatlántica de Electricidad” (CATE).

5. Archivo del Institut Català de Cooperació Iberoamericana de Barcelona (ICCI), Libro de Actas del Instituto de Economía Americana “Casa de América” (IDEA), 02.07.1927 a 10.07.1933, Sesiones del 14.05.1928 y del 26.04.1932; Archivo de la Casa de América del Pavelló de la República de la Universidad de Barcelona (ACA) Caja Correspondencia Uruguay, carta de Bartolomé Tomás y Moll (Montevideo) a Rafael Vehils (BCN), 01.13.1921.

bién se desempeñó como jefe de gabinete cuando Cambó ocupó el Ministerio de Fomento en el gobierno Maura durante la Primera Guerra Mundial. En primer lugar, se analiza el papel de los capitales alemanes en el proceso de electrificación de Buenos Aires, así como el fundamento contractual de los conflictos suscitados entre la CATE y los diversos poderes jurisdiccionales argentinos, conflictos que condujeron a la primera investigación de envergadura entre los años 1943 y 1945, cuando se demostraron los “negociados” de la empresa y la corrupción de los políticos locales. En segundo lugar, se estudia la manera en que la empresa decidió salvar sus capitales utilizando a testaferros españoles, como fue el caso de Cambó, transformando la CATE en una compañía “hispanoamericana” de electricidad, la CHADE, temática que nos permitirá comprender el segundo cambio de que fue objeto la empresa en el contexto de la Guerra Civil española, hasta ser convertida en compañía “argentina”. Finalmente, se cierra el estudio con una reflexión en torno al fracaso del proyecto que acompañó el funcionamiento de la CHADE y la instalación de Cambó y de Vehils en Argentina, es decir, el modelo de gestión política en base a la “Unión Interparlamentaria Hispanoamericana”.

2. Los capitales alemanes en el proceso de electrificación de Buenos Aires

La CHADE fue creada tras finalizar la Primera Guerra Mundial para sustituir formalmente a la “Compañía Alemana Transatlántica de Electricidad” (CATE), que en poco más de dos décadas se había adueñado del sistema eléctrico de Buenos Aires, ciudad convertida a finales del siglo XIX en uno de los centros fabriles más importantes de América del Sur. La CATE, dependiente de la berlinesa DUEG (“Deutsch-Ueberseeische Elektricitats Gesell-Schaft”), se había expandido primero en Europa y en América del Norte para pasar luego a Buenos Aires de la mano de quien sería su director-gerente local, Mauro Herlitzka (Schvarzer, 2000). En 1898 Herlitzka obtuvo de la intendencia porteña el permiso para producir y distribuir corriente eléctrica con la usina “Paraguay”, consolidando la presencia de la compañía mediante una política de fuerte inversión de capitales.⁶

En diciembre de 1907 –durante la intendencia de Marcelo T. de Alvear– la CATE firmó un primer contrato con la Municipalidad de Buenos Aires, obteniendo así la concesión de la explotación eléctrica de la ciudad por un lapso de cin-

6. *Breve Resumen sobre el desarrollo de la electricidad en Buenos Aires y estado de las instalaciones de la CHADE al finalizar el año 1927*, Buenos Aires, 1927, p. 67, 5-6 y 27. *Estudio de las cuestiones planteadas (por la Compañía Hispano Americana de Electricidad) a la Comisión de Conciliación con la Municipalidad de Buenos Aires (Resolución del H. Concejo Deliberante N° 4968) y Resultados de la misma (Resolución del Concejo Deliberante y observaciones del Departamento Ejecutivo), octubre 1933 - enero 1934*, Talleres Gráficos Luis Espi, Buenos Aires, 1934, pp. 311-312. Sesión de la Cámara de Diputados 14.08.1927, en *Terreno para la superusina del Puerto Nuevo, Ley Nacional N° 11392, CHADE Buenos Aires*, Buenos Aires, 1927, pp. 53-58; Sesión del Senado 28.07.1927, en *Terreno para la superusina...*, 29-40.

cuenta años; optó por construir la poderosa “Gran Usina Dock Sud” en una superficie de 70.000m² en el partido de Avellaneda, y poco después (1912) firmó otro contrato con el organismo municipal pero en un contexto político condicionado por la competencia que suponía para los intereses alemanes el proyecto de instalación en Argentina de la “Compañía Italo Argentina de Electricidad” (CIAE) (Nahm, 1997). En virtud del monopolio, la CIAE y la CATE consiguieron frenar el uso de usinas hidroeléctricas, impulsando las de tipo termoeléctricas que exigían la importación de carbón, y su accionar comenzó a ser visto con suspicacia: las cláusulas de los contratos fijaban que la variación de las tarifas del carbón debía recaer en los consumidores, por lo que el alza de los precios durante la primera guerra mundial afectó directamente a la sociedad civil. La Municipalidad decidió en 1916 presentar un alegato ante el tribunal arbitral sobre interpretación de contrato, juicio que abrió las puertas al debate político que hasta mediados del siglo XX se daría en torno a la presencia de las empresas extranjeras en Argentina.⁷

Al finalizar la primera guerra mundial, los Aliados exigieron a Alemania compensaciones financieras mediante la entrega de capitales y empresas al exterior. En esa historia, Francesc Cambó y Rafael Vehils, así como la Casa de América de Barcelona, cumplirían un gran papel de cobertura personal, financiera e institucional ante la CATE. Al constituirse en España el gobierno Maura (21.03.1918), Cambó se hizo cargo de la cartera de Fomento, que desempeñó durante ocho meses tras los cuales dio un importante golpe de fortuna ya que, para librarse de las indemnizaciones a los Aliados, los accionistas de la CATE optaron por vender sus acciones, al menos formalmente, a un consorcio español detrás del cual se hallaba, como principal comprador, un grupo de financistas amalgamados en la filial del gran consorcio financiero internacional “Société Financière de Transports et d’Enterprises Industrielles” (SOFINA), con sede en Bruselas.⁸ En Argentina, SOFINA controlaba la Compañía de Tranvías Anglo-Argentina y la Sociedad Eléctrica de Rosario (SER).⁹ En este contexto, la CATE

7. *Compañía Alemana Transatlántica de Electricidad, la Gran Usina del Dock Sud*, Buenos Aires, 1909; *Compañía Alemana Transatlántica de Electricidad versus Municipalidad de La Capital (Buenos Aires)*, *Alegato presentado por la Asesoría Letrada de la Municipalidad de la Capital (Buenos Aires)*, ante el tribunal arbitral sobre interpretación de contrato, Imprenta Limitada y Encuademación de Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1916.

8. SOFINA era por entonces una importante empresa multinacional, una sociedad financiera que en tres décadas había conseguido dominar empresas de suministro de energía eléctrica, de transportes y de fábricas especializadas en la elaboración de máquinas y demás elementos requeridos por empresas de servicios públicos, convirtiéndose en una especie de banco industrial privado. Según Scenna (1974): “los accionistas germanos intentaron salvar lo posible del naufragio, vendiendo en países neutrales sus paquetes. Para esto se había organizado un verdadero malevaje internacional de aventureros de alta escuela, que radicados en España, Suiza y Suecia (naciones ajenas al conflicto) compraban acciones alemanas de empresas radicadas en África, Asia y Sudamérica, les cambiaban de nombre y nacionalidad y se hacían cargo de la explotación o las revendían con ganancias a terceros”.

9. En el caso de la SER, la mayoría de sus escasos accionistas pertenecía a la nobleza de Bélgica, Gran Bretaña y España (Fernández, 2000 y Fernández-Armida, 2000).

se transformó en CHADE, compañía legalizada por el gobierno de Buenos Aires en 1921. Cambó, abogado de SOFINA, se hizo cargo de la fundación y presidencia de la CHADE en la que además intervino el Banco Urquijo. De acuerdo al contrato, SOFINA era propietaria de la CHADE ya que poseía la totalidad de su capital accionario, sometiéndola en consecuencia en el orden administrativo, comercial, financiero y técnico.

En 1924 la CHADE comenzó a presionar al gobierno presidido por Marcelo T. de Alvear, para obtener un terreno del Estado destinado a la construcción de su "Superusina". El presidente envió sendos mensajes al Congreso para obtener el apoyo legislativo y por ley nacional N°11.392 la CHADE obtuvo el uso gratuito del terreno durante cincuenta años; ninguno de los representantes mencionó el tipo de empresa que era la CHADE o el amplio lapso concedido a la misma para el suministro monopolístico de energía.¹⁰

3. El carácter hispanoamericano de la CHADE durante la Guerra Civil

La "década infame", inaugurada en Argentina en 1930, traería consigo otro proceso complejo en el que volvemos a ver involucradas las dos corporaciones —una de carácter empresarial y otra de carácter asociativo— en estudio. El periodo comprendido entre setiembre de 1930 y el restablecimiento del Concejo Deliberante en 1932 se caracteriza por la fiscalización de las empresas concesionarias de servicios de electricidad. En febrero de 1932 asumió la presidencia el general Agustín P. Justo y los diversos poderes del Estado se conformaron con ausencia de la representación del Partido Radical, el cual había sido expulsado del poder durante el levantamiento del General Uriburu en contra de Irigoyen (6.09.1930). El Concejo Deliberante de la Capital Federal fue formado con concejales de la Concorancia, frente que unió a miembros del Partido Socialista, socialistas independientes (entre los que se encontraba Federico Pinedo), conservadores y radicales antipersonalistas, que iniciaron sus investigaciones sobre las condiciones en que se habían producido los monopolios eléctricos. En 1933 la Comisión de Servicios Públicos del Concejo Deliberante ordenó investigar las ganancias de la compañía en base al costo de producción de energía eléctrica. La resolución N° 4.968 creó la Comisión de Conciliación para procurar un avenimiento ante las diferencias de interpretación del contrato de concesión del año 1907.¹¹

10. Sesión de la Cámara de Diputados 14.08.1927, en *Terreno para la superusina...*, 53-58; en el mismo texto, véase Expediente 12.906-C-1924 de 05.05.1925; Mensaje N° 34 y N° 72 de Marcelo T. de Alvear y R.M.Ortiz al Honorable Congreso de la Nación, 04.08.1925 y 31.12.1925 respectivamente, así como el mensaje presentado el 27.06.1927. Sesión del Senado 28.07.1927, y Sesión de la Cámara de Diputados 14.08.1927, en *Terreno para la superusina...*, pp. 29-40 y pp. 53-58 respectivamente.

11. La Comisión se constituyó en noviembre de 1933 pero no llegó a definirse; uno de sus miembros, Clodomiro Zavallá, hasta entonces Decano de la Facultad de Derecho, fue contratado inmediatamente como abogado jefe de la CHADE. *El Informe...* pp. 70-72 y 402.

En el seno de la sociedad civil, por su parte, comenzó a discutirse la entrega de las fuentes de riqueza a los diversos monopolios en juego: la CHADE, la Standard Oil, SOFINA y ARMCO (Torres, 1947: 384). En 1933, una Junta formada por “sociedades de fomento” de diversos barrios de la Capital Federal consiguió rebajar las tarifas, y de las asambleas emergió una Comisión Directiva presidida por el socialista Jorge del Río quien, con los años, se convertiría en uno de los más tenaces críticos de los monopolios eléctricos y en un luchador por la recuperación de las fuentes de energía del país mediante la fundación y dirección de FORJA (Scenna, 1974). Esta Comisión acusó a la CHADE de diversas irregularidades y elevó una denuncia al Concejo Deliberante, a la Intendencia Municipal y al Congreso Nacional, pero obtuvo de la CHADE una reacción: la creación de sociedades de fomento “chadistas” para contrarrestar las críticas (De Privitello, 1994).

Mientras tanto, el diálogo tejido entre Barcelona y Buenos Aires había tomado una fuerza sorprendente: en el mismo momento en que se estaba construyendo la Superusina en Buenos Aires, en Barcelona los miembros de la Casa de América aceptaron como socios a los miembros de la CHADE-Buenos Aires, entre ellos al director, Maurice Bock, al vicedirector, Juan Ventosa y Calvell, y al socio Ernesto B. Calbi, que pasaron a conformar la Junta Directiva de la Casa de América.¹² La participación de R. Vehils como directivo de ambas entidades, así como la actuación de F. Cambó como gestor “a las sombras” de la Casa de América desde su plataforma empresarial chadista, constituye un dato de importancia sobre la estrecha vinculación de ambos organismos. Apoyada por SOFINA, la CHADE había conseguido involucrar en esos años a un grupo de empresarios, nobles y políticos de España, Bélgica, Suiza e Inglaterra que a su vez tenían una amplia participación en la Casa de América en Barcelona.¹³

Entre 1930 y 1936 Vehils fue Director Delegado de la CHADE (lo cual no le impidió residir en Barcelona, como ocurrió en 1934), cargo que mantuvo cuando la CHADE traspasó sus acciones a una subsidiaria de SOFINA en Buenos Aires, la “Compañía Argentina de Electricidad” (CAE). En plena Guerra Civil española, las acciones de la CHADE fueron nacionalizadas por el gobierno argentino con la finalidad de sustraer a la compañía de los conflictos peninsulares iniciados en julio de 1936, engañando así a la Junta nacionalista de Burgos. De acuerdo a las investigaciones realizadas por el gobierno argentino entre

12. Archivo ICCI, Libro de Actas del IDEA, 02.07.1927 a 10.07.1933, Sesiones de 25.10.1928 y de 30.04.1931.

13. Entre ellos cabe mencionar a Daniel Heineman y Francesc Cambó, así como al lord y presidente del Midland Bank, Reginald Mac Kenna; al conde Giuseppe Volpi; al presidente de la Confederación Helvética, Mr. Schultess; al primer ministro de Bélgica, Paul Van Zeeland; al ministro de economía belga, Mr. Richard; al vizconde belga Van Vyvere; al Duque de Alba; a los marqueses Urquijo y Mariano de Foronda Vallarano, Grande de España; al conde Patoul; a los barones Allard y Cassel; a los vizcondes Swinton y Greenwood; y al Lord Wigram, entre otros (Puiggrós, 1958).

1943 y 1945, este programa se realizó "sin provocar peligrosa reacción en el gobierno de uno y otro de los bandos españoles en lucha".¹⁴

En agosto de 1936 llegó a Buenos Aires procedente de Barcelona el ingeniero estadounidense Heineman, vicepresidente de la CHADE, presidente de la "Compañía Anglo Argentina de Tranvías" y presidente de SOFINA. El 5.08.1936 Heineman y el entonces presidente Justo fueron recibidos por Carlos Meyer Pellegrini, antiguo interventor de Buenos Aires durante el golpe de Uriburu del año 1930, y en 1936 Presidente del directorio de la "Compañía Argentina de Electricidad" (CAE). El proyecto era nacionalizar la CHADE, pero SOFINA prefería que la opinión pública tuviese la impresión de que la nacionalización obedecía a la compulsión del gobierno argentino.¹⁵

Heineman pretendía que el gobierno argentino pusiese en ejecución el Tratado Roca-Runciman de 1933 que fijaba la Coordinación de Transportes (así, SOFINA se apoderaría de todas las líneas de pasajeros) y que se estableciese legalmente la "nacionalización" de las empresas extranjeras, en particular de la CHADE. Su intención era obtener del gobierno la ampliación de la concesión de la CHADE, pero también contemplar la posibilidad de traspasar las acciones de la empresa a la CAE, creando así la CADE. En Buenos Aires, Heineman se reunió con sus colaboradores llegados de España, en concreto con Gustave Maysael, Marcel Rongé (Director General de la CHADE-Buenos Aires y en 1937 Director de SOFINA) y con Andrés Bausili (que se convertiría en Director Administrativo de la CADE). Según el *Informe Rodríguez Conde*:

"Al estallar la guerra civil española, a mediados de julio de 1936, se amplió ocasionalmente ese programa, con las gestiones iniciales necesarias para conseguir que a la sucursal de la CHADE española en Buenos Aires, se le impusiese la obligación de convertirse a la brevedad en persona jurídica argentina, y empezar a cumplir así, en lo tocante a la Argentina, el plan de 'dejar vacía' en España a la Compañía Hispano Americana de Electricidad, CHADE-Barcelona mediante: a) transferencia del activo físico de su sucursal en Buenos Aires a una sociedad local; b) transferencia de su cartera (créditos y acciones) a una nueva sociedad europea que se constituiría ad-hoc por

14. "En Europa, aprovechando la perturbación provocada por la guerra civil española, parte del Consejo de Administración de la CHADE había celebrado en París una sesión el 4 de agosto de 1936, en la que autorizó la venta de todo su activo, incluso el físico, sito en la Argentina, al otorgar a determinados directores estrechamente vinculados a SOFINA, las facultades del artículo 25 de los Estatutos, que permitían disponer del 'dominio' de la sociedad. En virtud de esa autorización, el 17 de agosto siguiente, ante el notario Andrie Van der Laar, de Niemer Amstel, Holanda, la CHADE, por intermedio de sus directores, el doctor Rodolphe G. Bindschedler, a su vez Director de la SOFINA, vendió toda su cartera (acciones y créditos) a la sociedad de derecho holandés FIMAELEC, filial de SOFINA", en *El Informe...* pp. 26, 289, 392, 452, 638.

15. "Lo que ocurría es que la sede central de la CHADE estaba en Madrid y Barcelona, y en España las cosas se estaban poniendo un poco calientes. Ya en abril de 1936 habían ocurrido alzamientos militares que fueron sofocados, pero era claro que se venía encima una guerra civil. Ni SOFINA ni Heineman tenían partido tomado en el conflicto, ni les importaba el drama español. Más humildemente, les preocupaba la suerte que pudieran correr sus acciones en la contienda. Había que sacar a la CHADE de España y para ello nada mejor que empujar al gobierno argentino para que la obligara a argentinizarse. Y llegó a tiempo Heineman. Dos días después de su arribo, el 12 de julio, fue asesinado en Madrid el teniente Castillo, de la Guardia de Asalto, y al día siguiente, en represalia, liquidaban en la calle a Calvo Sotelo. Tres días después se produjo el alzamiento de Marruecos, iniciando la guerra civil", en *El Informe...* p. 367, 392-393 y 448.

SOFINA en Montecarlo, Luxemburgo o Baduz. En tal forma lograría: primero, en España, sustraer a la CHADE de la península, cuyo gobierno, cualquiera fuese el bando triunfante en la Guerra Civil, no ofrecería, según lo estimaba, perspectivas satisfactorias a la empresa; segundo, evadir de paso el pago de crecidas sumas al Fisco Español; tercero, adjudicar su cartera a otra compañía extra-española, de la que sería absoluta directora SOFINA; y cuarto, en la Argentina, consolidar la inflación hecha en su activo en 1934/35, aprovechando su traspaso a otra sociedad filial (CAE), la cual, en seguida, debería asegurarse 'la tranquilidad para el futuro', mediante la ventajósima concesión de servicio público de electricidad por lo que restaba del siglo según lo ya aludido anteriormente. Este 'programa' fue cabalmente cumplido de junio a diciembre de 1936, tanto en Europa como en Argentina".¹⁶

En 1936 el temor de los representantes de la CHADE en Buenos Aires no hizo más que acrecentarse y la solución tomó dos formas. En primer lugar, exigió la nacionalización de sus acciones mediante la transformación de la CHADE en "Compañía Argentina de Electricidad" (CADE) durante el gobierno de A.P. Justo. La nacionalización sería el colofón de un proceso de salvación continua de capitales, esta vez a costa de capitales españoles puestos en riesgo por la Guerra Civil. El cambio de nombres ocultó un negociado que supuso, paralelamente, la ampliación de la concesión a la compañía eléctrica mediante el soborno probado de candidatos a la presidencia, jefes de partido, legisladores, concejales, jueces y funcionarios argentinos. Dicho negociado coincidió con la promesa de la CADE de contribuir con cuarenta millones de pesos para que el Estado pudiese hacer frente a los empréstitos de desbloqueo.¹⁷

Puestos ante la necesidad de salvar los capitales españoles de la Guerra Civil en la península, Rafael Vehils y Zacarías Nürnberg buscarían una salida procurando eliminar el carácter "hispanoamericano" de la CHADE. El 2.10.1936, de acuerdo a la ordenanza municipal N° 7.749, la CHADE fue traspasada a la CAE, que se nacionalizó como CADE en un proyecto redactado en las oficinas de la compañía y no por los concejales radicales del Concejo Deliberante, cubriendo así las espaldas de un proyecto de vaciamiento de la sociedad anónima. Juan Ventosa y Calvell reconoció que la CHADE quedó "vacía", mientras Andrés Bausili hacía referencia a que la compañía había quedado reducida a mera "entelequia", a un "saco vacío".¹⁸ El 12.11.1936 la Asamblea de accionistas de la CAE, también filial de SOFINA, autorizó el aumento del capital de la socie-

16. *El Informe...* pp. 282-284 y 321.

17. Uno de los intelectuales más interesados en descubrir esta situación, José Luis Torres, denunció en 1947 que "El Concejo Deliberante de la Capital Federal, demoraba en complacer las requisitorias de la CADE -Compañía Argentina (¿) de Electricidad- para ampliar la concesión de que disfrutaba en las condiciones escandalosas en que al fin pudo lograrlo y mantenerlo hasta hoy. Mientras el doctor Marcelo T. de Alvear, jefe indiscutido del radicalismo, se encargaba de convencer a los concejales de su partido a favor de la pretensión inaudita de SOFINA -el vasto monopolio internacional propietario de la CADE- el general Justo y su ministro de Hacienda doctor Federico Pinedo, se encargaron de hacer lo mismo, el uno con los concejales del antipersonalismo y el otro con los del socialismo independiente. El argumento de Federico Pinedo, cuya franqueza es de sobra conocida, para convencer a sus correligionarios del Concejo Deliberante, esto es, a los socialistas independientes, fue de que el gobierno argentino estaba obligado con la CADE por una deuda de gratitud" (Torres, 1974: 196-197).

18. *El Informe...* pp. 80-81, 296, 326, 391, 464 y 517.

dad de \$20.000.000 oro, a \$310.000.000 oro con la finalidad de que la CADE pudiese adquirir los bienes de la CHADE.

La adquisición de las concesiones y bienes de la CHADE por parte de la CAE, y la conformación de la CADE, fue autorizada (decreto del 16.11.1936), ratificado en diciembre de 1936, pero las nuevas acciones nunca fueron entregadas a los accionistas de la CHADE porque, en realidad, quedaron en manos de SOFINA. La CHADE se desprendió así de todos sus bienes y de su cartera, en provecho directo de SOFINA. A su vez, las ventas de la CHADE española a la FIMAELEC holandesa, fueron formalizadas por la Asamblea General Extraordinaria de la CHADE celebrada en Bruselas en noviembre de 1936. La identidad de los miembros de la empresa muestra la íntima vinculación entre la Casa de América, SOFINA, y la CHADE convertida en CADE por la nacionalización de 1936, como es el caso de los Directores Generales Marcelo Rongé y René T. Brosens; el Subdirector Etienne Delacroix; los Directores Delegados Andrés Bausili, Rafael Vehils, Zacarías Nürnberg y Marcelo Deschamps; el Director Secretario Enrique García Mérou; los vocales del comité de la CADE Carlos María Mayer, Maurice Bock, Juan Ventosa y Calvell; el Presidente del Comité Permanente de SOFINA y vocal del comité de la CADE, Daniel Heineman; y otros miembros tales como Francesc Cambó i Batlle y los miembros del directorio Elkan Heineman, Alejandro E. Shaw, Tito L. Arata, Rufino Varela, Alberto Hueyo, Roberto Fraser, Carlos Alfredo Tornquist y César M. Vela.

4. De “hispanoamericana” a “argentina”

La segunda solución de la empresa frente a los riesgos de 1936 fue la ampliación de la concesión a cambio de la reducción tarifaria para los consumidores. La propuesta debía beneficiar a su vez al radicalismo que por entonces estaba ya en campaña electoral y necesitaba dar a la sociedad civil la imagen de que podían rebajar las tarifas públicas de las empresas extranjeras concesionarias. Marcelo Rongé acordó con Heineman la preparación de un nuevo convenio y el 8.10.1936 la CHADE presentó a la Comisión de Servicios Públicos de Buenos Aires una propuesta de rebaja de tarifas a cambio de la ampliación de 25 años de concesión además de los 21 que faltaban para cumplir el lapso originario. El límite fue fijado drásticamente en el año 1982.

Rongé exigió también la conexión de las usinas de la Capital con las de fuera del territorio municipal. Dicha propuesta fue presentada por dos directivos de la CHADE, Nürnberg y R.Vehils, este último encargado de las negociaciones con la Municipalidad de Buenos Aires y públicamente conocido como subordinado a Heineman. No obstante, investigaciones posteriores comprobaron que, en realidad, el documento fue confeccionado en Bruselas en setiembre de 1936 por SOFINA, con apoyo de Cambó. La iniciativa privada peninsular en la creación de holdings y grupos como SOFINA, de acuerdo a Horacio Capel (1994), habría sido la solución frente a un Estado como el español que no se caracterizaba por intervenir en el desarrollo de la industria de la electricidad. La CHADE recibió la oposición del Partido Socialista en la Comisión de

Servicios Públicos del Concejo Deliberante, por lo que el gobierno municipal optó por aumentar el número de miembros del Partido Radical hasta un total de cuatro, mientras los socialistas quedaban en minoría con tres miembros. Toda esta situación provocó (9.11.1936) el retiro bajo protesta de los tres concejales socialistas, mientras los representantes de la Concordancia y los radicales votaban a favor del aumento de la concesión, en parte gracias a la presión ejercida por Cambó y Bock, y en parte apoyados por Alvear que dio la orden a los concejales de “no combatir el capital privado, para no crear una situación de xenofobia en un país como el nuestro que tenía necesidad del auxilio económico del exterior”.¹⁹

De acuerdo a las investigaciones realizadas entre 1943 y 1945 y que dieron lugar a la redacción del *Informe Rodríguez Conde*, en diciembre de 1936 la CHADE sobornó a los concejales de Buenos Aires mientras SOFINA se convertía abiertamente en grupo de presión mediante las gestiones que desde Bruselas hacía D.Heineman, y desde España, F.Cambó. El 15.12.1936 el concejal radical Enrique Descalzo dictaminó a favor de la prórroga de la concesión presentando un informe que, en realidad, fue escrito en la sede que la CADE tenía en Madrid haciendo uso de una jerga española como “sus señorías”. El informe se basó en el asesoramiento que hizo un miembro de la empresa, Alejandro E. Bunge.

Entre las navidades y el último día del año 1936, mientras España se debatía en su Guerra Civil, SOFINA obtuvo del gobierno argentino presidido por Justo (siendo opositor desde el radicalismo M.T.de Alvear) la explotación de servicios de energía eléctrica en la Capital Federal y algunas otras localidades del Gran Buenos Aires, es decir, en jurisdicción provincial. El 23.12.1936, la Ordenanza N° 8.028 prorrogó por cuarenta años, hasta 1972, la concesión de la CADE, mientras la Ordenanza N° 8.029 hacía lo propio, hasta 1977, con la CIAE. La CADE quedó autorizada para explotar la concesión sin tener que cumplir con una de las condiciones fijadas en 1907 a la antigua CATE (luego CHADE), es decir, la entrega gratuita de las instalaciones a la Municipalidad de Buenos Aires, incluyéndose ahora otra cláusula sorprendente: la obligación de la Municipalidad de comprar la empresa al término de la concesión (Torres, 1947:263-264, 342). En cuanto a la situación entre la sociedad anónima SOFINA y la sociedad anónima argentina sucesora de la CHADE, el contrato fue celebrado en Bruselas (14.08.1937), con sujeción al derecho belga. La duración de este contrato entre SOFINA y CADE fue fijada por 72 años, a contar desde el 1.01.1937. En representación de la CADE actuó Maurice Bock, así como el doctor Juan Ventosa y Calvell, ambos vocales del “Comité” de la CADE. De esa manera, la CADE –nominalmente argentina– no podía ejecutar ningún trabajo sin consultar directamente a SOFINA, con lo cual, en los hechos, la compañía argentina carecía de los requisitos necesarios para funcionar como sociedad anónima.²⁰

19. *El Informe...*pp. 84-85, 96-97, 104, 152, 292, 297, 300, 303 y 307.

20. *El Informe...*pp. 26-27, 112, 123 y 261.

En 1940, en plena segunda Guerra Mundial, SOFINA debió abandonar Europa. El 16 de diciembre de 1940 fue sustituida por SERVICES y en Nueva York firmó como tal un nuevo contrato con la CADE, pero con sujeción al derecho español, es decir, cuando ya la Guerra Civil había acabado, Francisco Franco se había consolidado en el poder, y el Estado Español conservaba la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial. El nuevo contrato fijó la sede de SERVICES en Panamá, y estableció condiciones similares para la CADE que el contrato de agosto de 1937, aunque redujo el plazo de duración hasta el 31.12.1945. Para agravar la situación de ilegalidad, en 1940 la CADE emitió 50 millones de acciones al portador, mientras su Directorio se conformaba con catorce miembros titulares que recibieron quinientas acciones y que firmaron un contradocumento por el que se obligaron a poner dichas acciones a disposición de sus propietarios (ocultos) en el momento en que cesaran en sus cargos. Quienes aparecían como accionistas eran, en realidad, meros poseedores o "testaferros". Años después se comprobó que las asambleas de la CADE eran ficticias ya que no había accionistas en plural, sino un único accionista: la sociedad panameña SOVALLES, que había reemplazado a su vez a otra sociedad, la Sociedad Luxemburguesa SODEC, y que figuraba como socio exclusivo con el 100% de las acciones emitidas por la CADE. La empresa, entonces, quedó jurídicamente sometida a SOVALLES, que pertenecía a SOFINA, así como a otra sociedad industrial comercial y de finanzas llamada FIDUCIA, que tenía sede en el edificio "Volta" en Buenos Aires, edificio que pertenecía originariamente a la CHADE. El español Andrés Bausili, además de ser el Director Administrativo de la CADE y de haber participado en la Casa de América, era vocal del directorio de FIDUCIA.

Con un frente empresarial de esta envergadura, desde el año 1941 el Directorio de la CADE intentó mostrarse "argentino" al menos en cuanto a la identidad de los miembros que presidían la empresa. En la presidencia del directorio de la CADE había una presencia mayoritaria de argentinos nativos y "algunos apellidos principalísimos en los círculos dorados de la alta sociedad"; los Directores Delegados, sin embargo, eran extranjeros, haciendo a Torres (1947: 343) hablar de una "falsa argentinidad" de la CADE por la presencia de los españoles Andrés Bausili, Rafael Vehils y Marcelo Deschamps. La concentración del poder financiero de la CHADE, y el hecho de que fuese esta empresa la que financiaba el funcionamiento de la Casa de América de Barcelona, hizo que la corporación americanista funcionase hasta el momento en que se desató la Guerra Civil. A partir de entonces, los miembros de la Casa de América (Vehils y Cambó, pero también Bausili) debieron huir de España y optaron, como no podía ser de otra manera, por la ciudad de Buenos Aires en Argentina. Las declaraciones de Vehils y de Bausili ante la Comisión presidida por Matías Rodríguez Conde, encargada por el gobierno argentino de 1943 de investigar los negociados de la CATE-CHADE-CADE, en particular de la participación de Vehils y de Bausili, así como la de Cambó en su condición de vocal del Consejo de Administración de SOFINA (Presidente del Consejo de Administración de la CHADE y Presidente del Comité de la CADE), muestran el poder de esta corporación empresarial (Sábato, 1971; Puiggrós, 1958; Luna, 1958; Sommi, 1958).

5. Corrupción y política

Para conseguir sus objetivos, Vehils se vinculó directamente con los personajes más encumbrados de la vida política argentina, como fue el caso de Julio A. Roca hijo, a quien calificaba de "amigo".²¹ Por otra parte, dada la amistad que unía a Vehils con Emilio Ravignani, este último fue aceptado en 1939 como miembro de la "Institución Cultural Española" que dirigía Vehils. Ravignani—calificado por Torres (1947: 236) como "entusiasta defensor de la CADE en el parlamento del régimen" oligárquico—cumplió un rol determinante un año después, en 1940, mientras presidía la Comisión de Negocios Constitucionales de la Cámara de Diputados. Decidió rechazar la denuncia contra la CADE presentada por el diputado Daniel Videla Dorna, denuncia que hacía referencia al soborno cobrado por los concejales de Buenos Aires en el año 1936 para la sanción de la ordenanza del mes de diciembre que había ampliado la concesión sin asegurar beneficios a la Municipalidad de la ciudad. Ravignani concluyó que la Ordenanza de diciembre de 1936 no había sido sancionada mediante procedimientos irregulares.

Cinco años después, el *Informe Rodríguez Conde* concluyó que la CHADE-CADE había ejercido una influencia de carácter político con finalidades comerciales en el seno de las redes sociales tejidas entre América y Europa y, en particular, entre las autoridades de la Unión Cívica Radical, como fue el caso de Ravignani. A su vez, Vehils fue acusado de ser el "eminente director de CADE y principal tejedor de los manejos de trastienda para ganar las benditas concesiones". Como escribió Scena (1974), Vehils se había jugado "la cabeza en la demanda, pasaba frecuentemente por el despacho de Cantilo para empujar el trámite".²²

Cuando se produjo la "revolución" del 4.06.1943, inmediatamente comenzaron a funcionar comisiones investigadoras que pretendían esclarecer los escándalos más notorios del régimen oligárquico, y el más notorio fue indudablemente el de la CHADE-CADE. Se nombró una Comisión para investigar las

21. AGN, Buenos Aires, Departamento de Documentos Escritos, *Documentos de los presidentes argentinos*, Archivos de José Félix Uriburu, Presidencia de Agustín P. Justo y de Julio Argentino Roca (hijo), presidencias 1932-1938, Sala VII, Archivo Julio A. Roca (hijo), 1938-1941. Legajo 8, 3109, nota de felicitaciones de Rafael Vehils a Julio A. Roca hijo, embajador y Ministro de Relaciones Exteriores ante los Estados Unidos del Brasil (03.09.1940).

22. José Luis Cantilo, presidente del Comité Nacional de la UCR, se referiría a este hecho en una carta, "Vehils me ha visitado dos o tres veces, he procurado ser todo lo diplomático posible. Se comprende sin esfuerzo que el asunto le preocupa grandemente; quizá juegue en este lance su prestigio dentro de la Compañía....algunos correligionarios, particularmente los de FORJA, también mojan, y hablan con crudeza de negocios, de capitalismo y de imperialismo, etc. Han llegado hasta fijar carteles en las calles condenando el amenazante atentado. Hasta mí no han llegado sino dos protestas, que yo llamaría calificadas; una del Dr. Fernando Sagui y otra de Don Francisco Ratto. Sagui vino a verme para decirme que el asunto de electricidad en el Concejo era un escándalo al cual había que ponerle término; que era voz corriente que todos los concejales habían sido comprados", en *El Informe...*p.298. El texto de la declaración a la Cámara de Diputados en dicho documento, pp. 54 y 281 en adelante.

concesiones eléctricas de la Capital Federal que fue presidida por el Coronel Matías Rodríguez Conde, y que hizo de la ex-CHADE el prototipo de la corrupción oligárquica. La investigación comprobó que la CADE había liquidado los títulos y remitido las divisas obtenidas al país por el mercado libre, realizando una ganancia que había superado los 25 millones, operación realizada por la CADE por intermedio de sus filiales SER y SIDRA (Torres, 1947: 225, 197-198). Los miembros de SOFINA (calificados de “cerebros criminales”) y los titulares del directorio de la CHADE fueron acusados de los delitos de cohecho y de defraudación a la Administración Pública, de haber empleado ardidés y de abusar de la buena fe depositada en ellos como autoridades de la persona jurídica concesionaria. Los directores de CHADE con sede en Madrid y Barcelona no fueron afectados, pero sí los titulares de CHADE-Buenos Aires, convertida en CADE. El dictamen de la Comisión Investigadora, concluido el 12.02.1945, sostuvo que: “la CADE, como su antecesora la CHADE, resulta ser foco potente de explotación pública y de explotación social, política y administrativa, y hasta elemento perturbador de la función del Estado”.²³ La investigación de 1943-1945 comprobó que los concejales de Buenos Aires habían sido sobornados por Rafael Vehils, y que se habían enriquecido ilícitamente en más de 100.000 pesos cada uno a cambio de que votasen favorablemente el proyecto de Ordenanza N° 8.028. Se demostró también que gran parte de los miembros del Consejo Deliberante abrieron cuentas bancarias a nombre de sus esposas mientras votaban a favor de la CHADE, o alquilaron cajas fuertes en diversos bancos.

Nombre	Monto de bienes al comenzar sus funciones		Monto de bienes al acabar funciones, 1940	Partido político	Cajas de seguridad: fecha apertura, Banco y orden recíproca
	Año	Monto			
Rodolfo Arambarri	S/d.	51.929,60	405.000,00	UCR	31.05.1938, Banco de Londres y América del Sud
Abelardo Boulosa	1936	11.900,00	262.000,00	UCR	
Pascual de Lorenzo	1936	85.000,00	500.000,00	UCR	16.12.1936, Popular Argentino, Jacobo Marschof, Prófugo 1943-1945
Enrique Descalzo	1936	130.000,00	353.974,00	UCR	20.01.1937 y 22.01.1937, Boston, Arminia Bossi de Descalzo
Felipe Di Tella	1932	Nada	92.000,09	Concordancia (Partido Socialista Independiente)	04.01.1937 y 22.01.1937, Banco de Boston. Confesó recibir \$ 100.000 de CHADE
José Dufour	1934	Nada	90.000,00	Concordancia (Partido Radical Antipersonalista)	19.08.1937, Popular Argentino, María Esther Trevino de Dufour
Manuel Malvar	1936		Fallecido, no se investigó	UCR	

23. *El Informe...*p. 647.

Lizardo Molina Carraza	1934	Nada	100.000,00	Concordancia (Partido Democrata Nacional)	07.01.1937, Popular Argentino, Agustina Arabehty de Molina Carranza. Confesó recibir \$100.000 de CHADE; Prófugo 1943-1945
José María Moreira	1936	20.000,00	152.000,00	UCR	30.12.1936, Popular Argentino. María Cocco de Moreira. Prófugo 1943-1945
Peregrino Pedro Rial	1934	608,26	135.951,71	UCR	
Carlos F. Rophille	1936	Nada	227.753,00	UCR	28.11.1936, City Bank, Clelia Claris de Dupréé. 03.02.1939, City Bank, Eduardo R. Torello. Prófugo 1943-1945
Raúl Saravese	1936	Nada	No se evaluó	UCR	Prófugo 1943-1945
Camilo F. Stanchina	1936	Nada	18.000,00	UCR	16.01.1939, Banco de Boston. Prófugo 1943-45
Juan D. Susini	1934	Nada	60.000,00	Concordancia (Partido Radical Antipersonalista)	19.08.1937, Popular Argentino
Francisco A. Turano	1936	44.000,00	146.000,00	UCR	05.01.1937, Popular Argentino, Doores Luque de Turano; 10.01.1938, Banco de Boston, Felisa Lucía Lauría de Turano
Enrique Vago	1934	Nada	204.650,00	UCR	
Pedro Villemur	1936	88.200,00	187.077,00	UCR	Prófugo 1943-1945

FUENTE: Elaboración propia en base a *El Informe Rodríguez Conde...*

En julio de 1943 varios de esos concejales se fugaron a Uruguay tras conocer que el Intendente Municipal Basilio B. Pertiné había solicitado al Poder Ejecutivo la investigación de la concesión de 1936, y el resto de los investigados fueron detenidos. El Informe determinó, entre otras cosas, que la CADE había financiado parte de la campaña presidencial del año 1937, así como la mayor parte de los 530.622,60 pesos moneda legal de la hipoteca de la "Casa Radical", sede de la UCR. El *Informe Rodríguez Conde* consignó la historia de los primeros cincuenta años de vida empresarial extranjera en Argentina en el terreno del servicio eléctrico público. Aconsejó algunas medidas relativas a la CADE y propuso decretar el retiro de su personería jurídica, la expropiación y toma en posesión de sus bienes por parte del Estado argentino para continuar con la prestación de servicios, y el fin de las concesiones municipales.²⁴ No obstante, al asumir Juan Domingo Perón los destinos del país, los resultados de la investigación cayeron en saco roto, el informe fue secuestrado, y la Comisión Investi-

24. *El Informe...*p. 51, 330-340, 356, 382-383, 643 y XLVII.

gadora fue despojada del local en el que trabajaba.²⁵ Para los contemporáneos, pese a los cambios de 1943, el régimen oligárquico sobrevivió, quizás no tanto en la gravitación política, pero sí en las corporaciones que se habían adueñado del poder económico. Torres llegó a afirmar que “la Revolución pasó y la CADE quedó” (Torres, 1947: 266). De acuerdo a Scenna (1974), este caso fue uno de los más escandalosos de la Década Infame, haciendo que los concejales fuesen denominados “chadistas” o “cadistas” como sinónimo de mercenarios de la función pública.

Las personas acusadas se mantuvieron en el poder y fueron investidas de funciones oficiales en la Comisión de Post-Guerra (también llamado Consejo de Post-Guerra) organizada por el gobierno nacional argentino a finales de 1944 para diseñar la planificación económica. Casi todos eran dirigentes de monopolios internacionales, algunos de ellos denunciados previamente por soborno en informes oficiales de diversas comisiones investigadoras.²⁶ En 1947, dos años después de que el gobierno de Perón desestimase el “Informe Rodríguez Conde” y dejase a la CADE actuar con total normalidad en Argentina, José Luis Torres editó un folleto dedicado al presidente de la Comisión Investigadora, Rodríguez Conde, y un mes después un libro que apareció bajo el título *La patria y su destino*. Torres hizo referencia al “monstruoso monopolio de la CADE” y a la necesidad de defender la soberanía argentina: “en ningún tiempo ha ocurrido un caso parecido al de la CADE en la Argentina”. Por entonces, el Directorio de la CADE estaba compuesto con personas nacidas básicamente en Argentina (Alberto Hueyo, Carlos Meyer Pellegrini, Tito L. Arata, Roberto Fraser, Carlos M. Mayer, Carlos A. Tornquist, César Vela), aunque los Directores Delegados seguían siendo casi todos ellos españoles: Bausili, Deschamps, Vehils.

25. El ingeniero Juan Sábato decidió escribir sobre el escaso apoyo del régimen de 1943 en una obra que tituló *Por una Política Nacional de Energía Eléctrica*, que publicó en diciembre de 1945. Jorge del Río sostuvo que la Corte Suprema de Justicia de la Nación del régimen oligárquico “fabricaba jurisprudencias a capricho”, mientras Torres destacaba en su campaña periodística que se había producido un caso de prevaricato en exclusivo beneficio de la CADE, y el director de *Tribuna*, Lautaro Durañona y Vedia, afrontaba un juicio por desacato y era condenado a prisión, acusado de calumnias (Torres, 1947: 206, 231, 268-269).

26. Entre los casos a señalar, citemos a Andrés Bausili, destacado miembro directivo la CADE además de director de la “Compañía Comercial, Financiera y de Inversiones Industriales” FIDUCIA (Torres, 1947:256, 273 y 370). Otro caso fue el del ingeniero Mauro Herlitzka, quien durante la investigación de Rodríguez Conde declaró que había entregado dinero a Justo, Alvear y Ortíz, es decir, a tres presidentes argentinos en ejercicio de sus funciones. Otro caso fue el de José F. María Figuerola, acusado por la Comisión de Investigación presidida por Rodríguez Conde de recibir gratificaciones de la CADE. Andrés Bausili, Herlitzka, Figuerola, por citar algunos ejemplos, no eran argentinos nativos pese a integrar la Comisión de Post-Guerra y, como señala Torres, no estaban “obligados como tales a ser leales con el país que no es de su origen” (Torres, 1947: 256-257).

6. La Unión Interparlamentaria “hispanoamericana”: el fracaso de un modelo de gestión

El caso estudiado aquí permite intuir que la emergencia de los holdings europeos con intereses en América Latina en la primera mitad del siglo XX buscaron expresamente escapar al control del Estado, y que en los lugares en los que se radicaron consiguieron corromper los fundamentos de los gobiernos de turno. La Casa de América de Barcelona sirvió claramente de plataforma para acceder al control empresarial en el Cono Sur. Mientras tomaba forma la CHADE, R. Vehils ideó una segunda estrategia de carácter político, a la que también denominó “hispanoamericana”. Convencido de que las relaciones entre los países debía tomar un cariz político en base a la parlamentarización de los gobiernos, Vehils propuso la constitución de una delegación de todos los partidos políticos de España representados en el Parlamento como base para la futura creación de la Unión Interparlamentaria Hispanoamericana y de la Confederación General de Colectividades de Ultramar (Vehils, 1919:13-28). La parlamentarización era, para la Casa de América, el remedio de todos los males, por lo que el proyecto era reunir en una organización internacional el Parlamento español y los Parlamentos que en la corporación denominaban “américo-españoles” (Vehils, 1917-19:6). Las fórmulas de deliberación debían ser las conferencias interparlamentarias en la sede del Congreso de los países miembros para establecer las relaciones con los países de Ultramar en base a un criterio de “cooperación y de recíproco reconocimiento”. La Unión serviría para oponerse al internacionalismo de los Estados Unidos. Por ello, la apelación a la comunidad internacional y a la vinculación con América se haría con una gran insistencia al tiempo que se acrecentaba la competencia europea por los mercados. La pretensión era, para Cambó y Vehils, “robustecer sus títulos de *fatherland* con respecto a las Repúblicas de América” y, al mismo tiempo, obtener las mayores ventajas positivas frente a las otras potencias, sus competidoras, pese a reconocer que “es la falta de interés positivo por parte de los altos poderes del Estado” la causa de la decadencia española. Como diputado, Vehils presentó a las Cortes un proyecto de “Unión Interparlamentaria Hispanoamericana” (26.02.1919), que tiene más carácter mercantil que político. La Unión debía tomar “a su cargo crear más clara conciencia política y una más precisa `conciencia económica` de nuestra relación con los pueblos de Ultramar”. La orientación económica propiciada por la parlamentarización de la industria y el comercio se convertía así en el objetivo explícito de las varias corporaciones en que participaba Vehils para quien “España tiene absoluta necesidad de renovar su trato con las Repúblicas de América, modernizándolo” para superar el proyecto panamericano bajo influjo estadounidense.²⁷

27. RM XVIII, 07-11-1918, N° 319. También *Exposición que el Consejo de Gobierno de la Casa de América eleva al Gobierno de S. M. sobre su organización de servicios y la necesidad de una cooperación activa del Estado*, Barcelona, 1914, p. 10. Todas las referencias en Archivo de la Casa de América (ACA), Paraguay, Discurso del Diputado Rafael Vehils ante el Congreso, 26.02.1919,

La vinculación entre la CHADE-CADE y la Casa de América de Barcelona nos muestra la presencia de capitales españoles en las empresas extranjeras instaladas en el Cono Sur latinoamericano (Carbonell, 1959: 19-20). Los datos que R. Vehils, directivo de ambos organismos, decidió brindar al principal diccionario biográfico publicado en Argentina, el *Quién es quién en Argentina* (1947), en pleno gobierno peronista y poco después de ser investigado por sobornar a los políticos del país, permite suponer el grado de imbricación y la necesidad de ocultar dicha relación. Avalado por un Perón más interesado en olvidar todo vestigio de oposición gubernamental a los capitales privados que en continuar la investigación comenzada en 1943, Vehils señaló que en España se había desempeñado como Diputado a Cortes (1918-1921 y 1923), y había presidido la Asociación de Periodistas de Barcelona (1919-21); y en Buenos Aires había presidido la Cámara Oficial de Comercio Española (1923-33), la "Compañía de Gas de La Plata", dirigido la "Compañía General de Industrias y Transportes" (CITRA), y que en Montevideo había dirigido la "Compañía de Tranvías La Transatlántica" (1924-28). La biografía que él aceptó publicar en Argentina no menciona en ningún momento su paso por la dirección de la Casa de América, pero sí su participación en el Consejo Superior de Economía, la Junta de Aranceles y Valoraciones (1921), el Comité Oficial del Libro (1923-24) y la Secretaría General de la Junta Nacional de Comercio Español en Ultramar (1921-23).²⁸ Al negar su participación en la dirección de la asociación privada Casa de América hasta 1936, así como su clara conexión con Francesc Cambó y con la CHADE, es indudable que Vehils procuraba en 1947 soslayar los aspectos más oscuros de su vida pública. Por esos años, el ideal hispanoamericano que había guiado su proyecto Interparlamentario y empresarial había dejado paso a una gestión centrada exclusivamente en el espacio rioplatense.

Bibliografía citada

- CAPEL, Horacio. 1994. *Las Tres Chimeneas. Implantación industrial, cambio tecnológico y transformación de un espacio urbano barcelonés*. Barcelona: Fuerzas Eléctricas de Cataluña, S.A., (FECSA), 3 vols.
- CARBONELL TORTÓS, Francisco A. 1959. *El intercambio de los países americanos y de Filipinas de 1951 a 1959, y su relación con España*. Barcelona.
- DE PRIVITELLIO, Luciano. 1994. "Quién habla por la ciudad? La política porteña y el affaire CHADE, 1932-1936". *Entrepasados, Revista de Historia*, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, Sandra. 2000. "Una luz en el camino. El negocio de la energía eléctrica en el municipio de Rosario 1888-1947". Rosario, mimeo.
- FERNÁNDEZ, Sandra y ARMIDA, Marisa. 2000. "Una ciudad en transición y crisis (1930-1943). En: Pla, Alberto J. (coord.), *Rosario en la Historia (de 1930 a nuestros*

reproducido en el diario "El Liberal", Asunción, 02.05.1919. También ejemplar del Diario La Tribuna, sin datos. "Delegación Parlamentaria para las relaciones con América y Unión Interparlamentaria Hispanoamericana" de Rafael Vehils RM XVIII, 24-10-1918, N° 318, pp. 255-256.

28. *Quién es quién en Argentina, Biografías contemporáneas*, Ed. Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1947.

- días). Tomo I, Rosario: UNR Editora-Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, pp. 23-153.
- LUNA, Félix. 1958. *Alvear*. Buenos Aires: Editorial Libros Argentinos.
- NAHM, Gerardo. 1997. "Las inversiones extranjeras y la transferencia de tecnología entre Europa y América Latina: el ejemplo de las grandes compañías eléctricas alemanas en Argentina". *Revista Scripta Nova*. Barcelona: Universidad de Barcelona (<http://www.ub.es/geocrit/sn-1.htm>).
- PUIGGRÓS, Rodolfo. 1958. *La democracia fraudulenta*. Buenos Aires: Ed. Jorge Alvarez.
- QUIJADA, Mónica. 1991. *Aires de República, Aires de Cruzada: la Guerra Civil Española en Argentina*. Barcelona: Sendai.
- SÁBATO, Jorge A. 1971. *Segba, cogestión y Banco Mundial*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- SCENNA, Miguel Angel. 1974. "Historia del Informe Rodríguez Conde". En: *El Informe Rodríguez Conde, Informe de la Comisión Investigadora de los servicios públicos de electricidad (1943)*, Archivos Secretos, superiores decretos 4.910 (06.08.1943) y 6.916 (28.08.1943), Buenos Aires: Eudeba, pp. V-XLII.
- SCHVARZER, Jorge. 2000. "La implantación industrial". En: Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto (dir.). *Buenos Aires, historia de cuatro siglos, Tomo 2: desde la ciudad burguesa (1880-1930) hasta la ciudad de masas (1930-2000)*, 2º ed. Buenos Aires: Altamira, pp. 209-226.
- SOMMI, Luis V. 1945. *Los capitales alemanes en la Argentina: Historia de su expansión*. Buenos Aires: Claridad.
- TORRES, José Luis. 1947. *La patria y su destino*. Buenos Aires.
- VEHILS, Rafael. ¿1917-19?. *Delegación Parlamentaria para las Relaciones con América y Unión Interparlamentaria Hispanoamericana*, Casa de América Asociación Internacional Iberoamericana. Barcelona: Mercurio.
- VEHILS, Rafael. 1919. *La Casa de América en Barcelona. Asociación Internacional Iberoamericana, Orientación, estructura y organización*. Barcelona.
- VEHILS, Rafael. 1958. *Sentido y modos de la cooperación intelectual hispano-argentina*. Buenos Aires: Balmes.

REFORMANDO POLÍTICAS EN NACIONES MODERNAS: EL INFLUJO DE LA EXPERIENCIA DE ESPAÑA EN LA ARGENTINA A COMIENZOS DEL SIGLO XX¹

Marcela García

Universidad Complutense de Madrid

1. Las señas de identidad del liberalismo reformista a comienzos del siglo XX

A lo largo del siglo XIX, buena parte de los escenarios políticos europeos y americanos se habían organizado, primero, y consolidado, más tarde, en torno a las estructuras y los fundamentos institucionales e ideológicos del liberalismo. Bajo formas de gobierno monárquicas o republicanas asentaban su legitimidad en sistemas representativos y no necesariamente democráticos. El panorama cambió en el tránsito hacia el siglo XX. Entonces, con signos y tiempos desiguales, con mayor o menor profundidad, en los diversos contextos surgieron y se amoldaron a las diferentes realidades nacionales nuevas corrientes dentro del liberalismo que proclamaron propuestas de reforma política y social. Fenómeno de múltiples dimensiones, el reformismo implicó a casi todos los universos políticos, intelectuales e ideológicos de los países occidentales; a aquellos que participaban de los gobiernos y en el diseño de las políticas públicas, pero también a los que estaban en la oposición, fuera, o en los lindes, de la administra-

1. Este trabajo ha sido posible gracias al Programa de becas posdoctorales de la Conserjería de Educación de la Comunidad de Madrid.

ción. En su variante política se definió en los esfuerzos por captar los problemas y orientar los cambios hacia la democratización del sistema. En su registro social, se tradujo en la voluntad por armonizar soluciones preventivas a los conflictos y ante los desafíos propios de la acelerada emergencia a la vida política de nuevas fuerzas sociales. Los avances y las contramarchas del embate reformista señalaron el complejo, azaroso y lento tránsito del liberalismo decimonónico a otro en el que el Estado acabó interviniendo en el control, la administración y resolución de asuntos que antes eran ajenos a su competencia.

Los resultados fueron disímiles en los diferentes contextos. Casi todos los regímenes liberales en transformación, y los casos de España y Argentina no fueron una excepción, acabaron haciendo crisis, dando paso, a medio plazo, a soluciones políticas autoritarias. Tuvieron aquellos regímenes fases y características propias por lo que sería sesgada cualquier visión interpretativa hecha sólo en relación con su desenlace y más atinada la mirada atenta a la comparación y al influjo de experiencias desigualmente exitosas. Es objeto de estas páginas, por tanto, hacer un fugaz repaso de ciertas facetas del liberalismo reformista en España y Argentina a comienzos del Siglo XX. Y rastrear algunas áreas de influencia y a concretos interlocutores que facilitaron que los ensayos y las soluciones reformistas llevadas a cabo por entonces en España sirvieran de referencia y se proyectaran en diferentes experimentos políticos de la Argentina de aquellos tiempos.

No es fácil disponer de una perspectiva medianamente integral sobre las reformas sociales y las alternativas políticas propuestas al liberalismo del *laissez-faire* durante las primeras dos décadas del siglo XX en los contextos occidentales. La perplejidad surge ante la carencia de interpretaciones globales. Y es en parte lógico porque cualquier análisis hecho en esa dirección tiene el riesgo de simplificar las cosas aún asumiendo que en cada uno de los países el tránsito hacia un liberalismo más intervencionista en la sociedad civil se manifestó a diferentes ritmos, con dificultades propias, y con desigual calado. Con todo, ¿cuáles fueron, a manera general, las señas de identidad propias del giro que experimentó el liberalismo de entre siglos?

Primero. El agotamiento del discurso del liberalismo clásico y su redefinición. Se cuestionaron las concepciones clásicas del liberalismo en torno a la primacía del derecho privado del individuo, de los principios de *laissez faire*, apostando por nuevas concepciones tendentes a la injerencia estatal en las relaciones sociales y económicas de la persona o de colectivos.

Segundo. Una percepción de que los cambios debían provenir “desde arriba” para evitar cambios revolucionarios o radicales y contener la emergencia de nuevas fuerzas y movimientos sociales que paulatinamente iban abriendo espacios de participación en las instituciones por medio de partidos socialistas o reformulados republicanos. Por eso, los reformistas fueron pragmáticos y legalistas. Y el Parlamento fue el espacio para desplegar los diagnósticos y las críticas, los ensayos y las alternativas.

Tercero. El paso hacia un liberalismo más intervencionista en los problemas de la sociedad civil trajo aparejado un proceso de transferencia de ideas, modelos, instituciones, fórmulas de diferentes lugares. Las versiones legislativas de

las reformas, al menos en materia social, se iniciaron en Alemania con anterioridad del resto de los países del entorno y sirvieron como precedente para los diferentes estados occidentales (Flora and Heideenheimer, 1981:60-63 y Ritter, 1986). El modelo alemán fue objeto de atención para todos los reformistas sociales entre 1880 y 1914. Y se expandió pronto en las naciones cercanas culturalmente a Alemania como Austria o los países escandinavos, con un pasado más o menos común o con unas élites educadas en ámbitos culturales germanos (Hennock, 1987). Las ideas que inspiraban las reformas sociales y las instituciones a ellas vinculadas fueron también vistas como modelos para las políticas públicas, las legislaciones y las administraciones de otros países. El modelo alemán acabó influyendo en las reformas sociales pensadas en Francia durante la Tercera República (Mitchell, 1991; Dutton, 2002), en las soluciones presentadas por los gobiernos liberales de Gran Bretaña- entre ellos el de Lloyd George- (Finlayson, 1994; Hennock, 1987), en las emprendidas en la España de la Restauración (Forner, 1993) o en la Italia giolittiana (Quine, 2002). Las cosas no fueron tan lineales en cuanto a las fórmulas ofertadas para la democratización, la ampliación de la ciudadanía, o simplemente la renovación del sistema. El camino hacia la universalización y ampliación del sufragio o la corrección de los sistemas electorales se extendieron desde las últimas décadas del siglo XIX con una aceleración notable. Entonces, en la mayoría de los países europeos se llevaron a cabo modificaciones del derecho electoral y se produjo un proceso de difusión, de demostración de aquello posible, con un efecto de contagio a la manera que se desplegarían las oleadas de democratización después de la II Guerra Mundial (Pérez Ledesma, 2000:37).

Cuarto. Las posturas de deslizamiento hacia la intervención estatal suscitaron o recogieron las polémicas y elaboraciones doctrinales que se desarrollaron desde mediados del siglo XIX en el seno del liberalismo europeo. Todas ellas, las orgánicas de raíz krausista, del evolucionismo spenceriano y las solidarias de los *Socialistas de Cátedra* alemanes, del *Solidarisme* y del radicalismo francés, y del *New Liberalism* que Lloyd George puso en práctica en la Inglaterra de principios de siglo, tendieron a abandonar las rígidas concepciones sobre la ineptitud del Estado en la esfera de los intereses sociales y económicos del individuo. Y a inspirarse progresivamente en concepciones posibilistas y graduales que encajaban con una visión del hombre condicionado por circunstancias históricas y personales, y al que el Estado debía proveer las condiciones necesarias para el desarrollo de la igualdad.

Quinto. El reformismo desplegó una lectura en términos científicos de los problemas relacionados con la cuestión social y la evolución política que hicieron de la cátedra universitaria, las Academias y sus publicaciones, y las reuniones científicas internacionales ámbitos exclusivos de los círculos intelectuales para elaborar, difundir o intercambiar las propuestas reformistas. Fue en Berlín, en marzo de 1890, por ejemplo, cuando se trató en una conferencia de carácter internacional el intervencionismo del Estado en lo social y la conveniencia de emprender desde el gobierno la legislación laboral (De la Calle, 1989:236-239). Asimismo, el nacimiento de la Sociología como moderno campo de conocimiento generó nuevos desarrollos en la teoría jurídica más tradicional introduciendo

nuevos conceptos en materia civil como “defensa social”, “riesgo y obligación profesional” que acabaron impregnando al lenguaje político.

Sexto. Desde las últimas décadas del siglo XIX, la recepción del reformismo y su adaptación a las circunstancias nacionales de las fórmulas políticas del deber ser de esos tiempos encontró a liberales de diferente signo político en colaboración con el gobierno o en la oposición (Foner, 1993:23). Conservadores o republicanos, incluso socialistas reformistas y democráticos y también católicos, se enfrentaron a problemas comunes que requerían la atención y el estudio de los diferentes proyectos que se disputaban esas políticas, de los modelos elaborados en los contextos más o menos cercanos, o de referencia.

2. Las políticas reformistas en la España de la Restauración

Las inquietudes reformistas y modernizadoras, de apertura política hacia la sociedad civil venían manifestándose en España desde finales del siglo XIX, pero fue a raíz de la perplejidad que había causado el desastre de 1898 cuando afloraron en los ámbitos políticos e intelectuales las propuestas de “regeneración política” y de “institucionalización” de la reforma social. El cambio de siglo significó un punto de inflexión para diferentes proposiciones de reforma política y social y en las que se implicaron casi todos los protagonistas de la vida pública. Confluían todos en concretos puntos de encuentro como lo serían las Reales Academias (de Ciencias Morales y Políticas, de Legislación o Jurisprudencia), el Ateneo de Madrid, la Institución Libre de Enseñanza, centros de enseñanza universitaria o en el Instituto de Reformas Sociales (IRS), institución emblemática y símbolo entre quienes pensaban las reformas e introducían a España en las modas del entorno (Palacio Morena, 1988). También se encontraban en Parlamento, desde donde se promoverían los cambios y se introducirían las reformas.

Las propuestas y los debates a favor de las reformas giraban en torno a cómo democratizar la cosa pública. Las críticas y las soluciones tendían también a rectificar las falencias del estado liberal en cuanto a su intervención en los problemas sociales, las relaciones laborales y en los conflictos del mundo obrero. Los gobiernos conservadores y liberales que se turnaban en el ejercicio político se hicieron eco de esa órbita reformista; también los republicanos que se colocaron fuera o en los márgenes de la izquierda dinástica y que formaron el núcleo básico del institucionismo (Suárez Cortina, 2000).

Entre los partidos dinásticos, los conservadores se mostraron más predispuestos que los liberales a encarar el modelo intervencionista. Fueron los pioneros en la legislación social y en las reformas políticas que tendieron a la ampliación controlada del electorado (González Hernández, 2002:141-167). Durante el gobierno de Silvela, por ejemplo, en 1900 sacaron adelante una ley de accidentes del trabajo, que fue un verdadero hito en legislación social, y otra pionera para regular las condiciones del trabajo de mujeres y niños. Detrás de la elaboración de esas propuestas estaba Eduardo Dato, vinculado desde hacía años a la Comisión de Reformas Sociales, uno de los organismos que desde

1883 y hasta su sustitución en 1902 por el IRS trabajó en la elaboración de respuestas al problema social y a su institucionalización (De la Calle, 1989). Los gobiernos de Antonio Maura (1903-1904 y 1907-1909) fueron también muy fecundos en legislación social. Unas leyes para el mundo laboral que regularon el contrato de trabajo y de aprendizaje, el descanso dominical, el trabajo en las minas y la protección a la infancia. Y otras leyes que tendieron a moralizar y sanear la vida social y mantener el “orden público”. Durante el gobierno de Maura también se crearon modernas instituciones del mundo laboral como el Instituto Nacional de Previsión, los Tribunales Industriales y los de Conciliación y Arbitraje, compuestos por patrones y obreros (González Hernández, 1997:178-207). Fue, sin embargo, el proyecto de regeneración de la vida política “desde arriba” el que mejor definió el interés recurrente de Maura por convertir en leyes propuestas de reforma electoral y de administración local. La de 1907 reformuló los procedimientos electorales del sufragio y pretendió dignificar el proceso electoral, haciendo el voto obligatorio y garantizando la limpieza del sufragio. Sin embargo, contenía en sí misma el temor por una democratización plena y entorpeció la entrada de los partidos de la oposición.

Los de la izquierda dinástica, los liberales, divididos en facciones y con problemas de liderazgo, tuvieron que esperar hasta que José Canalejas llegase al poder, en 1910, para desplegar las propuestas modernizadoras para fortalecer el poder del Estado y de la sociedad civil. Proveniente del republicanismo, Canalejas supo conjugar mejor que cualquier otro liberal de su tiempo la recepción de las nuevas corrientes del liberalismo europeo con una decidida voluntad de protagonismo político regenerador dentro de las filas de su partido.² Durante su gobierno se aprobaron en las Cortes viejas reivindicaciones populares, como el abaratamiento del impuesto al consumo y la ley de servicio militar obligatorio. Y aunque las propuestas secularizadoras que pretendían detener la expansión de las órdenes religiosas fuesen las más recordadas entre las emprendidas durante el gobierno de Canalejas debido al debate que generó con los sectores católicos, también se sancionaron y decretaron otras de carácter social y laboral como las que regulaban la jornada máxima de trabajo en las minas, el aprendizaje, el descanso de las mujeres empleadas, la prohibición del trabajo nocturno de la mujer y los tribunales industriales. Algunas quedaron pendientes cuando se produjo su muerte, como la del Contrato de Trabajo que favorecía la negociación colectiva y el arbitraje del Estado y la implantación de una seguridad social obligatoria con participación del Estado (Forner, 1993:62-74).

2. Véase, a manera de ejemplo, el discurso de Canalejas como presidente de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia para inaugurar el curso 1903-1904. En él destacó su preocupación por conocer de los modelos ofrecidos por Alemania, Estados Unidos, Bélgica, Francia e Inglaterra tanto las escuelas que enseñaban Ciencias Sociales como las leyes que regulaban los hechos sociales y los conflictos obreros para que el Estado español fomentase la creación de instituciones similares. José Canalejas “La cuestión obrera”, *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, (Madrid, 1903), (2), N° 103, pp.508-573.

El republicanismo español también se hizo eco de las ideas y las propuestas del nuevo liberalismo para acomodarlas a la sociedad española. Los más radicales se inclinaron por recetas secularizadoras que inspiraron movilizaciones anticlericales acompañadas, a veces, de exigencias de reforma política y social. Los más moderados fueron, sin embargo, los que contribuyeron a difundir las múltiples facetas del nuevo liberalismo. Y es que en ese terreno de la moderación, el republicanismo encontró, primero, gran aceptación entre las clases medias y unos sectores intelectuales que tenían en su haber cualificadas elaboraciones doctrinales acordes al desarrollo científico de la época; segundo, templadas propuestas de resolución de los conflictos sociales y políticos; y, finalmente, amplios programas de reforma. Los institucionistas, como se les conocía a esa corriente de intelectuales vinculados al republicanismo centrista, fueron lectores y los traductores para España y las modernas naciones americanas contemporáneas de los referentes científicos para el reformismo político y social de entre siglos; de los sociólogos y juristas de moda como Albion Small y Lester Ward o de Herbert Spencer, Gabriel Tarde, León Duguit, León Bourgeois, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Albert Schäffle, Jorge Jellinek, Rodolfo von Ihering, W. Bagehot, Stuart Mill, J. A. Hobson. Y algunas de las figuras más destacadas del grupo estuvieron al frente de los ámbitos más proclives al estudio y el ensayo reformista, del IRS o de las cátedras de Derecho de la Universidad Central en Madrid o de la Oviedo. Fue el caso de Gumersindo de Azcárate, Adolfo Posada o Adolfo Buylla. (Suárez Cortina, 2002:218-219) Los institucionistas, tal vez más que cualquier otra fuerza política, contribuyeron, por tanto, a la revisión de los principios liberales para amoldarlos a las nuevas exigencias de la sociedad que acabarían proyectándose en las múltiples manifestaciones del embate reformista.

3. Reformismo y nuevo liberalismo en la Argentina moderna

En la Argentina, a partir de la última década del siglo XIX, los ataques al liberalismo procedieron también desde diferentes frentes. Como lo han señalado Gallo y Botana (1997: 79-119) la atmósfera reformista se manifestó en diferentes ámbitos de la vida pública; algunas concepciones predominaron más que otras en el debate y todas quedaron expuestas a la oportunidad de la autoridad política. Hasta entrada la primera década del nuevo siglo, intelectuales y políticos sin distinciones cuestionaron los cimientos en que se había basado hasta entonces la evolución institucional del país y se enfrascaron en debates sobre cuáles serían los límites de la intervención del Estado en una sociedad civil en constante transformación debido al fenómeno social sin precedentes como era el de la inmigración masiva. Se buscaron fórmulas, se experimentaron alternativas y se adaptaron modelos que cubrían aspectos de la vida político-institucional, como era el de la representación institucional de los ciudadanos, o el mismo diseño federal del régimen político que alcanzó al debate sobre las competencias políticas y administrativas que tenían las ciudades y el poder local. Una serie de estudios críticos pusieron al desnudo tanto los vicios oligárquicos cuestionados, en

ocasiones, por movimientos cívico-políticos de “carácter revolucionario” como la necesidad de corregir el sistema representativo. Las reformas electorales primaron, entonces, en el diseño político de quienes pensaban cómo transitar de un viejo régimen agotado a otro nuevo y más democrático. En 1902 se aprobó una primera que había elaborado el reformista conservador Joaquín V. González como ministro del Interior del gobierno de Julio A. Roca apostando por el voto uninominal, por circunscripciones, secreto y voluntario que apenas fue aplicado para unas elecciones, las de 1904 (Malamud, 2000:103-127). Y no sería hasta 1912 cuando los legisladores se decantaran por una reforma propuesta por el entonces presidente Roque Sáenz Peña y su ministro del Interior, Indalecio Gómez, que creaba un sufragante “desde arriba”, haciendo obligatorio el ejercicio de voto y dando representación a las fuerzas políticas minoritarias mediante el régimen de la lista incompleta (Botana, 1985:268-283).

Estrechamente vinculada al rápido crecimiento del proletariado urbano y la expansión y diversificación económica, la “cuestión social” también impregnó a la atmósfera reformista. Tanto la organización de los nuevos sectores sociales acorde a nuevas doctrinas procedentes del anarquismo y del socialismo como la extensión de los reclamos colocaron a la cuestión social en un lugar significativo del debate público sobre la terapéutica reformista (Zimmermann, 1995; Suriano, 2000:1-29). Desde los gobiernos de signo conservador se aplicaron leyes restrictivas, como la ley de Residencia 1902 y la de Defensa Social 1910, pero aquéllas fueron acompañadas de proyectos de reforma en referencia a la legislación laboral y a las condiciones de trabajo que no siempre lograron salir adelante. Como fue, por ejemplo y entre otros menos ambiciosos, el malogrado y criticado proyecto de Ley Nacional del Trabajo que J. V. González propuso al Congreso en 1904 y de cuya redacción habían participado intelectuales atentos a la experiencia legislativa del nuevo liberalismo en diferentes entornos. El proyecto, rechazado en el Congreso aunque con una acogida favorable en los círculos universitarios y políticos más proclives a la reforma, contemplaba una serie de aspectos referentes a accidentes de trabajo, jornada de ocho horas, igualdad de la población indígena, agencias oficiales gratuitas de colocación, de higiene, y de trabajo para mujeres y niños, a la regulación de las relaciones laborales y la creación de tribunales de arbitraje con representantes de las partes en conflicto y del gobierno (Roldán, 1993:76-88).

Las posturas a favor de reformas en lo social encontraron, muchas veces, en una misma acera a los liberales conservadores en el gobierno, a sectores relacionados con la Iglesia católica y a nuevos partidos vinculados con el mundo obrero o las emergentes clases medias, como el radicalismo y el socialismo; éstos dos últimos en la abstención o en la oposición política según la decisión que marcara la coyuntura. Al calor de las iniciativas reformistas, de la predisposición colaboracionista con los políticos de los sociólogos, economistas, juristas e intelectuales de los claustros universitarios, y de los modelos que ofrecían los países más avanzados en legislación social, se crearon nuevas instituciones que funcionaron como cuerpos consultivos en diferentes áreas del tema social. En 1907, por ejemplo, comenzó a funcionar el Departamento Nacional de Trabajo (DNT)

En ese contexto de búsqueda de modelos y alternativas en clave de reforma al liberalismo, muchas recetas traerían a la Argentina modas y experiencias desigualmente exitosas de los escenarios occidentales. En los diferentes pasos que había dado hacia la conformación nacional, los hacedores de la cosa pública en la Argentina habían demostrado la alta receptividad de los desarrollos políticos, institucionales, intelectuales del mundo sajón y de la cultura francesa. Tenían en mente, fundamentalmente, a los Estados Unidos, pero también a Canadá, Australia y Nueva Zelanda, con modelos de desarrollo económico y social similares a la Argentina. Y no era ajeno a ese universo de lo posible, las fórmulas previstas y la manera en que se amoldaban las propuestas del nuevo liberalismo en la España de la Restauración. Todas acabarían dejando huellas en la orientación política y programática de los intelectuales y políticos argentinos.

4. El influjo del reformismo español en la Argentina

Las respuestas encontradas en el reformismo español pondrían a las élites liberales argentinas en campo no exento de paradojas. Porque la predisposición de algunos reformadores por concebir las soluciones políticas que se estaban cocinando en España, se entremezclaría con toda una corriente de reformulación de los elementos propios de la identidad argentina y que, en medio de un clima ideológico complejo como el del Centenario, acabaría reconsiderando una línea antihispanista con larga tradición en la cultura argentina. Como nunca antes, durante aquellos tiempos se había desatado una “frenética mentalidad de balance” (Prieto, 1988:183) que impregnaría a todo el ambiente político e intelectual argentino. Las élites coincidían en un diagnóstico de crisis de los valores nacionales que alertaba, fundamentalmente, de los dilemas en torno a un veloz proceso de modernización propio de la emergencia de la sociedad de masas, asociado en la Argentina al problema inmigratorio y a la consiguiente necesidad de integrar a esos colectivos en la vida nacional (Solberg, 1974:179; Devoto, 2002: 23-36). En ese contexto, entre un amplio coro de intelectuales y políticos argentinos cobraron vigencia diversas lecturas sobre el pasado y el presente de España. Sobre su legado cultural. Pero también, sobre su proyección de la experiencia de regeneración y de reforma que, atenta a la evolución del liberalismo en los países de su entorno, impregnaba todos los frentes del embate político e intelectual. Y tanto las actitudes como las opiniones despectivas hacia lo español que habían proliferado a lo largo del siglo XIX, y que habían rayado en ocasiones una hispanofobia, dieron paso a otras de revalorización, y en ocasiones, de una hispanofilia cargada de manifestaciones simbólicas (Moya, 1998:347-366). La guerra hispano-cubana, la conmoción de la derrota, y cierta sintonía con el espíritu de regeneración y moralización nacional que por entonces despuntaban en la península, habían facilitado la recuperación de los valores y de la herencia cultural hispana en las élites liberales argentinas. Esa recuperación, más bien, acabaría definiendo los primeros rasgos de un antiimperialismo contra las pretensiones hegemónicas de los Estados Unidos, muy presente en las interpretaciones del “primer nacionalismo” o el “nacionalismo cultural” argentino que,

alimentado por uno de los temas recurrentes de la época como era el de la raza, desplegaron las obras de Manuel Gálvez, Enrique Larreta, Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas (Altamirano y Sarlo, 1983:72-74). No exenta de matices, esa versión del hispanismo en la Argentina tenía, en general, unos rasgos conservadores, elitistas, católicos que comenzarían a distinguirse y que en las siguientes décadas marcarían los perfiles de su evolución y proyección cultural e institucional. Pero existía otra versión en que la mirada hacia lo español proporcionó un marco de diálogo entre las élites argentinas y españolas en términos de perspectivas y problemas comunes que las hizo partícipes de las corrientes de pensamiento científicas y más progresistas que buscaban alternativas en las reformas políticas, educativas, o incluso las pensadas para prevenir los conflictos sociales, para redefinir relaciones de nuevo tipo entre el Estado y la sociedad. Ambas versiones convergían, acaso, en la realización de prácticas de acercamiento cultural entre España y las naciones americanas que inspiraba la hispanofilia. Pero se distanciaban en las propuestas. Si una redundaba en eventos de reivindicación cultural de todo tipo, la otra procuraba hacer de esos vínculos una de las vías de acercamiento al grupo de intelectuales regeneracionistas que, en aras de no dejar a España al margen de la modernidad, estaba más atento a la elaboración, adaptación y a la difusión entre las naciones hispanoamericanas de las ideas reformistas del nuevo liberalismo. Esa última versión encontraría en la experiencia de cooperación universitaria entre Oviedo y La Plata y en los viajes a la Argentina de Rafael Altamira, en 1909, y de Adolfo Posada, en 1910, la expresión mejor conocida y el lugar común de la historiografía para medir los registros de la influencia del reformismo español en la vida cultural, intelectual y política de la Argentina conservadora en los comienzos del siglo XX (Zimmermann, 2000:66-78). Baste mencionar el influjo que tuvo la reforma electoral que el conservador Antonio Maura había sacado adelante en las Cortes españolas en 1907 -y que había sido puesta en práctica a partir de las elecciones de 1910-, tanto en la propuesta como en los debates parlamentarios en torno a la reforma electoral argentina de 1912 (Botana, 1985:279-283). Las diferentes áreas del influjo reconocen siempre a unas vías y unos sujetos interlocutores del diálogo reformista de ida y vuelta no siempre explorados y eclipsados ante el peso en las narraciones construidas en torno a las variadas muestras de un hispanoamericanismo de raíz cultural e institucional y de la condensación de las marcas de ese influjo en el momento del Centenario.

5. Los interlocutores del diálogo reformista. El viaje a España de intelectuales y políticos argentinos. La experiencia de Marco Avellaneda

Marco Avellaneda provenía de una familia de políticos conservadores; era sobrino del ex-presidente Nicolás Avellaneda y su padre, también llamado Marco, había sido parlamentario y ministro de gobierno. Estando su padre al frente del ministerio del Interior del gobierno de Figueroa Alcorta, a finales de 1909, fue nombrado presidente del DNT, institución dependiente del Ministerio de Interior

que había sido creada dos años antes, emulando en funciones a similares organismos que se habían creado en Europa y los Estados Unidos (*Bureau of Labor*) y con tareas exclusivamente técnicas, de recopilación de información y estadísticas y sin atribuciones para legislar sobre la cuestión social. Por entonces (1907), Nicolás Matienzo había sido nombrado presidente del DNT. De fuertes convicciones reformistas en materias sociales y político-institucionales, Matienzo había reclutado su personal entre recientes graduados de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, donde era catedrático, y había iniciado tanto la recopilación de estadísticas e información sobre legislación comparada en referencia al problema obrero y la creación de una biblioteca especial sobre la materia como lo hacían otras dependencias gubernamentales de similares características en el extranjero (Zimmermann, 1995:197-198). Matienzo había iniciado la publicación del *Boletín del DNT*, cuyos números recogieron, en diversas ocasiones, las iniciativas presentadas y las fórmulas aprobadas en las Cortes españolas referentes a la cuestión social. Y es que España era también uno de los escenarios de observación para los reformistas argentinos. Por ejemplo, fue objeto de atención la creación del Instituto Nacional de Previsión Social en 1908, el decreto de clasificación de industrias y trabajados prohibitivos para menores de 17 años y las mujeres, la ley sobre huelgas de 1909, el proyecto aprobado en 1910 que proscribía el trabajo nocturno de los niños y mujeres en España.³ A veces, incluso, las reseñas informativas sobre las reuniones y legislaciones internacionales más actuales referentes a la cuestión social resumían o reproducían los contenidos ofrecidos por el *Boletín del IRS* de Madrid.⁴ Las referencias sobre las fórmulas propuestas por los reformistas argentinos fueron, en ocasiones, motivo de referencia y divulgación en las publicaciones españolas sobre la cuestión social. De hecho, el primer número del *Boletín del IRS* detalló con elogios el proyecto laboral que en 1904 había presentado Joaquín V. González en el Parlamento argentino (Zimmermann, 1995:74).

Marco Avellaneda había reemplazado a Matienzo tras la renuncia de éste en diciembre de 1909. Entonces, Avellaneda estaba preparando un nuevo viaje por Europa donde había sido enviado por el gobierno para estudiar las instituciones gubernamentales y del mundo obrero que pudiesen servir como modelo a la Argentina. Avellaneda era un claro representante del reformismo argentino que expresó su interés por la cuestión social desde la cátedra, la prensa, el Congreso y al frente de instituciones públicas. Como su antecesor en el puesto, era Catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, dictaba clases de Economía Política y buena parte de ellas estaban dedicadas a la cuestión obrera. Su convencimiento por encauzar los conflictos entre el capital y el trabajo por vías pacíficas, mediante el arbitraje y la transacción, lo habían mantenido atento, desde temprano, a las corrientes internacionales sobre la materia.

3. *Boletín del DNT* (25.01.1908), pp.315-322, N° 5 (30.06.1908), pp.306-314; N° 9 (30.06.1909), pp.284-286; N° 17 (30.06.1911). El *Boletín* también reseñó conferencias y el trabajo de Posada en el IRS, N° 16 (31.03.1911), pp.255-256 y N° 18 (30.09.1911), pp.752-759.

4. Ver, por ejemplo, *Boletín del DNT* N° 12 (31.03.1910).

Creía en el desarrollo de algunas instituciones como las elaboradas en el fracasado código de González, muy elogiado por Avellaneda. Coincidió con González en las convicciones reformistas, pero también en la capacidad de observar con especial atención a las instituciones, a las iniciativas legislativas y a las fórmulas ensayadas por los reformistas españoles y en el entendimiento con la rica e influyente élite de la colectividad española residente en Buenos Aires. Ambos participaron de varias empresas culturales y de promoción de los valores hispanoamericanos. Establecieron contactos con los científicos sociales españoles más dispuestos a la atención, el estudio y el ensayo de las fórmulas de contención del conflicto político y social de las nuevas corrientes del reformismo europeo. Se inspiraron también en sus trabajos recopilatorios y en sus propuestas elaboradas que, además, traducían en español las experiencias del entorno.

Como lo harían otros miembros de la élite política e intelectual argentina, Avellaneda visitó Europa y especialmente España. Se interesó por los ámbitos y personajes de la vida pública, y el debate político y académico de las naciones que visitaba. Coincidió en Madrid a principios de siglo con el republicano Rafael Calzada, uno de los más descolantes y ricos miembros de la élite española que vivía en Buenos Aires. Había ido al Congreso Hispano Americano de Madrid como el representante de la Asociación Patriótica, organización que reunía a lo más selecto de la colectividad española en la Argentina.⁵ Y aprovecharía el viaje, entre otras cosas, para dar unas conferencias en la Sociedad Geográfica, uno de los ámbitos para la formación de la opinión pública de la época. Era aquella una oportunidad única para Calzada tanto para enaltecer el prestigio social alcanzado en la Argentina entre variadas y destacadas personalidades del mundo de los negocios y de la política de España, como para el reconocimiento entre las élites argentinas de los vínculos que mantenía con las de su patria. En el Congreso Hispanoamericano se encontraría Calzada con figuras de primera línea de la vida política e institucional española; por ejemplo, con liberales como Segismundo Moret, conservadores como E. Dato y científicos sociales como Altamira o Posada. Entre los asistentes a sus conferencias estaba Pí y Margall, su maestro en ideas republicanas, y otras personas de relieve en el mundo intelectual y político español, como Menéndez Pelayo, Gumersindo de Azcárate, Rafael María de Labra, Adolfo Buylla y Emilia Pardo Bazán (Calzada, 1927:92-119). Marco Avellaneda asistió a las conferencias de Calzada en Madrid; le acompañaría Vicente Quesada que había desempeñado en España funciones para el servicio exterior argentino. Y es que Calzada, como lo serían otras figuras de relieve de la colectividad española en la Argentina con un pasado de empresas políticas e intelectuales vinculado a España, ofrecía entonces, en Madrid, la oportunidad de acercamiento y posibilidades de intercambio y diálogo con algunas de las personalidades del mundo político e intelectual de la península esforzadas en sacar adelante una serie de reformas sociales y políticas que acercasen a España a su entorno.

5. Sobre esta asociación (Fernández, 1987).

A su regreso de Europa, Avellaneda, siendo diputado, presentó junto a Belisario Roldán —otro intelectual con fuertes relaciones con España— el primer proyecto de ley sobre Accidentes de Trabajo en el Congreso Nacional argentino. Entonces, en 1902, el proyecto de ley no llegó a merecer trato legislativo y, tras varios proyectos sobre la materia, no fue hasta 1915 cuando se sancionó la primera ley al respecto (Panettieri, 1987:57). El proyecto de Avellaneda y Roldán recogía las orientaciones sobre el seguro voluntario de los precedentes europeos sobre el tema, especialmente de la ley francesa de 1898 y la española de 1900. Contaría Avellaneda años después que aquel proyecto “estaba modelado en la ley española de accidentes, que era en ese momento la más adelantada, la más perfecta” (1919:175). En efecto, estando el conservador Eduardo Dato al frente del Ministerio de Gobernación, se habían llevado a las Cortes las primeras leyes laborales en España. Por la ley de Accidentes de Trabajo, en 1900, se reconoció el principio de responsabilidad industrial atribuida a los patronos y la posibilidad de que éstos hicieran seguros a los obreros. Formaba parte de las iniciativas en materia social hechas en una lectura política preventiva con el fin de mejorar la condición de los trabajadores para alejarlos del fantasma de la Revolución. La ley de Accidentes de Trabajo que promovió Dato en España y que Marco Avellaneda emuló en sus principios como proyecto legislativo, se enmarcaría en un deliberado proyecto de acompañar la legislación laboral en la vanguardia europea sobre la cuestión social.

Marco Avellaneda viajó nuevamente a Europa a comienzos de 1910 con la misión de estudiar las iniciativas públicas referentes al mundo del trabajo. Visitó las oficinas de trabajo y otras instituciones vinculadas al mundo obrero en París y Roma para conocer su funcionamiento y legislación. Llegó a Madrid en mayo de 1910, fue agasajado por personalidades políticas, recibió atención de la prensa madrileña⁶ y frecuentó el IRS. Tras su visita a la institución por excelencia del reformismo español comentó en una entrevista que, tras haber recorrido las más renombradas de Europa, el IRS de Madrid era “un modelo” y que “España [venía], desde [hacia] años, destacándose por su legislación social” (Avellaneda, 1919:174). Iniciaría entonces una relación con un “maestro” como Adolfo Posada que se prolongaría durante la visita que éste haría a la Argentina poco tiempo después. Una vez de regreso a Buenos Aires, presentó una serie de proyectos al Ministro del Interior para reorganizar el DNT que recogían el modelo diseñado por el reformismo español para el IRS. Entre ellos destacaba una ley orgánica para crear un consejo de trabajo donde tendrían representación patronos y obreros con funciones de conciliación y arbitraje en los conflictos, reglamentaciones sobre las huelgas y la fundación de una biblioteca obrera. Finalmente, como le había ocurrido años antes a González, sus reformas inspiradas en el modelo ofrecido por España fracasaron por el desborde de los sucesos políticos. El nuevo ministro del Interior elegido por el presidente Saénz Peña, Indalecio Gómez, puso en entredicho, ante un conflicto laboral, la capacidad de

6. *El Diario Español*, 8 y 11.06.1910.

la institución que presidía Avellaneda para resolver los problemas entre el capital y el trabajo. Y, con la sensación de haber estado “perdiendo el tiempo”, renunció a su cargo en enero de 1911.⁷ Tiempo después, las funciones del DNT fueron reorganizadas mediando un carácter más directo de intervención por parte del gobierno.

Con todo, las marcas del influjo reformista de la España de la Restauración en la Argentina entre finales del siglo XIX y comienzos del XX atañen a otros muchos interlocutores; algunos en los márgenes de un campo intelectual o, más bien, de formación de opinión en el que se recogían y correspondían tradiciones del pensamiento liberal y reformista. El fenómeno de emigración española en la Argentina, propio de la coyuntura, había arrastrado a un conjunto de intelectuales, periodistas, publicistas, exiliados políticos y profesionales del derecho que, antes de partir, tenían ideas y vinculaciones políticas más o menos explícitas en España. Y que, en la búsqueda de consolidar posiciones o reconocimiento social entre las elites argentinas fueron asimismo correas de transmisión de los proyectos y experiencias reformistas que habían irrumpido el debate español desde finales del siglo XIX.⁸ Cuestión esta última que requiere un espacio más amplio para el análisis y la atención que el facilitado para esta publicación.

Bibliografía citada

- AVELLANEDA, Marco. 1919. *Del camino andado (Economía Social Argentina)*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial.
- ALTAMIRANO, C. y SARLO, B. 1983. “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia*. Buenos Aires: CEAL.
- BOTANA, Natalio. 1985. *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- BOTANA, N. y GALLO, Ezequiel. 1997. *De la república posible a la república verdadera (1880-1916)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CALZADA, Rafael. 1927. *Cincuenta años en América. Notas autobiográficas*. Buenos Aires, V.2.
- DE LA CALLE, María Dolores. 1989. *La Comisión de Reformas Sociales, 1883-1903. Política Social y conflicto de intereses en la España de la Restauración*. Madrid: Ministerio de Trabajo y de Seguridad Social.
- DEVOTO, Fernando. 2002. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUTTON, Paul. 2002. *Origins of the French Welfare State. The Struggle for Social Reform in France 1914-1947*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ, Alejandro. 1987. “Patria y cultura. Aspectos de la acción de la elite española en Buenos Aires (1890-1920)”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, núms. 6-7, (Madrid)
- FINLAYSON, Geoffrey. 1994. *Citizen, State and Social Welfare in Britain, 1830-1990*. Oxford: Oxford University Press.

7. *El Diario Español*, 6.01.1911.

8. Para una visión muy general, (Zimmermann, 1997). Como caso específico (García, 2003).

- FLORA, P. and HEIDEENHEIMER A. (eds.) 1981. *The Development of Welfare States in Europe and America*. New York: New Brunswick.
- FORNER, Salvador. 1993. *Canalejas y el Partido Liberal Democrático*. Madrid: Cátedra.
- GARCÍA, Marcela. 2003. "Algunas notas sobre la proyección de Nicolás Salmerón en la Argentina", en Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (coord.). *Congreso Nicolás Salmerón y Alonso. A propósito del centenario de la Unión Republicana de 1903*. Almería: Universidad de Almería, pp.239-250.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, María Jesús. 1997. *El universo conservador de Antonio Maura. Biografía política y proyecto de Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ. 2002. "Los conservadores y la obra de modernizar España". En: VVAA. *España a comienzos del siglo XX*. Bilbao: Fundación BBVA, pp.141-167.
- HENNOCK, E. P. 1987. *British Social Reform and German precedents. The case of Social Insurance, 1880-1914*. Oxford: Clarendon Press.
- MALAMUD, Carlos. 2000. "La efímera reforma de Joaquín V. González de 1902 en la Argentina", en C.MALAMUD (ed.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: Las reformas electorales 1880-1930*. México: FCE, pp.103-127.
- MITCHELL, Allan. 1991. *The German Influence on social Reform in France after 1870*. Chapel Hill and London.
- MOYA, Carlos. 1998. *Cousins and Strangers. Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*. Berkeley: University of California Press.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel. 2000. "La conquista de la ciudadanía política: el continente europeo", en M.PÉREZ LEDESMA (comp.). *Ciudadanía y democracia*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- PALACIO MORENA, J. I. 1988. *La institucionalización de la reforma social en España (1883-1924), La Comisión y el Instituto de Reformas Sociales*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- PANETTIERI, José. 1984. *Las primeras leyes obreras*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- PRIETO, Adolfo. 1988. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.
- QUINE, Maria Sophia. 2000. *Italy's Social Revolution. Charity and Welfare from Liberalism to Fascism*. New York, University of London-Palgrave.
- RITTER, G.A. 1986. *Social Welfare in Germany and Britain*. Leamington Spa.
- ROLDÁN, Darío. 1993. *Joaquín V. González, a propósito del pensamiento político-liberal (1880-1920)*. Buenos Aires: CEAL.
- SOLBERG, Carl. 1970. *Immigration and Nationalism. Argentina and Chile, 1890-1914*. Texas.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel. 2000. *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel. 2002. "Regeneración y república en la España del Novecientos", en VVAA. *España a comienzos del siglo XX*. Bilbao: Fundación BBVA, pp.197-221.
- SURIANO, Juan (comp.). 2000. *La cuestión social en la Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: La Colmena.
- ZIMMERMANN, Eduardo. 1995. *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ZIMMERMANN, Eduardo. 1997. "Algunas consideraciones sobre la influencia intelectual española en la Argentina de comienzos de siglo", en J.L.MOLIONUEVO et al. (coords.). *Ortega y la Argentina*, México: FCE.
- ZIMMERMANN, Eduardo. 2000. "La proyección de los viajes de Adolfo Posada y Rafael Altamira en el reformismo liberal argentino", en J.URÍA (coord.). *Institucionismo y reforma social en España. El Grupo de Oviedo*. Madrid: Talasa, pp.66-78.

“CON LAS OREJAS SABE, CON LA BOCA NO SABE”.¹ A PROPÓSITO DE LA REPÚBLICA GUARAYA: ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN BOLIVIA²

Pilar García Jordán

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas
Universitat de Barcelona*

Los guarayo o guarayú, de familia sociolingüística tupí-guaraní, residentes actualmente en su casi totalidad en los municipios de Ascensión de Guarayos y Urubichá, provincia de Guarayos (ley de 6.03.1990) ascendían, según el Primer Censo Indígena Rural de Tierras Bajas, realizado en 1994-95, a 7.230 individuos,³ población que según el recientemente publicado Atlas étnico de investigaciones antropológicas dedicado a la Amazonía boliviana, poseía una cultura simbólica “notoriamente influida por la iglesia católica” aunque conservando parte de su cosmovisión tradicional presente en la conservación de sitios sagrados, y creencias animistas vinculadas con los “dueños” del bosque, los animales, los

1. Respuesta dada por Fermín, el maestro herrero de Yaguarú, uno de los poblados misionales guarayo, interpelado acerca del conocimiento que su hijo tenía del castellano para acompañar como piloto, si así era, a un “caraí” (un blanco) que demandaba sus servicios. *Crónica Guaraya*, (CG), n°4 (Yotaú, marzo 1917).

2. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación I+D, Ref.BHA2003-03628, del MCyT (España).

3. Censo levantado por indígenas capacitados para tal efecto en el Instituto Nacional de Estadística. Por entonces, la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) estimó el número de guarayos en 13.000, cifra que el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) de Bolivia redujo a 9.520 individuos (1998), datos en Teijeiro y otros, 2001:104.

ríos y lagunas (Teijeiro y otros, 2001:104). Igualmente, un reciente trabajo dedicado a la participación popular en los municipios con población indígena en que se estudió, entre otros, el caso de Urubichá, subrayó que la existencia de las misiones franciscanas de Guarayos influyeron “notablemente en el destino de la región, inclusive desde la perspectiva territorial y administrativa” (Lema, 2001:37). Finalmente, cualquiera que en tiempos recientes se haya acercado a la región y haya asistido a la celebración de las festividades religiosas o profanas ha podido constatar la existencia de una “identidad guaraya” en la que es evidente la supervivencia de elementos tradicionales, entre los que destaca la misma lengua y el “tamoi” o mito de origen, aunque permeada en gran medida por la cosmovisión y praxis católica, amalgama presente en una serie de ritos como el “batir de la bandera”, la “Misa Guaraya”, algunos cantos religiosos y profanos, o el hecho que los caciques, miembros del cabildo, deban ser “expertos” en historia sagrada (Perasso, 1988:92). En suma, hay un consenso en señalar la significativa contribución de los franciscanos, y con ellos, de la ideología católica, a la construcción de una identidad guaraya, como lo habían notado ya los primeros trabajos que, monográficamente, fueron dedicados a los guarayo (Hermosa Virreira, 1950 y 1972).

Efectivamente, la historia republicana de los guarayo está asociada a la actividad misional desplegada por los religiosos franciscanos en quienes los gobiernos bolivianos delegaron la reducción y socialización de aquéllos, y como consecuencia de la cual surgieron a lo largo del siglo XIX las misiones de Ascensión de Guarayos, San Francisco de Yotaú, Nuestra Señora de los Angeles de Urubichá, Santa Cruz de Yaguarú, y ya a inicios del siglo XX, San Pablo. En trabajos anteriores he abordado diferentes aspectos de las misiones fundadas entre los guarayo, bien como instrumento de la política estatal boliviana para la conquista e incorporación de territorios y reducción de las poblaciones no sometidas a la república, bien como consecuencia del interés de diversos sectores socioeconómicos por acceder a la mano de obra así obtenida y los conflictos que de ello se derivaron (García Jordán, 1998a, 1998b, 2001a, 2001b).

Considerando el tema que nos ha reunido aquí en torno a las categorías identitarias en los países latinoamericanos, me interesa una aproximación al tema, avance inicial de una amplia investigación que estoy desarrollando, de la que resulten algunas reflexiones en torno a algunos de los elementos que han configurado la identidad guaraya, tan penetrada e influida, como todos los autores reconocen, del catolicismo y de los religiosos franciscanos que, por más de una centuria y como consecuencia de la delegación de poderes obtenida del Estado boliviano para lograr la socialización indígena, detentaron el poder político, económico, judicial y religioso entre los guarayo.

En consecuencia, tras una brevísima historia de las misiones guarayas, abordaré el cuándo, el por qué y el cómo se construyó lo que sus promotores dieron en llamar la *República Guaraya*. Aunque necesariamente utilizaré referencias, datos y plantearé algunas reflexiones relativas a todo el tiempo “misional”, las tesis que plantearé son tres; la primera, que dicha *república* fue “inventada” y construida entre 1890 y 1920, etapa marcada por una progresiva presión secularizadora; la segunda, el “invento” partió de la existencia de algunos elementos

identitarios con el agregado de diversos elementos de la cosmovisión y praxis social católica; la tercera, el principal ideólogo del proyecto fue el franciscano italiano Bernardino J. Pesciotti.

1. Para una historia de las misiones entre los guarayo

Los primeros intentos sistemáticos desarrollados por los misioneros franciscanos para la conquista y reducción de los indígenas radicados en las inmediaciones de los ríos Blanco y San Miguel, cuyos territorios lindaban por el Norte y Oeste con la región de Moxos, y por el Este y Sureste con la de Chiquitos, se produjeron a fines del siglo XVIII (20.11.1792) cuando Carlos IV firmó la Real Cédula por la que, a solicitud del obispado de La Paz, se aprobó la fundación de un Colegio de misioneros franciscanos en Tarata, de quienes se esperaba la *reducción* de los yuracarés y la *conversión* de los “demás indios infieles de aquella Montaña”.⁴ Fue en esos años cuando se inició la *conquista* y *reducción* de los guarayo, como consecuencia del interés de la Corona y la presión de los grupos locales por implementar una vía de comunicación entre las provincias de Chiquitos y Moxos, en el norte de la entonces Audiencia de Charcas. Sin embargo no se lograron algunos avances hasta la década de 1820 cuando el número de indígenas reducidos ascendió a 552, población que desarrolló una incipiente actividad productiva agropecuaria (Cardús, 1886:98).

La situación se vio bruscamente alterada con la independencia de Charcas, cuando la mayoría de misioneros españoles debieron dejar la región provocando el remonte de los indígenas o su “explotación” por algunos comerciantes (Cardús, 1886:101). Aunque el 28.01.1830 el Congreso boliviano confió nuevamente la gestión de las misiones entre los guarayo al Colegio franciscano de Tarata (Colección, 1834, 2:230-231), los avances misioneros fueron escasos.

La “conversión” de los indígenas no presentó cambios significativos hasta inicios de los '40 cuando llegaron a la región los religiosos Manuel Viudez y José Cors, el primero de los cuales estimó el número de guarayos reducidos por entonces en, aproximadamente, 3000 individuos (Cardús, 1886:69). La reducción de los guarayo, que contó con la ayuda de un reducido contingente armado para controlar a los más reticentes a permanecer en las nuevas poblaciones y capturar a los remontados en los montes -las huídas habían sido hasta entonces la forma de resistencia básica de los indígenas- se dio por concluida en 1845,⁵ fecha a partir de la cual se produjo una progresiva consolidación del pro-

4. *Mercurio Peruano*, nº605 [nº405], (Lima, 1792), f.187. Texto completo de la RC y nota editorial sobre la misma en ff.185-192. En el pasado, a inicios del siglo XVIII, algunas familias guarayas fueron reducidas por los jesuitas en San Javier de Chiquitos de donde huyeron al cabo de algunos años (Cardús, 1886:86-87).

5. Ese año, una expedición encabezada por el padre Viudez, con la ayuda de los pobladores de Ascensión, Ubaimini (más tarde Urubichá) y Yaguarú, logró “la reunión completa de todos los guarayos, y la consecuencia fue su definitiva reducción y conversión” (Cardús, 1886:115).

yecto misionero hasta el punto que a partir de la década de 1880, desde diversas instancias políticas y, especialmente, algunas élites locales cruceñas, se planteó la necesidad de secularizar dichas misiones, esto es, transformarlas en beneficios curales.⁶ Para entonces, el gobierno boliviano había aprobado el primer Reglamento de misiones que, propuesto en 1871 por el Prefecto Comisario de Misiones de Tarija, Alejandro Ercole, regulaba la autoridad y administración de la misión y sus relaciones con el mundo exterior.⁷ El texto concedió a los religiosos que misionaban en los Orientes (Amazonía y Chaco) el poder religioso, obviamente, pero también el poder político, económico y judicial en las misiones franciscanas. Las décadas posteriores mostraron un progresivo incremento demográfico en los poblados misionales alcanzando la cota máxima en 1929 cuando se estimó en 6673 el número de guarayos (García Jordán, 2001a:418). Tal crecimiento fue consecuencia de la buena marcha económica de las misiones que desarrollaron diversas actividades económicas, ya agrícolas (Urubichá y Yotaú), ya ganaderas (Ascensión y Yaguarú), ya artesanales en todas ellas hasta el punto de permitir la producción de una amplia gama de manufacturados -textiles, muebles, tejas, utensilios de hierro- consumidos tanto en el interior como el exterior de las misiones que en 1900 sumaban un total de cinco, tras la aprobación en dicho año de la fundación del nuevo poblado de San Pablo. Factor básico que permitió la comercialización de los excedentes fue la ubicación de las misiones en el camino entre Santa Cruz y el Beni favoreciendo así el desarrollo de un activo intercambio entre dichas regiones. En consecuencia, las misiones guarayas devinieron importantes centros de aprovisionamiento para los comerciantes, ganaderos y viajeros en general, al tiempo que proporcionaron mano de obra (peones, guías, remeros, intérpretes) para la conducción de ganados, brazos para las haciendas moxeñas, las explotaciones gomeras, y la apertura de caminos, además de otros trabajos “públicos”. Una vez reducida y sometida la población, significativos miembros de las élites comerciales cruceñas y benianas, empresarios gomeros y ganaderos interesados en acceder a las tierras y a la mano de obra indígena sin la mediación misionera presionaron para reducir el poder detentado por los misioneros –proyecto en el que encontraron un aliado en el proyecto liberal- y, progresivamente, acentuaron la presión secularizadora a lo largo de los primeros años del siglo

6. La secularización implicaba que los hasta entonces poblados misionales y sus habitantes pasaban a formar parte del organigrama político-administrativo republicano y, con ello, cesaba el poder omnímodo detentado por los religiosos que sólo conservaban el poder religioso.

7. Ley en Anuario, 1872:82-85; el reglamento en Ercole, 1871. Reglamento que reconoció al Conversor como la máxima autoridad política civil y religiosa en el interior de la misión e intermediario de todo contacto entre los indígenas y el exterior, tanto con la sociedad civil como con el Estado (García Jordán, 1998b). En estricto sentido el primer reglamento de misiones fue el sancionado por José Ballivián el 22.02.1845, aunque su vigencia fue muy limitada. Una copia del texto fue encontrada por Fr. Bernardino Pesciotti en la sacristía de la iglesia de Santa Ana (provincia de Velasco) y publicada en *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia (ACFB)*, V.VIII, n°91 y 92 (Tarata, 1916), pp.313-321, 355-356.

XX consiguiendo finalmente su objetivo en 1938-39, por sendos decretos del presidente Germán Busch.⁸

2. La invención de la República Guaraya

El “éxito” conseguido por los misioneros en su proyecto “civilizador” fue reconocido hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX por las mismas autoridades prefecturales de Santa Cruz y viajeros nacionales y extranjeros que, tras pasar y hospedarse en alguno de los poblados, no dejaron de señalar que las misiones guarayas eran las más florecientes de todas cuanto existían en Bolivia.⁹ Estos “logros” misioneros fueron compatibles con la conservación e incluso el fomento de ingredientes tradicionales como la lengua, el territorio, y una serie de “creencias” y “ritos” guarayos, elementos a partir de los cuales se elaboró un discurso legitimador de lo que algunos de los religiosos empezaron a denominar *República Guaraya*, a la que no fue ajena la referencia mítica al “esplendor” de las antiguas misiones jesuitas de Moxos y Chiquitos, y que se visibizaron primero, en diversas prácticas al interior de los poblados misionales (toma de posesión de los caciques, festividades, misas solemnes) de las que tenemos constancia escrita y, en algunos casos, visual a través de una interesantísima colección de fotografías;¹⁰ segundo, en determinadas actitudes y posicionamientos de los misioneros frente a la sociedad y al Estado, cuya plasmación se produjo en los últimos años del siglo XIX y primeros años del siglo XX.

Cuando en 1893, Fr. Sebastián Pifferi, visitador de las misiones franciscanas, pasó por Guarayos (Ducci, 1895:81-82) solicitó del prefecto misionero, Ambrosio Pratti, y sus conversores, que dejaran “la utopía” y procuraran “la perfección posible”.¹¹ Durante su estancia en las misiones Pifferi había constatado el crecimiento económico y demográfico de las misiones, pero también había compro-

8. Decretos de 10.05.1938 y 14.06.1939 con la creación de la Delegación Nacional de Guarayos y la sanción de las competencias de la nueva autoridad política, medidas recogidas en Hermosa Virreira, 1950:159-166.

9. Entre los numerosos testimonios encontramos al español Ciro Bayo, que residió en la zona en la Cuaresma de 1896 (1911:150-180), al boliviano Benjamín Burela que, tras haber pasado algunas semanas en la región en 1907, dejó constancia de sus impresiones (Santa Cruz, octubre 1907), publicada en CG, n°33 (Yotaú, 3.09.1917); al etnólogo sueco E. Nordenskiöld quien pasó por la zona en abril de 1909, CG, n°41 (Yotaú, 26.10.1917).

10. Colección fotográfica de la que forman parte, primero, las fotografías hechas por encargo del Pref. Pesciotti a Luis Lavadenz Reyes (CG, n°7 (Yotaú, 2.04.1917), n°8 (Yotaú, 9.04.1917)); segundo, las fotografías hechas por el conversor de Yaguarú, Fr. Juan Bernabei desde inicios de enero de 1899 (CG, n°19 (Yotaú, 6.06.1917), n°23 (Yotaú, 26.06.1917), n°24 (Yotaú, 5.07.1917)) y, finalmente, por el fotógrafo Miguel Rojas quien, a petición de los misioneros, arribó procedente de Santa Cruz para documentar la visita a Guarayos del intermuncio R. Caroli a fines de julio de 1918 (CG, n°75 (Yotaú, agosto de 1918)), y cuya consulta ha sido posible, como el resto de fondos existentes en el Archivo del convento franciscano de Tarata (AT), a la generosa ayuda de Fr. Mauricio Valcanover.

11. Expresiones vertidas en la carta enviada por Fr. Sebastián Pifferi al General franciscano (La Paz, 31.01.1894) en Archivo General de los Frailes Menores en Roma (AGFM). Fondo Bolivia. Collegia. Años 1893-1896. SK/144, f.114 anv., citado por Van den Berg, 2001:76.

bado la casi inexistente alfabetización en castellano y las dificultades de los guarayos para vivir sin la “tutela” protectora ejercida por los religiosos en una relación claramente asimétrica.¹² El pragmatismo posibilista propuesto por Pifferi consistía en lograr la alfabetización en castellano de los neófitos e instruirles “sobre la manera de vivir en sociedad”. Las causas de tal situación parecían ser consecuencia, así lo sugieren en una primera lectura la mayoría de los informes misioneros, de la escasez de “operarios” que trabajaban en las misiones donde uno, y en el mejor de los casos, dos misioneros debían encargarse de todo lo relativo al gobierno espiritual y temporal (económico, político, judicial) del poblado.¹³ Pero ¿a qué aludía Pifferi en su recomendación de dejar la utopía?

Una lectura más atenta de las fuentes¹⁴ me permite plantear que, probablemente, algunos de los franciscanos que misionaron en guarayos, observando la explotación a la que los llamados “civilizados” sometían a los indígenas en la región -especialmente en aquellos momentos en que el auge de las empresas gomeras en el Beni demandaba una creciente “remesa” de mano de obra, que era también requerida por los hacendados y ganaderos cruceños, y por las mismas autoridades para la apertura de caminos, construcción de edificios, habilitación de puertos fluviales, etc.- vieron en las otrora florecientes misiones jesuíticas de Moxos, Chiquitos y el Paraguay, el modelo a seguir, esto es, la implementación de un proyecto misionero cerrado al exterior. De ahí que la invención de una *República Guaraya*,¹⁵ naturalmente católica, se presentara como una oportunidad para hacer viable dicho proyecto y, en mi opinión, esto es

12. En 1894 Pifferi, tras acusar a Pratti de negligencia en el cargo, llegó a proponer su cese; al final, la aceptación por el prefecto de todas las indicaciones formuladas por el visitador y sus superiores le permitieron concluir su sexenio (1891-97). Ver Auto Discretorial de 25.07.1894, acta de la reuniones del Discretorio de 31.07.1894 y 5.08.1894 y carta de Pratti a este órgano (Tarata, 3.08.1894), en AT.

13. El reglamento dado por Fr.J.Cors (Yaguarú, 28.09.1854), redactado por orden del visitador, Fr.Bartolome Casanovas, en AGFM. Fondo Bolivia. M/121, ff.s.n.-837anv., y vigente por entonces en las misiones, con algunas ligeras modificaciones, señalaban la existencia en cada misión de dos conversores; un primero que se ocupara del gobierno “espiritual, civil y político”, y un segundo del gobierno “económico”. Sin embargo, la crónica escasez de misioneros provocó que, hasta fines del siglo XIX, hubiera casi siempre un solo religioso por poblado.

14. Fuentes entre las que destacan los informes anuales de los prefectos misioneros al Gobierno, los enviados trianualmente a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (SCPF), los enviados al General de la orden, las visitas periódicas establecidas por la Comisaría Franciscana en Bolivia, amén de publicaciones periódicas, cartas de los religiosos a compañeros, y algunos folletos. Fuente imprescindible es también el periódico publicado primero en forma manuscrita, después impresa por iniciativa de Fr.B.Pesciotti desde 1896, *El Eco Guarayo (EG)* a partir de 1917, *Crónica Guaraya (CG)*, ambos publicados en Yotaú, y del que sólo se ha conservado esta última, en la que, sin embargo, se reproducen muchos de los artículos y noticias aparecidas en la publicación desde 1896; un estudio sintético de los avatares de la publicación es Van den Berg, 1997:147-176.

15. Denominación que Van den Berg (2001:77) atribuye, erróneamente, a Fr.Damián Conte, prefecto de misiones entre 1872-78 y probable autor de un texto anónimo sobre las “Causas y motivos del atraso moral y religioso en que se hallan actualmente los guarayos y su remedio”, texto encontrado por el P.Pesciotti en Urubichá que publicó bajo el título de “Nuestra República”, primero en *EG* (Yotaú, abril 1897) y después en *CG*, nº5 (Yotaú, marzo 1917).

lo que se construiría en forma progresiva a partir de los últimos años del siglo XIX y que se mantuvo en las dos primeras décadas del siglo XX, paralelamente al aumento de la presión secularizadora. Protagonista destacado de esta historia fue el franciscano Bernardino J. Pesciotti quien, tras ser captado a los 14 años en su Aquila (Italia) natal para formarse como misionero, llegó a Tarata en 1884 y, después de haber recibido la formación correspondiente fue destinado en 1894 para desempeñar actividades misionales en Guarayos. Este, como conversor de Yotaú y como prefecto misionero en los dos sexenios que ocupó el cargo (1897-1902 y 1912-18), fue el “inventor” y principal ideólogo de la *república guaraya*,¹⁶ proyecto surgido, probablemente, bajo la prefectura de Fr. Ambrosio Pratti, quien había permanecido ininterrumpidamente en las misiones durante 33 años, y del que participaron los religiosos Juan Bernabei —quien documentó fotográficamente escenas varias de la vida misional—,¹⁷ Domingo Iannacci, Francisco Pierini,¹⁸ Pacífico Toalino, el boliviano Daniel Carvallo, y que, probablemente, encontró buena acogida entre una parte significativa de los guarayo que vio en el proyecto una forma de “defensa” física y cultural del grupo frente al exterior; esta cuestión, sin embargo, no será tratada en este artículo.

La nombrada repetidamente por Pesciotti como *república guaraya*, denominación preferida por el religioso para nombrar a las misiones, a las que también se refería como *territorio del abuelo* o *gobierno del abuelo*—¹⁹ refiriéndose con ello al mito de origen guarayo (el *Abuelo* o *Tamoi*), o Estado guarayo,²⁰ y a la que incluso, en una ocasión, se refirió, metafóricamente, como “República de Andorra. Capital Ascensión”,²¹ se construyó a partir de una serie de ingredientes: territorio ancestral, elementos significativos de la cosmovisión indígena, en particu-

16. Fuentes imprescindibles para un estudio del proyecto de Pesciotti son la *CG* (Yotaú) y los informes dirigidos al gobierno boliviano y a sus superiores.

17. Bernabei, en el “siglo” Luis Pío Severino, había llegado a Tarata a fines de 1884, a la edad de 12 años junto a Pesciotti y otros seis jóvenes (entre ellos D. Iannacci y F. Pierini) en la “colecta” organizada por Fr. Luis Panizzi para la captación de jóvenes que, tras pasar por el Noviciado, debían ejercer tareas misionales; e igual que los citados, fue destinado como conversor a Guarayos.

18. Pierini fue el autor de un himno guarayo publicado en *ACFB*, V. VII (Tarata, 1915), pp. 150-151.

19. Un interesante relato sobre el origen de los guarayo, construido a partir de los propios indígenas, se encuentra en el informe enviado por el Prefecto misionero P. Bianchi (Tarata, 11.03.1851) a la SCPF en AGFM. Fondo Bolivia. M/121, ff. 799 anv-rev. Bianchi se valió, probablemente, de los relatos escritos por Fr. José Cors quien desde fines de 1840 se encontraba misionando en la región donde permaneció hasta 1877. Los relatos de Cors sobre el origen, historia, cosmovisión y praxis social de los guarayo fueron recogidos después por Cardús (1886: 62-86), y reproducidos en diversos números de *ACFB* (Tarata), entre 1911-12 y últimamente en Perasso, 1988:9-75.

20. Ver a título de ejemplo el uso de tales denominaciones en *CG*, n°16 (Yotaú, 20.05.1917), n°48 (Yotaú, 17.12.1917).

21. Encabezamiento que, probablemente, figuró en el primer número manuscrito de *EG* (19.11.1896), y que fue reproducido en el primer número de *CG* (Yotaú, 20.02.1917). Con dicho título Pesciotti proyectó en Bolivia la existencia de una república que, a semejanza del Estado independiente de Andorra, situado en los Pirineos centrales entre Francia y España, tendría como autoridades principales al presidente de la república boliviana y al prefecto de misiones de Tarata, Andorra era un principado cuyo gobierno era compartido por el presidente de la república francesa y el obispo de la diócesis de la Seo de Urgel, limítrofes con aquélla.

lar el Tamoi, religión católica, lengua guaraya; y se dotó de símbolos como escudo, bandera, y rituales como los que se manifestaban en la toma de posesión de los caciques, celebración de las misas solemnes, fiestas patronales y carnavales, acompañados con música propia interpretada por músicos indígenas con instrumentos hechos en las propias misiones. Todos ellos serán ingredientes que mencionaré aquí pero, probablemente, el más importante de ellos y en el que me detendré especialmente será el relativo a la cuestión lingüística, caballo de batalla de los gobiernos bolivianos desde la década de 1880, que adquirió una progresiva importancia a fines de los '90 y, especialmente, bajo los gobiernos liberales, cuestión que fue el principal argumento aducido por los sectores promotores de la secularización de las misiones quienes, repetidamente, acusaron a los misioneros de negligencia en la castellanización de los guarayos.

2.1. Algunos elementos identitarios

La *república guaraya* se encontraba, según el plano levantado por Guillermo Velasco en 1913, en el Noroeste del departamento de Santa Cruz, en un territorio cuya máxima longitud de Norte/Sur alcanzaba los 175Km y su anchura máxima de Este/Oeste alrededor de 100Km y que, según estimaciones hechas a partir del plano citado, comprendía alrededor de 15.450Km².²² No es el caso de señalar aquí las características del territorio al que habían llegado procedentes del Este, probablemente del actual Paraguay,²³ a la búsqueda de una "tierra sin mal",²⁴ aunque conviene decir que los terrenos ocupados por los guarayo, incluyendo aquellos en los que los franciscanos construyeron los poblados, permitieron implementar el proyecto misional, esto es, la transformación del "bárbaro" guarayo, seminómada y autosuficiente en un individuo "civilizado", sedentario y mano de obra "domesticada" por hábitos regulares de trabajo (García Jordán, 2001b). El proyecto misional había contado con la lengua guaraya como instrumento fundamental. Esta no era una novedad ya que la praxis histórica misionera, tanto jesuita como franciscana, había recomendado explícitamente a los religiosos el aprendizaje de la lengua de los indígenas contactados como instru-

22. Informe enviado por Velasco, médico titular de las misiones, por encargo del Ministerio de Guerra y Colonización, con fecha 25.12.1913 (CG,nº47 (Yotaú, 10.12.1917)).

23. Así lo señalan los primeros registros misioneros, sistematizados en la década de 1840 por Fr.Manuel Viudez, después Fr.José Cors en los '50, a partir de las informaciones obtenidas de los propios guarayos, y repetidas por Cardús, 1886:65-69 y, mucho más tarde por Hermosa Virreira, 1972:51-52. Actualmente, se tiende a dar por correcta la procedencia (Teijeiro, 2001:104) y, en algunos casos, se sostiene que estos guarayos son descendientes de los guaraní-itaitines ocupantes del área comprendida entre los ríos Apa y Miranda (Perasso, 1988:5)

24. Mención a la "tierra sin mal" figura, entre otros textos, en el informe enviado por Fr.P.Bianchi (Comisario Prefecto Misiones Guarayas) a la SCPF (Tarata, 11.03.1851), fechada en Tarata (11.03.1851) en AGFM. Fondo Bolivia. M/121, f.800 recto. Esta búsqueda de la "tierra sin mal" es compartida por otras poblaciones de origen guaraní, como los mismos chiriguano (Albó, Meliá y Pifarré, 1988-90) y ha persistido hasta la actualidad, en particular entre los moxeños (Riester,1976).

mento fundamental para el ejercicio de su actividad y el logro de sus objetivos, la “evangelización”.

Por ello cuando, a inicios de los '50, Fr.José Cors, por entonces prefecto de misiones entre los guarayo, redactó el que fue primer reglamento a observar por los misioneros en la región, no dejó de señalar la imperiosa necesidad que tenían los religiosos de aprender el “idioma de los neófitos”.²⁵ El mismo, como conversor por más de 30 años en la región, fue autor de un catecismo, una gramática y un diccionario en guarayo, además de redactor de sermones y pláticas en el mismo idioma para uso de los misioneros.²⁶ La cuestión no debe extrañarnos si consideramos que, incluso los gobiernos bolivianos que, esporádicamente, se habían ocupado de las misiones no habían hecho mención explícita del tema lingüístico. No lo hizo la administración Santa Cruz (García Jordán, 2001a:284-286), ni tampoco el gobierno de José Ballivián que cuando en 1845 dictó las disposiciones relativas a la administración de la bula de Cruzada en la que legisló sobre las funciones de los prefectos misioneros, Colegios de P.Fide, misiones y economía de las mismas, señaló la necesidad de que los conversores aprendieran “los idiomas indígenas de las tribus que tengan que catequizar” (art.11), y la obligación de éstos de establecer escuelas “de primeras letras donde, reuniendo a los niños, puedan instruirlos, no sólo en la lectura y escritura, sino en lo sustancial del dogma y máximas de sana moral” (art.17).²⁷ Aunque podríamos entender, como yo pienso, que la alfabetización pretendida se hiciera en castellano, no se menciona explícitamente, como tampoco sucede en el considerado primer reglamento de misiones aprobado en 1871 en el cual se dice que los conversores “fundarán en cada Misión sus escuelas, para que los niños, sin excepción de sexo, aprendan a leer y escribir desde los siete años de su edad” (Ercole, 1871:23); como tampoco ocurre, finalmente, en las instrucciones dadas por los visitadores franciscanos, o comisarios de misiones, llegados a Guarayos periódicamente con el objetivo de comprobar el estado de las misiones, comportamiento de los religiosos, etc. y que, tras su visita dictaban, por escrito, unas disposiciones “correctoras” que los misioneros debían ejecutar. Deberemos esperar a 1882 para ver la primera referencia explícita sobre la necesaria castellanización de los guarayos, cuando tras la visita a Guarayos del comisario general de las misiones franciscanas en Bolivia, Ugolino Gorlieri, otra conversor en la región, indicó en el “auto de visita” correspondiente:

“puesto que se ha conseguido con el favor de Dios, hacer imprimir unos cuadros de lectura y el Catecismo de la Doctrina cristiana en lengua de los Neófitos y en castellano, así por lo que mira a lo espiritual, cuya base es la instrucción y enseñanza, ordenamos que en todas las Reducciones se cuide mucho de la Escuela, se guarde la división de las clases y el mismo método, y todos los PP.Conversores enseñen el mismo Catecismo”²⁸

25. Reglamento de Fr.J.Cors (Yaguarú, 28.09.1854), en AGFM. Fondo Bolivia. M/121, ff.s.n.-837anv.; el Auto de Visita del Capítulo (6.06.1854) en Libro de Autos, en AT.

26. Necrológica de Fr.José Cors aparecida en *El Cruzado* (Sucre, junio 1878) y reproducida en CG, nº31 (Yotaú, 20.08.1917) y Cors,1854.

27. Reglamento de 22.02.1845 en *ACFB*, V.VIII, nº91 y 92 (Tarata, 1916), pp.313-321, 355-356.

28. Auto de Visita de Ugolino Gorlieri de 26.06.1882 en AT. Libro de Memorias, ff.429-430.

Y, en mi opinión, no es casual esta referencia a la enseñanza del castellano si consideramos la coyuntura histórica boliviana pues sólo dos años antes se había producido el acceso al poder de la oligarquía conservadora, bajo cuya gestión se produjo una progresiva modernización de la economía y la política bolivianas (Klein, 1996:161-178; Irurozqui, 1994:27-102). Fue en ese contexto en el que, como he demostrado en otro trabajo (García Jordán, 2001a:297-360), se produjo un cambio en la estrategia del Estado boliviano en relación a sus Orientales, cuya ocupación y control pareció ser un elemento significativo en la construcción del estado-nación proyectado por los nuevos dirigentes. Con todo, el cambio fundamental se daría a partir de la ley de 13.11.1886 en la que, explícitamente, se vinculó la fundación de misiones a la colonización del territorio, de los Orientales.²⁹ Estos territorios, *fronteras* o *desiertos* en el lenguaje de la época, incluían los territorios y los “bárbaros” habitantes que los ocupaban y, en este caso, el discurso político de las diversas administraciones conservadoras (1880-99) en relación a las poblaciones nómadas o seminómadas no difirió mucho, en el plano ideológico –no así en la praxis política- del relativo a las poblaciones quechuas y aymaras –tradicional mano de obra de las minas, haciendas y comunidades– discurso en el que se postulaba la teórica transformación del indígena en ciudadano con plenos derechos en el plano civil y político.³⁰

Y tampoco es casual la llegada a los poblados guarayos (1883-84) de Fr. José Cardús, en calidad de “visitador” y por designación directa del mismo comisario franciscano Gorlieri, con el objetivo de recoger información estadística sobre la población y economía de todas las misiones existentes en los Orientales bolivianos, obstáculos que lastaban su desarrollo y posible solución de los mismos.³¹ Consecuencia de la visita, Cardús dejó no sólo un interesantísimo y conocido informe sobre la situación de las misiones franciscanas (Cardús, 1886), sino también varias, y escasamente mencionadas, obras catequéticas en guarayo y castellano. La elección de Cardús no era una cuestión baladí en el tema que nos ocupa, el papel de la lengua en la actividad misionera, puesto que él mismo misionó en la segunda mitad de los '70 entre los guarayo, y fue en ese tiempo cuando, en estrecha colaboración y siguiendo las indicaciones del prefecto

29. Aunque tradicionalmente todas las administraciones bolivianas habían confiado a los misioneros la función reductora de los indígenas, a partir de la citada ley las misiones pasaron a formar parte de la estrategia del Estado boliviano para la ampliación de la frontera interna –domesticación mano de obra indígena, centros de colonización-, y la defensa de la frontera externa, en suma, para la nacionalización del territorio.

30. A pesar de carecer de estudios que analicen en profundidad el discurso “conservador” sobre los indígenas, a nadie se le escapa que en Bolivia, como en otros países andinos, estaban en boga las tesis darwinistas en las que, a partir de supuestos datos “científicos”, se sostenía la inferioridad de la “raza indígena”, ver Demelas, 1981 y 1984. Y es a partir de estas tesis que algunos sectores propugnaron la desaparición de la raza indígena, cuestión que evidentemente no se implementó por cuanto la mano de obra quechua y aymara era necesaria para la economía boliviana, a diferencia de los brazos de los “bárbaros”; éstos, en caso de impedir la ocupación y control del territorio, eran exterminados.

31. Información que, probablemente, debía permitir en última instancia el establecimiento de un Vicariato Apostólico en Bolivia (García Jordán, 2001:345 y nota 170.)

misionero Damián Conte se “organizó un sabio método de instrucción con notable progreso” para la instrucción de los niños.³² Desconocemos el “método” específico³³ pero, a partir del título y contenidos de los textos de Cardús, autos de visita e instrucciones de los superiores franciscanos a los prefectos misioneros podemos señalar tres cuestiones; la primera, el uso exclusivo que en la praxis misional se hacía del guarayo para el adoctrinamiento indígena, como muestra *La Doctrina Cristiana explicada en lengua guaraya para el uso de los neófitos de las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Tarata* (Cardús, 1882);³⁴ segundo, la alfabetización en castellano de un reducido grupo de niños en una “escuela especial” existente en cada uno de los poblados;³⁵ tercero, el énfasis puesto por los superiores franciscanos en que “todos” los niños debían aprender el castellano. Así lo atestiguan no sólo la publicación, ya en 1883, de las obras catequéticas de Cardús en edición bilingüe, sino también que su autor señalara, repetidamente, que los conversores debían “dedicarse con más empeño y hacer más extensiva y general la enseñanza de la lengua castellana” (Cardús, 1886:174). En un texto con el que el religioso catalán cerraba su monografía, que probablemente suscribirían los liberales del momento, el religioso abogó por la remoción de varios de los obstáculos existentes para el adelanto de los poblados misionales (García Jordán, 2001:349) y, especialmente en el tema que aquí tratamos, sistematizó todas las ventajas que se derivarían de la alfabetización en castellano de los indígenas: progreso de los poblados, mejora en la “comunicación con los demás cristianos ilustrados” y en su propia dignidad, mayor conocimiento de la religión y ayuda a los misioneros. Con todo, no tengo dudas que, haciéndose eco de las reticencias de los mismos religiosos con respecto al tema, señaló que:

“los Padres conversores deben tener una garantía de que dicha enseñanza no ha de ser en perjuicio, sino en bien de las mismas [misiones] y de los neófitos. Y esta garantía la deben dar los Gobiernos, haciendo que las autoridades subalternas e inmediatas observen y hagan observar estrictamente [sic] el reglamento de Misiones, a fin de que los conversores puedan impedir el que los vecinos o transeúntes no se sirvan de semejante ventaja para engañar y sustraer fraudulentamente a los neófitos de las misiones, como ha sucedido varias veces, o que les den ejemplos de inmoralidad y de corrupción, como sucede con frecuencia” [el énfasis es mío] (Cardús, 1886:176).

32. Información encontrada en una nota necrológica de Fr.Damián Conte redactada el 27.12.1878 y publicada por *El Cruzado* (Cochabamba), y que he localizado en AT. Fondo Correspondencia Prefecto de Misiones de Tarata con los Misioneros.

33. Método que, probablemente, consistiría en propiciar un “diálogo, esto es, haciendo el Padre algunas preguntas a los Indios, y luego explicándoselas [sic] con toda claridad. Con esto se consigue que los Indios estén más atentos y comprendan mejor lo que se les enseña”, en instrucciones dadas por el comisario general, Fr.Alejandro M.Corrado, tras su visita a las misiones guarayas (28.07-22.08.1847) en AT. Libro de Memorias...f.477.

34. La idea inicial del autor era publicar el texto en forma bilingüe (guarayo-castellano) aunque la falta de tipos en la imprenta aconsejó hacer una primera versión sólo en guarayo.

35. En cálculo aproximativo, Cardús estima que en Urubichá, los niños que iban a esta “escuela especial” eran 25 (1886:145), alrededor del 20% del total de niños escolares cuyo número el religioso estimó en 119, quienes asistían a las denominadas por Cardús como “escuelas generales” (1886:141). En ambos casos, los maestros/as eran neófitos, previamente instruidos por los conversores.

Mientras tanto, ¿cuál era la posición de las administraciones conservadoras? El poder político no dejó de considerar, mayoritariamente, el rol fundamental que tenían las misiones como “vanguardia civilizadora” y “único y positivo sistema colonizador...[ya que] el misionero conquista naciones salvajes al cristianismo y a la civilización” (Paz, 1895:132-133).³⁶ Sin embargo, ya desde inicios de los '80 asistimos a una incipiente movilización de algunas élites regionales, en el caso que nos ocupa comerciantes y hacendados cruceños y benianos, a favor de la secularización de las misiones guarayas. El objetivo era el de acceder a la tierra y mano de obra indígena sin la mediación misionera, cuestiones éstas que provocaron varios conflictos hasta el punto que tan tempranamente como 1886, el Ejecutivo de Gregorio Pacheco ordenó a los prefectos departamentales que garantizaran “la independencia con que debe ejercerse el gobierno por los RR.PP.Conversores sobre los numerosos infieles” (García, 1886:36-37).

El progresivo incremento de la presión secularizadora provocó, probablemente, por un lado, la preocupación de las autoridades franciscanas por la promoción del castellano en las misiones, argumento fundamental que justificaba la existencia de las mismas en el país. Por otro lado, la reacción de algunos misioneros, justamente los que estaban desempeñando sus actividades en la zona, que temían que la alfabetización en castellano de los indígenas diera paso a una progresiva explotación de los mismos y, obviamente, cuestión que a nadie escapa, de la desaparición de la “tutela” ejercida por los religiosos. Y fue esa reacción de algunos misioneros franciscanos la que provocó la “invención” de la *República Guaraya*, cuyos principales elementos se conformaron en los últimos años del siglo XIX y, fundamentalmente, desde el acceso de los liberales al poder (1899) y hasta la década de 1920, años que paralelamente al aumento de la presión secularizadora se produjo un progresivo control político de las misiones.

Efectivamente, las administraciones liberales que, paradójicamente, continuaron considerando a las misiones como principal base de la colonización (Montes,1906:28), introdujeron cambios fundamentales en el reglamento de misiones, primero en 1901 y después en 1905, que afectaron a la supremacía del poder político central, regional y local sobre las misiones y las atribuciones del conversor; éste, además, pasó a ser considerado “funcionario público” (García Jordán, 1998b:I,248-265). Y, en relación al tema que aquí nos ocupa, en los dos nuevos textos se señaló que el aprendizaje en las escuelas misioneras debía hacerse en el “idioma español”.

No obstante, estamos en condiciones de afirmar dos cuestiones; la primera, que en los primeros años del siglo XX continuaba vigente en las misiones la práctica según la cual la alfabetización en castellano de los niños/as indígenas

36. Así lo reflejaron las memorias del Ejecutivo al Congreso y los informes prefecturales, recogiendo los datos proporcionados por los misioneros de acuerdo a lo establecido en el reglamento de misiones (Ercole,1871:23). Algunos grupos, por entonces minoritarios, impugnaron los resultados misioneros y denunciaron a los religiosos como contrarios a la “civilización” del indígena y explotadores de los mismos (García Jordán,2001:352-353).

era reservada a unos pocos escogidos por el Conversor y efectuada por maestros neófitos.³⁷ La segunda, que la cuestión lingüística devino importante fuente de conflicto en los años sucesivos, y proporcionó un argumento fundamental a los sectores propietarios favorables a la secularización; éstos, que habían visto como el reglamento de misiones de 1905, contemplaba una de sus reiteradas reivindicaciones –imposibilidad del misionero de oponerse a la contratación de mano de obra indígena (art.10)- acusaron repetidamente a los religiosos de oponerse a la “civilización” indígena. Es así que los primeros años de los gobiernos liberales³⁸ fueron fundamentales en la invención de la *república guaraya* cuando, a la lengua como señal identitaria, se sumaron, una serie de elementos simbólicos como el escudo,³⁹ la bandera⁴⁰ y la música⁴¹ que se mostraban en determinadas prácticas religiosas –misas y fiestas patronales- o civiles –toma

37. Así se hace constar en el informe enviado por el entonces Pref.de Misiones B.Pesciotti al Secretario General de la Junta de Gobierno (Urubichá, 6.11.1899) en *CG*, n°11 (Yotaú, 23.04.1917) y en el escrito dirigido por el Pref.F.Pierini (Ascensión, 10.12.1908) al Discretorio del Colegio de Tarata (AT. Fondo Correspondencia Prefecto misiones-Misioneros), 2ff. No deja de ser paradójico que en el informe trianual dirigido por el mismo Pesciotti a la SCPF (Tarata, 11.07.1900) lamentara los escasos avances en la castellanización provocada por la escasez de misioneros y solicitara la llegada de un mayor número de religiosos (informe en ASCPF. Rubrica.NS.Vol.214. Prot.40723, f.773 rev. La paradoja se explicaría, quizás, si pensáramos en la formulación de un doble lenguaje por Pesciotti, uno destinado a la Santa Sede –interés en obtener un mayor número de religiosos para implementar la República guaraya-, otro interno, el de fortalecer dicha república tratando de reservar la castellanización a unos pocos y excluyendo al resto. Si en algo puede ayudar a resolver la paradoja, digamos que Pesciotti, desde su acceso a la prefectura preparó numerosas pláticas en guarayo, aparecidas primero manuscritas como suplemento del *EG*, y en 1904 editadas; una traducción de las mismas en castellano debió esperar a 1913.

38. En 1899-1900 se produjo una campaña de prensa, particularmente en Santa Cruz, demandando la secularización de las misiones guarayas, e incluso se llegó a solicitar de la Convención Nacional, infructuosamente, que se dictara una orden de expulsión contra el prefecto misionero y los conversores. Informe de Pesciotti (Tarata, 11.07.1900) en Archivo SCPF. Rubrica.NS. Vol.214. Prot.40723, f.774rev.

39. El diseño del escudo fue encargado por Pesciotti a Luis Lavadenz Reyes “para satisfacer los derechos de muchos, y dar la importancia que se merece nuestra República”, según noticia de 3.12.1898 publicada en *CG*, n°8 (Yotaú,9.04.1917).

40. Pesciotti señala que entre los guarayo, como en el resto del país, en misas solemnes y fiestas patronales se realizaba la “Reseña” que consistía en el “batir de la bandera”. Al decir del misionero, esta práctica, realizada por el cacique, fue una costumbre heredada de los chiquitanos e introducida en Ascensión por el sacerdote Gregorio Salvatierra, y muchos años después en Yaguarú por Fr.Pedro Roggero, en el antiguo San Fermín por Fr.Egidio Boschi, y en Urubichá por José Cors, y significaba el reconocimiento de “la conquista y consiguiente sumisión de esta tribu Guaraya al Evangelio de Jesucristo”, noticia redactada en Urubichá (23.07.1898) y reproducida en *CG*, n°8 (Yotaú, 9.04.1917).

41. Es bien conocida la importancia de la música en los poblados guarayos, música que “se halla estrechamente relacionada al culto católico y a la festividad del Carnaval” (Perasso,1988:91). Las fuentes nos indican que en todos los pueblos guarayos había una banda de música con instrumentos de cuerda, viento, percusión y cantores. El repertorio musical incluía piezas católicas –destaca la Misa Guarayos cuya autoría el maestro Mauricio Yeguanui Cortez atribuye a un franciscano y data del siglo XIX- y profanas, algunas tradicionales y otras más recientes como las compuestas por Fr.Juan Bernabei, conversor en Guarayos a fines del siglo XIX.

de posesión de los caciques⁴² y celebración de carnavales.-Algunos de estos ingredientes existían ya, pero fue en las dos primeras décadas del siglo cuando la continua referencia a los mismos como “distintivos” de los guarayos, hicieron de ellos signos identitarios del grupo y respondieron a un proyecto específico, que fue el promovido por Pesciotti desde que accedió a la prefectura de misiones (1898) y que incluso podemos documentar en algunos casos gráficamente a través de una colección de fotografías realizada por encargo del religioso para dar “a conocer al mundo barbarizado la civilización de nuestra floreciente República” guaraya.⁴³

En consecuencia, sostengo que el incremento de la presión ejercida por algunas élites económicas y políticas regionales para la secularización de guarayos, y que incluso llegó a provocar el cese del entonces Prefecto misionero W.Priewasser (1906) acusado de negar mano de obra para trabajos públicos (García Jordán, 2001:422.424), contribuyó a un progresivo reforzamiento de los signos “identitarios” de la *república guaraya*. En este sentido, constatamos en los años sucesivos el degoteo ininterrumpido de conflictos casi siempre en torno a la contratación de mano de obra indígena, proceso en el que, por un lado, los grupos secularizadores acusaron a los religiosos de explotar a los indígenas e impedir su ciudadanía en tanto los guarayos eran “incapaces” de gobernarse por sí mismos y desconocían la lengua nacional; por otro lado, las autoridades civiles –departamentales o estatales- actuaron en forma ambigua, ora demandando de los misioneros un reforzamiento de su actividad, ora elogiando a las misiones guarayas como las más “florecientes” de toda Bolivia. Y, en esa coyuntura, el mismo proyecto misionero se tornó contradictorio en lo relativo a la alfabetización en castellano de los guarayos pues, si por una parte, los prefectos misioneros demandaron del Estado la contratación de maestros/as con destino a las escuelas fiscales; por otra parte, cuando la petición era satisfecha, como fue el caso de Roberto Añez arribado a Ascensión en 1917, las fricciones entre dichos maestros y los misioneros fueron constantes.⁴⁴

* * *

42. Según noticia aparecida en *EG* en 1897 y reproducida en *CG*, n°6 (Yotaú, 25.03.1917), el 22.10.1897 y bajo el encabezado de “Fiesta nacional” se anunció la subida al “trono cacical de Yaguarú, el Negus Pedro Uté”, acto en el transcurso del cual el conversor otorgó el bastón de mando y pronunció la alocución correspondiente en guarayo.

43. Palabras de Pesciotti al dar la noticia, en el *EG* manuscrito, de la llegada a las misiones (junio de 1898) del fotógrafo Luis Lavadenz Reyes. La reproducción de la efeméride en *CG*, n°7 (Yotaú, 2.04.1917).

44. El pref. Pesciotti, a escasos meses de dejar su cargo, en su informe al Ministerio de Guerra y Colonización (Yotaú, 31.12.1917) en ASV. NB. R.Caroli. Fasc.158. Apto.74, ff.126-135, demandó del Ejecutivo la dotación de ocho profesores. Con todo, según se desprende de algunos escritos, hacía algunos años que los misioneros adoctrinaban a los niños/as en castellano. Ver escrito del pref. Pierini al general de la orden (Ascensión, 31.10.1910), en AGFM. Fondo Bolivia. Collegia 8. SK148. Anni 1909-12, f.295.

A fines de la segunda década del siglo XX había numerosos indicios que la secularización de las misiones estaba cercana (reforzamiento del control político de los misioneros, envió constante de inspecciones y autoridades, entre otros), coyuntura en la que llegó a las misiones guarayas en visita pastoral el internuncio Rodolfo Caroli. El arribo del representante de la Santa Sede a fines de julio de 1918, del que se hizo amplio eco la prensa regional y, naturalmente, el *Eco Guarayo* provocó la movilización de los misioneros que prepararon una gran recepción en los poblados visitados –Yotaú, Ascensión y San Pablo-, con celebración de misas solemnes y donde los símbolos representativos de la *república guaraya* estuvieron siempre presentes. Se “batieron” banderas, se cantó la misa solemne, etc. La visita de Caroli a las misiones de guarayos “las mejores de todas”⁴⁵ nos permite constatar que continuaban vigentes, por un lado, el sistema económico implantado por los franciscanos –los indígenas dedicaban tres días a la semana a actividades comunales y tres días a sus chacos u otras tareas-; por otro lado, el régimen socio-político por el que en cada poblado había diversas parcialidades –grupos de 20 a 30 familias- cada una de las cuales bajo el liderazgo de un capitán o intendente que controlaba el trabajo y el orden público, y todos subordinados al cacique, nombrado por el conversor, que era la máxima autoridad del poblado. El buen estado de las misiones no impidió a Caroli lamentar la escasa alfabetización en castellano de los infantes que, decía, esperaba se pudiera solucionar en un futuro aunque no dejó de notar los riesgos que podría suponer “el neófito demasiado letrado” quien:

“no se prestará para los rudos trabajos que se le demanden, p.e. para abrir caminos, aunque sea por orden del Gobierno. Parecería conveniente limitar su instrucción a su condición de jornalero, a fin de que no se pierda el auxilio de su brazo, allá más necesario que el de sus letras”.⁴⁶

La visita de Caroli coincidió con la conclusión del gobierno de Pesciotti. Este, que había solicitado retirarse a Yotaú, tuvo que acceder, a petición de sus superiores, a dirigir el Hospicio de Santa Cruz; sin embargo, a mediados de 1919, el religioso se encontraba ya de retorno en Yotaú donde falleció poco después (11.02.1920). La agudización de la presión secularizadora culminó en 1938-39 y, el régimen económico y político implantado por los franciscanos sufrió grandes alteraciones. Los guarayos se vieron muy rápidamente desposeídos de sus tierras y ganados en beneficio del sector blanco-mestizo y abocados a ser mano de obra de las empresas agropecuarias. Sin embargo, algunos de los elementos de la *república guaraya* pervivieron y se conformaron como “signos identitarios” del grupo que se han mantenido hasta la actualidad; baste para ello escuchar al coro y orquesta de Urubichá o asistir a una Misa guaraya.

45. ASV.NB.R.Caroli. Fasc.158. Apto.75, f.6.

46. Informe que Caroli previó enviar al ministro de Guerra y Colonización (16.10.1918) en ASV. NB. R.Caroli. Fasc.158. Apto.74, f.55. Todo el escrito en ff.54-57.

Fuentes impresas⁴⁷ y bibliografía citadas

Publicaciones periódicas

ANUARIO

1872. — *Legislativo. H.Cámara de Diputados*. La Paz.

ARCHIVO

1909-21. — *de la Comisaría Franciscana de Bolivia*. Tarata.

COLECCIÓN

1834. — *oficial de leyes, decretos, órdenes, resoluciones, etc. que se han expedido para el régimen de la República Boliviana, reimpresa de orden del Gobierno con anotaciones e índices*. Paz de Ayacucho y otros, Imp.del Colegio de Artes y otras.

CRÓNICA

1917-19. — *Guaraya*. Yotaú.

MERCURIO

— Peruano. n°605 [n°405]. Lima.

Fuentes impresas y bibliografía

ALBÓ, Xavier.; MELIÀ, Bartomeu.; PIFARRÉ, Francisco. 1988-90. *Los Guaraní-Chiriguano*. La Paz: CIPCA, 3V.

BAYO, Ciro. 1911. *El Peregrino en Indias. (En el corazón de la América del Sur)*. Madrid: Lib.de los Sucesores de Hernando.

CARDÚS, José. 1882. *La Doctrina Cristiana explicada en lengua guaraya para el uso de los neófitos de las misiones del Colegio de Propaganda Fide*. Cochabamba: Imp.del Siglo.

CARDÚS, José. 1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelona: Lib.de la Inmaculada Concepción

[CORS, José] 1854. *Cartilla y Catecismo de la Doctrina Cristiana en el idioma de los Indios de Guarayos, con el castellano al frente. [P.J.Cors] Conversor de aquellas misiones*. Sucre: Imp.de López.

DÉMELAS, Marie Danielle 1981. "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910". *Historia Boliviana*, V.I, n°2 (Cochabamba), pp.55-82.

DÉMELAS, Marie Danielle 1984. "El sentido de la historia a contrapelo: el darwinismo de Gabriel René Moreno (1826-1908)". *Historia Boliviana*, V.IV, n°1 (Cochabamba).

DUCCI, Zacarías. 1895. *Diario de la visita a todas las misiones existentes en la República de Bolivia practicadas por el M.R.P.Sebastián Pifferi*. Asis: Santa María de los Angeles.

ERCOLE, Alejandro. 1871. *Reglamento de misiones de infieles en el territorio de Bolivia presentado por el R.P.Fr.—, Prefecto de las de Tarija y aprobado y puesto en vigencia el día 13 de setiembre por el poder ejecutivo en virtud de la autorización de la Asamblea Constituyente por su acto legislativo de 9 del dicho mes de 1871*. Sucre: Imp.de Pedro España.

GARCÍA, Pedro. 1886. *Informe del Ministro de Justicia, Instrucción Pública y Culto, ciudadano — a las Cámaras ordinarias de 1886*. La Paz: Imp.de "El Nacional" de Isaac V.Vila.

47. En aras a la breve extensión del artículo exigida por cuestiones editoriales he optado por no incluir en este apartado las fuentes manuscritas utilizadas que, sin embargo, sí figuran en las correspondientes notas a pie de página.

- GARCÍA JORDÁN, Pilar. 1998a. "¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948", en P.García Jordán (ed.). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina, siglos XIX-XX*. Lima: PUCP/UB, pp.21-124.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. 1998b. "Estado boliviano, misiones católicas e indígenas amazónicas. Una reflexión sobre los reglamentos misioneros y la secularización en la prefectura de Guarayos (1871-1939)", en J.R.Fisher (ed.). *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA*. Liverpool: AHILA/Instituto Estudios Latinoamericanos. Universidad Liverpool, V.I, pp.248-265.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. 2001a. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. 2001b. "Espacio indígena frente a espacio civilizado. Una reflexión sobre la invasión simbólica del espacio en las misiones franciscanas entre los Guarayos (Bolivia), 1820s-1939", en S.Fernández y G.Dalla Corte (comps.). *Lugares para la Historia*. Rosario: UNR Editora/Ed.de la Universidad Nacional de Rosario, pp.51-81.
- HERMOSA VIRREIRA, Walter. 1950. *Los Pueblos Guarayos*. La Paz: Emp.Ed."Universo".
- HERMOSA VIRREIRA, Walter. 1972. *Los Pueblos Guarayos. Una tribu del Oriente boliviano*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- IRUROZQUI, Marta. 1994. *La armonía de las desigualdades*. Madrid, Cuzco: CSIC/CERA.
- KLEIN, Herbert. 1996. *Historia de Bolivia*. La Paz: Lib.Ed. Juventud
- LEMA, Ana M^a (coord.). 2001. *De la huella al impacto. La Participación Popular en municipios con población indígena (Urubichá, Gutiérrez, Villa Montes)*. La Paz: Fundación PIEB.
- MONTES, Ismael. 1906. *Mensaje del Presidente Constitucional de la República al Congreso Ordinario de 1906*. S.p.i.
- PAZ, Luis. 1895. *Memoria de Gobierno presentada al Congreso Nacional de 1895 por el ExMinistro de Gobierno y actual de la Guerra* —. Sucre: Tip.El Cruzado.
- PERASSO, José A.(comp.). 1988. *Los Guarayú. Guaraníes del Oriente boliviano*. Asunción: R.P.Ediciones.
- PESCIOTTI, Bernardino J. 1904. *Colección de materias predicables en idioma guarayo*. Genoa.
- PESCIOTTI, Bernardino J. 1913. *Traducción castellana de pláticas en guarayo hecha lo más literal posible*. Tarata: Imp.San José.
- PIFFERI, Sebastiano. 1895. *Relazione della Visita Pastorale fatta dal P.—, Commisario Generale alle Missioni e Dottrine esistenti nella Republica di Bolivia affidate ai Missionarii Francescani dei Collegii de Propaganda Fide di Tarija, Potosi, Tarata e La Paz nell'anno 1893*. Santa Maria Degli Angeli: Tip.della Porziuncola.
- RIESTER, Jürgen. 1976. *En busca de la Loma Santa. (El caso de los mojeños)*. La Paz/Cochabamba: Ed.Los Amigos del Libro.
- TEIJEIRO, José y otros. 2001. *Atlas étnico de investigaciones antropológicas "Amazonía boliviana"*. La Paz: Dirección Nacional de Arqueología y Antropología.
- VAN DEN BERG, Hans. 1997. "El Eco Guarayo" del Padre Bernardino Pesciotti". *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, nº3 (Sucre), pp.147-176.
- VAN DEN BERG, Hans. 2001. *Bernardino Pesciotti, OFM (1780-1920). Misionero y periodista*. Cochabamba: Ed.Verbo Divino/Vicariato Orden S.Agustín/Universidad Católica Boliviana/Ordo Fratrum Minorum.

LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD REGIONAL: LAS INICIATIVAS FEDERALISTAS DE GUAYAQUIL, ECUADOR (1925-1932)¹

Miguel Ángel González Leal

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas.
Universitat de Barcelona*

"Nunca, como ahora, el sentimiento público de la Costa se ha expresado en forma más franca y unánime, con respecto al ideal de constituir la República bajo el sistema de federación, a fin de ensayar una nueva forma de gobierno que responda mejor a los intereses sustantivos de cada región ecuatoriana."²

"Dormitado por algún tiempo el fatídico y enfermizo espectro regionalista, despierta hoy embravecido [...] Unidos somos Nación: separados, seremos colonias..."³

1. Introducción. A propósito del federalismo en el Ecuador hasta 1925

El presente artículo tratará las demandas federalistas surgidas en Guayaquil en los años posteriores a la *Revolución Juliana* (1925), época en la que, bajo un contexto marcado por la crisis económica, se produjo un desplazamiento paulatino del poder político regional desde la Costa hacia la Sierra. Tras una breve

1. El presente trabajo es parte de la investigación realizada por el autor sobre *El regionalismo político en la Costa del Ecuador*, tesis doctoral en curso dirigida por la Dra. Pilar García Jordán.

2. "La Federación. Lecturas de Actualidad". *El Universo* (Guayaquil), n° 1.531 (1/12/1925), p.2.

3. "Regionalismo". *El Guante* (Guayaquil), n° 5.415 (26/7/1925), p.7.

contextualización, se abordarán las respuestas dadas desde Guayaquil a las políticas *julianas* de modernización y centralización del aparato estatal, examinando a continuación los esfuerzos de re-creación y consolidación de las identidades regionales. Finalmente, se examinarán las distintas iniciativas que reclamaron la reorganización federal del país.

El largo proceso de conformación del Estado ecuatoriano que tuvo lugar a lo largo del siglo XIX, a diferencia del de los otros países del área, estuvo caracterizado por la persistencia de los modelos centralistas en cuanto a las formas de organización estatal.⁴ Las concepciones *unitaristas* del Estado prevalecieron en su concreción práctica sobre las propuestas *federalistas*, las cuales sin embargo estuvieron presentes en los diversos proyectos políticos, con mayor o menor incidencia coyuntural a lo largo de toda la historia republicana del siglo XIX, debido especialmente a la continua contraposición entre los diferentes esfuerzos destinados a consolidar de forma efectiva el estado-nación y las aspiraciones regionales de mantener o incrementar sus espacios de poder (González Leal, 2000:219-225).

Dichas propuestas federalistas estuvieron muy lejos de ser articuladas en un *corpus* teórico específico que estructurase un proyecto federal concreto para el país. Salvo los estudios de Vicente Rocafuerte (1826), referidos a México y realizados con anterioridad a la existencia del Ecuador como estado independiente, a lo largo del siglo XIX la defensa escrita de estas ideas se limitó a breves exposiciones y menciones realizadas por pensadores y políticos de tendencia liberal,⁵ generalmente realizadas en contextos de crisis políticas o en períodos constituyentes. Precisamente, en las asambleas constituyentes fue donde se expresaron con mayor ímpetu las ideas federalistas a través de encendidos discursos recogidos aproximadamente en las actas oficiales. Sin embargo, dichas intervenciones no abordaron los detalles de la ejecución del modelo, ciñéndose a exponer la conveniencia del mismo con base a las dificultades de gobernabilidad y de progreso que generaba la regionalización del país y las ventajas que su implantación supondría al constatar su éxito en países como Suiza o Estados Unidos.⁶

Durante el período liberal de 1895 a 1925, las propuestas federalistas fueron casi testimoniales,⁷ pese a que habían ocupado un lugar significativo en el ideario del liberalismo decimonónico. Las necesidades de implementar nacionalmente el proyecto político liberal condujeron a desestimar este modelo organizativo del Estado, ante la dificultad de superar las divisiones internas existentes en el país tras la guerra civil de 1895, y las tendencias centrífugas regionales fueron atenuadas mediante una política de articulación efectiva de todas las sec-

4. Salvo en algunas situaciones excepcionales como la momentánea organización federal *ad-hoc* establecida durante la crisis nacional de 1883 (González Leal, 2002) o el autogobierno de la provincia de Loja durante la crisis de 1858-59 (Eguiguren Valdivieso, 1992).

5. Véanse por ejemplo los escritos de Eloy Alfaro (1883), Juan Benigno Vela (1883) y Benigno Malo (1856).

6. Ver por ejemplo la discusión en la Convención de 1883 (Actas..., 1883-84:ff.4-87).

7. Pueden confrontarse las de Ortega Alcocer (1917) y Puig (1912). Aunque esta última no llegó a publicarse completa.

ciones del territorio, buscando unificar la nación y equilibrar las diferencias. Cabría añadir también que la inexistencia previa de un programa elaborado y factible de organización federal para el Ecuador debió pesar en la falta de decisión liberal para instaurarlo ya que el *federalismo* constituyó más una *aspiración mítica* que un proyecto coherentemente estructurado, el cual sólo comenzaría a elaborarse en estos términos tras el final del régimen liberal en 1925.⁸

2. La Revolución Juliana

El 9 de julio de 1925, un incruento golpe militar organizado por un grupo de jóvenes oficiales⁹ depuso al presidente Gonzalo S. Córdova. Entre los diferentes factores que condujeron al cambio de régimen destacó, principalmente, la crisis de legitimidad política del liberalismo, cuyos últimos gobiernos se mostraron progresivamente dependientes de los intereses de grupos bancarios y agroexportadores costños, en detrimento de otros sectores sociales y fueron incapaces de revertir la dilatada crisis económica causada por el declive continuado de la producción y exportación del cacao, principal sustento de la economía nacional (Crawford, 1980:123-153 y 206-222). Con la *Revolución Juliana* terminaron treinta años de ininterrumpidos gobiernos liberales y se abrió un nuevo período político que se prolongaría hasta 1932.¹⁰

Los gobiernos *julianos* que sucedieron al *golpe palaciego*¹¹ abordaron la transformación nacional a través de un proceso modernizador de reestructuración y cambios en el aparato estatal y legal. Básicamente, y aconsejados por la *Misión Kemmerer*,¹² reordenaron el sistema fiscal y financiaron y crearon una serie de organismos de control, entre los que destacó el Banco Central. En 1929 la nueva Constitución sancionó las reformas incorporando, además y novedosamente, el *habeas corpus*, diversos derechos laborales y el voto femenino (Constitución, 1929:passim).

Interpretada frecuentemente como una revolución militar nacionalista de carácter voluntarista reconducida posteriormente por la burguesía serrana (Quintero y Silva 1995: I,366-372), o como un reajuste en la correlación de las

8. Con posterioridad a la coyuntura abordada en este artículo aparecerían las obras clásicas de Dávila (1934) y Bossano (1930), que constituyen los primeros análisis realmente completos sobre la cuestión federal en el Ecuador.

9. Indicativo del creciente papel que los sectores sociales medios y los obreros comenzaban a ocupar en la escena política.

10. A modo de crónica, consultar la obra de Óscar Efrén Reyes (1933), significativa por su inmediatez respecto a los hechos.

11. Los militares, tal como expresaron en el Acta de Pronunciamento, entregaron a los pocos días el poder a una Junta Civil de Gobierno que quedó encargada de acometer las reformas y convocar una Constituyente. "A la Nación", *El Guante* (Guayaquil), n° 5.395 (10/7/1925), p.6.

12. Equipo de asesores económicos dirigido por el Dr. Edwin Kemmerer, profesor de las Universidades de Princeton y Cornell (EEUU), contratado por el gobierno del Ecuador para estudiar la economía nacional y el funcionamiento de las finanzas gubernamentales y proponer las reformas necesarias para su modernización.

fuerzas económicas y sociales que desembocó en la necesidad ineludible de centralizar y reforzar el Estado (Paz y Miño, 2000:69-75), la *Revolución Juliana* en sus contenidos regionales tendió a fortalecer el papel del poder ejecutivo, centralizando y modernizando las formas de control del aparato estatal, y favoreciendo el desplazamiento paulatino del poder político regional desde Guayaquil y la Costa hacia Quito.¹³

3. El desplazamiento del poder regional: Las reacciones desde Guayaquil a las políticas Julianas

La *Revolución Juliana* fue saludada inicialmente con esperanza por amplios sectores sociales del país,¹⁴ que expresaron su voluntad de apoyar las reformas necesarias en el ámbito estatal y financiero para resolver la grave crisis económica y política de la última época del liberalismo. Sin embargo, pese a la aparente concordancia existente en cuanto al diagnóstico de los problemas, existieron diferentes posturas regionales en cuanto a las medidas a tomar y su finalidad, especialmente durante los primeros años de los gobiernos *julianos*, lo que generó algunos episodios críticos y alimentó nutridas polémicas.

A nivel de representatividad política, la necesidad de buscar el equilibrio regional se evidenció en la composición de la 1ª Junta de Gobierno, días después del golpe, integrada explícitamente por tres miembros civiles de cada región, Costa y Sierra, más un séptimo representando al Ejército.¹⁵ Esta igualdad, que aparentemente sellaba “la amistad definitiva de ambas regiones”,¹⁶ atenuó las reticencias iniciales guayaquileñas ante un posible sesgo regional por parte de la oficialidad militar, mayoritariamente originaria de las provincias serranas. Días después, comenzaron a expresarse los temores de que el voto dirimente del Ejército asegurara la “preponderancia por parte de la Sierra” dentro de la Junta¹⁷ y, en los meses siguientes, la oposición guayaquileña centró sus ataques en torno a la figura e iniciativas económicas del responsable de Hacienda, Luis Napoleón Dillon,¹⁸ al que se acusó de *regionalista* por la postura crítica respecto a los intereses costeños mantenida a lo largo de toda su trayectoria política:

13. Desde esta perspectiva, Guillermo Arosemena concluye que las políticas *julianas* persiguieron recortar el entonces pujante poder económico y político de Guayaquil para favorecer a la capital (1999).

14. Entre los que se incluyeron numerosos grupos liberales (Radicales, 1925).

15. “Noticias oficiales”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.404 (15/7/1925), p.1.

16. “Las bandas del ejército dan su retreta a los representantes de la Costa”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.406 (17/7/1925), p.1.

17. “Importantísima sesión de la Junta de Gobierno Provisional”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.408 (19/7/1925), p.1.

18. Fue ministro de varios gabinetes liberales y dirigió la Cámara de Comercio de Quito. Sus estudios sobre la economía ecuatoriana fueron determinantes en el proceso de reforma estatal (Dillon, 1927, obra que recopila la serie de artículos publicados en *El Día* bajo el título “Casos y cosas que Mr. Kemmerer debe conocer”). Justo antes de la *Revolución Juliana* su nombre se postuló como sucesor de Gonzalo S. Córdova: “Una extraña política de conciliación”, *El Guante* (Guayaquil), n° 5.352 (28/5/1925), p.1.

"No cabe dudar que ha hecho todo lo posible por reducirnos a la categoría de provincia de último orden, quitándonos cuanto puede contribuir a nuestro engrandecimiento." 19

En enero de 1926 asumió el poder la 2ª Junta de Gobierno y se produjo la salida de Dillon del Ejecutivo, pero la polémica por su composición se renovó al quedar nuevamente los representantes costeños en minoría;²⁰ y sólo se *moderó* por la preeminencia en la Junta de la figura *periférica* del lojano Isidro Ayora, quién tres meses más tarde sería designado Presidente Provisional de la República. Durante las discusiones de la Asamblea Constituyente (1928-29) se mantuvo el objetivo costeño de obtener el equilibrio regional representativo, pese a su menor peso poblacional y, finalmente, se introdujo la figura compensatoria de las *Representaciones Funcionales* (Diario..., 1929:II,407-417 y 436-460), como una cuota fija asignada a distintos sectores sociales en el poder legislativo.²¹

Fueron sin embargo las medidas económicas los principales elementos de fricción regional, especialmente todo el proceso de erección del Banco Central del Ecuador y, en concreto, la elección de su sede, reclamada con ardor desde Quito, como *capital política*, y Guayaquil, como *capital económica*.²² Su impulsor principal fue Luis N. Dillon,²³ que ya en septiembre de 1925 presentó un proyecto que sería aprobado por la Junta de Gobierno el 9 de octubre siguiente. El decreto, que estipulaba la sede del organismo en Quito, provocó durante los meses siguientes una avalancha de protestas en Guayaquil hasta que la 2ª Junta lo retiró tras asumir el poder el 10 de enero de 1926 (Dillon, 1927:261). La llegada de la Misión Kemmerer en octubre de 1926²⁴ se convirtió en un símbolo para la *salvación* económica del país, tanto para el gobierno como para los diferentes sectores regionales y políticos en pugna, y contribuyó a sosegar la situación general de enfrentamiento (Drake, 1984:229-230). Siguiendo las recomendaciones de Kemmerer,²⁵ el Banco Central se inauguró finalmente en agosto de 1928 en Quito, su sede central, y días después se abrió la sucursal principal en

19. "El fracaso de una política bancaria". *El Guante* (Guayaquil), n° 5.529 (18/11/1925), p.1.

20. "La Costa en el Gabinete". *El Universo* (Guayaquil), n° 1.578 (18/1/1926), p.2.

21. Las medidas *compensatorias* incluyeron también la aprobación de un empréstito para el saneamiento de Guayaquil, aspiración largamente demandada: "El Triunfo de las aspiraciones guayaquileñas". *El Universo* (Guayaquil), n° 2.626 (22/12/1928), p.6; (Diario..., 1928:I,490-504).

22. Son numerosísimos los editoriales, ensayos y escritos diversos publicados con esta intención en los principales diarios de las dos ciudades. Ver por ejemplo: "La sede del Banco Central", *El Comercio* (Quito), n° 7.212 (24/9/1925), p.1; "El Banco Central", *El Guante* (Guayaquil), n° 5.499 (18/10/1925), p.3; "Proyecto de Decreto para el establecimiento del Banco Central", *El Telégrafo* (Guayaquil), n° 14.469 (27/9/1925), p.12; "Una de las formas del embrollo nacional", *El Día* (Quito), n° 3.792 (17/10/1925), p.1. Cabe destacar la polémica mantenida por el banquero y economista guayaquileño Víctor E. Estrada (1925) con Luis N. Dillon (1927).

23. Ver sus escritos sobre el tema (Dillon, 1927:254-294)

24. El mejor análisis sobre esta cuestión es el de Paul Drake (1984). La contratación de Kemmerer y su equipo ya fue planteada en 1924 durante el gobierno de José Luis Tamayo (Drake, 1984:230-231) e, incluso, días antes de la *Revolución Juliana*, banqueros y entidades de Guayaquil solicitaron al gobierno de Córdova que emprendiese negociaciones al respecto: "Oficialmente se va a solicitar los servicios del Profesor Kemmerer". *El Guante* (Guayaquil), n° 5.393 (8/7/1925), p.1.

25. Que diferían en muy poco de lo planteado por Luis N. Dillon (Paz y Miño, 2000:38-39).

Guayaquil, con el compromiso de la Junta Directiva de alternar sus reuniones entre ambas ciudades.²⁶

En la misma línea de conflicto se situaron las políticas relativas al Banco Comercial y Agrícola de Guayaquil (BCAG), principal banco de emisión durante el liberalismo plutocrático y foco del poder detentado por los agroexportadores costeños, a través de sus préstamos, sobre las políticas estatales (Crawford, 1980:123-153,225-227; Guerrero, 1980:59-81). El proceso previo de liquidación del BCAG, comenzado oficialmente tras su clausura en abril de 1926 en medio de sonoras protestas de la sociedad guayaquileña,²⁷ se erigió en un *icono expiatorio* de la voluntad de regeneración económica de los gobiernos *julianos*.²⁸

Igualmente, otras medidas económicas tales como el bloqueo gubernamental al proyecto de autonomía para el puerto de Guayaquil,²⁹ el recorte de subvenciones a la Junta de Beneficencia de esa ciudad y los planes de incorporar sus hospitales a la futura *Asistencia Pública*,³⁰ la iniciativa de establecer una aduana en Quito,³¹ y diversos vetos a contratos municipales de servicios fueron consideradas como muestras de “egoísmo regionalista [...] contra el bienestar y la prosperidad de esta zona costanera”.³² En la misma línea, y a lo largo de todo el período *juliano*, se reiteraron las denuncias de los problemas municipales y provinciales causados por la centralización gubernamental, con frecuentes críticas hacia la burocracia y el ejército.³³

Las fricciones regionales se manifestaron también en el seno de la comunidad universitaria, cuando los estudiantes de Guayaquil se segregaron de la *Federación de Estudiantes Ecuatorianos* creando la *Federación del Sur* a fines de 1926. Su participación en la Junta Universitaria fue prohibida mediante decreto en el mes de abril de 1927, extendiéndose la medida un mes más tarde a los estudiantes de todas las universidades del país, lo que provocó protestas generalizadas en favor de la autonomía universitaria, especialmente en Guayaquil.³⁴

26. Cabe señalar que la oficina de Guayaquil acaparó el mayor movimiento económico del banco (Drake, 1984:245).

27. Se clausuraron simultáneamente tres pequeños bancos y el BCAG, deteniendo a sus gerentes y directores: “El Gobierno clausuró hoy cuatro bancos”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.680 (10/4/1926), pp.4-5.

28. El inspirador y principal impulsor del proceso de liquidación, Luis N. Dillon, llegó a interpretar sesgadamente la situación financiera real de la entidad (Crawford, 1980:224-225; Valle, 1930). Significativamente, el director del BCAG fue una de las primeras personas encarceladas durante la *Revolución Juliana* y moriría en el exilio pocos meses después (Crawford, 1980:218).

29. Aspiración expresada con anterioridad a la *Revolución Juliana*: “La autonomía del puerto de Guayaquil”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.388 (3/7/1925), p.3. “El Puerto de Guayaquil”. *La Nación* (Guayaquil), n° 8.965 (13/3/1928), p.2.

30. “En plena arbitrariedad”. *El Universo* (Guayaquil), n° 1.880 (31/10/1926), p.1; “El conflicto económico de la Junta de Beneficencia”. *La Nación* (Guayaquil), n° 8.928 (5/2/1928), p.2. Sobre la Junta de Beneficencia, entidad autónoma guayaquileña, consultar De la Torre (1999).

31. “La Aduana de Quito”. *La Nación* (Guayaquil), n° 8.851 (29/7/1927), p.2.

32. “La empresa de Luz y Fuerza Eléctrica”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.610 (3/2/1926), p.1.

33. Sirva de ejemplo Ruiz (1926).

34. “Mientras el Gobierno sigue inflexible”. *El Universo* (Guayaquil), n° 2.064 (7/5/1927), p.1.

En todos estos conflictos, especialmente en la pugna mantenida por la sede del Banco Central, se produjeron en las páginas de prensa múltiples cruces de acusaciones mutuas de carácter abiertamente *regionalista*,³⁵ con notable virulencia durante el último trimestre de 1925. El Ministro de Gobierno llegó a pedir a los periódicos guayaquileños que no “infiltrasen [...] traidoramente, en el alma del Pueblo el odio de la Costa hacia la Sierra” (Larrea Jijón, 1925) y, en diciembre de ese año, la Junta desterró del país a la dirección de *El Guante*, el más crítico con el gobierno.³⁶ La beligerancia de la prensa guayaquileña llegó a su punto culminante a fines de octubre de 1925, cuando todos los diarios de Guayaquil realizaron una edición conjunta y suspendieron su publicación en respuesta a la aplicación por parte del Gobernador del Guayas de una circular gubernamental en la que se ordenaba castigar a todos los que difundieran ideas contrarias al Banco Central.³⁷ Posteriormente, el lenguaje en la prensa se automoderó en orden a “reprimir en la más patriótica de las formas todo conato tendiente a despertar las sospechas regionalistas”.³⁸

La protesta de la prensa inauguró una sucesión de acontecimientos durante el mes de noviembre de 1925 que conformaron quizás la crisis más grave de gobernabilidad que afrontó el régimen *juliano*. En esencia, los rumores de un supuesto complot revolucionario sindicalista provocaron la salida a la calle de los ciudadanos y la formación de la llamada *Guardia Cívica de Guayaquil*, somatén armado que durante varios días custodió la ciudad con la misión de garantizar su seguridad,³⁹ pero que, en la práctica, constituyó toda una demostración de fuerza y de resistencia ante:

“...la propia acción del Gobierno que, sin inquietarse gran cosa por la suerte de una sección íntegra del territorio nacional, no aspira más que a sacarle el jugo vital de su economía.”⁴⁰

Con la disolución de la *Guardia Cívica* y la remoción de los responsables militares de la provincia terminó formalmente el episodio. Semanas después, acaecería el final la 1ª Junta de Gobierno. En ese contexto de franca rebelión y exaltación ciudadana, de profundo descontento por el impacto centralizador de las políticas *julianas*, y bajo el calor de la polémica del Banco Central, comenzaron a difundirse reclamos a favor de la *federación económica* para las provincias,

35. Especialmente entre las cabeceras de *El Guante* (Guayaquil) y *El Día* (Quito).

36. El diario sería clausurado por orden gubernamental el 8 de junio de 1926. Volvería a editarse con la cabecera de *La Nación* el 1 enero de 1927. En marzo de 1927 varios redactores de diversas publicaciones, entre ellos el director de *El Día*, siguieron también el camino del destierro.

37. [Circular a los Gobernadores y Jefes de Zona] *El Guante* (Guayaquil), n° 5.511 (30/10/1925), p.1. “A la Nación”. Edición conjunta de *El Telégrafo*, *El Guante*, *El Universo*, *La Prensa*, *La Opinión Pública*, *El Herald*, *El Intransigente* y *La Idea*, (Guayaquil), (31/10/1925), p.1. Los diarios reanudaron su circulación tras la dimisión del Gobernador del Guayas el 2 de noviembre.

38. “El uso de armas vedadas”. *El Universo* (Guayaquil), n° 2.213 (3/10/1927), p.3.

39. “Los organizadores de la Guardia Cívica de Guayaquil ante la Nación y la Historia”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.531 (20/11/1925), p.1. Durante las jornadas se generalizó el uso de escarapelas con los colores de la provincia, celeste y blanco, y la invocación del lema de la emancipación guayaquileña: “¡Por Guayaquil Independiente!”.

40. “Prensa de Quito”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.521 (10/11/1925), p.3.

contribuyendo a caldear notablemente el clima de enfrentamiento regional,⁴¹ Calificadas como *intentos separatistas* desde la capital,⁴² las ideas federalistas tuvieron un amplio eco en los medios de Guayaquil:

"Mas el abuso irrestricto y la violación de nuestros derechos hacen que gran parte de la opinión pública se incline, no por un desmembramiento o separación, que serían criminales en los actuales momentos, sino por un deslindamiento de las fuerzas vitales de cada región, para que, aprovechadas proporcionalmente en forma lícita y justa, propendan al engrandecimiento nacional."⁴³

Durante los años siguientes, las voces a favor del *federalismo* continuaron expresándose con cierta regularidad, aunque sin llegar a tener el alcance social y el predicamento iniciales. No obstante, su mera existencia y difusión inquietó al poder estatal, que vio en ellas una seria amenaza al proyecto nacional, centralizador y modernizador, emprendido con la *Revolución Juliana*.

4. *Re-creando la identidad costeña*

En el discurso cotidiano ecuatoriano, el calificativo de *regionalista* aplicado a personas o ideas expresa frecuentemente una connotación negativa que incluye atributos como *egoísmo*, *envidia*, *odio* o *menosprecio*. Sólo desde esta concepción se hace inteligible toda la carga de significación contenida en el uso del apelativo durante la coyuntura que se analiza. Se entiende así la necesidad expresada por el Vicepresidente del Concejo Cantonal de Guayaquil de distinguir entre dos tipos de regionalismo: el "regionalismo de celo y malquerencia" y el "regionalismo afectivo".⁴⁴

Es precisamente desde esta última dimensión del concepto en la que hay que situar los esfuerzos de *re-creación* identitarios de esa época, en el sentido que tendieron a extender y singularizar la afectividad y el orgullo por *lo propio*, buscando invertir la carga negativa que la etiqueta *regionalista* detentaba y mostrarla como expresión genuina de la *identidad* costeña.

El contexto del proceso de centralización estatal *juliano*, con la forzada reducción progresiva del ámbito de influencia regional y las consiguientes reacciones de defensa, favoreció explícitamente que los rasgos identitarios costeños adquiriesen una mayor relevancia, permitiendo aglutinar, e incluir, las diferentes identidades parciales existentes en la sociedad en torno a un renovado imaginario de *región* que, por primera vez, rebasó los márgenes elitistas en que esta-

41 Cabe señalar la difusión de información sobre otras experiencias regionales similares en demanda de autonomía regional, como la publicación de "El Provincialismo español y la Mancomunidad Catalana y su obra", de José Abril Llinís, en *El Guante* (Guayaquil) a lo largo de 18 números entre el 7/11/1925 y el 12/12/1925.

42 "Por propia declaración". *El Comercio* (Quito), n° 7.271 (22/11/1925); Valdivieso (1926).

43 "En nombre de ocho provincias se pide la federación económica". *El Guante* (Guayaquil), n° 5.531 (20/11/1925), p.1.

44 "El Ilustre Ayuntamiento de Guayaquil celebró ayer una sesión solemne en honor a la clásica fecha" [Discurso del Sr. Avilés Minuche]. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.491 (10/10/1925), p.1. El título hace referencia al aniversario de la independencia de Guayaquil.

ba circunscrito. El tradicional referente *patricio*,⁴⁵ urbano, liberal y cosmopolita, construido históricamente con remembranzas a próceres, prohombres y glorias pasadas, se amplió con la inclusión de la *realidad popular*, expresada sobre todo con la exaltación del habitante mestizo de las llanuras y selvas del litoral, el Montuvio, como “digno representante de la costa”⁴⁶ y “compendio de todo cuanto hay de nuestro” (Coello, 1929). Convertido en arquetipo, se le subrayaron, idealizaron y admiraron sus rasgos de carácter y forma de vida, remarcando su *independencia, bravura, fortaleza, pasión, romanticismo*, en contraposición al indio, “miserable esclavo de los grandes de la sierra” (Llaguno, 1926).

En base a ello, el nuevo imaginario regional no sólo desbordó los límites estamentales y sociales preestablecidos, sino que sobrepasó la dimensión estrictamente urbana que circunscribía *La Costa* a Guayaquil y su área inmediata de influencia, adquiriendo una proyección física que abarcó todas las provincias costeras, *re-presentando* una Costa regionalmente homogénea, como región consolidada, frente a la diversidad y fragmentación del Interior.⁴⁷

El proceso de *exaltación patriótica del montuvio* culminó con la institucionalización anual de la *Fiesta Nacional del Montuvio* el 12 de octubre de cada año, en el marco de los aniversarios de la independencia de la ciudad. El evento lúdico consistió en exhibiciones de las habilidades de los jinetes *montuvios*, competiciones deportivas, bailes, etc. El impulsor de esta iniciativa fue el periodista de *El Telégrafo* Rodrigo Cháves González, apoyado por dicho diario y por diversas instituciones de Guayaquil. Desde su columna, firmada con el sobrenombre de *Rodrigo de Triana*,⁴⁸ y en numerosos foros, difundió y promovió durante varios años el conocimiento y la recuperación de las tradiciones *montuvias*; fundando la *Asociación Regional del Montubio*,⁴⁹ y llegando a publicar un estudio etnográfico pionero sobre esta cultura (Cháves González, 1934).

En esta línea, la reelaboración identitaria costeña vivida en esos años, en su vertiente de revalorización⁵⁰ de la cultura *montuvia*, constituyó un primer paso en el proceso de reivindicación, como imagen de *lo nacional*, de las raíces étnicas y populares del Ecuador realizado por los pensadores y grupos de izquierda de los años treinta, cuyo exponente más significativo fue la producción literaria del llamado *Grupo de Guayaquil*.⁵¹

45. Sobrenombre con el que se conoce a las grandes familias de la alta sociedad guayaquileña de reconocida raigambre histórica que, en algunos casos, se remonta hasta la colonia.

46. “¿Quién es el Montuvio?”. *El Montubio* (Guayaquil), n° 4 (25/4/1929), p.3.

47. “Numerosos ciudadanos piden a la Federación Deportiva la institución de la Fiesta del Montuvio”. *El Universo*, (Guayaquil), n° 1.784 (25/7/1926), p.10.

48. Por su beligerancia contra el gobierno juliano fue encarcelado durante varios meses en 1928: “La prisión de Rodrigo de Triana”. *El Telégrafo* (Guayaquil), n° 15.355 (23/2/1928), p.3.

49. Dicha asociación se encargó de organizar la *Fiesta Nacional del Montuvio*; su órgano de expresión se publicó esporádicamente en forma de boletín llamado *El Montuvio*.

50. O *apropiación*, en términos gramscianos.

51. Ver los estudios de Donoso Pareja (1999) y Silva (1980).

5. Las propuestas federalistas

Las diferentes reivindicaciones socio-políticas de carácter regional que transcurrieron durante los gobiernos *julianos*, se vieron acompañadas frecuentemente por propuestas que, en diversas hechuras, demandaron el federalismo para el Ecuador “como el único medio de racional transacción entre los intereses regionales de serranos y costeños”.⁵²

“Para los que somos la oveja [sic] trabajadora y contemplamos que la miel fabricada, sólo sirve para engordar al zángano de la colmena, el Federalismo es un derecho que menester es de ejercerlo [...] No solamente se ha rebasado la gestación evolutiva que reclama la federalización de nuestras principales regiones, sino que es punto de honor, de derecho a la vida bajo todos sus aspectos, el empeñarnos en ser federalistas.”⁵³

A pesar de la grandilocuencia con que se expresaron muchos de los planteamientos, ninguna de estas propuestas o demandas federalistas partió de una organización política significativa, grupo de poder o sector social consolidado; ni generaron la movilización de la sociedad guayaquileña. En el caso de noviembre de 1925, la coyuntura que se mostró más receptiva a este postulado, la demanda de *federación* fue más una consecuencia que una causa de la misma.

En general, las demandas nacieron de aportaciones de intelectuales, periodistas, políticos de segundo nivel o jóvenes licenciados. La mayoría de las mismas se limitaron a enunciar, sugerir o esbozar brevemente la necesidad de establecer la federación para atajar los males que el enfrentamiento regional y las políticas *julianas* estaban causando. La más sostenida atendía a solicitar exclusivamente la *federación económica*,⁵⁴ proyecto que, en esencia, se reducía a estipular que las futuras entidades federales recaudasen y administrasen sus propios impuestos y recursos, sin considerar que esta iniciativa requería del soporte de algún tipo de entidad política de carácter autónomo.

Cabe destacar también de entre las numerosas propuestas, la planteada por Carlos Manuel Bastidas (1925), quien retomando un planteamiento ya enunciado durante la Colonia, propuso la reorganización total de la geografía administrativa del Ecuador dividiendo el país en varias regiones *horizontales*, cada una de ellas abarcando fragmentos de Costa, Sierra y Amazonía.

El origen geográfico de los postulados federalistas no se limitó a la ciudad de Guayaquil: desde otros lugares de la periferia nacional, especialmente las ciudades de Cuenca y Loja, se emitieron también opiniones similares o se suscribieron las propuestas guayaquileñas (Romero Cordero, 1925). No obstante, cabe señalar que en los mismos lugares hubo manifestaciones en sentido radi-

52. “La Federación”. *El Universo* (Guayaquil), n° 1.531 (1/12/1925), p.2.

53. “La Prensa Quiteña. Nota de la Redacción”. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.572 (28/12/1925), p.1.

54. Véase por ejemplo: “En nombre de ocho provincias...” (citada en la nota 43, *supra*). Desde la Sierra se criticó con acritud esta iniciativa cuando se rumoreó que sería incorporada a las discusiones de la Asamblea Nacional Liberal, que se celebraría en siguiente mes de diciembre: “La Asamblea Liberal y la federación económica”. *El Comercio* (Quito), n° 7.279 (30/11/1925), p.1.

calmente contrario (Veintimilla, 1927),⁵⁵ totalmente acordes con las críticas emanadas desde la capital que equipararon las reivindicaciones federalistas con intenciones abiertamente *separatistas*;⁵⁶ epíteto alarmista cuya reiteración llegó a provocar la inquietud gubernamental y del Ejército:

"No vacilo en calificar de crimen, y de crimen horrendo, a este afán de romper la nacionalidad misma [...] llegaremos a una lucha de exterminio, que arranque de raíz la idea maldita que pretende hacer desaparecer la integridad nacional."⁵⁷

Pese a que en la documentación consultada no se han encontrado evidencias que prediquen o siquiera sugieran cualquier separación regional respecto al Ecuador, las acusaciones de esta índole generaron múltiples expresiones de rechazo entre los promotores del federalismo;⁵⁸ y contribuyeron a incorporar una pauta aclaratoria al respecto en las propuestas difundidas durante los años siguientes. En esta línea, el editorial de apertura del periódico *El Federalista*, en 1929, manifestaba expresivamente:

"El federalismo *no es el regionalismo*; ni menos peor separatismo, cosas de locos quien piense en SEPARATISMO; es una minoría *diminuta* de hombres escasos de fósforo".⁵⁹

Como ya se apuntó anteriormente, el goteo irregular de propuestas federalistas durante los años *julianos* adoleció de profundidad ideológica y careció de un desarrollo teórico sostenido. Con la finalidad de suplir estas carencias se fundó en abril de 1927 la *Asociación de Estudios Federalistas*,⁶⁰ integrada por Remigio Romero y Cordero, Carlos Palacios Sáenz, Rubén Irigoyen, Efrén Álvarez Lara y Pedro Bellolio. Fue disuelta casi inmediatamente por el Gobierno y Álvarez Lara e Irigoyen fueron desterrados del país porque "agitaban la separación"; arrastrados en la vorágine de la represión gubernamental contra la intentona militar a favor del general Gómez de la Torre acaecida en el mes anterior.⁶¹

Pese a la disolución de la *Asociación*, Carlos Palacios Sáenz y Remigio Romero y Cordero continuaron trabajando juntos en orden a confeccionar un marco de carácter federal para el Ecuador hasta que, meses después, el Gobier-

55. "El gran problema nacional". *El Diario Nacional* (Cuenca), n° 4 (12/10/1927), p.3.

56. Extendiendo incluso rumores callejeros: "Hay movimientos separatistas en la Costa y en Cuenca". *El Día* (Quito), n° 4.107 (20/11/1926), p.1.

57. [Circular del Jefe de Estado Mayor del Ejército a los Jefes de Zona]. *El Universo* (Guayaquil), n° 1.926 (16/12/1926) p.7.

58. "Federalismo no es separatismo", *El Universo* (Guayaquil), n° 1.534 (4/12/1925), p.2. También la hoja volante *A la Nación* (Federalistas no Separatistas, 1926).

59. Editorial firmado por el director y propietario Neptalí Casanova Loor (Casanova Loor, 1929). En el mismo número se publicó una recapitulación teórica de las ideas federalistas en las que se afirmaba que el federalismo "mata el regionalismo y robustece la unidad nacional": "El Federalismo. Su Código y sus ventajas". *El Federalista* (Guayaquil), n° 1 (1/12/1929), pp.1 y 4.60

60. Véase el prólogo de la obra de Palacios Sáenz (1928).

61. *El Universo* (Guayaquil), n° 1.998 (4/3/1927), pp.1-2; "Brochazos". *El Universo* (Guayaquil), n° 2.015 (23/3/27), p.3. Significativamente, el destierro de los opositores guayaquileños coincidió en el tiempo con la publicación de la Ley de Creación del Banco Central del Ecuador.

no incautó toda la documentación elaborada y envió al exilio a sus autores. En Lima recompusieron lo perdido y Carlos Palacios Sáenz culminó finalmente en solitario la tarea, publicando en 1928 el *Proyecto de Constitución Política*.⁶²

La obra se erigió en el esfuerzo más completo y coherente realizado hasta ese entonces en orden a estructurar una propuesta plausible de cara a implantar un sistema federal en el Ecuador. Su base teórica partía del reconocimiento explícito de la existencia de las entidades provinciales y regionales y de su capacidad de regirse a sí mismas. En su prólogo anotó:

“La federación responde a un principio científico; se deriva, como lógica consecuencia, de la democracia. Una república, toda república, para ser verdaderamente tal, por fuerza debe reconocer en las provincias el derecho de buscarse por sí mismas el progreso regional, mediante sus propios recursos” (Palacios Sáenz, 1928).

Entre las propuestas organizativas, cuidadosamente delineadas en el proyecto, se estipuló la división administrativa y geográfica del país englobando por proximidad a las provincias existentes en seis estados federados: Pichincha, Chimborazo, Azuay, Marañón, Pacífico y Guayas. Y dos territorios federales: Galápagos y Oriente.⁶³

A nivel político, cada estado estaba gobernado por una Cámara del Congreso y otra del Senado propias y con capacidades legislativas, contando además con tribunales de justicia y policía. Dentro de la federación aparecían representados en el Consejo de Estado, organismo con amplias prerrogativas de control sobre los poderes ejecutivo y legislativo nacionales. El Estado central asumía la representación diplomática, el Ejército y la legislación general. En el nivel económico y fiscal, el ámbito de actuación de los estados federados sólo quedaba delimitado por las competencias exclusivas asignadas al Estado central.⁶⁴ En líneas generales, las atribuciones políticas y fiscales proporcionadas a cada estado federado le permitían garantizar el autogobierno y el control de sus recursos dentro del marco federal estatal.

No obstante la complejidad y riqueza de la propuesta, no tuvo una repercusión social ni política significativa, pese al contexto favorable en que se publicó. Con el tiempo quedó en el olvido y fue relegada a mero papel de *ejercicio teórico* sobre el federalismo.

62. En 1933 fue nuevamente publicada en forma seriada en las páginas de *El Universo*, (Guaquail), nº 4.327, 4.330, 4.334, 4.335 y 4.336 del mes de julio).

63. Artículo 2º del Título I, “De la Nación y la Soberanía” (Palacios Sáenz, 1928).

64. Títulos VII, “De los Estados”, y VIII, “Del Consejo de Estado” (Palacios Sáenz, 1928).

Fuentes⁶⁵ y bibliografía citada

ACTAS

- 1883-84. — *de la Asamblea Nacional de 1883-84*. Quito: Archivo del Palacio Legislativo [1883.84.ANC].
- ALFARO DELGADO, Eloy. 1883. *Segundo mensaje del ciudadano encargado del mando supremo de las provincias de Manabí y Esmeraldas a la Asamblea Nacional*. Portoviejo: Hoja volante, Imp. Tiburcio Macías.
- AROSEMENA, Guillermo. 1999. *Las verdaderas causas de la Revolución Juliana*. Guayaquil: Documento, Archivo Histórico del Guayas.
- BASTIDAS, Carlos Manuel. 1925. "El Federalismo se impone". *El Guante* (Guayaquil), n° 5.558 (17/12/1925), p.3.
- BOSSANO, Luis. 1930. *Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador*. Quito: Ed. La Prensa Católica, [2ª ed].
- CASANOVA LOOR, Neptalí. 1929. "Por la patria y por la patria y por la región". *El Federalista* (Guayaquil), n° 1 (1/12/1929), p.1.
- CHÁVEZ GONZÁLEZ, Rodrigo. 1934. *Estudios de idiosincrasia regional*. Guayaquil: s.e.
- COELLO ICAZA, Carlos. 1929. "Reflexiones de Monte Adentro. El Montuvio". *El Universo* (Guayaquil), n° 2.840 (23/6/1929), p.10.
- CONSTITUCIÓN. 1924. — *Política de la República del Ecuador dictada por la Asamblea Nacional Constituyente de 1928-29*. Quito: Imp. y Enc. Nacionales.
- CRAWFORD DE ROBERTS, Lois. 1980. *El Ecuador en la época cacaotera. Respuestas locales al auge y colapso en el ciclo monoexportador*. Quito: Ed. Universitaria.
- DÁVILA, Juan. 1934. *El federalismo en el Ecuador*. Quito: Tesis previa al Grado de Licenciado en Ciencias Públicas y Sociales, Universidad Central del Ecuador, Imp. Universidad.
- DIARIO. 1928-30. — *de Debates de la Asamblea Nacional de 1928-29*. Quito: Imp. Nacional, 3 tomos.
- DILLON, Luis Napoleón. 1927. *La crisis económico-financiera del Ecuador*. Quito: Ed. Artes Gráficas.
- DONOSO PAREJA, Miguel. 1999. "La literatura del 'Grupo de Guayaquil' y la construcción de la identidad guayaquileña". En: VVAA. *Ponencias del Seminario sobre Identidad Guayaquileña realizado del 19 al 23 de julio en el Auditorio del Banco Central*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, Banco Central del Ecuador, pp.45-51.
- DRAKE, Paul. 1984. "La Misión Kemmerer en el Ecuador: revolución y regionalismo". *Cultura* (Quito), vol. VII, n° 19, pp.211-276.
- EGUIGUREN VALDIVIESO, Genaro. 1992. *El Gobierno Federal de Loja: la crisis de 1858*. Quito: Municipio de Loja, Corporación Editora Nacional.
- ESTRADA, Víctor Emilio. 1925. "La Historia del Banco Central". *El Día* (Quito), n° 3.807 (5/11/1925), pp.1-2.

65. Las fuentes de prensa citadas a pie de página en el texto que no aparecen firmadas no figuran relacionadas en este apartado, a diferencia de las que sí lo están. Todas ellas han sido consultadas en la Biblioteca Municipal de Guayaquil, el Archivo-Biblioteca *Aurelio Espinosa-Pólit* y la Hemeroteca del Banco Central del Ecuador.

- FEDERALISTAS NO SEPARATISTAS. 1926. *A la Nación*. Guayaquil: Tall. Gráfico. Hoja volante
- GONZÁLEZ LEAL, Miguel Ángel. 2000. "Conformación nacional, identidad y regionalismo en el Ecuador (1820-1930)". En: Dalla Corte *et alter* (coords.). *Estrategias de poder en América Latina*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp. 217-236.
- GONZÁLEZ LEAL, Miguel Ángel. 2002. "La crisis nacional de 1883: Un ensayo federalista en el Ecuador". Ponencia presentada al X Congreso Internacional de Historia de América, Asociación Española de Americanistas. Sevilla (en prensa).
- GUERRERO, Andrés. 1980. *Los oligarcas del cacao*. Quito: Ed. El Conejo.
- LARREA JIJÓN, Modesto. 1925. [Telegrama del Ministro de Gobierno al Directorio Provisional de la Junta Liberal del Guayas]. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.517 (6/11/1925), p.1
- LLAGUNO, J.O.. 1926. "El Montuvio". *El Universo* (Guayaquil), n° 1.785 (26/7/1926), p.3.
- MALO, Benigno. 1926. "El Federalismo" [original 1856]. Reproducido en *El Austral* (Guayaquil), n° 2 (14/11/1926), p.4.
- ORTEGAALCOCER, Miguel. 1917. *Proclamación futura de la República Federal Azuaya ecuatoriana*. Cuenca: Tip. "La Independencia".
- PAZ Y MIÑO CEPEDA, Juan J.. 2000. *Revolución Juliana. Nación, Ejército y bancocracia*. Quito: Ed. Abya Yala.
- PALACIOS SÁENZ, Carlos. 1928. *El problema constitucional del Ecuador. Proyecto de Constitución Política*. Guayaquil: Imprenta La Unión.
- PUIG V., Carlos. 1912. "La Federación como forma republicana de Gobierno". *Revista de la Asociación Escuela de Derecho* (Guayaquil), año I, n° 4, pp.98-102.
- QUINTERO, Rafael y SILVA, Érika. 1995. *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Ed. Abya-Yala, 3 vols. (2ª ed.).
- RADICALES. 1925. *¡Viva la transformación política del 9 de Julio de 1925!*. Quito: Ed. Artes Gráficas. Hoja volante
- REYES, Oscar Efrén. 1933. *Los últimos siete años*. Quito: Tall. Gráf. Nacionales, 2 vols.
- ROCAFUERTE, Vicente. 1947. "Cartas de un americano sobre las ventajas de los Gobiernos Republicanos Federativos" [original 1826]. En: Zúñiga, Neptalí [recop.]. *Rocafuerte y los Sistemas Políticos de América*. Quito: Ed. Del Gobierno del Ecuador. Colección Rocafuerte, vol. IV, pp.5-187.
- ROCAFUERTE, Vicente. 1947. "Ventajas del sistema republicano representativo, popular, federal" [original 1826]. En: Zúñiga, Neptalí [recop.]. *Rocafuerte y las Ideas Políticas de México*. Quito: Ed. Del Gobierno del Ecuador. Colección Rocafuerte, vol. VIII, pp. 5-21.
- ROMERO CORDERO, Remigio. 1925. "Películas nacionales" [Reproducción del artículo original publicado en *La Crónica* de Cuenca el 28/11/1925]. *El Guante* (Guayaquil), n° 5.550 (9/12/1925), p.1.
- RUIZ, Gastón. 1926. "La burocracia serrana y el regionalismo". *Nosotros* (Guayaquil), n° 1 (12/9/1926), pp. 2-3.
- SILVA, Érika. 1980. *En torno al surgimiento de la cultura nacional en el Ecuador*. México DF: FLACSO, Tesis de Maestría.
- TORRE, Patricia de la. 1999. *La Junta de Beneficencia de Guayaquil. Lo privado-local en el estado ecuatoriano*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- VALDIVIESO, Emilio. 1926. "¡¡¡Secesión???" En Valdivieso, Emilio. *Homotipia política*. Loja: Imp. Ed. Renovación, 1926, pp.55-63.

- VALLE, Renán del. 1930. "Breves acotaciones al margen de las declaraciones del Comandante I. Mendoza". *La Opinión Pública* (Guayaquil), nº 2.243 (28/8/1930), p.2.
- VINTIMILLA, Carlos Enrique. 1927. "Federalismo". *El Diario Nacional* (Cuenca), nº 46 (3/12/1927), pp.3-4.
- VELA, Juan Benigno. 1883. "Carta a Panamá". *El Combate* (Ambato), nº 35 (24/11/1883), p.150.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

CONVERSOS A LA PATRIA BOLIVIANA. IDENTIDAD Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENAS EN LAS REVOLUCIONES DE 1870 Y 1899

Marta Irurozqui
CSIC. Madrid

En la proclama de la Junta de Gobierno de La Paz del 15 de enero de 1899 consta que este Departamento “devolverá a Bolivia la libertad, la justicia y la paz que tan generosamente ha proclamado el 12 de diciembre” como ya había hecho el 15 de enero de 1871.¹ Pese a que los móviles iniciales de ambos conflictos fueron diferentes, ya que en 1870 los sublevados invocaron a una “guerra de civilización”,² destinada a modificar los hábitos personales e institucionales de los bolivianos, mientras que en 1899 se opusieron a la Ley de Radicatoria que fijaba la capital de la República en Sucre y pidieron una nueva constitución, en los dos casos se dieron tres coincidencias. Se produjo un cambio de gobierno favorable a los sublevados, el Departamento que articuló la trama revolucionaria fue el de La Paz y sus autores movilizaron a la población aymara de Altiplano como ejército auxiliar. De estas tres similitudes, este texto sólo está interesado en la tercera, en la participación armada de la población india en una guerra civil. El hermanamiento discursivo entre ambas revoluciones permite un ejercicio de comparación relativo a qué les deparó a los

1. Serapio Reyes Ortiz, José Manuel Pando, Macario Pinilla y Fernando E. Guachalla. *La Junta de Gobierno al pueblo y al ejército federal de La Paz*. La Paz, 15.01.1899.

2. Casimiro Corral, *Memoria del Secretario Jeneral de Estado — que presenta a la Asamblea Constituyente de 1871*. Sucre, 1871. p.3.

indios en términos identitarios su intervención bélica. Este propósito se inscribe en una investigación más amplia que se interroga sobre la pertinencia de interpretar los escenarios de violencia, expresados en rebeliones, revoluciones y golpes de Estado, como espacios de integración o desarraigo nacionales en los que tienen lugar transformaciones identitarias siempre y cuando la movilización popular que provocaban tuviese repercusiones nacionales (Irurozqui, 2003a).

A partir de la comparación de las dos experiencias de participación india se analizará la capacidad de la violencia política no sólo para generar cambios en la identidad de los colectivos que la ejercieron, sino también en la percepción pública de los mismos. Al respecto se defenderá que pese a que en ambas ocasiones la incorporación de los indios como ejército auxiliar de los sublevados pudo significar para ellos una oferta de cambio identitario que trasmutaría públicamente su percepción corporativa de *indiada* por otra de carácter nacional, esto no sucedió de igual manera, siendo en este sentido 1870 y 1899 las caras opuestas de un mismo fenómeno. En ambos casos la presencia india en una guerra civil ocasionó tanto que sus demandas e intereses comunitarios salieran del ámbito de lo local para adquirir una dimensión nacional, como que se produjera una relectura gubernamental de la importancia política y pública de la población indígena. Sin embargo, aunque ello supuso una oportunidad de cambio en el modo en que esta población era vista y asumida en cuanto a su responsabilidad en la construcción de la nación boliviana, éste fue opuesto. La diferencia fundamental residió en que en la revolución de 1870 la presencia armada indígena otorgó al colectivo la posibilidad de transformar en nacionales sus peticiones corporativas, mientras que en la de 1899 sus exigencias nacionales se interpretaron como grupales y segregadoras. Esto es, merced al ejercicio de actos de violencia en 1870-71 los indios se tornaron en patriotas y en 1899 en traidores a la patria. Si en el primer caso la violencia india ejercida contra los enemigos los salvaba y bautizaba como sujetos nacionales por entenderse su ejercicio como una expresión de utilidad, solidaridad, cooperación, compromiso y altruismo, en el segundo los condenaba a la anomia pública por el sectarismo y la animalidad demostrados. A fin de hacer más explícito esta inversión identitaria que en un caso “nacionalizaba” y “ciudadanizaba” y en otro “barbarizaba”, el texto está dividido en dos partes. En la primera se muestra como la presencia indígena en las dos guerras fue tanto buscada, promovida y organizada por los revolucionarios, como aceptada y secundada por la población indígena, siendo evidente no sólo la importancia de su participación en los resultados del conflicto, sino también la conciencia pública que los indios tenían respecto a su valor grupal. En la segunda, se abordan las consecuencias identitarias que tuvo para los indios su activa presencia bélica mediante el examen del ofrecimiento simbólico en términos nacionales que les deparaba su colaboración armada. Por último, se concluye con una reflexión sobre el proceso de inversión pública por el que en 1870 los indios se trasmutaron de *indiada* a sujetos nacionales y en 1899 de sujetos nacionales a objeto de políticas públicas.

1. Los indios van a la guerra

La característica compartida por la revolución de 1870 y la guerra civil de 1899 fue la presencia de la población aymara del Altiplano como ejército auxiliar de las fuerzas rebeldes. Aunque en el primer caso sí se enarbó oficialmente la defensa “en sus derechos de la desgraciada clase indígena” como una de las razones de la sublevación, en ambas ocasiones los revolucionarios no admitieron públicamente haber realizado acción alguna para recibir su apoyo armado. En el primer caso se dijo que su conversión en fuerza armada fue espontánea y entusiasta a causa de las “usurpaciones, violencias, depredaciones y asesinatos” sufridos por ellos a raíz del Decreto del 20.03.1866, de la Orden Suprema de 31.07.1867 y de la Ley del 28.09.1869, que disponían y ratificaban la venta pública de las tierras de comunidad por considerarlas propiedad del Estado. Los gerentes de la revolución, al aceptar de buen grado el ofrecimiento de los indios de aliarse con ellos, sólo se habían limitado a utilizar esa fuerza contra Melgarejo y a organizarla de modo que “fuera fácil su pacificación” y no se produjese “un desbordamiento social como sucedió con las masas el año 49” o “una guerra de castas” que más tarde engendraría “el comunismo”.³ En el segundo caso, la presencia india en la guerra de 1899 fue interpretada de diversa forma dependiendo de que el analista perteneciera al Partido Liberal o al Conservador. Mientras éste último acusó al primero de haber estado gestando su levantamiento desde las elecciones de 1888, los liberales aseveraron que esta población sólo actuaba contra ellos como respuesta a su comportamiento despótico y saqueador y al odio feroz que le profesaba el presidente y en represalia a los vejámenes que había sufrido en la finca Santa Rosa y en Ayoayo y Corocoro, haciéndose esta negación de responsabilidades más explícita tras la masacre del batallón liberal Pando por sus aliados aymaras en el pueblo de Mohoza en nombre de una “guerra de razas” contra los blancos.⁴ A pesar de que en ambos acontecimientos se conoce poco sobre las negociaciones y acuerdos entre los revolucionarios y los líderes indígenas, sí se dispone de material documental que atestigua tanto la importancia de su colaboración, como el carácter político de la misma. A través de éste no sólo queda en entredicho la veracidad de los comunicados de los revolucionarios relativos a negar su responsabilidad en la suble-

3. Archivo Nacional de Bolivia (ANB). Actos Administrativos, 1870-1871. *Circular de Vladislao Silva, prefecto de La Paz, a Nicasio Imaña, subprefecto de la Provincia de Omasuyos*. La Paz, 29.04.1871; C.Corral. *Memoria...*p.2; Zoilo Flores. *Causa de la revolución de Potosí, 26 de febrero de 1870*, citado en Antezana, 1970:127-28; C.Corral. *La doctrina del Pueblo*. La Paz, Imp.Paceña, 1871, p.61.

4. “Por Chasqui”, *La Soberanía* (Oruro, 2.03.1899; “Circular de Fernando E. Guachalla al señor subprefecto de la provincia de La Paz, La Paz, 1 de febrero de 1899”; Carta de Mariano Baptista a D. Jacobo Ramallo, Cochabamba, 5.09.1899, *El Comercio* (La Paz, 7.07.1899); *Boletín Oficial*, n° 23 (La Paz, 23.01.1899); n°30 (La Paz, 3.02.1899); n°43 (La Paz, 22.02.1899); *Boletín Oficial*, n° 63 (La Paz, 20.03.1899); “La federación paceña, IV”, *El Comercio* (La Paz, 25.02.1899); “Secretaría general. Circular”. *Boletín Oficial*, n° 30 (La Paz, 3.02.1899); *Documentos para la Historia de la Guerra Civil 1898-1899* compilados por Alberto Rodríguez Forest) (DHGC). Sucre, Gobierno Municipal de Sucre, 1999, p.45.

vación de *la indiada*, sino también se sugiere el protagonismo y autonomía indígenas a la hora de resolver cuestiones grupales mediante una acción militarizada, al igual que el grado de interacción e integración entre la población indígena y los vecinos de los pueblos. Veamos a continuación cómo se organizó la colaboración entre las fuerzas rebeldes y *la indiada*, quiénes integraban el ejército auxiliar indio y cómo se ejercía la autoridad militar.

En el caso de los sucesos de 1870, los telegramas, circulares y cartas oficiales intercambiados entre la prefectura, subprefecturas y corregimientos en el periodo de 1870-71 muestran que la tarea de alistamiento y organización de los indios a favor del Ejército del Norte fue responsabilidad de estas instituciones. El prefecto de La Paz ordenó a las subprefecturas que formaran en cada provincia un "club" presidido por el subprefecto y compuesto por "el párroco del lugar y tres vecinos notables" y en cada cantón un "club" formado por el corregidor, el párroco y un vecino. Sus funciones eran animar "a todos los vecinos e indígenas de sus pueblos a la defensa de la causa común de nuestras casas, hijos y todo lo que tenemos sobre la tierra". Tal objetivo se concretaba en cuatro acciones fundamentales. Primero, eran responsables de supervisar la recogida de ganado, el cultivo de productos agrícolas y el reparto de los bienes de las haciendas poseídas por los melgarejistas y reclamadas por los indios como antiguas tierras de comunidad, "porque ha de haber necesidad de esos productos para diferentes usos del servicio público". Asimismo, si bien la relación diaria entre vecinos e indígenas podía haber sido en ocasiones conflictiva, la subprefectura había concebido sus actos de manera coordinada. De esta forma, en los casos en que era necesario embargar "el ganado y los frutos" de las haciendas expropiadas se constituían comisiones mixtas formadas por "ylacatas y alcaldes de dichas comunidades" en compañía "de algunos vecinos de sus respectivos pueblos", encargadas de organizar para beneficio público tales bienes propiedad del Estado. Segundo, estaban facultadas para repartir los víveres existentes en las haciendas y, junto a la coca, destinar gran parte de ellos a "la alimentación de más de los cincuenta mil indios que deben ponerse en actitud de obrar contra el enemigo y extirpar la tiranía más bárbara que ahora los pueblos todos de la República combaten", para asegurarse que éstos contribuyesen a la causa rebelde con "mil quintales de cebada para los caballos del ejército" y para conseguir "plomo". Tercero, además de lograr que los habitantes de la provincia suministrasen "un empréstito en dinero o donativo de igual clase proporcionado a sus facultades", debían encargarse de la recaudación de las rentas fiscales, siendo fundamental hacerse con el tributo indígena que ya estaba en poder de los corregidores cesantes. Por último, estaba bajo su mando la movilización bélica de la población. Mientras los vecinos de pueblos y ciudades se organizaban en milicias y eran designados como "los nacionales", *la indiada* constituía una fuerza independiente "de hondas y palos" dirigida por sus "mandones o cabecillas" nombrados "comandantes, capitanes y demás cargos". Los responsables directos de la misma eran los corregidores, en su mayoría mestizos con relaciones de parentesco, de compadrazgo o de negocios en los ayllus, que debían "tomar razón de los indios alistados para hacerlos servir como auxiliares" en cada cantón bajo la dirección de un "Comandante Militar de Yndios". En la docu-

mentación no figura quién constituía tal autoridad, aunque lo más probable es que se tratara del ilacata, debido a la relación mantenida entre éste y el corregidor en lo relativo a la recaudación del tributo u otras actividades locales. Por último, a la múltiple tarea de los corregidores de alistar a los indígenas para el combate, de integrarlos en “guarniciones de guerra” nombrando capitanes a los que les inspirasen “más confianza”, de supervisar que realizaran trabajos de interceptación de comunicaciones, espionaje de las marchas y contramarchas del enemigo, acoso nocturno y robo de sus forrajes y víveres y de disponer de sus recursos para la financiación de la campaña contribuían los párrocos con la realización de misas “en idioma aimará” orientadas a explicar la importancia de su cooperación.⁵

En el caso de los sucesos de 1899, pese a la existencia de una mayor producción historiográfica, se carece hasta el momento no sólo de fuentes directas que hagan explícitos la naturaleza, características y dimensiones de los acuerdos entre el Partido Liberal y las fuerzas indias, sino también de aquella documentación referente al entramado organizativo como la mencionada para la revolución de 1870 y que se sospecha fue quemada por el general Pando terminado el conflicto. Ese vacío lo suplen los informes y relaciones militares proporcionados por diversos miembros del ejército conservador, las actas de los cuerpos procesales de Mohoza y Peñas, la folletería a que esos juicios dio lugar y la prensa del momento. Esta documentación no sólo deja constancia de la variedad de facetas de la actuación de la *indiada* como ejército auxiliar de los liberales, sino también de su imprescindibleidad en el triunfo final contra las tropas unitarias. Entre las diferentes acciones realizadas desde Sicasica hasta La Paz que lo permitieron destaca, en primer lugar, la incesante persecución a los diferentes batallones del ejército constitucional. Con ello conseguían mantener incomunicados a unos de otros, dificultando su unión con la retaguardia y la obtención de víveres y municiones, y les imposibilitaban “tener servicio alguno de observación sobre el enemigo” gracias a que la *indiada* formaba “una espesa muralla que res-

5. Rafael Díaz Romero. *Informe del Jefe de E.M.G. sobre la campaña del Norte y demás actos que han tenido lugar en el ramo de guerra que se pasa a la Secretaría General de Estado, en cumplimiento de la orden de 14 del corriente*. Sucre, Tip. del Progreso, 1871, p.10; Archivo Departamental de La Paz (ALP)/CN. Expedientes judiciales 1854/1898. *Correspondencia de Nicasio Imaña, subprefecto de la provincia de Omasuyos, a los corregidores*. Lealtad, 16.11.1870, 29.11.1870, 18.12.1870, 20.12.1870; *Circular de C.Corrál a N. Imaña*. La Paz, 18.12.1870, 22.12.1870; *Comunicado de C. Corral a N. Imaña*. La Paz, 11.12.1870, 16.12.1870; *Circular de Pedro García, prefecto de La Paz, a los corregidores*. La Paz, 19.12.1870; *Circular n° 22 de la Prefectura y Superintendencia de Hacienda y Minas del departamento de La Paz a la Subprefectura de la provincia de Omasuyos*. La Paz, 25.12.1870; *Comunicación oficial de Ignacio L. de Zapata, Prefectura y Superintendencia de Hacienda y Minas del departamento de La Paz, a N. Imaña*. 21.11.1870; *Orden de N. Imaña a Mariano Barrera de Ullasillos y otros corregidores*. Lealtad, 18.12.1870; *Comunicación oficial de P. García a la Subprefectura de Omasuyos*. La Paz, 6.12.1870; *Carta de P. García, a N. Imaña*. La Paz, 14.12.1870; *Comunicación del Secretario General del Gobierno a los subprefectos del departamento de La Paz*. La Paz, 16.12.1870; *Circular n° 1 de P. García a los señores corregidores*. La Paz, 19.12.1870; *Carta de Serapio Eguino, Comisaría de Guerra de la provincia de Omasuyos, a los señores corregidores*. Guarina, 6.12.1870.

guardaba al ejército del coronel Pando y ocultaba todos sus movimientos, impidiendo a los conservadores desplegar sobre él, el servicio de vigilancia y espionaje”, mientras éste sí conocía en todo momento sus movimientos merced al telégrafo óptico. Además de la tarea de constante acecho, también les atacaban disparándoles desde los cerros o emboscándolos con técnicas guerrilleras, ocupaban los pueblos a los que se dirigían y los sublevaban para que les resistiesen y no les permitieran la toma de víveres y, de no conseguirlo, los cercaban y asaltaban para lograr el desalojo y debilitamiento de las fuerzas gubernamentales. A ello se sumaba la toma de la línea del ferrocarril, la quema de postas, el robo de las carretas de municiones y de recursos de manutención como el ganado y el cerco de los cuarteles generales y los campamentos; actividades que quedaban completadas por una campaña de amedrentamiento materializada en una escenografía de hogueras, gritos y sonido de pututos.⁶

Aunque las acciones mencionadas tenían como principal protagonista a “la indiada sublevada”, ésta no solía actuar sola. Los relatos de los soldados constitucionales insisten en que con frecuencia su número aumentaba con los vecinos de los pueblos y los trabajadores de las distintas empresas mineras, siendo no sólo atacados con piedras, palos y cuchillos, sino principalmente con fusiles, revólveres y dinamita. Esta colaboración se daba también en las alturas de los cerros, donde el extenso cordón de indígenas albergaba “tiradores y jinetes que recorrían la línea” y que pertenecían a las fuerzas regulares del ejército liberal.⁷ Pese a que las fuentes no son muy explícitas respecto a la coordinación en las actividades bélicas de los indígenas con otros colectivos, sí puede afirmarse que la Junta de La Paz envió varias comisiones que recorrieron el Altiplano con el objetivo de incitar a la indiada al alzamiento y dotarla de armas de fuego.⁸ Esta tarea de proselitismo se inscribía en la práctica tradicional de resolución de demandas y conflictos indígenas mediante su involucramiento en la dinámica de rivalidades partidarias. El éxito fue de los liberales en la medida en que desde finales de la década de 1880 éstos, merced a su mayor representación electoral en los municipios y al consecuente afianzamiento de lazos de patronazgo y compadrazgo en el medio a través de los clubes políticos, no sólo habían adquirido mayor presencia en los pueblos y en los núcleos mineros, sino también se habían convertido en canalizadores de las demandas comunitarias, no siendo extraño que actuaran como abogados y mediadores en asuntos relacionados con las comisiones de tierras, las disputas por linderos o la recaudación de tributos (Platt, 1990:294-296; Condarco, 1983:50-53; Irurozqui, 1999 y 2000).⁹ Aunque se requieren muchas investigaciones sobre la naturaleza de esas activida-

6. DHGC. pp.16-18, 20-25, 29,32, 34-36, 61,171.29.

7. DHGC. pp.16 y 157.

8. Bautista Saavedra. *Defensa del abogado — pronunciada en la Audiencia del 12 de octubre de 1901*. La Paz, Tip. Artística Velarde, 1902, pp.1-4.

9. ANB. Colección René Moreno. Departamentales de La Paz, 1887-1892. *Informes del prefecto y del administrador del Tesoro Público del departamento de La Paz*. Oruro, Imp. La Revolución, 1891, p.3.

des e intercambios, en lo relativo a los sucesos de 1899 puede reconocerse como síntoma de su existencia la relación mantenida entre el líder liberal, el coronel Pando, y el cacique apoderado Pedro Zárate Villca, cabecilla de la sublevación india que cundió por todo el Altiplano una vez que el presidente y su ejército se trasladaron de Viacha a Oruro. Esta relación y la naturaleza y los móviles de la misma se advierten en una carta aportada por la investigación de Ramiro Condarco, fechada en Taraco el 27 de junio de 1896 (Condarco, 1983:96-97), en la que Zárate, en nombre de otras autoridades indias, se ponía a las órdenes de Pando y reconocía su liderazgo a cambio de su compromiso en la defensa de los derechos fiscales y territoriales comunarios. Pese a la centralidad de esta relación, la organización de la indiada sigue historiográficamente resultando una fórmula mixta y confusa en la que la jerarquización y legitimidad de la autoridad militar quedaba desdibujada. Por un lado, los liberales aprovecharon la estructura organizativa indígena resultado de su defensa de las tierras de comunidad en los tribunales a través de la recuperación de títulos y mediaticada por los caciques apoderados (Demelas 1985; Mamani, 1991; Condori y Ticona, 1992; Mendieta, 1994). Ello supuso el reconocimiento de éstos como principales interlocutores, siendo esta cúpula de responsables indígenas reducida a los "tres willcas" encabezados por el citado Pedro Zárate. Sólo responsables ante Pando y con autonomía para diseñar estrategias de ataque al enemigo, su cometido central era la supervisión del reclutamiento de hombres y del reparto de tareas ejecutados por los ilacatas de cada comunidad. Por otro, pretendieron que fueran los vecinos de los pueblos los que determinarían cómo y cuándo debían actuar los indios sublevados, siendo el corregidor y el cura los líderes más visibles. Junto a estas autoridades figuraban no sólo los notables de los pueblos de filiación liberal que merced a ser poseedores de haciendas y de minas ejercían de comandantes de sus colonos y trabajadores mineros, sino también propietarios extranjeros. Si bien en su funcionamiento cotidiano esa estructura debió variar según fuera el peso territorial de una u otra población y trajo consigo desavenencias y enfrentamientos importantes a lo largo del conflicto a causa de la superposición de lealtades según la adscripción laboral y étnica de los participantes, pueden hacerse dos aseveraciones. Primero, el ejército auxiliar indio estuvo formado por "cholos y mineros", disfrazados en ocasiones de indios y armados de rifles, dinamita, macanas, lanzas y hondas, que se disputaban el mando dejando en evidencia las dinámicas y los conflictos de convivencia existentes en la región. Segundo, la fuerza india no se limitó a acciones de persecución, espionaje y robo, sino que también se asumió como un cuerpo de caballería y como fuerzas "semimilitarizadas". Pese a que el gobierno de Pando destruyó las planchas y vistas fotográficas de las entradas triunfales de las "hordas aymaras" en los pueblos de los que expulsaban a los conservadores e, incluso, en Oruro donde la población los recibió con "mixturas y guirnaldas", tal reconocimiento público no sólo les autorizaba y reconfirmaba como fuerza liberal, sino que subrayaba su poderío grupal y la aceptación pública de su ejercicio. De hecho, una de las razones esgrimidas por los conservadores acerca de por qué el presidente no instaló barricadas en Oruro y no bombardeó La Paz fue

la de “evitar la hecatombe de este pueblo y la mancha que hubiese caído sobre el país con la invasión de la indiada... en son de guerra a sangre y fuego”.¹⁰

2. Lo que les pasó a los indios por ir a la guerra

¿Qué les deparó a los indios su actuación como ejército auxiliar en las revoluciones de 1870 y 1899 y cómo fue percibido y juzgado públicamente su comportamiento armado?

En 1870 el llamado que los rebeldes hicieron a la población indígena para “ayudar al triunfo de la santa causa que debe regenerar el país” dio lugar a dos ofertas institucionales a esta población, siendo el desarrollo de una de ellas coincidente con la etapa de guerra y de la otra con la de paz. Respecto a la primera, ¿qué significado le dieron los revolucionarios a la participación indígena y cuál fue la oferta que creyeron estar haciéndole a esta población? Los gerentes de la Revolución de 1870 defendieron que este movimiento “interesa[ba] a los indios” por dos razones que les permitirían ser asumidos colectivamente como nacionales bolivianos y, por tanto, legítimos mercedores de la ciudadanía. La primera era de índole material. Su participación en el conflicto no sólo les posibilitaría “la recuperación de sus propiedades”, sino que la restitución de su medio de vida -la tierra- les daría de nuevo la oportunidad de conformarse en individuos útiles a la sociedad boliviana y contribuyentes al progreso material de la nación. Esto es, la colaboración en una “guerra nacional” era el camino para reivindicarse como nacionales productivos, de subrayar su aporte económico a la nación y, por tanto, de demostrar ser capaces de comprometerse con el desarrollo de Bolivia, pudiendo ejercitar con ello sus “derechos individuales” y “sus libertades y garantías públicas. La segunda razón afectaba a su percepción pública y les brindaba una posibilidad de reincorporación pública a través de su redignificación identitaria consistente en volver a adquirir una perdida imagen grupal compatible con la unidad nacional que contradijese su irredentismo comunitario y que combatiese la heterogeneidad étnica que limitaba su absorción nacional. Pese a que durante la Guerra de Independencia (1809-1825) y las primeras décadas republicanas los indios fueron reconocidos como “vecinos” y designados “ciudadanos”, “ciudadanos religiosos”, “ciudadanos tributarios” o “ciudadanos republicanos” (Irurozqui, 1999, 2002, 2003b) en torno a 1870 las fuentes oficiales se referían a ellos con el sustantivo aglutinador de *la indiada*. Sin entrar a discutir la dinámica y las razones por las que este sector hubo podido experimentar un proceso de “reindianización”, esa variación nominal llevaba implícito un cambio en la forma en que era percibida su lealtad a la nación boliviana. En la medida en que el término “indiada” se identificaba con una peligrosa colectividad de Antiguo Régimen con exigencias particulares sobre el control del territorio y con sistemas de autoridad y justicia propios que dejaban fuera al Estado del proceso de su regulación, sus miembros adquirirían progresivas y

10. DHGC. pp.27-28, 107, 113 y 133.

acumulativas culpas en el logro de la unidad nacional. Pero el pecado de irredentismo comunitario que representaba *la indiada* encontraba en la participación revolucionaria un medio de remisión. Cuando los sublevados insistían en la necesidad de que los corregidores hiciesen comprender a las comunidades que su levantamiento ayudaría “al triunfo de la santa causa que debe regenerar el país”, estaban brindándoles también la oportunidad de autorregenerarse identitariamente frente al resto de la sociedad. A cambio de no permanecer indiferentes a “la causa común” por la defensa de “la libertad y de la democracia” y de asumir a la misma como un deber patriótico ante el que sería válido cualquier sacrificio -donaciones tributarias y de víveres y “hacer la guerra sin tregua al enemigo”- obtendrían una liberación definitiva de los resabios coloniales que les impedían gozar del bienestar de ser miembros de Bolivia. Esto es, la puesta de “la clase indigenal” al servicio de la comunidad nacional para “extirpar la tiranía” les posibilitaba hacer una exhibición de honor, dignidad nacional y libertad cuyo ejercicio establecía vínculos de hermandad con el resto de bolivianos y permitía que su despreciada identidad grupal de *indiada* se transfigurara nominalmente en la de “pueblos”. Bajo esa designación quedaban igualados a otras colectividades que “en tanto pueblos” combatían a “la horda destructora de Melgarejo y sus adeptos”. Tras su inclusión en la noción de “pueblos combatientes”, que podía remitir todavía a un universo de cuerpos, y merced a una activa colaboración bélica a través de la que daban muestras de patriotismo se transformaban de nuevo en “habitantes de los pueblos” y de ahí vez a “vecindario” o “vecinos de los pueblos a su mando”. Este cambio discursivo de percepción identitaria les nivelaba con “el resto del pueblo”, cuya concepción unitaria era posible gracias a la decisión de “morir y vencer en la lucha” de “todas las clases de la sociedad”.¹¹ En suma, la actitud patriota de los indios demostrada mediante el ejercicio de la violencia revolucionaria les tornaba en sujetos nacionales y, por tanto, en delegadores de soberanía primero como “pueblos en armas” y luego como miembros de “pueblo nacional”, siendo ese nuevo estatus el que les daría acceso a la ciudadanía.

Respecto a la etapa de la paz y de la reconstrucción nacional, ¿qué significaba para el gobierno de Morales que uno de los objetivos fundamentales de la revolución hubiera sido “devolver a esos infelices sus garantías individuales y de propiedad”? Para la resolución parcial de este interrogante hay que tener en cuenta que la Revolución de 1870 fue presentada por sus autores como una empresa moralizadora encaminada a la regeneración de las prácticas de la República. La designación de Morales como “el salvador de las instituciones de

11. ALP/CN. Expedientes Judiciales 1854/1898. N. *Imaña*, *Subprefectura de Omasuyos a los corregidores*. Lealtad, 20.12.1870; P. *García*, *prefecto del departamento de La Paz a N. Imañas*. Lealtad, 16.12.1870 y La Paz, 8.01.1871; *Benjamín Sarabia*, S.E. *el Primer Jefe del Batallón Omasuyos a la Subprefectura de Omasuyos*. Pucaraní, 23.12.1870; S. *Eguino*, *Comisaría de Guerra de la provincia de Omasuyos a los corregidores*. Guarina, 6.12.1870; C. *Corral*, *a la Subprefectura de Omasuyos*. Lealtad, 20.12.1870 y La Paz, 6.12.1870, 6.01.1871 y 8.01.1871; *Circular n°43*. C. *Corral al prefecto de La Paz*. La Paz, 19.01.1871; C. *Corral*. *Memoria...*, p.2.

la patria” sugería que no se trataba simplemente de resolver una crisis política con un cambio de titularidad del poder ejecutivo. Mediante la movilización de recursos de carácter extraestatal en coordinación con instancias administrativas y militares se buscaba desde dentro del sistema de poder un reforzamiento de las competencias estatales. Ese propósito “nacionalizador” propició que el nuevo gabinete se interesara en el bienestar indio en la medida en que su logro reafirmaba la autoridad gubernamental y con ella la eficacia de las instituciones del Estado en adquirir presencia territorial. No se trataba de negar radicalmente a las fuerzas locales una modalidad de gobierno en la circunscripción de un espacio y sobre el conjunto de sus habitantes, sino de reglamentar esa delegación de la soberanía republicana. En este esfuerzo de penetrar y de reestructurar la administración de lo público local, el Estado requirió estratégicamente explicitar su preeminencia en el control de las poblaciones a través de una alianza con el mundo indígena visto como fuerza organizada que le ayudase a equilibrar a su favor el ejercicio de la autoridad. Tal requerimiento coincidía con la necesidad de las comunidades de un apoyo extralocal que les evitase entrar en el ámbito de control privado de los organismos locales y ser gobernadas como “cosa particular”. Las dificultades presidenciales para hacer cumplir a los corregidores lo dictaminado por la Asamblea Constituyente de 1871 respecto a la política indígena¹² reforzaron en términos simbólicos su asociación. La causa del Estado fue identificándose cada vez más con la causa india por la tierra mientras la restitución territorial confirmara la creación de un entramado social de coerción que disciplinara a las fuerzas locales en términos de lealtad. Por tanto, la reivindicación indígena de sus derechos y propiedades fue potenciada y propiciada por el poder central siempre que ello supusiese una demostración con éxito de la capacidad de arbitraje del Estado. En este sentido, los indígenas ganaron presencia pública no sólo por participar como ejército auxiliar en un conflicto que les permitió ejercer de patriotas, sino también por compartir un objetivo institucional: la “domesticación” de los poderes locales y la rearticulación de una administración nacional.

Si bien la revolución de 1870 había ofrecido a los indios una renovada inclusión pública poliidentitaria -nacionales, vecinos y ciudadanos- merced a su comportamiento patriota, expresado en ser sujetos productivos, interesados en la causa nacional y capaces de acciones conjuntas con el resto de la población, a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 volvieron a desdibujarse identitariamente como *la indiada*. Sin entrar a discutir las razones de esta nueva inversión, relacionada tanto con el proceso de materialización de las promesas revolucionarias, como con el modo en que éste afectó y modificó la convivencia rural en un contexto de preeminencia de las municipalidades, valga decir que la guerra de 1899 significó un nuevo llamado nacional de redención para este colectivo.

12. C.Corrál. *La doctrina...*, pp.2-5; Narciso Campero. *Conducta del ciudadano Narciso Campero en la revolución contra Melgarejo (segunda edición con suplemento)*. Potosí, 1871, pp.5-25.; ALP/CN. Expedientes Judiciales 1854/1898. Víctor Pérez, *Fiscalía del partido de Omasuyos*. Lealtad, 19.09.1871.

Su actuación como ejército auxiliar de los liberales les daría ocasión de demostrar públicamente un esforzado sentimiento patriota y una disciplina cívica, síntesis de su compromiso con la patria. Sin embargo, terminada la guerra no fueron reconocidos como “el pueblo armado”. Bajo el auspicio del gobierno liberal a cuyo triunfo habían contribuido, acusados de iniciar una “guerra de razas” se les condenó pública y judicialmente por traición a la patria. El detonante de esta inversión identitaria fue la masacre de Mohoza, en la que el 29 y 30.02.1899 ciento veinte integrantes del batallón liberal Pando, varios vecinos del pueblo y la familia Rocha fueron victimados en esta localidad y en sus inmediaciones por un grupo de indios liderado por Lorenzo Ramírez, lugarteniente de Zarate Villca. Aunque en enero había tenido lugar una matanza de equivalentes características en lo relativo a las prácticas de crueldad y canibalismo indígenas en una Iglesia, que fue perpetrada contra veinticuatro soldados de los batallones Sucre y Monteagudo refugiados en el pueblo de Ayoayo tras la derrota de los conservadores en la batalla del Primer Crucero, ésta hubiera sido interpretada como un acto más de salvajismo propio de una guerra si en Mohoza los indios no hubieran asesinado a sus aliados políticos. El hecho de que *la indiada* actuase en contra de los liberales reinvertió discursivamente los méritos bélicos que en 1870 les habían otorgado reconocimiento nacional. Si en esa ocasión el apoyo a los revolucionarios les había convertido en “salvadores de la patria”, siendo esa manifestación de generosidad y cooperación capaz de redignificarles identitariamente como sujetos nacionales, el atentado contra el batallón liberal les marginó de la construcción nacional.

Pese a que a raíz de la matanza el coronel Pando siguió solicitando la ayuda india contra el enemigo, terminada la guerra se tomaron medidas policiales y judiciales contra ellos que no sólo afectaron a los implicados en la masacre, a los que se juzgó y condenó individualmente, sino a la población aymara en su conjunto. En los procesos de Mohoza y Peñas la traición de un grupo de indios a los liberales fue magnificada como la traición del pueblo aymara a la nación boliviana por interpretársela como la venganza de esta raza contra la sociedad, siendo esa combinación de traición y venganza aderezada con acusaciones de salvajismo, brutalidad y sadismo en el ejercicio de la violencia bélica la que invalidó a esta población en sus actitudes públicas. La catalogación de su conducta como traidora, vengativa y, en suma, incivilizada dejaba al descubierto cuatro deficiencias que la incapacitaban para ser asumida como parte activa del pueblo boliviano. Primero, desconocían la solidaridad entre individuos en la consecución de una causa que no fue la suya propia. En el cuerpo procesal de Mohoza consta que antes de que Lorenzo Ramírez fuera informado en Tolapampa de que el cura Escobar se había visto obligado a dar al escuadrón Pando un empréstito forzoso de 250 bolivianos para socorrer a la tropa, ya habían sido asesinados los hermanos José y Santiago Hidalgo, vecinos de Mohoza “llenos de patriotismo” y responsables de levantar a la indiada a favor de la causa federal. La razón de su muerte fue una discusión con Pablo Zarate y Lorenzo Ramírez, en la que éstos desobedecieron sus dictados y declararon su liderazgo sobre las fuerzas indias y su autonomía en la toma de decisiones merced a que su causa no era “la de Pando ni la de Alonso”, sino el exterminio de la raza blan-

ca. Esta actitud de segregación grupal y de ruptura de los compromisos intergrupales se manifestó también en la quema y robo de algunas casas de los vecinos de los pueblos, en la muerte de aquellos que subrayaban la filiación liberal del batallón o en obligarles a vestirse “con ropas de indio (...) ya que en el futuro las autoridades serían indias”, y a participar en el asesinato de los militares. Tal “indianización” sintetizaba la negativa indígena a abandonar su irredentismo corporativo y a combatir el déficit de progreso que la heterogeneidad racial ocasionaba en el país. Segundo, eran contrarios a la unidad nacional. En la defensa realizada por el liberal Bautista Saavedra de sus clientes Tomás Ramírez, Pedro Churqui y Domingo Guayraña, éste argumentó que eran autores de un crimen colectivo de carácter social y político a favor de “un plan preconcebido de sublevación indígena” para el que la justicia común no establecía penas. Aunque se admitía que con “astucia y rencor” los indios habían intervenido en la guerra civil movidos por sus propios fines de desencadenar una guerra de extinción de los blancos que les deparase “un gobierno y predominio autóctono”, los encausados debían ser amnistiados al igual que al resto de bolivianos que participaron en el conflicto, porque en “una guerra no hay delitos, sino estrategia, recursos, represalias, venganzas, triunfos y descalabros, victoriosos y vencidos”. Es decir, la razón por la Saavedra pedía el indulto de los acusados también era el motivo por el que la raza indígena debía quedar marginada de la construcción nacional, ya que sus anhelos grupales tanto amenazaban la cohesión del país y su integridad territorial, como imposibilitaban el sueño de convivencia de un cuerpo nacional heterogéneo. Tercero, con su comportamiento en la guerra civil los indios no sólo habían demostrado su insolidaridad y sectarismo, sino también que eran “una raza atrofiada moralmente y degenerada hasta la deshumanización” que no podía ser utilizada en las contiendas civiles. En su insistencia por demostrar la inocencia de sus clientes, Saavedra argumentó que la asociación aymara a favor del exterminio de la raza blanca era un fenómeno de “muchedumbres” que redundaba en la deshumanización de sus componentes. Si bien esta afirmación implicaba la imposibilidad de exigir responsabilidades penales individuales, también significaba confirmar que la fiebre homicida del los victimarios de Mohoza respondía a las taras idiosincrásicas de sus componentes que les hacían incapaces de compasión por el sufrimiento de sus semejantes y víctimas de la animalidad. De hecho, las matanzas de Ayoayo y Mohoza confirmaban que lo indios en vez de comportarse como soldados y hacer la guerra como “gente civilizada”, actuaron como bárbaros deshumanizados. Presos del alcohol, con crueldad y saña mutilaban, torturaban, asesinaban y se comían a sus víctimas no siendo capaces de respetar el espacio sagrado de una Iglesia ni las convenciones de derecho internacional. Paradójicamente, fruto de su degeneración racial era también su naturaleza influenciable que les convertía en “bestias” al servicio de pasiones mezquinas como manifestaba el hecho de que su enardecimiento contra el batallón Pando proviniese de las sugerencias realizadas por el corregidor Juan Belloq, el cura Jacinto Escobar y su hermana Hilaria. Aunque esta triple incapacitación nacional indígenas contenía contradicciones -por un lado, se reconocía a la *indiada* la autoría de un plan de subversión preestablecido y, por otro, se les hacía dependientes de las pasio-

nes que otros levantasen en sus instintos-, ésta implicaba que si lo primero podía darles entidad política, su animalización, criminalización y atontamiento terminaba eliminándola y degradando su causa.¹³

Consecuencia del juicio y la condena de los implicados fue la desciudadanización discursiva de la población indígena. La ayuda que ésta prestó a los liberales en su triunfo contra el gobierno quedó oficialmente olvidada al igual que negada la responsabilidad de éstos en la movilización india. En su lugar se erigió la matanza del batallón Pando como la síntesis de todo lo que podía llegar a ocasionar los indígenas si tenían presencia política. Sin importar el confuso conflicto rural entre militares, vecinos de los pueblos e indígenas que encerraba la masacre, los abusos de los primeros y la responsabilidad en las muertes de los segundos, este sólo hecho, interpretado no sólo como una traición al Partido Liberal, sino como una traición de los indios a Bolivia, a cuya población odiaban y querían masacrar en venganza a siglos de opresión, condenó a la población aymara a una cuarentena y minusvalía públicas. Tachada de poco confiable e inestable en sus afectos quedó reducida a un colectivo insolidario, sectario, atrofiado, deshumanizado e inasimilable por la civilización occidental y, por tanto, carente del espíritu patriótico necesario para su individualización y el reconocimiento público de sus miembros como constructores de la nación. Condenados a una criminalidad innata, explicitada en su deseo de guerra de razas, o convertidos en una población eternamente infantil incapaz de comprender el juego político, sólo podía salvarles para la sociedad una tutela disciplinadora de su potencial arcaico. Este correctivo, aunque no negaba al indio como boliviano, lo recluía en una imagen esencialista y apolítica que lo imposibilitaba como ciudadano y lo tornaba objeto de políticas públicas.

3. Reflexión final

Tras los acontecimientos de 1899, las escasas referencias historiográficas a la presencia india en la revolución de 1870 ya no daban noticia de que era precisamente ejerciendo actos de violencia contra las tropas de Melgarejo como este colectivo podía demostrar patriotismo y con ello transfigurar su irredentismo comunitario a fin de ser merecedores de la ciudadanía, sino que lo esteriotipaban como una "raza sangrienta y bestial", refractaria a la civilización y de contraria al bienestar de Bolivia.¹⁴ ¿Por qué el indio transitó de sujeto nacional a objeto de civilización por parte de otros nacionales? Algunas claves de este cambio se traslucen a partir de la presencia india en la Guerra Federal de 1899.

13. ALP. *Proceso Mohoza (1901-194)*. La Paz, 129f, 131f-134v, 137f-138v; B. Saavedra. *Defensa ...*, pp.11-12, 13-14, 17; B. Saavedra. "La criminalidad aymara en el proceso de Mohoza". *El ayllu*. La Paz, 1903, pp.171-172, 180, 192-203, 208-209; Natalio Fernández Antezana. *La hecatombe de Mohoza. La supuesta complicación del cura Jacinto Escobar y la comprobación de su inocencia mediante la defensa hecha por —*. La Paz, Tip. De la Unión, 1905; DHGC. pp.73, 78-80 y 84-86.

14. T.O.D'Arlach, *El general Melgarejo*. La Paz, 1913, citado en Gutiérrez, 1975:257; Daireaux, 1958:264; Arguedas, 1975:306.

En términos de la época, ésta dejó en evidencia dos problemas: la irresoluta incorporación a la nación de este colectivo según los parámetros cívicos manejados en la Revolución de 1870 y la amenaza que representaba para el orden social vigente su incorporación nacional no tutelada.

Respecto a lo primero, si bien había acuerdo sobre que las tierras de comunidad vendidas por el gobierno melgarejista debían devolverse a sus antiguos poseedores y que con tal acción se reconocía la validez nacional de algunas reivindicaciones grupales, también existían discrepancias en cuanto a la construcción identitaria de los colectivos afectados. Para las futuras autoridades, en la medida en que reintegraban la tierra a los indios, no en calidad de comunarios, sino como miembros de la nación boliviana, reconocerlos como “pueblo armado” implicaba liberarlos de un contexto moral corporativo que les impedía disfrutar de la bolivianidad. En contraste, para los indígenas el llamado a participar en el conflicto supuso una promesa de reconsolidación de sus competencias comunitarias de control territorial, que eran significativas en la medida en que constituían una alternativa no contra la conversión de los comunarios en pequeños propietarios, sino contra su posible proletarización como colonos de hacienda. Por tanto, la aparente no asimilación indígena de la oferta de cambio de identidad comunitaria en los términos “civilizatorios” como fue concebida por los revolucionarios fue interpretada como expresión de su “indestructible” apego a formulaciones de Antiguo Régimen. Esta percepción pública del rechazo indio a su incorporación nacional y a contribuir con ello al progreso del país fue haciéndose cada vez más intolerable a medida que se manifestaba la debilidad de las instituciones estatales para imponerse en el medio local y las carencias del Erario para materializarlo. Socialmente percibidos como un colectivo egoísta que se movía entre el desamparo y la autonomía, a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 los indígenas volvieron a ser considerados, por un lado, minusválidos públicos necesitados de guía y, por otro lado, culpables del pecado de heterogeneidad cultural. El apuntalamiento de esta percepción estuvo alimentado por un nuevo contexto internacional en el que el darwinismo social dictaba las claves del progreso nacional. Fue esta forma de pensamiento la que contribuyó a que en 1899 *la indiada* ya no fuera entendida como una agrupación de Antiguo Régimen sólo atenta a la defensa de sus privilegios que sería redimida por las instituciones republicanas, sino como un colectivo inferior y atrofiado al que la guerra daba otra oportunidad de redención, aunque en esta ocasión su pecado de ocasionar la falta de cohesión social y tradición cultural del país exigía que la demostración de patriotismo implicara reconocimiento y aceptación de la superioridad blanca.

Respecto al segundo aspecto, si bien en este texto no se han discutido las razones de los indios para aceptar convertirse en ejército auxiliar de los liberales y de los múltiples factores de coadyuvaron en el asesinato del escuadrón Pando, vale decir que ese episodio dejó en evidencia que los indios eran una fuerza de difícil control por dos razones fundamentales. Primero, tenían conciencia de su capacidad armada y, segundo, habían entendido su valor y fortaleza como sujetos nacionales. Por tanto, su deseo de “recobrar su independencia” a través de la guerra de razas significaba fundamentalmente un

cuestionamiento y desobediencia del organigrama de autoridad social y racial. Por consiguiente, los motivos por los que los gestores de la revolución negaron haber movilizadado a los indios, hicieron a éstos exclusivos responsables de las matanzas y olvidaron que gracias a ellos fue posible su triunfo estuvieron relacionados con que los indígenas eran una amenaza a la nación boliviana no porque no quisieran comprometerse con ella, sino porque quizás podían comprometerse en exceso y cambiar el escenario de relaciones de poder. Aunque en 1899 los revolucionarios volvieron a ofrecer a los indios su incorporación nacional a través de la violencia revolucionaria, no estaban dispuestos a que ésta tuviese equivalentes ventajas para todos los integrantes de la nación, ya que tal hecho generaría una inestabilidad social y política difícil de prever y de manejar, pero que sin duda significaría una subversión de lo conocido. Y esto resultaba especialmente grave en la medida en que tal reestructuración política implicaba un reparto de competencias con una población a la que se concebía inferior y cuya igualación trastocaba un arquetipo de convivencia social. El convencimiento oficial de que los indios eran una amenaza al orden civilizado que debía ser domesticada por otros métodos que no fueran los cívicos de 1870, que en teoría igualaban a “esa raza despreciada” con el resto de la sociedad merced a su conversión en ciudadanos, dio paso no sólo a la negación de la legitimidad de sus reivindicaciones políticas, sociales y étnicas indígenas y de su derecho a exigir las, sino también a una enérgica reactualización de las políticas defensoras de levantar a la raza indígena de su condición humillante mediante “una colonización civilizadora y humana”. El decantamiento por esa opción redentora y tutelada significó fundamentalmente la privación de su reconocimiento público de sujetos políticos y su conversión en objeto de políticas públicas.

Bibliografía citada

- ANTEZANA, Luis. 1970. Melgarejo y la reforma agraria (proceso de la propiedad territorial y de la 1970 política de Bolivia). La Paz.
- ARGUEDAS, Alcides. 1975 (1922). *Historia general de Bolivia*. La Paz.
- CONDARCO MORALES, Ramiro. 1983. *Zárate. El “terrible” wilka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz, Imp. Renovación.
- CONDORI CHURA, Leandro y Esteban TICONA ALEJO. 1992. *El escribano de los caciques apoderados*. La Paz, Hisbol-THOA.
- DAIREAUX, Max. 1958. *Melgarejo. Un tirano romántico*. La Paz.
- DEMELAS, Marie Danielle. 1985. “Sobre jefes legítimos y vagos”. *Historia y Cultura* n°8 (La Paz).
- GUTIÉRREZ, Alberto. 1975 (1916). *El melgarejismo antes y después de Melgarejo*. La Paz.
- IRUROZQUI, Marta. 1993. “La masacre de Mohoza, 1899: la (re)invención de una tradición”. *Revista Andina*, n° 22. (Cusco).
- IRUROZQUI, Marta. 1999. “Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígenas en Bolivia, 1825-1900”. *Revista de Indias*, n° 217 (Madrid).
- IRUROZQUI, Marta. 2000. *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1825-1952*. Sevilla, Diputación de Sevilla.
- IRUROZQUI, Marta. 2002. “El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial”. Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.). *Elites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid, CSIC.

- IRUROZQUI, Marta. 2003a. "El bautismo de la violencia. Indios patriotas en la revolución de 1870". Josefa Salmón y Guillermo Delgado (eds.). *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*. La Paz, Plural.
- MAMANI CONDORI, Carlos B. 1991. *Taragu 1866-1935: masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz, Ed. Aruwiyiri.
- MENDEIETA, Pilar. 1995. Resistencia y rebelión indígena en Mohoza. La masacre de 1899. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- MENDEIETA, Pilar. 1999. Entre el caudillismo y la modernidad. Poder local y conflictos políticos en la provincia de Inquisivi: El caso de Mohoza (1880-1899). Tesis de Maestría. La Paz.
- MENDEIETA, Pilar. 2001. De Tupac Katari a Zarate Willka. Alianzas, pactos, resistencia y rebelión en Mohoza (1780-1899). Cuaderno de investigación. La Paz, UMSA.
- PLATT, Tristán. 1990. "La experiencia andina del liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX". Steve Stern (ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima, IEP.
- RIVERA, Silvia. 1986. "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra, Naciones Unidas.

INFLUENCIAS INVOLUNTARIAS Y ACTOS INTENCIONALES QUE CONSTRUYERON IDENTIDAD REGIONAL Y PATRIÓTICA EN GUADALAJARA (1790-1834)

Armando Martínez Moya

Universidad de Guadalajara. SE/ISIDM

1. Introducción: Guadalajara como un sentido de pertenencia

La historiografía sobre la forma como se forjó la conciencia patriótica en México es muy basta, no solo por razones genuinamente disciplinares, sino también ideológicas y políticas; en estos últimos casos porque se trataba de justificar el advenimiento de la nación y con ello de los nuevos Estados republicanos independientes que empezaron a gobernar buscando perpetuarse, fuesen de cualquier signo. Esta explicación justificatoria de la nacionalidad y del imaginario mexicano llegó hasta la escuela pública infantil cuando la instrucción se organizó en las primeras décadas del s.XIX. Según esta óptica, la gestación de una conciencia criolla debido a la discriminación política y la explotación sobre los mestizos e indios, constituyó una de las causas internas que provocaron el estallido de la independencia en 1810. Desde entonces se fue edificando un ideario patriótico con su correlato histórico que ciertamente duró bastante tiempo, quizá hasta la primera mitad del s.XX. Ahora que afortunadamente la producción historiográfica se ha repuesto y se ha deslindado de la asfixiante camisa de fuerza estatal, la indagación sobre la emancipación mexicana y el paso de una mentalidad de súbdito español a una identidad nacional, ha propiciado nuevas preguntas y respuestas al problema.

Dos vertientes se han desplegado buscando despejar este nuevo enigma; uno es el que corresponde al abordaje del problema desde otros enfoques y

ya no sólo los de una historia política. El otro elemento se enmarca en la historia regional para entender la complejidad de los procesos y las circunstancias que motivaron la emancipación mexicana. En este trabajo parto de dos hipótesis, una de ellas supone que producto de ciertas situaciones específicas construidas a través del tiempo, se fueron constituyendo en las cabezas de los individuos y en sus acciones, expectativas y temperamentos, elementos que en un momento dado sirvieron para edificar cierta conciencia de pertenencia en Guadalajara y su región, es decir, un paulatino interés por defender y salvaguardar determinados aspectos de su vida en común; esta posición pudo haberse conectado más adelante con las argumentaciones independentistas cuando se dio el estallido insurgente. La otra hipótesis es que, una vez desatada y consumada la independencia, esas conciencias de pertenencia cristalizaron en una identidad federalista –ayudadas desde luego por la teoría política liberal–, que fueron forjando una identidad nacional, claramente inducida desde el currículum escolar y la prédica magisterial.

La ciudad parece ser un referente fundamental para entender un sentido de pertenencia que fue aglutinando a gran parte de las generaciones. Guadalajara es una ciudad vieja –pese a haberse establecido en tres sitios previos a su fundación definitiva– una referencia obligada no sólo del colono, sino también del viajero, del comerciante y del misionero. Ese atributo de punto de referencia no parecía ser en un principio su destino. En la primera mitad del s.XVI Guadalajara fue un peldaño aislado y desolador de la geografía nacional (Muriá, 1981). Pero esta autarquía e inicial aislamiento fue seguramente lo que la hizo florecer internamente: en 1574 tenía la ciudad 150 familias españolas, pero para 1680 llegaba a 8 mil habitantes (López, 1964; Calvo, 1991), y un siglo después 35 mil. La población se duplicó a lo largo del s.XVII; pero un siglo más tarde se quintuplicó y a partir de la segunda mitad del s.XVIII el incremento fue más significativo llegando a tener entre 1791 y 1793 casi 340 mil almas en toda la región (Menéndez Valdez, 1980; Ibarra, 2000:62 y 78). Guadalajara logró por decreto Real ya desde 1574 que el Virrey de la Nueva España dejase de tener autoridad administrativa sobre la Nueva Galicia. Esa responsabilidad fue desde entonces para la Audiencia de Guadalajara, siendo su presidente quien ejerció esa autoridad y la de Gobernador de la Nueva Galicia.

La ciudad se expandió y fue centro neurálgico del comercio, de su vida productiva en su dilatada geografía diversificada, red y circuitos de distribución de productos, y centro de instituciones civiles y eclesiásticas. El Cabildo Civil fue uno de los primeros en la Nueva España y el Obispado se creó en 1548, reflejándose la importancia social administrativa, política y espiritual que para el Estado y la Iglesia tenía ya entonces Guadalajara. Pronto se convirtió en una provincia de importancia estratégica, geográfica y demográfica, un eslabón entre el noroeste y el centro, entre el Pacífico norte y el Pacífico sur. Junto a la Audiencia se fundó también la Caja Real y para 1574 Guadalajara era la capital política, administrativa, judicial, fiscal y religiosa de una extensísima región del occidente (Martínez Réding, 1991:66). Con el tiempo sus poderes se magnificaron, pues en los dos siglos siguientes se fueron estableciendo la

Sede Episcopal, la Aduana, el Consulado, La Universidad y la Casa de Moneda. Seguramente que bajo la dinámica de una vida administrativa *in crescendo* y las necesidades institucionales de todo tipo, sus usuarios se fueron sintiendo vecinos y sincretizaron costumbres. Guadalajara desde antes –para decirlo con una expresión muy tapatía–, tuvo vocación de patria chica. Como afirma Calvo, “aunque la conciencia tapatía era todavía débil, no hay la menor duda de que Guadalajara del s.XVII era una ciudad con toda la acepción del término”, convirtiéndose en capital religiosa y cabecera de un reino (Calvo, 1991:14) aunque no diferenciase claramente entre el habitante del campo y el de la ciudad.

Situaciones, expresiones y acciones como éstas, creadas y recreadas por un conglomerado popular creciente y en permanente contacto cara a cara, y con ello un flujo persistente campo-ciudad, van evidenciando un sentido de pertenencia y familiaridad construido en el tiempo. El flujo migratorio dio lugar a un mestizaje principalmente entre los grupos subalternos (Ibarra, 2000:57), debido entre otras cosas a lo cerrado y minoritario del grupo peninsular o criollo. Mestizaje cuyo sincretismo propició, sin lugar a dudas, la configuración de estilos de comportamiento muy singulares pero ajenos a la idiosincrasia oligárquica. La descripción en 1651 de Fray Antonio Tello (1976) es significativa al respecto, como lo es la obra del cronista local Arregui, quien describe la región de Guadalajara sugiriéndonos la imagen cautivadora y sentimental que había prendido ya en mentes y actitudes de los pobladores que habían llegado para quedarse: “es tan grato y acomodado el temple de la tierra para la habitación humana que, demás de que el frío y el calor no lleguen a exceso que obligue en todo el año a disminuir ni acrecentar la ropa o vestido, no se han visto en ella, a lo menos entre los españoles, enfermedades contagiosas como aquellas que de tan ordinario corren por Europa” (Arregui, 1980:74-75). La convivencia, el arraigo y la socialización de sus pobladores se fueron haciendo de gran vitalidad y pujanza. Guadalajara acogió durante dos siglos a cientos de inmigrantes, una población creciente y diversificada a la que habían de agregarse todos los hijos nativos ya de esas tierras y aquellos que constituyeron las descendencia de todos (Menéndez Valdez, 1980).

El historiador Martínez Réding (1991:69-70) se arriesga a aseverar que la importancia de la Audiencia de Guadalajara, entre otros hechos, hizo que los habitantes de esa región, particularmente los tapatíos, animaran su sentimiento de autonomía respecto al poder central. De la Mota Padilla es indudablemente el intelectual orgánico de la lucha por la autonomía neogallega. En todos sus escritos, pero principalmente en su *Historia de la Nueva Galicia*, hay una permanente reivindicación de la provincia para desligarse de la Nueva España y convertirse en un reino más en el Imperio español sin dependencia de ningún virreinato. De la Mota Padilla representa en su dimensión más textual ese sentimiento de identidad: “es la ciudad patria común y cuantos estén avecinados en el reino y de cuantos comercien fuera de él y tiene negocios que litigar o seguir, ya en la Real Audiencia...en el Ayuntamiento, tribunales y Obispado” (citado por Martínez Réding, 1991:84).

2. “A gritos y sombrerazos”: el centro contra la región y la identidad sin tapujos del rostro indio

Este sentimiento de identificación con la ciudad estaba ligado sin duda al proceso económico de la Nueva Galicia. Los procesos de desarrollo regional tanto comercial como productivo desatados en el s.XVIII, constituyeron sin lugar a dudas una vertiente de identificación colectiva cada vez más consciente de parte de diferentes capas sociales de la población. La defensa de su patrimonio económico y de la protección del interés que ponían en riesgo parecen desarrollar la conciencia de pertenencia es el núcleo de empresarios y administradores que comandaban esos esfuerzos. Otro elemento de cohesión fue el creciente y diversificado contacto social y cotidiano de una población que en todo el siglo creció aceleradamente, siendo la ciudad y sus regiones de influencia receptáculos para su mezcla y establecimiento definitivo (Ibarra, 2000).

La precocidad de la región del occidente mexicano en el terreno económico –no sin vaivenes y crisis– fue siempre pujante “partiendo de que la ciudad de Guadalajara (fue) eje del mercado y el centro integrador de poder y la riqueza regionales, la dinámica territorial obedece a las necesidades de su abasto y el carácter decisorio de su privilegiada posición” (Ibarra, 2000:78-79). Pero no todo fue miel sobre hojuelas, la ciudad de Guadalajara y su zona de influencia resistieron permanentemente los embates centralistas en todos sus pliegues importantes: Estado, comercio, impuestos, educación, gobierno. El centralismo estaba representado por las instancias y corporaciones más poderosas: las políticas absolutistas de la Corona española, muchas de la Leyes de Indias, la Real Audiencia novohispana, el cabildo metropolitano, el consulado de la ciudad de México, la Universidad de la capital virreinal, la Iglesia trasatlántica y capitalina. En el caso del ámbito productivo, los empresarios neogallegos, en un momento clave de su despegue comercial, tuvieron que encarar los intereses políticos y monopólicos creados desde México. Las palabras del Intendente de Guadalajara, Gutiérrez y Ulloa, representante del reformismo borbónico en la provincia neogallega, muestran palmariamente la postración a la que somete el centralismo colonial a Guadalajara:

“A México conducen todos los mineros sus platas en busca de reales... A México los creadores conducen de la Nueva Galicia, más de 300 reses de cada año y crecidas porciones de ganado menor...a México ocurren todos los apoderados de capitanes y soldados de presidios a que se les paguen sus sueldos; todos los misioneros por las limosnas que su Majestad les hace...A México ocurren pretenden la profesión de letras, como que en México reside la única universidad del reino...y por este medio México logra todas las utilidades y, se ha hecho garganta precisa de donde ha de pasar de todo... Este es el motivo que en dos siglos que ha que se pacificó el reino de nueva Galicia, solo México se halla en auge y los demás miembros padecen debilidad notable” (Gutiérrez y Ulloa, 1983:183).

No fueron en verdad pocas las causas impositivas que hicieron exasperar a este funcionario español, quien hace un llamado a acabar con esas realidades tan opresivas: “siempre hay para México la utilidad, porque no hay quien quiera decidir de asiento donde adquiera el caudal, porque siempre necesita a México para un todo, para la educación de los hijos y para lograr conveniencias”. La

disertación de Gutiérrez Ulloa (1983:183-184) es emblemática, pues muchos otros hombres de la época coinciden en las mismas argumentaciones. Nueva Galicia tiene puertos más acomodados que Acapulco, que “el comercio con la Nao de China y con otras embarcaciones, permitiría el florecimiento comercial de toda la región de esta suerte se vieran en la Nueva Galicia, conversiones de todo el reino”. Hay una actitud persistente de la autoridad central de hacer depender a la provincia del virreinato a través de múltiples hilos legales, traduciendo todo ello en políticas de sometimiento, particularmente en el ámbito de lo económico y sus consiguientes disposiciones políticas.

El comercio aflora en el análisis como el factor detonante en el crecimiento e importancia de Guadalajara pero también como elemento que intentó ser inhibido por quienes se sentían afectados en sus intereses. Estudios recientes han mostrado el auge diversificado del comercio principalmente durante el s.XVIII. Al preguntarse algunos estudiosos por qué Guadalajara se caracterizó por un número tan alto de comerciantes, la respuesta parece estar en la diversidad y variedad de productos y actividades; los comerciantes, dice Martínez Réding, no se limitaban a “comprar y vender mercancías, ya fuera al contado o fiado, sino que realizaban préstamos, refaccionaban a los productores, otorgaban fianzas, manejaban libranzas, actividades que les producían ingresos extras (1991:79).

Otro elemento que evidencia este perfil comercial de Guadalajara lo fue sin duda la profesión de la arriería, mencionada por Arregui desde mediados del s.XVI. Mota y Escobar en su *Descripción Geográfica* de 1605 lo consigna visualmente cuando recorre a principios del s.XVII toda la amplia región neogallega, refiriendo que cada mercader poseía cuando menos de diez a veinte mulas de carga. Esta contundencia en el tráfico de géneros no podía suscitar sino un intercambio que se daba entre personas, intercambio fluido que pone en contacto a muchos conglomerados del reino y del exterior. Las dificultades con la monopolización y el impedimento a expandir los productos o a recibir leyes que beneficiaran su actividad, su estabilidad, incluso la permanente negativa a ser escuchados, incrementó un sentimiento identificador con el paisaje. De esa forma se fue configurando un sentimiento de arraigo que si bien poco tenía que ver en ese tiempo con una conciencia emancipadora consciente, constituye a fin de cuentas la búsqueda secreta de una identificación con el terruño, situación que empalmó con las políticas defensivas y emprendedoras de un Estado ilustrado neogallego que desde el gobierno de las Intendencias, en el mediodía del periodo borbónico hasta las primeras dos décadas del s.XIX, intentó coadyuvar al impulso económico desde la política y a través de la implementación de acciones consecuentes con este proceso.

Todavía en el último tercio del s.XVIII la población india en Nueva Galicia es mayor que el resto de sus habitantes. Esta es una razón suficiente para considerarla como un referente importante en el análisis de su proceso histórico. Sin embargo, poco la ha tomado en cuenta la historiografía de Jalisco para la explicación de la conformación social y cultural de la sociedad tapatía. Los intentos de autodeterminación regional y otras formas de conciencia de pertenencia se

fueron fraguando al calor de la vida en común y el arraigo a las diferentes geografías, incitando en ocasiones a la rebelión.

La guerra de Mixtón o rebelión cascana y la rebelión del Indio Mariano de 1801, se inscriben en la lucha autonómica de los indígenas del occidente de la Nueva España, y en la perspectiva de una búsqueda de identificación colectiva en los pobladores de la Nueva Galicia (Barral Gómez, 1992). Uno de los aspectos más interesantes de estas rebeliones indígenas es que en ellas hay un sentido de identificación más diáfano, si se quiere más simple, más ecológico, pero que se concreta en la recuperación o conservación de sus territorios ancestralmente propios, como es el caso de la rebelión del Mixtón, que fue la más importante de la nueva España y que se dio en territorio de la Nueva Galicia. En el caso de la guerra de máscara de oro, como se le llamó al líder indio Mariano, se aprecia una identidad y emancipación claramente definidas, tendiente a reinstaurar el linaje azteca que les permitiría refundar una república india. La inmensa maquinaria bélica –sin precedentes en todo el periodo colonial–, que tuvo que organizar el propio virrey para sofocar la rebelión cascana, o guerra del Mixtón, da cuenta de la capacidad de organización de los pueblos indios (López, 1939). Cabría preguntarse si no valdría la pena indagar cómo es que estos indios pertenecientes a un pasado desvinculado de las civilizaciones destruidas por la colonización (los pueblos de la mesoamérica central, principalmente), fueron capaces de reivindicar lo que los descendientes auténticos no hicieron. Puede asegurarse por ello que el occidente de México fue en tiempo colonial una de las regiones de mayor incidencia rebelde por parte de los indios, cuyo carácter belicoso e indomable fue continuo –y no circunscrito a los dos ejemplos de levantamiento indígena antes referidos–, rebeldía que tardó mucho tiempo en ser doblegada por las autoridades coloniales y que constituyó sin duda un antecedente que trascendió en el imaginario de generaciones posteriores, configurando una línea de identificación en la defensa soberana del terruño.

Otro segmento social que también necesita una mirada de más largo aliento es el de las burocracias, principalmente las que dirigieron la Audiencia de Guadalajara y a todas las demás instancias dependientes y relacionadas con ella. A primera vista parece apreciarse un tipo de accionar político encaminado a la administración y expansión de un bastión construido históricamente como es el territorio inmenso de la Nueva Galicia. Su dimensión territorial pero principalmente los asuntos que fue asumiendo en todos sus ramos, hizo que estuvieran permanentemente incidiendo los problemas por la defensa de sus prerrogativas, sus territorios y sus atribuciones. Pero hay que decir que estas funciones estuvieron en muchas ocasiones atravesadas por otras motivaciones en donde entraban en juego intereses más bien particulares y ambiciones claramente inmorales a las que había que defender: aquí lo pecuniario era más importante que cualquier propósito basado en la honradez. Si bien el ámbito de la burocracia tapatía se fue haciendo expansivo, también se hizo sórdido: se trataba no sólo de la administración de la política y del gobierno, sino también de la defensa a ultranza de una nomenclatura que reciclaba influencia e intereses. La corrupción y el poder provincial conviven y hacen en muchos casos una simbiosis camuflada entre consignas por la defensa de Guadalajara y su territorio.

Poco se ha profundizado sobre este aspecto, pero ahí están las evidencias sintomáticas que han planteado varios historiadores como Calvo cuando escudriña en los entretelones de la administración de la Audiencia, particularmente en el s.XVII (1991:6). El Presidente Gobernador acapara funciones administrativas, las mismas que en otras latitudes coloniales corresponden a los Oidores y Alcaldes Mayores; asume de manera legal o impuesta una multiplicidad de responsabilidades en donde estaban en juego, dinero, poder, influencias (Calvo, 1991).

Los Oidores, el otro sector poderoso de la jerarquía gubernativa, no había perdido tampoco autoridad a pesar de las funciones abrumadoras del presidente-gobernador; pues eran sus consejeros permanentes, ejercían funciones administrativas de diferente tipo, desde judiciales hasta administrativas y financieras, diversos aspectos contenciosos civiles, hasta la resolución sobre bienes de difuntos, así como superintendentes de la Aduana y árbitros en transacciones del Consulado. El Oidor disponía de amplios poderes y hasta podía promulgar Ordenanzas. El poder corrompe: la caterva de criados constituye el equipo técnico de la corrupción (Calvo, 1991).

Es necesario aquí enfatizar precisamente esta paradoja; pues al intentar hacer una reconstrucción de esa voluntad paulatina hacia el logro de una autonomía regional para la provincia, esa posición en defensa de una actuación soberana y de no intervención de las autoridades virreinales, fue también porque había demasiados intereses inmorales de por medio. El advenimiento de las Intendencias en el último tercio del s.XVIII vino a replantear todo el panorama, pues la lógica del poder regional se sustentó en otros parámetros, los cuales por su carácter modernizador implicaban sanear la administración.

3. La Intendencia como detonante

El establecimiento de las Intendencias en la América española se ha entendido como una estrategia encaminada a reanimar determinados reinos en crisis o decadencia, a través de la vertebración de una autonomía regional. Parece que lo que realmente sucedió sin embargo fue lo contrario: trabajar por una auténtica centralización. Se trató de una política reformadora aplicada a los enclaves de mayor desarrollo a fin de aprovechar íntegramente su potencialidad propiciando un impulso que le diera vida a aquellos factores provinciales atrofiados por la ineficiencia y la corrupción: acabar con las trabas y situaciones inoperantes, y hacer más eficiente la administración y todo el proceso productivo, modernizando el aparato fiscal. Se requería una urgente reforma de la administración, pero por la envergadura que representaba su aplicación se suscitaron muchísimas secuelas. Una de ellas fue el fortalecimiento político de cada territorio producto de su reorganización, lo que los llevó a entrar en contradicción con los virreinos y corporaciones. La reforma no tendía precisamente hacia la regionalización, sino hacia "la centralización y la uniformidad en la administración de sus territorios y más de fondo aún, era la necesidad de un elemento intermedio entre el gobierno central y los territorios ... un elemento cuya función fuera la de defender y ejecutar las directrices de aquel" (Gálvez, 1996:1).

De modo que si bien la puesta en práctica del régimen de las Intendencias se sustentaba ante todo en un reordenamiento centralista, una reforma a fondo integral respecto al modo de hacer y de pensar las funciones públicas y económicas de la administración colonial en América, en cada región este proceso se expresó desde los antecedentes y las perspectivas de cada espacio específico. Guadalajara había sido un enorme territorio con una presencia administrativa conquistada en los ámbitos civiles y religiosos, un proceso productivo y comercial cada vez más diversificado y en trámite de ampliación. Las políticas modernizadoras de los intendentes se sustentaron lógicamente en este perfil, conduciendo *mutatis mutandis* hacia la construcción de un modelo de política regional sustentado en su propia capacidad autogestionaria.

La Ordenanza que dio forma legal al régimen de Intendencias en la Nueva España fue establecida en 1786 y Guadalajara fue considerada como una de las diez Intendencias de provincia. Por los antecedentes mencionados, el asunto no era tan sencillo, tal como afirma Gálvez al señalar que “el Intendente de Guadalajara sería uno de los gobernantes de nueva España con más atribuciones de poder, y por tanto representaba también uno de los más difíciles de someter bajo el mando superior del virrey” (1996:16). El tamaño del territorio de la nueva Galicia ya convertido en Intendencia era inmenso y las atribuciones que caían sobre el Intendente eran casi comparables con las del virrey (Connaughton, 1991 y 1992).

La actuación del Intendente Ugarte nos ayudará a evidenciar ciertos elementos de identidad regional en Guadalajara, en este caso desde la perspectiva de una identificación institucional desde la región. Jacobo Ugarte y Loyola tomó posesión de su cargo en 1791; con amplia experiencia en responsabilidades políticas, Ugarte era sin lugar a dudas un ilustrado que vislumbraba la realidad en que se desenvolvía desde una perspectiva amplia, en donde los territorios de ultramar debían constituirse en entidades pujantes y soberanas que contribuyesen a convertir al Imperio español en una nación ultramarina cohesionada, cuyo poder se sustentase principalmente en su solidez económica y su eficiencia política y no en el honor, el prestigio y la gloria imperial. Ugarte buscó aprovechar al máximo su condición de Gobernador e Intendente de Guadalajara, Presidente de la Audiencia de dicho lugar y Comandante General de de la Nueva Galicia, tratando legalmente de ejercer una política de control integral en todo el territorio. Todo esto lo puso a servicio de su amplitud de miras: además de centralizar funciones y darle mayor uniformidad al aparato administrativo, estableció nuevos métodos recaudatorios, controlando la gestión fiscal y reordenando las atribuciones y funciones de todos los funcionarios, además de acabar con el dispendio, el tráfico de empleos y la corrupción. Pero es en el terreno de la disputa por la defensa de las atribuciones de la Intendencia donde se aprecia su ímpetu autonomista y defensor de un ejercicio de poder político pleno.

Esta voluntad de ejercer de manera soberana sobre los asuntos de sus gobernados y sus recursos hizo a Ugarte entrar en permanente conflicto con el virrey Revillagigedo. Un episodio muy ilustrativo de sus diferencias fue la disputa por el nombramientos de los subdelegados (Alcaldes de pueblos de indios) que sostuvieron, y que permitió a Ugarte una experiencia determinante no sólo

en torno a la defensa de las atribuciones y capacidad de su cargo, sino en la posibilidad de tomar conciencia en los hechos de lo que era enfrentar a la máxima autoridad novohispana. Ugarte perdió el pleito con el virrey pero en esa disputa es posible vislumbrar la cada vez más diáfana visión que va teniendo de convertir a Guadalajara y su región en un territorio autónomo del virreinato, dependiente sólo de la Corona española. A partir de entonces la actitud del Regente va a estar siempre marcada por una disputa con el virrey y la Audiencia de México respecto a atribuciones y reclamos de diversa índole. La disputa por la potestad de la Audiencia fue otro asunto mayor por el papel que la misma tenía como organismo de justicia, gobierno y administración de funcionarios y negocios. El virrey y la Audiencia de México intervinieron continuamente invadiendo competencias reservadas al Intendente, quien en su calidad de presidente de la Audiencia de Guadalajara respondió actuando por cuenta propia y sin acatar las disposiciones, sólo dando cuenta de sus actos a la Corona.

La lucha por la preservación y exigencia de devolución de territorio, así como el enfrentamiento constante a las asechanzas cercenadoras de la capital novohispana fueron seguramente elementos que foguearon y templaron la conciencia de quien, desde las responsabilidades primigenias de una mentalidad de funcionario de tan alta responsabilidad, se puso la camiseta de los intereses regionales. La integración de la región de Colima en 1795 después de un largo pleito muestra de alguna manera esa mentalidad que parte de la defensa del territorio. La defensa de Guadalajara y su radio de acción se escenificó en el frente jurídico, fiscal, político, jurisdiccional, comercial, en el gobierno de los indios y en el enfrentamiento de las rebeliones, como consecuencia del acatamiento de los propósitos marcados por la reforma borbónica.

Los documentos que resguardan los asuntos de la Intendencia están invadidos por ello de una atmósfera conflictiva, siempre hay algo que pedir o denunciar al rey o a la autoridad virreinal; esta se aprecia de manera abierta o subyacente, siempre está presente una disputa, que no es otra que las argumentaciones a la defensiva de las permanentes censuras que desde la capital del virreinato se hacían a Guadalajara. Cuando se quiso acelerar el establecimiento de una universidad para la ciudad, los funcionarios capitalinos no la apoyaron, incluso la Universidad de México se opuso. Cuando se quiso establecer una Casa de Moneda, también hubo oposición. Aún así, ambas instituciones se establecieron finalmente. Al proyectarse la organización de un Consulado de Comerciantes, la oposición fue desmesurada, no sólo por parte de la autoridad civil virreinal, sino naturalmente por parte de los comerciantes de la ciudad de México, pues veían peligrar su monopolio y con ello dejar de obtener importantísimas ganancias por el simple cobro de avería (Ibarra, 2000). En el proyecto del Consulado, Ugarte fue incluso quien convocó a los comerciantes a organizarse. La Caja Real fue otra disputa pues implicaba ni más ni menos que la pérdida del control directo que hasta entonces ejercía el virrey de la tesorería tapatía. Al respecto María Ángeles Gálvez concluye que Ugarte es el representante máximo de la conciencia regional pese a "los continuos enfrentamientos con las autoridades virreinales, estableciéndose incluso cierta rivalidad regional entre Guadalajara y la capital de México" (Gálvez, 1996:45). Tal vez no sea el Intendente Ugarte el

héroe estelar del autonomismo de Guadalajara, empezando porque hay muchos otros factores claves que explican el proceso seguido en el occidente mexicano y en otras regiones, como lo que representó en ese momento el tratado de libre comercio que se impulsó desde la metrópoli o el proyecto de Intendencias, situaciones que podrían ser claves para encontrar las raíces de esa sorda lucha por defender intereses locales; pero lo cierto es que el personaje fue clave en la implementación de esas reformas no sólo administrativas sino productivas, buscando convertir a la capital de la Intendencia en una ciudad moderna, atractiva y funcional, en un burgo, creando las condiciones para el flujo y almacenamiento de las diversas mercaderías y productos del comercio.

Pero esta reforma de la ciudad es además el antecedente de una cultura citadina que permitió una personalidad identificatoria a Guadalajara. Con la reordenación del espacio urbano, sus pobladores inventaron o reinventaron usos que se fueron haciendo costumbres diversas y que se sedimentaron. Un viajero italiano que recorre la ciudad, que la describe palmo a palmo y convive con sus habitantes en las postrimerías del s.XIX, rastrea las costumbres populares y encuentra que son expresiones que según los propios parroquianos corresponden a viejas formas de ser, pero que se configuraron y adquirieron un sello de identidad a finales del s.XVIII y primeras décadas del XIX (Gibbon, 1967).¹ Pero si la secuela cultural en el imaginario colectivo es involuntaria, Ugarte llegó al atrevimiento de intentar independizar administrativamente la Intendencia del virreinato de la Nueva España y a hacerlo depender directamente de la Corona como un reino más, no como una provincia. El proyecto implicaba ni más ni menos que la creación de una intendencia extraordinariamente poderosa por su extensión y por su posición estratégicamente política respecto al norte del virreinato y la frontera con Estados Unidos de América.

4. Del currículo oculto al currículo patriótico

Para la sociedad independiente en que se convirtió luego el antiguo territorio colonial, y la provincia *neogallega* que devino en Estado Libre y Soberano de Jalisco, esos antecedentes constituyen una influencia clave para consolidar una identidad que tendrá su correlato en su gestación republicana. Se trata de una identidad inducida, convenientemente doctrinaria y exaltadamente patriótica, promovida en aquella infancia que puebla las ciudades y comunidades circundantes a través de la escuela elemental. Adoctrinamiento que espera imbuir las mentes de niños y sus padres aún apátridas (Sims, 1974). Se trata de aquellos valores etéreos, convenientemente organizados; aquéllos que son los fundamentos de la génesis de los valores patrióticos. En esta trama, los maestros de primeras letras fueron también entonces maestros de primeros valores, los cuales empezaron a invocar a la naciente nación, los sentimientos y los sím-

1. Las muestras de la reforma que la intendencia realizó en esos años en: Archivo General de Indias, AGI, Estado. 43.28. (1) (7) Guadalajara. 528.

bolos, el panteón de los primeros próceres, las obligaciones ciudadanas, el fervor por una historia nacional y los *mitos fundacionales*. El discurso de los nuevos contenidos parte de una visión ideológicamente coherente y pedagógicamente sentimental, pues se trata de formar en las almas infantiles los cimientos de una doctrina de Estado. De esta forma, los rituales escolares, los símbolos patrios, el currículo y la didáctica, el vínculo o el arraigo vecinal o comunitario, la relación del pupilo con el preceptor y todo lo que conlleva un proceso educativo infantil, contribuirá sin duda a ir formando en muchas generaciones, ideas y representaciones sobre la patria en abstracto y la nación en concreto, consolidando un estado nacional, moderadamente federalista y fuertemente oligárquico.

En Guadalajara las primeras escuelas republicanas empezaron a establecerse en cuanto la nueva legislatura local promulgó un plan de instrucción pública en 1827 que había enviado a aprobar el gobernador Prisciliano Sánchez. Una de las secciones correspondía a la educación de niños y con esa cobertura se organizaron las clases y los tiempos escolares. La instrucción infantil abarcaba la primera enseñanza y además de lectura y escritura, las operaciones aritméticas y la doctrina cristiana, se empezaron a llevar elementos de educación cívica. Los niños empezaron a conocer por primera vez los conceptos referidos a la patria y a la nación: la Libertad, la República, el Estado. En 1829, apenas dos años después de establecido el primer plan educativo local, se emite la *Cartilla para fomento en la niñez del aprendizaje de la Nación Mexicana*. Es una cartilla cívica que conserva el formato, el diseño y la pedagogía de las cartillas religiosas como los catecismos del Padre Ripalda y del Abate Fleuri que fueron muy populares en el s.XVIII. En lugar del tradicional “¿Quién es Dios?, Dios es Padre es Hijo es Espíritu santo, son tres personas distintas y un solo Dios verdadero”, el texto señala ahora: “¿Qué es la patria?, la patria es nuestra nación mexicana, dividida en tres poderes: ejecutivo, legislativo y federal, pero es una sola verdadera: federal y republicana”.

Con el mismo sistema de preguntas y respuestas se fue introduciendo en los contenidos escolares un nuevo vocabulario. Sabemos que una vez establecida la Primera República Federal mexicana se desató una encarnizada lucha por la definición del modelo político. Esto lo resintió indudablemente la escuela, pues desde entonces los recintos escolares fueron considerados estratégicos. La iglesia y los grupos que habían perdido privilegios y poder en diferentes esferas intentaban también recuperar o conservar su influencia actuando también desde el ámbito educativo pues representaba estratégicamente el lugar de confluencia de la sociedad civil con el Estado. Los deberes y obligaciones aparecieron también por primera vez y su presentación se organizó buscando darle un carácter atractivo, como una balanza que llamaba a comprometerse con la patria pues eran muchos y sublimes los beneficios que traía el advenimiento de la nueva nación. Los contenidos estaban también pensados para los padres de los alumnos:

“Ahora que la Nación se ha desprendido de las cadenas que lo oprimieron por largas tres centurias, y que nuestros héroes han conquistado nuestra libertad, ésta libertad, que es el tesoro más sagrado que nos legaron, seguirá vivo cuando nosotros ejerzamos el sagrado derecho a pensar,

a decidir sobre nuestro destino y a elegir a los hombres que han de conducir el sendero de la República. Y si nuestros padres se sorprenden con nuestro nuevo vocabulario que nos emociona e inflama nuestro pecho ardiente de patriotismo, preguntémosle nosotros: padre: ¿no te das cuenta de lo que ha significado el glorioso advenimiento de la patria, libre e independiente?.²

La oficialización del *sistema lancasteriano* como método de enseñanza infantil en la República mexicana, sistematizó el aprendizaje de los valores patrióticos aunque no se perdió el carácter memorístico del proceso didáctico. La enseñanza de los valores patrióticos, incluyendo los héroes, las explicaciones sobre el origen de la raza mexicana, el mestizaje, los periodos históricos, se fue integrando a los contenidos curriculares conforme el Estado fue procesando con la ayuda de diferentes intelectuales y políticos la explicación de la historia nacional. La difusión de las características de la República (el federalismo o el régimen unitario), el conocimiento de las instituciones (el Estado), las formas de gobierno (los tres poderes, la representación), las garantías individuales (deberes y derechos), y la libertad como la más grande virtud y único medio de desterrar el despotismo y la ignorancia y lograr la felicidad general, fueron las enseñanzas claves. Los mitos fundacionales (el mundo prehispánico, la llegada al lugar de la fundación del imperio Azteca, el sacrificio de los emperadores por los conquistadores, la leyenda negra, los héroes, la lucha independentista) se empezaron a difundir con ese carácter epopéyico y dramático, propio de las historias patrias, pero todas esas temáticas contadas y memorizadas por lo preceptores de las escuelas de niños,³ se referían al ámbito nacional.

En la explicación de cómo nos hemos convertido en jaliscienses, en tapatíos o mexicanos, no desde lo jurídico, sino en relación a nuestra mentalidad, tal vez ha faltado dar cuenta de cómo es que ciertos procesos que desembocaron por ejemplo en una conciencia comercial o regional, oligárquica o popular, institucional o racial —que aquí hemos llamado conciencia de pertenencia— fueron fraguando determinadas ideas y representaciones en un proceso de larga duración que afloró en determinadas coyunturas, fogueando con sus exaltaciones un sentimiento que llamaba a identificarse al calor de muchas cosas, como la lucha por arrancar a las burocracias virreinales, derechos y espacios de participación en lo económico y político, o simplemente para sentirse parte o arraigarse a un entorno natural o social que se fue haciendo entrañable. Resulta sorprendente el tratamiento abrumador en la enseñanza escolar de la República, de las virtudes patrióticas, de la nación como ente subjetivo, y por otro lado el escaso abordaje de la patria chica, es decir, de Jalisco como Estado Libre y Soberano. La lucha por el establecimiento del régimen federal desde la perspectiva republicana, hizo orientar hacia ahí todas las preocupaciones regionalistas y autonomistas. A partir de la década de 1830 este proceso se altera y podríamos suponer

2. *Lecciones para el niño ciudadano. El sendero de la República. s/e-* Cuaderno para las escuelas del Estado y pías. Guadalajara. 1836, pp. 26-27.

3. Desde las disposiciones de Cádiz y con la independencia, se acordó que para el otorgamiento de una licencia para el ejercicio de preceptor, éste debía saber historia de la nación y valores patrióticos. Actas de Cabildo. Guadalajara. 1828. Leg.34/6

entonces que la larga asimilación de experiencias diversas crearon ciertas identidades que ayudaron a identificar procesos regionales de antigua data. Esa tendencia identificatoria de un ser o una identidad por la ciudad o la región se canalizó de manera natural hacia una lucha por el logro federalista, pues lo que estaba entonces ya en la palestra era convertir en ley la soberanía de la región. En esta trama, la escuela infantil, como un instrumento de ideologización del nuevo Estado nacional, va a promover en el caso de Guadalajara, ahora ya convertida en la capital del Estado de Jalisco, la educación simbólica de la nación, la patria, el nuevo Estado, las instituciones, la historia y sus próceres.

Fuentes impresas y bibliografía citadas

- ARREGUI, Domingo Lázaro de. 1980. *Descripción de la Nueva Galicia*. 1621. Guadalajara: UNED. Gob/Jal.
- ABASCAL Y SOUSA, José Fernando. 1992. *Estado que demuestra los frutos y efectos de la agricultura, industria y Comercio los 29 partidos que comprende esta provincia en el año de 1802 (y 1803) con expresión de lo que se ha extraído para otros y los que se ha introducido para el consumo del mismo suelo*.
- BARRAL GÓMEZ, Ángel. 1992. *Rebeliones indígenas en la América Española*. Madrid: MAPFRE.
- CALVO, Tomás. 1991. *Poder y Religión en Guadalajara*. Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara.
- CARTILLA. 1801. — *Mariana para el catecismo de la infancia*. Diócesis de la Catedral de México.
- CARTILLA. 1829. — *escolar para el fomento del aprendizaje en la niñez de la Nación Mexicana*. Guadalajara: Tip. N.Banda.
- CONNAUGHTON, Brian. 1991. *Ideología y Sociedad en Guadalajara. 1788-1853*. México: SEP.
- CONNAUGHTON, Brian. 1992. "Dos particularismos que quisieron trascenderse: el regionalismo y el regionalismo del clero de Guadalajara en la primera mitad del siglo XIX". En: CASTAÑEDA, Carmen (coord.). *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.
- DE LA MOTA PADILLA, Matías. 1973. *Historia de la Nueva Galicia en la América Septentrional*, 1741. [ed.orig.1855]. Guadalajara: IJAH-INAH.
- GÁLVEZ, María Ángeles. 1996. *La Conciencia Regional de Guadalajara*. Guadalajara: Gob/Jal.
- GIBBON, Eduardo. 1967. *Guadalajara, la Florencia Mexicana; vagancias y recuerdos*. Guadalajara: Banco Industrial de Jalisco.
- GUTIÉRREZ Y ULLOA, Antonio. 1983. *Ensayo Histórico Político del Reino de Nueva Galicia, con notas políticas y estadísticas de la provincia de Guadalajara. Por el Intendente de ella...*, [edición de 1816]. Paleografía, versión e introducción de Juan López, Cronista de Guadalajara. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara/Instituto Cabañas.
- IBARRA, Antonio. 2000. *La organización regional del mercado interno novohispano. 1770-1804*. México: UNAM.
- LIBRO. 1835. — *primero de doctrina para las escuelas municipales del Departamento de Jalisco*. México: Imp. de Galván.
- LÓPEZ, Eucario. 1964. *Centenario de la Arquidiócesis de Guadalajara*. S.p.i.
- LÓPEZ PORTILLO Y WEBER, José. 1939. *La Rebelión de Nueva Galicia*. Guadalajara: s.e.
- MARTÍNEZ RÉDING, Fernando. 1991. *Los tapatíos. Un modo de vivir*. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.

- MENÉNDEZ VALDEZ, José. 1980. *Noticias Corográficas de la Intendencia de Guadalajara, adquiridas por el doctoe — en la visita que practicó en los años de 1791 y de 1792*. México: Gob. Estado de Jalisco.
- MIGUEL I VERGES, José María. 1941. « La Gaceta del Gobierno de Guadalajara ». En: *La Independencia Mexicana y la prensa Insurgente*. México: El Colegio de México.
- MURIÁ, Jose María. 1981. “Autonomía y Dependencia de la Nueva Galicia”. En: OLVIDA, Jaime y otros (coord.). *Lecturas Históricas de Jalisco*. Guadalajara: UNED. Gob/Jal.
- SIMS, Harold D. 1974. *La expulsión de los Españoles en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TELLO, Fray Antonio. 1976. *Crónica Miscelanea de la Santa Provincia de Jalisco*. Libro segundo. Vol. II. 1651. Guadalajara: IJAH/INAH. UdeGuadalajara.

VISIBILIZACIÓN Y REVISIBILIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS EN LA ARGENTINA (SIGLOS XIX-XXI)

Mónica Quijada

Instituto de Historia - CSIC. Madrid¹

Voy a comenzar pidiendo un pequeño esfuerzo de imaginación. Pensemos en un espejo de mano sostenido por alguien, una figura que personifica a la Argentina. Ese alguien observa la superficie del espejo para ver su propia imagen reflejada en ella. Qué es lo que ve? Mi propuesta es que ve a Marianne, la República, la mujer blanca de largo pelo ondulado y tocada con el rojo gorro frigio que la caracteriza. Pero si atravesamos la capa superficial del espejo y vamos al fondo del reflejo nos encontramos con algo muy diferente a Marianne. Quizás –para continuar con el mismo tipo de metáfora- veamos un personaje construido de a trozos, al estilo de Arcimboldo; pero hecho no a partir de frutas u hortalizas sino, por ejemplo, mediante fragmentos extraídos del libro de notas de Paul Broca sobre la diversidad fenotípica. Es decir, un personaje configurado mediante la yuxtaposición y articulación de fragmentos “raciales” que, según la visión decimonónica, serían también fragmentos culturales.

La pregunta que surge de lo anterior es: ¿cuándo y cómo se logró que ese personaje conformado a partir de fragmentos diversos, heterogéneos, surgiera a la superficie del espejo transformado en Marianne, la mujer blanca y europea? El *cuándo* es muy fácil de contestar: se trata de una construcción de casi dos siglos -desde la Independencia hasta hoy- pero que se convierte en hegemóni-

1. Este trabajo se integra en el proyecto “Ingenieros Sociales. La construcción del método y el pensamiento antropológico en Europa e Iberoamérica, siglo XIX (BSO2001-2341), financiado por el MCyT, Madrid.

ca entre finales del siglo XIX y principios del siguiente. Mucho más complicado es responder al *cómo*, porque se relaciona con la forma específica que asumieron en la Argentina dos procesos estrechamente interrelacionados: la construcción de la ciudadanía y la integración territorial. Es decir, las dos caras fundamentales de la construcción nacional que se desarrolla en occidente a partir de las grandes revoluciones atlánticas de finales del siglo XVIII.

La propuesta anterior se puede analizar desde múltiples perspectivas. En este trabajo me propongo rastrear la construcción de un imaginario colectivamente asumido —el de la Argentina “blanca y europea”— a partir de un ejercicio que articula dos niveles. Por un lado, aislaré un tema específico: el de la *invisibilización* de los indígenas —en particular los llamados “de frontera”— en el proceso de definición de los límites de la ciudadanía; por otro, someteré ese tema no a un tratamiento exhaustivo, sino a la construcción de un marco global explicativo a partir de la utilización estratégica de cuatro grandes ejes que se corresponden con otros tantos hitos históricos. Se trata por tanto de elaborar una síntesis a partir de la sistematización de conceptualizaciones y datos desarrollados a lo largo de un proceso de investigación que excede la presente propuesta.²

1. Del Antiguo Régimen a la soberanía popular

Como es bien sabido, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX se produjo en buena parte del mundo occidental un suceso político de extraordinarias consecuencias: el tránsito de un sistema político en el que la soberanía residía en una dinastía reconocible y personalizada, a otro en el que la misma pasó a residir en un colectivo abstracto, el “pueblo”, identificado desde entonces con “la nación”. Este tránsito confluiría en una nueva forma de legitimación del poder político que produjo la configuración y desarrollo de un sistema representativo.

Para comprender cómo se afrontó esta problemática en el Río de la Plata es útil partir de algunos datos básicos. Entre la asunción del poder por la Primera Junta de Gobierno en nombre de Fernando VII (1810) y la declaración de Independencia (1816) —y en el marco del proceso electoral que atravesó todos los dominios españoles desde 1808 (Annino, 1995; Guerra, 1992 y 1998; Rodríguez O., 1998)— se sentaron las bases legales para el desarrollo de un sistema representativo. En 1815 fue promulgado el Estatuto Provisional para la Dirección y Administración del Estado de 1815, que definió al ciudadano como “todo hombre libre, nativo y residente, mayor de 25 años”. Pocos años más tarde, la Ley Electoral de 1821 confirmaba que tenía derecho a ser elector todo “hombre libre, natural del país o avecindado en él, desde la edad de veinte años y antes si fuera emancipado”. En esta disposición se hacía referencia explícita a los habitantes de origen africano, pero en cambio no se mencionaba a los indios. Esto último se debe a que los indígenas estaban tácitamente integrados en la idea de hombre *libre nativo* del país; en otras palabras, se consideraba al indígena como

2. Para trabajos más exhaustivos véase, entre otros, Quijada 1998, 1999, 2002a y 2002b.

implícitamente integrado en esa nación de ciudadanos que se estaba comenzando a construir.

Lo interesante del Río de la Plata es que esta tendencia inclusiva no iba a experimentar cambios en las subsiguientes décadas del siglo XIX, a diferencia de lo que ocurrió en otros ámbitos latinoamericanos. No se incorporaron, por ejemplo, restricciones censatarias –sea de propiedad o alfabetización- ni se les retiraron más tarde derechos de ciudadanía.³ De tal manera, quedó incólume el principio de que el indígena, nativo de la tierra, formaba parte de ese sistema de ciudadanía. Este planteamiento, claro está, no se extendía a cualquier individuo perteneciente por origen a la categoría de “aborigen”, sino a todo el que formara parte de la población sujeta a las instituciones de la sociedad “criolla”. Cosa que no ocurría con todos los indígenas que habitaban el territorio que la nueva república reivindicaba como propio.

En efecto, como es bien sabido, desde finales del siglo XVIII operaba en lo que es hoy la Argentina⁴ una línea imaginaria, trazada aproximadamente de este a oeste, que pasaba por el sur de la ciudad de Buenos Aires y cruzaba el territorio hasta el pie de la cordillera de los Andes. Esa línea actuaba como separación entre dos sociedades diferenciadas. El espacio situado al norte estaba sujeto a la jurisdicción colonial, más tarde republicana, y hegemonizado por la sociedad de origen europeo a pesar de la gran heterogeneidad demográfica existente. Al sur de esa línea se extendía un vasto territorio poblado por tribus indígenas que se mantenían autónomas del dominio mayoritario. Al no estar sujetas a las instituciones, no formaban parte de la ciudadanía.

Todo el siglo XIX va a estar vinculado al avance de la sociedad mayoritaria sobre esos territorios y su consiguiente integración en el marco jurídico y político del nuevo estado-nación. Ello coincide en el tiempo con el proceso de construcción de la ciudadanía, es decir, la configuración del “pueblo soberano” que implica tanto la definición de sus límites como el desarrollo de elementos que le den cohesión. Pero la articulación de ambos procesos históricos no hubiera sido la misma de no haberse producido en un marco legal que ha tendido a ser negado, olvidado o mistificado por la historiografía. En efecto, se suele considerar que dichos territorios no sujetos al control efectivo de las autoridades “centrales” –por llamarlas de alguna manera- entraban en la categoría de “tierra de nadie”, libre y preparada para la ocupación a partir de la negación de todo derecho a sus antiguos moradores. De esta visión errónea se derivan interpretaciones que van desde la glorificación de la ocupación de esos espacios como una “gesta nacional”, hasta la imagen contrapuesta fundada en el despojo y el exterminio. Pero el panorama tanto jurídico como ideológico es más complejo.

En primer lugar, hay una tendencia a confundir ocupación efectiva con soberanía. Lo cierto es que ni la Corona, ni la República, albergaron dudas acerca

3. Para casos que incorporaron restricciones véase Irrozqui (2000), Alda Mejías (2000a y 2000b), Chiaramonti (2000).

4. Hasta mediados del siglo XIX no puede hablarse de la existencia de una unidad llamada “República Argentina”. Cfr. Chiaramonte (1997).

del derecho legal a la posesión de esos territorios cuya soberanía detentaba la Corona de Castilla por lo menos desde 1494, según el sistema legal internacional reconocido por España y heredado en sus efectos por la República. Desde esa perspectiva se trataba de tierras realengas que luego pasaron a ser públicas. Y en ningún momento estuvo en disputa la soberanía territorial sino su ejercicio efectivo, su integración práctica –que no teórica- mediante el asentamiento de la autoridad central, la expansión poblacional y la expansión del conocimiento de esos territorios mediante viajes de exploración.

En segundo lugar, el destino de los habitantes nativos de esos espacios fue una cuestión de interés mucho menos secundario de lo que se ha tendido a pensar. Los debates sobre este tema atraviesan toda la etapa que va desde el último cuarto del siglo XVIII hasta el final del XIX, precisamente porque el derecho de soberanía planteaba frente a sus ocupantes originales problemas legales específicos que hubieran sido muy distintos si se hubiesen suscitado en el marco de un hecho de conquista sobre tierras consideradas “ajenas”. Se trataba, en concreto, de la articulación de los habitantes originales de esas tierras en el proceso de construcción nacional, es decir, la configuración de una comunidad territorializada en la que confluía el doble principio de soberanía popular y soberanía territorial. Esto dio origen a extensos debates que desde el siglo XVIII irían construyendo la idea del indio como problema (Quijada 2002b).

2. Juan Manuel de Rosas y la campaña al Desierto en la década de 1830

Durante muchos años la percepción del indio de frontera, el discurso que se desarrolló en torno a éste y las políticas que se asumieron en relación con él, estuvieron integradas en una perspectiva unitaria donde no había contradicciones de fondo entre el tratamiento de la “cuestión del indio”, que era evaluada colectivamente como un “problema”, y la imagen que se iba construyendo de ese indio que era objeto de las políticas de estado. Esta situación comenzó a modificarse a partir de la tercera década del siglo.

Para entonces hacía tiempo ya que las élites rioplatenses habían interiorizado que, perdida la plata del Potosí a raíz de la Independencia, era necesario fomentar los nuevos “filones argentíferos”, la “nueva plata”, como se afirmaba en la época, lo que en realidad quería decir, en forma de metáfora, que las tierras rioplatenses encerraban un tesoro del que dependería el bienestar de la república naciente. Ese tesoro no era otra cosa que su extraordinaria potencialidad para la expansión de la producción agropecuaria. Esta convicción colectiva se convirtió en un importante motor para el empuje hacia el sur de la línea imaginaria a la que antes me he referido, que vino a sumarse al propio imperativo de lograr la integración completa de un territorio que los gobiernos herederos del Virreinato del Río de la Plata consideraron como propios a lo largo de todo el proceso de construcción del Estado.

En este contexto se produjo la campaña al Desierto liderada por el famoso estanciero y más tarde gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas.

Esta campaña fue extremadamente importante en la estrategia política de Rosas, aunque su significación sólo está empezando a desvelarse ahora, gracias a historiadoras como Silvia Ratto (1996, 1997, 1998a, 1998b, 2002). Lo que me interesa destacar es que a partir de la campaña al Desierto de Rosas se fue consolidando una dicotomía realmente extraordinaria. Esa dicotomía consiste en la apertura de una doble vía que ha venido operando de manera simultánea prácticamente hasta la actualidad: por una de esas vías va el discurso, que genera imágenes asumidas por el colectivo como una realidad con la que todos se identifican; y por la otra van las acciones y los hechos concretos que no generan imágenes, porque son distorsionados o simplemente ocultados.

De esta campaña siempre se ha dicho que fue la primera acción militar destinada de forma sistemática al despojo y exterminio de las tribus de frontera. También se afirma que fue realizada “contra *los indios*”, entendido este último concepto en un sentido general de identidad cultural y “racial”, enfrentada al otro gran colectivo caracterizado como “blanco”, “criollo” o, como se diría en la época, “civilizado”. Sin embargo, una simple revisión de los mismos textos y documentos que se utilizaron para construir esa imagen de “lucha de culturas” muestra un panorama bastante diferente. En primer lugar, Rosas no hizo la guerra a *los indios* –en su sentido general- sino a aquellas tribus que habían establecido alianzas con sus propios enemigos en el contexto de las guerras civiles de la sociedad mayoritaria. Porque los dos grandes bandos, unitarios y federales, establecían alianzas con grupos indígenas que a su vez estaban enfrentados entre sí. Esto implicaba que las tribus aportaban lanzas, y daban refugio a los dirigentes enemigos cuando tenían que huir.

En concreto, la campaña de Rosas estuvo dirigida específicamente contra la etnia ranquel, que contribuía con tropas y daba cobijo a sus enemigos. Hubo incluso jefes unitarios, como el famoso coronel Baigorria, que comandaban batallones de lanzas ranqueles contra las huestes de Rosas y eran considerados “caciques” por los mismos indígenas, con los que llegaban a entablar alianzas matrimoniales de importancia política.⁵ Don Juan Manuel contaba a su vez con sus propios “indios amigos”, como los indios pampas de la dinastía de los Catrielles. Y Rosas hizo una guerra sin cuartel a los aliados de sus enemigos, pero favoreció todo lo que pudo a las tribus amigas. Esto último implicó, entre otras cosas, darles todo tipo de facilidades para establecerse en las tierras de frontera y fomentar su papel como guardianes armados de esos territorios contra las incursiones hostiles, fueran de indios o de criollos. Pero también promovió su incorporación al sistema productivo, asentándolos en las estancias del propio Rosas en régimen de aparcería. Es decir, el mismo sistema que utilizaba para sus peones gauchos, aunque en el caso de los indígenas favorecía al mismo tiempo la pervivencia de su régimen comunitario tribal.

5. El coronel Baigorria casó con la hija del cacique ranquel Pichuin, con lo que pasó a formar parte de la familia dirigente. A la muerte de éste -en 1857, es decir, pasada ya la etapa rosista- se hizo yerno del cacique Coliqueo, aliado del general Bartolomé Mitre, quien años más tarde fue presidente de la República y el más significativo constructor de la memoria histórica de su país.

En otras palabras, Rosas no dio a los indios tierras en propiedad ni se planteó el reconocimiento de sus derechos sobre la tierra, ya fuera individual o comunal. Y no podía ser de otra manera porque su mentalidad era la de un latifundista, contraria a la pequeña propiedad rural y favorable el sistema de estancias extensas dedicadas a la explotación agropecuaria, con mucha mano de obra de peones y arrendatarios de parcelas. Desde esas premisas Rosas diseñó una política destinada a favorecer la incorporación de las tribus "amigas" a la población general de los territorios de reciente asentamiento. En otras palabras, no aspiró a poblar la pampa con inmigrantes, como sus contemporáneos Alberdi y Sarmiento, sino a convertir a los indígenas en peones y aparceros de las grandes estancias, ni más ni menos que el papel que reservaba a los habitantes no indígenas de la pampa que no formaran parte de la élite terrateniente. Esta estrategia de Rosas hacia los indios fue parte inseparable y fundamental de su política general, algo que sus biógrafos han desconocido por completo y sólo recientemente está empezando a ser sacado a la superficie (Quijada, 2002a y 2002b).

Con esto aparece ya configurada la dicotomía antes referida. Por un lado, la extensión de un discurso colectivo que 1) consagra al indio como enemigo global, sin distinciones internas; 2) oculta la integración poblacional que se va produciendo a medida que las fronteras interiores avanzan hacia el sur, y 3) comienza a interpretar los enfrentamientos bélicos como acciones de *exterminio*, categoría de particular significación ya que lo que se extermina pasa a no existir. Por otro lado tenemos una serie de acciones concretas, e incluso procesos no necesariamente voluntaristas, de articulación del indígena en la sociedad de frontera que se va extendiendo hacia el sur, y que son sistemáticamente silenciados por la memoria histórica colectiva. Los hechos se producen por una vía, y la sociedad mira hacia otra.

Con posterioridad al período rosista –a partir de 1852- y hasta la definitiva organización nacional que se alcanza en 1880, no hay lucha civil dentro de la sociedad criolla en la que no participen los aborígenes de las tribus todavía autónomas. Por otra parte, comienza a practicarse la política de concesión de tierras a las tribus afectas, como en el caso del general Bartolomé Mitre que entregó importantes extensiones para el asentamiento de las tribus de los caciques ranqueles Coliqueo y Maicá. La tribu de este último, por ejemplo, fue el germen de la población de Olavarría, en la provincia de Buenos Aires. Más extendida aún fue la estrategia de concesión de signos externos para confirmar la participación de los indígenas todavía autónomos en la política criolla, como el uso de uniformes y otorgamiento de grados de las milicias criollas a los caciques y capitanejos.

De lo anterior surge un interrogante ineludible: ¿implica todo ello la consideración legal de los indígenas implicados en esos procesos como *ciudadanos*? En mi opinión la respuesta no es unívoca y tajante, sino que está sujeta a variaciones según las circunstancias de cada momento. En la medida en que los nativos, individualmente o en grupo, se fueran integrando en las poblaciones no indígenas de frontera dentro del ámbito de proyección de las instituciones, pasaban a formar parte de la categoría de hombre libre nativo de la tierra que definía el sustrato legal de la ciudadanía. Y lo más probable es que empezaran a prac-

ticar los ritos propios de la ciudadanía: por ejemplo, cuando un estanciero local llevaba a sus peones a votar, no había nada legal que impidiera que se sumaran al grupo los indios que formaban parte de esa peonada. Ahora bien, los agrupamientos indígenas que seguían funcionando como tribus autónomas de las instituciones, pero que colaboraban con ellas aportando sus lanzas y usaban sus signos externos como uniformes y grados militares, a pesar de ello se mantenían autónomos, no formaban parte del “pueblo soberano”. De hecho, cuando participaban en las luchas civiles lo hacían como aliados externos, no como ciudadanos de la nación. Tanto es así que el trato con las tribus se llevaba desde el Ministerio de la Guerra, como un tema de política exterior.

No obstante, entre un extremo y otro, entre los ya incorporados y los que mantenían su organización completamente autónoma, debía de haber diversos grados de relación con la sociedad mayoritaria que todavía conocemos mal. En mi opinión, todo esto implicó necesariamente una práctica de contacto cotidiano, de interacciones permanentes y complejas que ayudaron a dar forma y, en cierta manera, a “naturalizar” procesos posteriores, que acabaron conduciendo a “la imagen de Marianne”. Porque de otra forma no se comprendería la celeridad con que esta última acabó imponiéndose en el imaginario colectivo cuando se produjo el tercer hito histórico o tercer eje del análisis.

3. La campaña definitiva (1879-1885)⁶

Volviendo a la línea imaginaria de la que hablábamos al principio, es importante diferenciar entre el avance de los asentamientos que fueron empujando la frontera sur hasta el Río Negro -a las puertas de la Patagonia- y que llevó casi un siglo, y la ocupación desde ese punto hasta la Tierra del Fuego, que se produjo en sólo cinco años. Por lo tanto al referirnos a este tercer hito histórico ya no podemos hablar de procesos de media o larga duración, sino de una acción breve, contundente y de resultados definitivos, a resultas de la cual el Estado nacional extendió su autoridad por todo el territorio, convirtiendo la soberanía teórica en efectiva, al tiempo que las tribus indígenas que lo poblaban perdían su autonomía.

Siempre se ha dicho que esta campaña militar, identificada como la Conquista del Desierto, produjo el exterminio de los indígenas de la pampa y la Patagonia y su virtual desaparición. Lo cierto es que, como en toda situación bélica, hubo muertes en combate y por efecto de las enfermedades y carestías provocadas por los desplazamientos forzosos. No obstante, estos decesos sólo afectaron a una parte de la población indígena, y lo que interesa a los fines de este trabajo es definir qué sucedió con la mayoría de la población indígena, que sobrevivió.

6. Me refiero a la ocupación de pampa y Patagonia, no a la de los territorios chaqueños donde las acciones bélicas comenzaron al terminar la anterior y se prolongaron durante algunos años.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que el marco político e ideológico había experimentado cambios muy significativos con respecto a la época de Rosas, cinco décadas antes. En el último cuarto del siglo XIX ya no se pensaba en los indios como mano de obra necesaria, porque la élite había desarrollado la famosa ideología inmigratoria que desde entonces se viene considerando como uno de los fundamentos de la construcción nacional argentina, que iba acompañada por un desinterés creciente por los indios en tanto mano de obra potencial.. Pero lo cierto es que al finalizar la Conquista del Desierto las autoridades centrales tuvieron que hacer frente a una circunstancia: la presencia de una población indígena desorganizada, depauperada, desorientada, enferma y hambreada, pero viva. Más aún, estaban llegando de a cientos y de a miles a la ciudad de Buenos Aires como prisioneros de guerra; hombres, mujeres y niños. En ese momento la sociedad no podía desviar la vista; más adelante lo haría, pero no entonces. Esto dio el último gran impulso a los debates que ya llevaban más de un siglo, especialmente en el congreso de la Nación. Resultado de esos debates fue la toma de una decisión en la que triunfó el principio estrictamente territorial que se había impuesto en la Argentina desde los inicios de su construcción nacional (Quijada, 2000).

Se impuso entonces una visión mayoritaria según la cual los indios vencidos, que por consiguiente habían perdido su autonomía, tendrían derecho automático a la ciudadanía por su condición de nativos del territorio nacional. Pero para ello era condición ineludible que el indio abandonara la organización tribal y las formas culturales que lo alienaban de la sociedad mayoritaria. En otras palabras, para ser integrado en la ciudadanía el indígena debía ser *homogeneizado* con el resto de la población.

Esto implicaba una serie de derechos y de deberes legales: el derecho al voto, a la educación pública y a la propiedad, o el deber de conocer y practicar la lengua nacional, de tomar parte en la defensa de la patria y de contribuir al sistema productivo como cualquier otro trabajador argentino. Desde esta perspectiva encuentro incorrecta la posición de algunos autores que se lamentan de que no se hicieran leyes definiendo la condición jurídica del indio. Sostengo que hubo una definición jurídica: se le convirtió en ciudadano. Un ciudadano desmeдрado, que obligó en ocasiones a recurrir a la figura del Defensor de Pobres, pero ciudadano al fin. Por ello, todas las propuestas legislativas que hicieron referencia al indio a lo largo del siglo XX, por lo menos hasta 1950, fueron hechas en el marco de una legislación laboral destinada a las masas obreras de la nación.

La estrategia de *ciudadanización* del indio se llevó a la práctica después de la Conquista del Desierto por una diversidad de vías. Muchos se incorporaron al mercado de trabajo como peones en las estancias, otros se integraron en el ejército, la marina y la policía. Peor suerte corrieron los forzados a trasladarse a las provincias del norte como mano de obra barata para los ingenios azucareros; también fue triste el destino de las familias obligadas a separarse a partir del convencimiento de que el mejor medio de aculturar a los niños era criarlos separados de unos padres irremisiblemente vinculados a su "bárbara" cultura de origen. Pero el Congreso instrumentó asimismo medidas para entregar tierras a

muchos caciques, en algunos casos en propiedad pero sobre todo en usufructo, con la idea de que se asentaran en ellas con los restos de sus tribus. De esta manera se crearon diversas colonias agrícola-pastoriles, desde la nueva provincia de La Pampa hasta Santa Cruz, al sur de la Patagonia (Quijada, 1999; Briónes, 2000).

Lo anterior no implica, de ninguna manera, un final feliz. Por un lado, la incorporación de los indígenas a la sociedad mayoritaria se hizo desde los niveles inferiores y muchos pasaron a formar parte de la población depauperada. Incluso en los casos de concesión de tierras se incumplieron muchas promesas, como la entrega de aperos agrícolas o la realización de necesarios regadíos. Tampoco se protegió a los nativos del proceso salvaje de acaparamiento de tierras que se desencadenó a principios del siglo XX, y en este sentido corrieron una suerte muy semejante a la de los inmigrantes pobres y los soldados de la conquista del Desierto, que se vieron obligados a malvender sus lotes. Pero lo cierto es que los indios se encontraron en peores condiciones incluso, ya que la asimilación acelerada que implicó en muchos casos la dispersión tribal les dejó sin herramientas culturales de autoprotección.

Lo que sí tuvo éxito fue la voluntad de hacer desaparecer la “cuestión indígena” del imaginario colectivo. Los aborígenes pasaron a integrar una nueva categoría, la de “no existentes”. Esto se logró mediante la popularización de una forma de explicar el pasado reciente que tuvo extraordinario éxito. Según esa explicación colectivamente asumida, la desaparición de los indígenas no se habría debido a su conversión en “ciudadanos argentinos” a partir de la invisibilización de su condición diferencial, sino a la acción de exterminio llevada a cabo por el ejército durante la Conquista del Desierto. Y esto era visto a su vez como algo lamentable pero necesario para la construcción nacional. En otras palabras, se recurrió a nociones como “desaparición” y “exterminio” para explicar un proceso que debe describirse por medio de otro concepto, el de “reclasificación”: los indígenas permanecieron en la Argentina y allí se encuentran todavía, pero fueron reclasificados como “ciudadanos argentinos” e incorporados en una gran masa de población que pasó a ser definida como una “nación blanca”. Esto quedó oficialmente recogido en el censo nacional de 1895, que estableció que la población argentina había pasado a ser “de raza blanca y de cultura europea” —con escasos remanentes indígenas y africanos que según el censo habían entrado en una vía irreversible de desaparición—, y que incluía esta frase literal: “La cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, ya no existe en la República Argentina”. Los argentinos habían logrado mirarse en el espejo de su construcción identitaria y ver allí el reflejo de Marianne.

4. La reforma constitucional de 1994

Si los tres hitos históricos a los que me he referido contextualizaron un proceso de reclasificación que resultó en la *invisibilización* de los indígenas en la Argentina, podría decirse que en los últimos años se está produciendo un fenómeno de reclasificación inversa que está dando lugar a su *re-visibilización*. Y creo

que podemos decir que esto señala el comienzo de la *de-construcción de Marianne*. Ese hito histórico podríamos centrarlo en el año de 1994, cuando el gobierno argentino sancionó una nueva Constitución que incluía un artículo en el que se reconocía la preexistencia de la población indígena y se concedía el derecho de personería jurídica a las comunidades de aborígenes. Los siguientes pasos fueron la creación de un Programa de Participación Indígena para dar a conocer estas modificaciones, y la realización de un censo poblacional en el año 2000 que incluía una pregunta destinada a evaluar el grado de autoreconocimiento como perteneciente a alguna comunidad nativa que existía en el seno de la sociedad argentina. El censo mencionaba explícitamente 17 adscripciones comunitarias indígenas: mapuche, kolla, ona, tehuelche, huarpe, diaguita calchaquí, guaraní, wichí, chorote, chané, tapieté, chulupí, pilagá, mocoví, toba, mbyá guaraní, ranquel y chiriguano. Los miembros de otras comunidades no incluidas por no haberseles reconocido aún personería jurídica podían censarse bajo el acápite “otros pueblos” (es el caso de tonocotés, sanavirones, lules o vilelas).

Esta irrupción de los derechos comunitarios nativos en la legalidad argentina se produce por primera vez en su historia. Como he apuntado antes, esto no significa que a lo largo del siglo XX los indígenas no hayan recurrido al sistema legal para sostener sus reivindicaciones, o que los gobiernos o los partidos políticos no los hayan incluido en sus programas o en sus leyes. No obstante, la mayor parte de estas actuaciones han estado vinculadas bien a actos individuales, en tanto sujetos de derecho, bien a perspectivas sociales más amplias, como movimientos proletarios rurales y urbanos, movilizaciones políticas, etc. Por otra parte, todo esto ha convivido cómodamente con la noción colectiva de que “en la Argentina no hay indios”.

Las novedades que introduce la Constitución de 1994 pueden sintetizarse en los siguientes puntos: 1) ha abierto el camino a la recuperación pública de la identidad comunitaria, a las acciones legales en tanto comunidades y, en definitiva, al reconocimiento de la figura jurídica y la especificidad del aborigen; 2) permite redimensionar los orígenes de una parte importante de la población argentina: si en 1999 todavía se evaluaba en alrededor de medio millón la población indígena con algún tipo de vinculación a comunidades específicas, el censo del 2000 permitió duplicar esa cantidad; 3) las comunidades representan porcentualmente una proporción menor en el conjunto de los habitantes de origen indígena –debido tanto a la dispersión que provocó la Conquista del Desierto como a las cíclicas tendencias migratorias. No obstante, ejercen un importante papel de “atractor identitario”, ya que se asumen como repositorios de la memoria ancestral del grupo. Más aún, este renacimiento del reconocimiento comunitario está arrastrando también a muchos habitantes urbanos, que habían abandonado la consciencia de su pertenencia ancestral, a recuperar sus orígenes identitarios y, lo que es más importante, el orgullo de los mismos. Esto no quiere decir que se haya diluido la construcción identitaria que identificaba a los argentinos con una nación “de raza blanca y cultura europea”, pero sí que un segmento creciente de la población la cuestiona y, lo que es más importante, critica sus resultados y somete a debate las posibles vías de acción para corregirlos.

Lo verdaderamente significativo, en mi opinión, es que la sociedad argentina parece estar empezando a reconocer lo que hay al otro lado del espejo, y que esa imagen del otro lado del espejo no es la imagen de Marianne.

Bibliografía citada

- ALDA MEJÍAS, Sonia. 2000a. *La participación indígena en la construcción de la República de Guatemala, siglo XIX*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- ALDA MEJÍAS, Sonia. 2000b. "La consolidación de la 'república restrictiva' ante 'las demasías de la representación popular' en la Guatemala del siglo XIX", en Carlos Malamud (ed.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México: FCE, pp. 92-314.
- ANNINO, Antonio (coord). 1995. *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México: FCE.
- BRIONES, Claudia. 2000. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900), en *IV Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, mayo.
- CHIARAMONTE, José Carlos. 1997. *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina, 1800-1846*. Buenos Aires: Ariel Historia.
- CHIARAMONTI, Gabriela. 2000. "Construir el centro, redefinir el ciudadano: restricción del sufragio y reforma electoral en el Perú de finales del siglo XIX", en Carlos Malamud (ed.): *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México: FCE, pp. 230-261.
- GUERRA, François-Xavier. 1992. *Modernidad e Independencias*. Madrid: Mapfre.
- GUERRA, François-Xavier. 1998. "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en François-Xavier Guerra y Annick Lempèriere. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, Siglos XVIII-XIX*. México, FCE, pp.109-139.
- IRUOROZQUI VICTORIANO, Marta. 2000. *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- QUIJADA, Mónica. 1998. "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), 1998, pp.21-46.
- QUIJADA, Mónica. 1999. "La *ciudadanización* del indio bárbaro. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920", *Revista de Indias* (Madrid), vol. LIX, n° 217, pp. 675-704.
- QUIJADA, Mónica. 2000. "Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra", en M. Quijada, C. Bernand y A. Schneider. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, Col. Tierra Nueva e Cielo Nuevo, pp.159-218.
- QUIJADA, Mónica. 2002a. "Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica", *Revista de Indias* (Madrid), vol. LXII, n° 224, pp.103-142.
- QUIJADA, Mónica. 2002b. "¿Bárbaro, aliado o ciudadano potencial? El discurso de las élites intelectuales y su incidencia en los modelos oficiales de tratamiento de la diversidad (el Río de la Plata, siglos XVIII y XIX)", en Mónica Quijada y Jesús Bustamante, eds. *Élites intelectuales y modelos colectivos, Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid, CSIC, Col. Tierra Nueva e Cielo Nuevo.
- RATTO, Silvia. 1996. "Conflictos y armonías en la frontera bonaerense, 1834-1840", *Entrepassados*, vol. 4, n° 11.

- RATTO, Silvia. 1997. "La estructura de poder en las tribus amigas de la provincia de Buenos Aires (1830-1850)", *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, Universidad Nacional de La Pampa, vol. 1, n°1, pp. 75-101.
- RATTO, Silvia. 1998a. "Finanzas públicas o negocios privados? El sistema de racionamiento del negocio pacífico de indios en la época de Rosas", en N. Goldman y R. Salvatore (eds). *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires: EUDEBA.
- RATTO, Silvia. 1998b. "Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo", en D. Villar (ed.). *Relaciones Interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830*. Tandil: UNSUR-IEHS.
- RATTO, Silvia. 2002. "Una experiencia fronteriza exitosa: el Negocio Pacífico de Indios en la Provincia de Buenos Aires (1829-1852)", *Revista de Indias* (Madrid), vol.LXIII, n° 227, pp.191-222.
- RODRIGUEZ O., Jaime. 1998. *The Independence of Spanish America*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

HISTORIA, MEMORIA Y TRANSFORMACIÓN DEL PASADO. PARA UN ESTUDIO DE LA IDENTIDAD ITALO-BRASILEÑA

Chiara Vangelista

Università degli Studi di Torino

Introducción

Las reflexiones contenidas en este ensayo se refieren al actual contexto general de la multiplicación de las memorias colectivas, en el sentido que Jacques Le Goff dio en su *Histoire et Mémoire* (1980). Un fenómeno que en América Latina, y en Brasil en particular, se desarrolló a partir de los procesos de democratización de la sociedad y del sistema político, después de los regímenes autoritarios.

En el caso de Brasil, al interior de las memorias colectivas que se van produciendo desde unas décadas, podemos destacar las de los euro-brasileños, esto es, los descendientes de los inmigrantes europeos “recientes”, los que forman parte de la inmigración ultramarina de la edad contemporánea. En este contexto, enfrentaré el caso italo-brasileño, en una perspectiva histórica, en el sentido de que intentaré analizar las relaciones existentes entre memoria e historia en el proceso de construcción y creación de la nueva identidad italo-brasileña, o, como a menudo se definen, unos grupos de descendientes de los inmigrantes, de los italianos en Brasil.

Aunque parezca una temática más antropológica y sociológica que histórica, es mi convicción que la mirada histórica puede proporcionar una contribución importante para entender la relación entre los procesos históricos por un lado, y la memoria de los hechos del pasado por el otro.

Este ensayo tiene un carácter introductorio, con la finalidad de llamar la atención sobre algunas problemáticas que me parecen fundamentales, a saber, las formas colectivas de selección, en el tiempo presente, de los elementos constituyentes de la identidad de unos grupos de descendientes de inmigrantes italianos en Brasil, en relación a los hechos del pasado, los lugares, el idioma, la cultura de lo que se está actualmente definiendo no sólo como una colectividad, sino como un grupo étnico, o etnia *tout court*, con evidentes implicaciones políticas y sociales más amplias que el contexto local y grupal. Por otro lado, haré unas hipótesis relativas a la posibilidad de focalizar las formas específicas de relación entre la memoria individual y colectiva y la investigación histórica.

Las reflexiones siguientes traen sugerencias de la historiografía sobre el tema y de unas entrevistas hechas a descendientes de inmigrantes, efectuadas para puntualizar más el proyecto de investigación que estoy desarrollando.

1. Los flujos migratorios hacia Brasil y la inmigración italiana

La independencia de las colonias iberoamericanas dio inicio, en las primeras décadas del siglo XIX, a la inmigración hacia América Latina en la edad contemporánea. El fin de las relaciones exclusivas con los Reinos ibéricos implicó la inserción de las áreas latinoamericanas en un circuito más amplio y directo de mercaderías, de personas y de ideas. De hecho, los navíos que llegaban a los puertos más importantes, llevando mercaderías procedentes de Europa, América del Norte y Extremo Oriente, abrieron la vía a una nueva y libre inmigración ultramarina que, a partir de los años treinta de 1800, creció constantemente hasta alcanzar, al final del siglo, a la inmigración masiva, que interesó fundamentalmente —en orden de importancia cuantitativa— a Argentina, Brasil y Uruguay.

Las distintas políticas inmigratorias y las diferentes formas de recepción e inserción de los inmigrantes produjeron, en cada país latinoamericano, formas distintas de interacción entre inmigrantes y sociedades locales.¹

En el caso de Brasil, podemos decir que la inmigración contemporánea empezó un poco antes de la Independencia, con la llegada a Río de Janeiro (1808) del rey de Portugal, Dom Joao VI. Se trataba de la primera inmigración europea libre y ajena al exclusivismo colonial, de clase media, a la cual luego se agregó una inmigración campesina, procedente de las áreas europeas de lengua alemana y dirigida hacia las colonias agrícolas.²

Esta inmigración temprana (urbana y rural) fue cuantitativamente limitada, y caracterizó el movimiento poblacional hasta la década de los setenta, cuando se

1. Para una introducción general a la inmigración contemporánea —europea y no- hacia América Latina ver Vangelista,, 1997. Por lo que se refiere específicamente a la inmigración italiana, ver Franzina, 1995 y la amplísima bibliografía contenida, y Gabaccia, 2000, donde la autora plantea cuestiones fundamentales acerca la naturaleza del proceso migratorio italiano.

2. Las colonias agrícolas, creadas para familias de campesinos europeos, se formaron por medio de la lotización de tierras baldías y marginales, con la finalidad de crear e implementar la pequeña propiedad de la tierra (Browne, 1972).

dieron cambios importantes. Por un lado, la composición de la inmigración ultramarina ya que la unificación de Alemania comportó una caída de la inmigración desde la Europa central, que fue sustituida por un número siempre más creciente de italianos y, después, de españoles. Por otro lado, el desarrollo del cultivo del café creó las condiciones para un importante aumento de la demanda de mano de obra para las plantaciones cafeteras de Río de Janeiro y, sobre todo, de Sao Paulo. La abolición de la esclavitud (mayo de 1888) fue el comienzo, tardíamente con respecto a Argentina y Uruguay, de la inmigración masiva hacia Brasil.³

Al final del siglo XIX, la inmigración ultramarina en Brasil tenía una evidente predominancia de individuos procedentes de las áreas mediterráneas, y de manera especial de italianos (de los casi cuatro millones y medio de inmigrantes llegados a Brasil entre 1851 y 1930, un 40% eran italianos, Vangelista 1997:163), y observaba dos flujos distintos: uno, el más importante, hacia el estado de Sao Paulo; otro, minoritario, hacia el estado de Río Grande do Sul. A estos dos flujos tenemos que agregar una inmigración reducida y breve (hasta 1896), pero importante hacia el estado de Espírito Santo, integrada por italianos y alemanes (Reginato, 1996), que se dirigieron tanto a las colonias agrícolas como a las fazendas de café.

En los últimos años del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, los dos flujos más importantes citados, así como el menor (dirigido hacia Espírito Santo) implementaron movimientos locales de población, de carácter rural y urbano (Romero 1976; Carmagnani, 2001; Singer, 1974; Dean, 1975; Morse, 1979; Santoro de Constantino, 1991; Merlotti Heredia, 1997).

En la fase posterior a la inmigración masiva (después de la primera guerra mundial hasta la inmediata segunda post-guerra) el movimiento poblacional ultramarino, aunque reducido, mantuvo los dos flujos (hacia el campo y hacia las ciudades), aunque con más concentración en el ámbito urbano.

En el periodo entre las dos guerras mundiales, cuando los aspectos de la inmigración ultramarina contemporánea aparecieron de manera evidente (Mortara, 1947; Sánchez Albornoz y Moreno, 1968), los inmigrantes y los descendientes de los inmigrantes, europeos y orientales, se encontraban concentrados en áreas específicas de Brasil: primeramente, en el estado de Sao Paulo, donde había la mayor diversificación nacional y cultural de los inmigrantes y de sus descendientes; en segundo lugar, en el estado de Río de Janeiro, en los estados del Sur y en lo de Espírito Santo. Aunque insertados y asimilados a la sociedad brasileña, mantenían unos elementos específicos de su cultura de origen; o, para decirlo con más precisión, algunos de los rasgos culturales de las sociedades de origen de los inmigrantes formaban parte de la sociedad de las regiones de inmigración, como resultado de aquel proceso de contaminación cultural típico no sólo de Brasil, sino de la mayoría de las sociedades latinoamericanas y que, en los países de inmigración, tiene características peculiares (Blengino, 1995).

3. La bibliografía sobre el tema es evidentemente muy amplia. Junto con las dos citadas antes, ver Dean, 1977; Martins, 1979 y 1992; Vangelista, 1982; Trento, 1984; Rosoli, 1987.

2. Los estudios sobre la inmigración: la peculiaridad brasileña

En el estado actual de la investigación tenemos un cuadro pormenorizado del proceso migratorio ultramarino hacia Brasil y de su impacto en la sociedad; por el contrario, tenemos menos informaciones y reflexiones críticas sobre la percepción de la misma inmigración a lo largo de la historia. De manera general, podemos decir que se pasó desde el silencio sobre el fenómeno, o de su subestimación, durante la Segunda República y el Estado Novo, hasta la superestimación de unas interpretaciones historiográficas actuales.

En este cuadro, no es fácil, en el estado actual de los estudios, entender si y de que fácil en el manera la inmigración formó, o forma parte, del proceso de construcción de la identidad brasileña. De hecho, en el discurso sobre la identidad nacional, particularmente desarrollado en los años entre las dos guerras mundiales, la atención de los intelectuales se concentró alrededor de la cuestión étnico-racial (Skidmore, 1976; Da Matta, 1984; Bank, Kooning, 1988; Vangelista, 1999), y el tema de la inmigración quedó marginado.

Estamos entonces en un contexto muy distinto del argentino. En efecto, en Argentina el debate sobre la inmigración y la identidad nacional es muy temprano. En el ámbito más propiamente político, la cuestión de la inmigración, ya presente al final del siglo XIX (Scarzanella, 1999), se presenta de forma contundente en ocasión de las celebraciones del centenario de la Independencia (Devoto, 1994). En el ámbito científico, la investigación promovida y dirigida desde 1955 por José Luis Romero y Gino Germani, aunque partiendo inicialmente desde una perspectiva demográfica, se desarrolló rápidamente en torno a la discusión sobre el papel cultural de la inmigración (Germani, 1955 y 1965).

Mientras que en Brasil, a partir de la década del treinta, se debatía sobre el mestizaje, en Argentina la discusión fue en torno de las formas de interacción entre migración y sociedad nacional. El debate alcanzó una etapa importante en 1965 con el ensayo de Gino Germani sobre la fusión cultural y el "crisol de razas". Años después, con la contribución de los historiadores norteamericanos (Bailey, 1982 y 1999), en Argentina los estudios migratorios se desarrollaron en torno a la cuestión de la pluralidad cultural, sobre varias comunidades nacionales en la Argentina.

En Brasil los estudios migratorios y, más en general, el debate sobre el papel de la inmigración masiva, tomaron un recorrido distinto. Entre las décadas de los veinte y cuarenta, cuando la gran inmigración ya había llegado a su conclusión y las consecuencias del fenómeno eran evidentes, los inmigrantes no merecieron la atención de los mayores intelectuales de la época. Este fenómeno aparece aún más interesante si consideramos a los intelectuales paulistas, que habrían vivido la inmigración en su propia región y, más aún, en las fazendas de las que eran propietarios.

De hecho, en el período entre las dos guerras mundiales, durante el cual los intelectuales debatían sobre el pasado y la identidad brasileños, los inmigrantes europeos no sólo no eran considerados como actores históricos y sociales operando en la colectividad nacional, sino que ni siquiera eran mencionados (véase

p.e. Prado 1995 [1928], Vianna 1933, Holanda 1984 [1936], 1975 [1940], Casiano Ricardo 1970 [1940]).

En efecto, en la época considerada, la intelectualidad brasileña, no obstante tener posiciones y proyectos políticos distintos, estaba, en su conjunto, investigando alrededor de aquellos elementos “auténticos” de brasilianidad que, evidenciados, pudieran contribuir no solamente a la construcción de una identidad nacional, sino también al logro de una solución unitaria y nacional de la crisis del estado liberal. Este medio político y cultural –en el cual incluso se produjeron fenómenos xenófobos importantes- no era propicio al proceso ideológico de inserción de los inmigrantes de la edad contemporánea en las dinámicas de formación de la sociedad brasileña. El interés científico para la inmigración se manifestó así mucho más tardíamente (con pocas excepciones, ver Mortara, 1947), al final de los años setenta, es decir en la última fase del régimen militar.

En la década de los setenta aparecen entonces los primeros importantes estudios sobre la inmigración europea⁴ (Martins, 1973, 1976, 1979; De Boni, Costa, 1979) y, a continuación, en los años ochenta.

Se trataba fundamentalmente de estudios sobre la inserción de los inmigrantes (tendencialmente indiferenciados desde el punto de vista étnico-nacional, ver Stolcke, 1986⁵) en la economía y en la sociedad brasileñas, como los citados de antemano. Salvo excepciones, la atención se concentró en el área de Sao Paulo, hasta que, en los noventa, se impuso la rica bibliografía relativa a la inmigración hacia los estados del sur (ver, a título de ejemplo, Santoro de Constantino, 1991; Borges, 1993; Iotti, 1996; Carboni & Mestri, 1996; Maestri, 1996; Merlotti Heredia, 1997; Tramontini, 2000; Favaro, 2002; Zambiasi, 2000).

Comparando las historiografías argentina y brasileña sobre el tema, podemos decir que, en el caso argentino, en la segunda mitad del siglo pasado el debate se desarrolló desde el concepto de crisol de razas (Germani, 1965) hasta la pluralidad, y en ocasiones la contigüidad, cultural de los años ochenta. En el caso brasileño, el concepto que puede aproximarse más al “crisol de razas” es el del mestizaje, que no se aplica al fenómeno de la inmigración, sino al entrecruzamiento biológico entre las llamadas tres razas de origen: “blanca” (los portugueses), “india” (los autóctonos), “negra” (los africanos) (Da Matta, 1984; Vangelista, 1999). En relación a la inmigración, por el contrario, se pasa de la identidad entre inmigrantes y mano de obra, típico del contexto cultural paulista, hasta la acentuación (o exaltación) de las específicas nacionalidades, actitud particularmente evidente en el contexto meridional.

4. Por lo que se refiere a la inmigración italiana, puede considerarse una importante anticipación la primera edición de 1967 de la monografía de José de Souza Martins sobre Matarazzo (Martins, 1976). En los mismos años, para la inmigración alemana en el Rio Grande do Sul, ver el imponente trabajo de Roche, 1969.

5. Un primer estudio sobre la importancia de la diferenciación étnica-nacional en los mecanismos de inserción de la inmigración en la sociedad paulista (desde la perspectiva del mercado del trabajo) está en Vangelista, 1982.

En Brasil, entonces, en la interpretación historiográfica de la inmigración, no hay un debate específico sobre asimilación/pluralidad. Los estudios, a partir de los años ochenta, y sobre todo noventa del siglo pasado, se concentran en la dimensión de las nacionalidades de origen en el ámbito regional. Estos trabajos, de hecho, si no de forma explícita, se orientan en la dirección de una doble etnicidad, de origen (nacional-regional-aldeana), y local (estado de la federación y regiones al interior de los distintos estados de inmigración).

Se trata, en suma, del contexto contemporáneo, nacido en el caso de América Latina conjuntamente a la democratización después de los distintos regímenes autoritarios, caracterizado por un proceso de multiplicación de las memorias colectivas, que no se reconocen, o mejor dicho, que se reconocen solamente en parte en la hasta ahora consolidada memoria nacional y que se fortalece en el contexto de la globalización. Este es el medio cultural en el cual toman forma las nuevas identidades euro-brasileñas, y de forma particular, para el objeto de estas páginas, la nueva, o las nuevas, identidad/identidades italo-brasileñas.

3. Memoria e identidad

Como afirman desde hace tiempo los antropólogos, la identidad es una construcción simbólica que, para sustentarse, tiene que fundarse, entre otras cosas, en la memoria (Fabietti, Matera, 1999). Esto se da no sólo para la identidad individual, sino también para las colectivas. La memoria, entonces, funciona en este caso como una selección social del recuerdo, y es en relación con esta selección que se construyen las distintas formas de identidad colectiva. La memoria es la manera de tener y construir una relación con el pasado, la manera de colocarnos en el presente, de dar un sentido a nuestro presente.

Por otro lado, la memoria, tanto individual como colectiva, se desenvuelve por medio de una continúa selección de los hechos del pasado. Todos los fenómenos de memoria son el resultado de una actividad de elección de distintos elementos del pasado, cargándolos de específicos significados simbólicos (Pomian, 1992; Fabietti, Matera, 1999; Assmann, 2002). Al mismo tiempo, la memoria es una actividad de remoción de otros elementos, que no encajan en el cuadro general que se está construyendo.

Se trata de un proceso que, en los trabajos de ciencias sociales, encontré un gran maestro en Maurice Halbwachs, alumno de Durkheim. Uno de sus libros, *La memoria colectiva*, publicada póstumamente en París en 1950 (falleció en los campos nazistas de exterminio), continúa siendo un punto de referencia y de partida de todos los que quieren tratar del asunto. Halbwachs sostiene que recordar es una acción del presente, y del presente depende. Los contenidos de la memoria colectiva forman así un conjunto denso y móvil, permanentemente modificado, reconstruido, a partir de las instancias de los actores sociales: la conservación del pasado es siempre un fenómeno dinámico, hasta conflictivo.⁶

6. Ver la introducción de Paulo Jedlowski a la edición italiana de 1987.

Lo que aquí me interesa no son tanto las cuestiones teóricas relacionadas con la construcción de la memoria social, sino la posibilidad de individualizar las maneras de construir una específica identidad: a partir de la memoria, y de las interacciones entre memoria e historia. En otras palabras, mi objetivo es de individualizar los procesos colectivos de selección, en el tiempo presente, de los elementos constituyentes de la identidad de unos grupos de descendientes de inmigrantes italianos a Brasil, en relación a los hechos del pasado, los lugares, el idioma, la cultura de lo que se está definiendo no solamente como una colectividad, sino como un grupo étnico, o una etnia *tout court*. Las reflexiones que siguen se refieren a la cuestión de la intersección entre la autodefinición identitaria que se actúa en el presente y los procesos históricos, mediados por la memoria colectiva, es decir, por una específica selección social de los hechos del pasado.⁷

4. Los procesos de construcción del pasado

Los elementos que voy a recordar aquí, en forma todavía no sistemática, se refieren al proceso de reivindicación colectiva de una identidad campesina y, en consecuencia, de la individualización de la colonia agrícola como ejemplo de la civilización italiana, a pesar de ser la inmigración italiana hacia las ciudades importante y, por largo tiempo, más visible y numerosa en ambos estados.

En la reivindicación de la identidad campesina como calidad significativa de la civilización italiana e italo-brasileña, la memoria actúa con una importante selección espacial. En un hipotético mapa mental de los que se consideran y se presentan a los otros como italo-brasileños (o, más a menudo, como *italianos*), los lugares identitarios son representados por las regiones de las antiguas colonias agrícolas y por aquellas colonias que se transformaron en núcleos urbanos y en ciudades. En la medida en que esta nueva identidad toma forma, los lugares identitarios son nombrados de manera siempre más detallada: entonces, no sólo la región "colonial" italiana, sino las distintas antiguas colonias, en una interacción muy importante, como veremos, entre memoria e historia, gracias al desarrollo de los estudios de historia local.

Otro elemento de construcción de la identidad es el idioma: italiano, *talian* en el caso sureño, dialecto-koiné del norte de Italia, en torno del cual se creó, en tiempos recientes, y siempre en el Río Grande do Sul, una importante fractura al interno de los que se definen descendientes de los inmigrantes italianos (Costa, 1999; Carboni, Maestri, s.a.). La multiplicación y difusión territorial de las escuelas de italiano, financiadas por el gobierno de aquel país, provocó un debate muy violento sobre la necesidad de estudiar no el italiano, sino el *talian*, considerado el verdadero idioma de los inmigrantes y de sus descendientes. Se

7. Sobre la estrecha e imprescindible relación entre memoria individual y colectiva, junto a los trabajos citados en este párrafo, ver Joutard, 1977; Gribaudi, 1978; Ferrarotti, 1981; Ong, 1989; Lienhard, 2000.

trata de un indicio importante sobre las formas de construcción de esta específica identidad.

Otro aspecto de la selección social del pasado a través de la memoria es la recuperación de la cultura, en primer lugar material. En este caso se actúa, como para el idioma, con una selección de algunos elementos regionales o locales, y contemporáneamente el olvido de otros, que no corresponden a la imagen de la civilización no sólo campesina italiana en general, sino de la civilización campesina de la Italia del norte.

De esta manera, gradualmente, los brasileños que se identifican y se presentan como descendientes de inmigrantes italianos están construyendo sus propios confines étnicos, entendidos en las modalidades teorizadas por Frederik Barth (1994 [1969]), confines que corresponden más a una dimensión regional (Italia del norte o del sur) que nacional.

En el caso específico, se trata de la construcción de confines étnicos y sociales también, a través de cuatro elementos básicos: el trabajo, la propiedad de la tierra, la familia y la religión. Dentro de los dos primeros -trabajo y propiedad de la tierra- podemos decir que el trabajo es el elemento de marco popular, y la tierra el elemento de marco elitista. El duro trabajo en el campo, en una tierra virgen o ocupada por poblaciones inferiores (como normalmente vienen definidas las etnias autóctonas), en lugares improductivos y marginales, se convierte en la memoria colectiva en el rasgo característico de los antepasados, los cuales lo entregaron a los descendientes. El trabajo, señal de pobreza y de inferioridad social y moral en una sociedad fuertemente aristocrática como la brasileña (Holanda, 1984), se transforma en la memoria y en las prácticas sociales en una distinción de superioridad étnico-racial. El componente racial es, en la situación brasileña, un claro elemento de constitución de confines étnicos, es decir, en un lenguaje que se hace explícito en las charlas informales, pero también en las entrevistas, los italianos y sus descendientes no son como "los brasileños", es decir, los mestizos, que no tienen ganas de trabajar y que continúan siendo pobres y marginales, en el caso de las clases populares, o ricos e indolentes, en el caso de las clases altas.⁸ En otras palabras, los orígenes humildes y el trabajo se tornan en un rasgo de distinción social positiva, cuya *prueba* está en la memoria del pasado.

El segundo fuerte elemento identitario, este de carácter elitista, es la propiedad de la tierra. Los estudios de la historia de las colonias agrícolas en Brasil muestran que el sistema de las colonias agrícolas fue, básicamente, productor de pobreza. Aún en el caso que los lotes, transformados en pequeñas propiedades agrícolas campesinas, fuesen productivos, la tierra, en dos generaciones, se tornaba escasa, y los grupos familiares, tan importantes en la construcción de la identidad de los emigrantes italianos se desagregaban, tomaban el rumbo de la ciudad, o de la frontera al norte, donde se fundaban, en las primeras décadas del siglo XX, nuevas colonias agrícolas. A pesar de esta realidad histórica,

8. Consideraciones fundadas en varias entrevistas, cuya grabación está en manos de la autora.

en nuestra época actual, la propiedad de la tierra y la formación de clanes familiares elitistas en las colonias antiguas se definen como otra forma de distinción, espacial-social: de hecho, la propiedad de la tierra es en general el elemento fuerte de la ubicación social (Vangelista, 1999). En este mecanismo de selección, se remueven y se olvidan las formas típicas de movilidad social de los inmigrantes, que pasaban por la emigración a las ciudades, por el comercio, por el empleo en la administración pública y en el ejército.

Por lo que se refiere a los dos otros elementos identitarios –familia y religión– podemos decir que la religión católica, practicada también por una parte importante de la población brasileña, se define con características étnicas especiales (Busatta, Stawinski, 1979; Costa, 1986).

La religión, aunque practicada con dificultad, siendo los ministros del culto pocos y normalmente lejanos de los núcleos coloniales, es elaborada como algo pesado, pero importante para la consolidación del otro elemento étnico: la familia. No voy a tratar este asunto, muy conocido en la historia de la inmigración italiana, a no ser para recordar una dimensión particular: su conexión con la propiedad y el trabajo en el campo. En esta selección social de los hechos del pasado, la unión de familia y cultura campesina constituye un binomio importante en la explicación de una pretendida superioridad étnica y un pretendido éxito social y económico (sobre el imaginario de la familia, ver Bourdieu, 1995).

5. Memoria e historia

Lo que me gustaría destacar es la cuestión de la relación entre la memoria colectiva “italo-brasileña”, de la cual he citado los elementos más significativos, y la historiografía. Y me interesa hacerlo en dos sentidos: cómo la memoria colectiva, condicionada por los más diversos factores, sociales, políticos, culturales, del presente, influye sobre la investigación histórica, y cómo la práctica de la investigación histórica, y la producción de esta investigación (monografías, ensayos, exposiciones, museos, colecciones de documentos) entran en contacto, y modifican, la memoria colectiva.

Hay que considerar varios pasajes en este proceso. En primer lugar, hay la memoria de los individuos, por muchos años escondida y despreciada por causas políticas o sociales. Por ejemplo, entre las dos guerras mundiales y a lo largo de la segunda, era mejor no manifestar una pertenencia a la cultura y a la identidad de países como Italia, Alemania y Japón (Sganzerla, 2001); de manera más general, la condición de pobreza de los italianos de las colonias agrícolas era una causa de discriminación social y cultural. Se trataba de una memoria transmitida oralmente, por narraciones hechas en dialecto, un idioma despreciado, en relación al más moderno y prestigioso brasileño, por actores de poco prestigio, como las mujeres, los viejos, los vencidos (Favaro, 1996; Zambiasi, 2000).

Los aspectos de la memoria individual confluyen en la memoria colectiva, donde pasan por otra selección, al interior de pequeños grupos, a través de for-

mas de sociabilidad local (la iglesia, las fiestas de los santos, los rituales del bautismo, del casamiento, de los entierros, etc.).

Se trata de una memoria colectiva que se presenta, en una cierta fase de la cultura política (es decir, cuando se valorizan los grupos sociales subalternos) como perteneciente a la historia no escrita, no oficial, olvidada: la "historia de los otros", o de los "vencidos". Esta nueva sensibilidad social, política y cultural ha producido, como sabemos, no sólo una nueva sensibilidad historiográfica, sino también el refinamiento de las técnicas de analizar los documentos del pasado, y la búsqueda, individualización y construcción de nuevos documentos históricos, como las fotografías, los objetos de la cultura material, la escritura popular, las músicas, la memoria individual, recogida, esta última, en forma de diarios, de autobiografías, o de entrevistas.

De esta manera, a partir de los años setenta, en las áreas de las antiguas colonias agrícolas, hubo en Brasil un proceso importante: las sociedades campesinas, "acéfalas", como fueron definidas las colonias agrícolas de inmigrantes (Amado en De Boni, Costa, 1979) y, por lo general, con una cultura no escrita, superan el límite del olvido, y entran en la historia a través de la nueva historiografía.

En el pasaje de la oralidad y de la marginalidad hasta la escritura culta y la historia, me interesa hacer algunas reflexiones. En primer lugar, este tipo de recuperación del pasado se da, básicamente, a través de la entrevista, siguiendo la metodología de la historia oral. Por varias razones, por lo menos en esta fase de la historiografía y por lo que se refiere a los aspectos culturales, los documentos de archivo sitúan una posición subordinada a las fuentes orales. Esto implica que, de hecho, la historia de las comunidades campesinas originadas por el proceso migratorio se construye actualmente, aunque con algunas importantes excepciones, básicamente con la memoria de los contemporáneos. Aquí se destaca un nudo metodológico de primera importancia, en el sentido que el historiador tiene que considerar con mucho cuidado aquel límite que yo mencionaba antes: lo que la memoria individual supera, entrando, a través de la investigación histórica, en la comunicación científica, en la historiografía. Es en la manera de percibir esta línea, y de analizar los pasajes que se hacen entre los dos conjuntos de comunicación, que se desarrolla la investigación histórica propiamente dicha. Y en este tránsito puede darse el proceso dinámico de construcción, por parte de la historiografía, de la memoria colectiva, regional, grupal, o étnica.

Me dedico desde hace tiempo a la práctica de la entrevista, especialmente de la entrevista biográfica y, en consecuencia, no voy a unirme a aquellos que critican la historia oral desconociendo que esta disciplina tiene una tradición antigua y consolidada. Pero, justamente porque practico la historia oral, en relación a la construcción de la identidad tengo algunas observaciones que hacer en este ámbito, partiendo de buena parte de la literatura existente, científica como amateur. Por mucho tiempo, y todavía hoy, los trabajos dedicados a la inmigración en las colonias agrícolas presentan un discurso, explícito o no, de este sentido: hay en las colonias una tradición oral, más individual y familiar que colectiva, que el historiador, por medio de las entrevistas, trae a la luz, salva del olvido, rescatando la vida "de verdad" de los campesinos en sus colonias. Esta actitud cele-

bratoria y acrítica (evidentemente más acentuada en la medida en que dejamos la investigación científica y nos acercamos a la investigación periodística y amatorial) es muy difundida y tiene motivaciones sociales y políticas.

Hay que considerar, en primer lugar, que se produce un control social e individual de los testimonios sobre el investigador. Las entrevistas en general no son anónimas, pues todos aparecen con su propio nombre; los lugares son identificados de manera clara; son estos dos elementos esenciales para la finalidad de rescatar el pasado de un pueblo o de una comunidad. Además, muchas veces el investigador pertenece al grupo que está estudiando, y muchos, en sus escritos finales (tesis, artículos, libros) declaran que han empezado el trabajo para descubrir sus propios orígenes, y para trabajar con su propia identidad. Dentro de los historiadores profesionales son muy pocos, no sólo en Brasil, los que trabajan con grupos que no tienen nada que ver con su propio pasado y sus antepasados.⁹

En segundo lugar, hay el problema del objetivo de la investigación. La mayoría de los trabajos sobre esta temática no entran en un debate historiográfico más amplio, sino que tienen el estricto objetivo explícito de contribuir al conocimiento de la historia de los lugares y de las personas, para la construcción de la historia de una comunidad o de un grupo étnico. Otra finalidad, en la cual los historiadores también son particularmente implicados, es la de evidenciar la importancia del fenómeno migratorio en el contexto local, hasta la construcción de lugares de la memoria, como museos, parques, monumentos, centros de documentación. En este proceso, una región entera puede tornarse en museo al aire libre, con la finalidad de desarrollarla económica y culturalmente, por medio del turismo.

Son dinámicas en las cuales entra de manera contundente el aspecto político local: el rescate del pasado local, típico de nuestra era de globalización, forma parte de los instrumentos para mejorar la imagen del municipio, para atraer financiamientos públicos y privados (Fabietti, 1998). En pequeñas comunidades como son las que estamos hablando, no es preciso que se trate de grandes cantidades de dinero: ya es importante lo que se puede obtener para unas becas para los jóvenes que vayan a estudiar el idioma de origen en Europa, o para la restauración de una vieja instalación, o para la adquisición de una ambulancia, o para la escuela del idioma de origen, que, junto a las disputas en torno de la lengua, produce trabajo para nuevos profesores. Todo eso es importante no sólo para la comunidad que recibe, sino también para el partido político, o para el grupo que ha obtenido estas mejoras.

En este contexto, la valorización del pasado, con investigaciones y publicaciones, tiene un lugar importante y el historiador puede tomar un papel importante. El historiador, en la visión de la comunidad, se torna en transcriptor-comunicador de la memoria de los individuos, con ventaja para el grupo en su

9. Ver por ejemplo los ya citados Martins, 1979 y Bank, 1988. Por supuesto, son los antropólogos los más sensibles a esta temática. En el caso de lo nipo-brasileños, ver el ensayo muy interesante de Lask, 2000; para los italo-argentinos, ver Schneider, 2000.

conjunto. Cuántas veces hemos escuchado esta frase: “las deposiciones de los testigos (las entrevistas) son tan bellas, explican todo, es necesario solamente transcribirlas y publicarlas”. Para decirlo con Bourdieu, en el contexto social “las palabras hacen las cosas” (Bourdieu, 1995:124).

De esta manera, por medio de las dinámicas sociales locales, al historiador le viene socialmente negado su específica calidad profesional, que es la de individualizar y estudiar las continuidades, los cambios, las transformaciones, en suma, de explicar los procesos históricos, a través del diálogo entre distintas fuentes históricas y al interior del debate historiográfico.

Los descendientes de los inmigrantes, presentados como integrantes de comunidades, son así condenados a la sincronía: “las comunidades fueron siempre así”, y actualmente están perdiendo sus características básicas, que necesitamos preservar lo más posible, por causa de la modernización, del progreso tecnológico, de la globalización. En este contexto, lo que falta es, en suma, la investigación sobre los cambios, las vueltas de la cultura y de la identidad en el curso de la historia, la recuperación y selección de unos rasgos culturales y sociales, justamente aquellos rasgos que resultan de la selección necesaria a los individuos del presente para presentarse a sí mismos.

6. Memoria y olvido

Con las consideraciones anteriores no quiero decir que los testigos de las entrevistas, que forman la base de tantas investigaciones, están mintiendo: la memoria es selección, y es justamente el estudio de esta selección (que tiene un carácter individual, pero también social) lo que proporciona riqueza y significado al estudio de las fuentes orales y nos explica, en el caso específico, las modalidades actuales de construcción de la identidad euro-brasileña, o italo-brasileña. Voy a dar algunos ejemplos:

a) Los silencios típicos de las primeras generaciones de inmigrantes producen vacíos de memoria en las generaciones posteriores: los lugares de origen, como los antepasados que se quedaron en Italia son desconocidos, y recuperados solamente en tiempos recientes, gracias a la mayor posibilidad de comunicación.

b) Los testigos hipotetizan la continuidad/identidad entre sociedad de origen y sociedad de las colonias agrícolas, y esta continuidad es considerada italiana *tout court*. Aquí entra en el discurso la cuestión de la construcción de los confines étnicos, con la afirmación de una pretendida “limpieza” cultural, pero también racial, italiana. Los otros orígenes de cada uno (indios, mestizos, africanos: brasileños, en suma) son expulsadas de la historia, y particularmente de la historia contada en las entrevistas.¹⁰

c) Lo que hasta hace pocas décadas era olvidado, como los orígenes campesinos, por ser señal de pobreza y de atraso, ahora está valorizado, constitu-

10. Sobre los dos distintos registros narrativos, de la entrevista y de la charla informal con el investigador, ver Vangelista, 1999.

yendo una connotación social que comprende muchos elementos identitarios: el trabajo, el sacrificio, la parsimonia, cualidades que no vienen atribuidas a “los brasileños”, definidos como “otros”, distintos de los italianos, y perezosos, malgastadores, indiferentes con respecto al futuro. Otro elemento valorizado es la tierra: el pequeño lote inicial viene identificado como la base primordial del bienestar de las generaciones siguientes, haciendo, en este caso también, una selección derivada del presente, es decir, las propiedades agrícolas dedicadas al cultivo de la viña que, después de largas décadas, en los últimos años se desarrollaron por calidad de la producción y por importancia económica.

d) Finalmente, una última consideración, relativa a la calidad del testigo. Es evidente que, en una investigación sobre la inmigración italiana en las colonias, el testigo de “buena calidad” es el que recuerda con mayores detalles la historia de la colonia, y habla de su relación con ella. Y también juegan un papel importante las preguntas, dirigidas más a estas temáticas que a los elementos de brasilianidad del testigo y del grupo social al cual pertenece. Quien se halla muy lejos de la vida comunitaria y de su memoria, no entra en el conjunto de testigos para ser entrevistados.¹¹

Hay aquí entonces otra cuestión, la del “peso específico” de este particular conjunto de brasileños que se presentan como “italianos”. Para contrastar esta visión unitaria de los descendientes de inmigrantes italianos, desde hace unos años se implementaron los estudios de los italianos en la ciudad. Parte de estos trabajos, de la misma manera que los que se refieren al mundo rural, no consideran las estritas relaciones de la sociedad local, y hasta de los distintos individuos, entre campo y ciudad. Una vez más, la inmigración se presenta, como nota el antropólogo Arnd Schneider (2000) a propósito de la inmigración italiana hacia Argentina, la “suma de muchas soledades”. De toda forma estas investigaciones podrán servir para reconstruir una identidad italo-brasileña no unívoca y, tal vez, para encontrar la existencia de muchas, multiformes identidades italo-brasileñas.

Bibliografía citada

- ASSMANN, Aleida. 2002 [1999]. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino.
- BAILEY, Samuel. 1982. “Chain Migration of Italian to Argentina. Case Studies of the Agnonesi and the Sirolesi”, *Studi Emigrazione*, XIX, pp.73-91.
- BAILEY, Samuel. 1999. *Immigrants in the land of Promise. Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- BANK, G., KOONING, K. (eds.) 1988. *Social Change in Contemporary Brazil*. Amsterdam: CEDLA.
- BARBOSA, Fidelis Darcin 1980. *Antonio Prado e sua história*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia Sao. Lourenço de Brindes.

11. Maria Isaura Pereira de Queiróz (1973) nota, a propósito del contexto rural paulista, como la invención de la tradición pueda tomar otras vías: en una comunidad rural paulista, con una gran mayoría de italianos, se verificó la recuperación de las tradiciones portuguesas y brasileñas.

- BARTH, Frederik. 1994 [1969]. "I gruppi etnici e i loro confini" [Oslo], en MAHER, Vanessa (a cura di), *Questioni di etnicità*. Torino: Rosenberg e Sellier.
- BLENGINO, Vanni. 1995. "L'emigrazione italiana e il laboratorio multi-etnico delle Americhe", *Relazioni internazionali. Rivista bimestrale dell'Istituto per gli Studi di Politica Internazionale*, pp.46-54.
- BORGES, Stella. 1993. *Italianos: Porto Alegre e trabalho*. Porto Alegre: EST.
- BOURDIEU, Pierre. 1995 [1994]. *Ragioni pratiche*. Bologna: Il Mulino.
- BROWNE, George P. 1972. *Government Immigration Policy in Brazil, 1808-1870*. Washington: The Catholic University Press. 1972.
- BUSATTA, Félix, STAWINSKI. 1979. Alberto Victor, *Luís de la Vernaz. A igreja em colônias italianas*. Porto Alegre: EST/UCS.
- CARBONI, Florence, MAESTRI, Mário. s.a. *Mi son talian, grassie a Dio! Globalização, nacionalidade, identidade étnica e irredentismo lingüístico na Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF.
- CARBONI, Florence, MAESTRI, Mário (org.). 1996. *Raízes italianas do Rio Grande do Sul (1875-1997)*. Passo Fundo: UPF Editora/ACIRS.
- COSTA, Rovilio. 1986 [1974]. *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/EDUCS.
- COSTA, Rovilio. 1999. "Língua, línguas e multiculturalismo", *Altreitalie*, 19 (gen-dic.), pp.15-22.
- CARMAGNANI, Marcello. 2001. "La città latino-americana", en Carmagnani, Marcello, Vangelista, Chiara. *I nodi storici delle aree latino-americane, secoli XVI-XX*. Torino: Otto Editore, pp.129-146.
- DA MATTA, Roberto. 1984. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petropolis: Vozes.
- DEAN, Warren. 1975. *A industrialização de Sao Paulo*. Sao Paulo: DIFEL.
- DEAN, Warren. 1977. *Rio Claro. Um sistema brasileiro de grande lavoura (1820-1920)*. Sao Paulo: Paz e Terra.
- DE BONI, Luis A., COSTA, Rovilio. 1979. *Os italianos de Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/UCS, 1979.
- DEVOTO, Fernando. 1994. *Le migrazioni italiane in Argentina. Un saggio interpretativo*. Napoli: L'Officina Tipografica.
- FABIETTI, Ugo. 1998. *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Roma: Carrocci.
- FABIETTI, Ugo, MATERA, Vincenzo. 1999. *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- FAVARO, Cleci. 1996. "História oral/história de vida: das dificuldades de uma pesquisadora na coleta de depoimentos de mulheres velhas", *Estudos Leopoldenses*, 32, n°146, pp.101-108.
- FAVARO, Cleci. 2002. *Imagens femininas. Contradições, ambivalências, violências*, Porto Alegre: EDIPUCRS.
- FERRAROTTI, Franco. 1981. *Storia e storie di vita*. Bari: Laterza.
- FRANZINA, Emilio. 1995. *Gli italiani al nuovo mondo. L'emigrazione italiana in America, 1492-1942*. Milano: Mondadori.
- GABACCIA, Donna. 2000. *Emigranti. Le diaspore degli italiani dal Medioevo a oggi*. Torino: Einaudi.
- GERMANI, Gino. 1955. *Estructura social de la Argentina*. Buenos Aires. 1965. "Asimilación de los inmigrantes en el medio urbano", *Revista Americana de Sociología*, I, n. 2, pp.158-175.
- GRIBAUDI, Maurizio. 1978. "Storia orale e struttura del racconto autobiografico", *Quaderni Storici*, XIII, n°39, pp. 1135-1146.
- HALBWACHS, Maurice. 1987 [1950]. *La memoria collettiva*. Milano: UNICOPLI.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1975 [1957]. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1984 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1984 [1936].
- IOTTI, Luiza Horn. 1996. *O olhar do poder: a imigração italiana no Rio Grande do Sul, de 1875 a 1914, vista através dos relatórios consulares*. Caxias do Sul: EDUCS.
- JOUTARD, Philippe. 1977. *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*. Paris: Ed. Gallimard.
- LASK, Tomke. 2000. "Imigração brasileira no Japão: o mito da volta e a preservação da identidade", *Horizontes Antropológicos*, 14, pp. 71-92.
- LE GOFF, Jacques. 1982 [1980]. *Storia e memoria*. Torino: Einaudi.
- LIENHARD, Martín (coord.). 2000. *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Iberoamericana.
- MAESTRI, Mário (coord.). 1996. *Nós, os ítalo-gauchos*. Porto Alegre: Editora da Universidade.
- MARTINS, José de Souza. 1973. *A imigração e a crise do Brasil agrário*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- MARTINS, José de Souza. 1976 [1967]. *Conde Matarazzo. O empresário e a empresa*. São Paulo: HUCITEC.
- MARTINS, José de Souza. 1979. *O cativo da terra*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- MARTINS, José de Souza. 1992. *Subúrbio. Vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo: São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha*. São Paulo/São Caetano do Sul: Editora HUCITEC/Prefeitura de São Caetano do Sul.
- MERLOTTI HEREDIA, Vania. 1997. *Processo de industrialização da zona colonial italiana*. Caxias do Sul: EDUCS.
- MORSE, Richard M.. 1979. *Formação histórica de São Paulo*. São Paulo: DIFEL.
- MORTARA, Giorgio. 1947. *Pesquisas sobre populações americanas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- ONG, Walter J.. 1989 [1977]. *Interfacce della parola*. Bologna: Il Mulino.
- POMIAN, Krzysztof. 1992 [1984]. *L'ordine del tempo*. Torino: Einaudi.
- PRADO, Paulo. 1995 [1928]. *Ritratto del Brasile. Saggio sulla tristezza brasiliana*. Roma: Bulzoni Editore.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1973. *Bairros rurais paulistas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- REGINATO, Mauro (a cura di). 1996. *Dal Piemonte allo Stato di Espírito Santo. Aspetti della emigrazione italiana in Brasile tra Ottocento e Novecento*. Torino: Regione Piemonte/Società Italiana di Demografia Storica/Fondazione Giovanni Agnelli.
- RICARDO, Cassiano. 1970 [1940]. *Marcha para oeste*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- ROMERO, José Luis. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- ROSOLI, Fausto (a cura di). 1987. *Emigrazioni europee e popolo brasiliano*. Roma: Centro Studi Emigrazione.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás y MORENO, José Luis. 1968. *La población de América Latina*. Buenos Aires, Paidós.
- SANTORO DE CONSTANTINO, Núncia. 1991. *O italiano da esquina. Imigrantes na sociedade portoalegrense*. Porto Alegre: EST.
- SCARZANELLA, Eugenia. 1999. *Italiani malagente*. Milano: Franco Angeli.
- SCHNEIDER, Arno. 2000. *Futurres Lost. Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina*, Oxford/Bern/Berlin etc.: Peter Lang.
- SGANZERLA, Cláudia Mara. 2001. *A Lei do Silêncio. Repressão e nacionalização no Estado Novo em Guaporé (1937-1945)*. Passo Fundo: UPF/EST.
- SINGER, Paul I.. 1974. *Desenvolvimento econômico e evolução urbana*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

- SKIDMORE, Thomas E.. 1976. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- STOLCKE, Verena. 1986. *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital (1850-1980)*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- TRAMONTINI, Marcos Justo. 2000. *A organização social dos imigrantes*. São Leopoldo: Editora UNISINOS.
- TRENTO, Angelo. 1984. *Là dov'è la raccolta del caffè. L'emigrazione italiana in Brasile 1875-1940*. Padova: Antenore.
- VANGELISTA, Chiara. 1982. *Le braccia per la fazenda. Immigrati e caipiras nella formazione del mercato del lavoro paulista (1850-1930)*. Milano: Franco Angeli.
- VANGELISTA, Chiara. 1992. "Traders and Workers: Sardinian Subjects in Argentina and Brazil", en POZZETTA, G., y RAMIREZ, B. (eds.). *The Italian Diaspora. Migration Across the Globe*. Toronto: Multicultural Society of Ontario, pp. 37-50.
- VANGELISTA, Chiara. 1997. *Dal vecchio al nuovo continente. L'immigrazione in America Latina*. Torino: Paravia Scriptorium.
- VANGELISTA, Chiara. 1999. *Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*. Torino: Il Segnalibro.
- VIANNA, Fracisco de Oliveira. 1933. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ZAMBIASI, José Luiz. 2000. *Lembranças de velhos. Experiências dos velhos migrantes itlianos do oeste catarinense*, Chapeco (SC): Editora Universitária.

REPENSANDO EL ESTADO MEXICANO DESDE LA COMUNIDAD LOCAL: CARDENISMO, LUCHA POLÍTICA E IDENTIDAD EN SAN JUAN NUEVO (MICHOACÁN)

Sílvia Bofill
Universitat de Barcelona

La comunicación busca repensar la naturaleza de procesos de transformación recientes del Estado mexicano desde el análisis micropolítico de una comunidad local, la comunidad indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro, ubicada en el estado de Michoacán. En particular, nos interesa aportar elementos de reflexión para una mayor comprensión del impacto del Cardenismo (liderado por Cuauhtémoc Cárdenas) a nivel nacional, desde la significación y apropiación que de él se hace desde que emerge a finales de los años ochenta en la esfera de lo local. Tomando como punto de partida el vínculo estrecho que a lo largo de las dos últimas décadas esta comunidad, y de forma muy particular su clase política dirigente, ha establecido con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), buscamos dilucidar la relación compleja entre Estado mexicano, pugnas por el poder en el ámbito de lo local, y procesos de creación de identidad, incrustados ambos dentro de una cultura política particular. El análisis de lo local constituye, como trataremos de mostrar, una puerta para la significación de procesos de transformación política en una escala mayor.

LA REPRESENTACIÓN AMERICANA EN LAS CORTES DEL TRIENIO LIBERAL

Salvador Broseta

Universidad Jaume I de Castellón

Tras seis años de gobierno absolutista, triunfa en 1820 la revolución en España y se instaura la Constitución de 1812. Por ésta las colonias pasan a ser provincias y como tales tendrán representantes en las Cortes generales españolas de “ambos hemisferios”. Pero esas provincias ultramarinas tienen una especificidad respecto a las provincias peninsulares: luchan por su independencia. Esta lucha tendrá características de guerra civil que será analizada, en el mismo año de 1820 por las Cortes, en numerosas sesiones. A tener en cuenta es la representatividad que se le concede a los diputados provisionales “americanos”, pues no será proporcional a la población, sino un número determinado inferior a la proporción que les correspondería.

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN: UNA DIFÍCIL LEGITIMIDAD

Eduardo Falcón
Universidad Jaume I de Castellón

Desde hace algunos años, nuevas líneas de indagación comenzaron a esgrimir que la revolución de mayo fue el resultado directo de la crisis Metropolitana y no del protagonismo decisivo de quienes en 1810 pusieron en práctica una madurez política previa, nutrida de las experiencias revolucionarias francesa o estadounidense. Alejados de interpretaciones hechas en clave de "influencias" en las que predominaban concepciones modernas de soberanía del pueblo o la nación y descartando el germen de un "sentimiento nacional", tales líneas se asentaron, entre otras cosas, en la revisión de los testimonios de algunos revolucionarios quienes destacaron la sorpresa que supuso la crisis desatada en la monarquía, sorpresa que los encontró poco preparados para enfrentar una situación que apenas comenzaban a percibir. Tal sorpresa y desconcierto condujo a un sector de Buenos Aires a liderar un movimiento que tuvo como premisa discutir sobre la nueva condición jurídico-política de los territorios del exvirreinato. Debate que, más allá de las variadas referencias políticas existentes en ese momento, se enmarcó dentro de la apelación a nociones de vieja rai-gambre hispana, en especial invocando la teoría de la retroversión de la soberanía. Sin embargo, la utilización de la tradición pactista hispana como medio para reconstruir la unidad territorial (deshecha por la revolución) y dotarla de una legitimidad política en reemplazo de la monárquica, desató fuerzas insospechadas que complejizaron aún más el panorama abierto con la revolución. Nuestra propuesta intentará explicar el difícil camino que para Buenos Aires significó la construcción de una nueva legitimidad en los territorios heredados del virreinato del Río de la Plata entre 1810 y 1813 en los que el llamado a la participación y

representación de las restantes unidades administrativas fue uno de los principales motivos que, contra lo previsto o deseado, lesionaron la posibilidad de lograr la obligación política y la tan ansiada legitimidad.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

ASOCIACIONES CATALANAS Y ESTRATEGIAS IDENTITARIAS EN ARGENTINA, PRIMERA DÉCADA DEL SIGLO XX

Alejandro Fernández
U.Luján. Argentina

La comunicación es resultado de un largo proceso de investigación desarrollado en torno a las prácticas y estrategias implementadas por la comunidad catalana en Argentina a principios del siglo XX, etapa que coincide con el flujo inmigratorio masivo hacia el Cono Sur. Se utilizan fuentes documentales provenientes de los archivos de asociaciones catalanas establecidas en Argentina y se focaliza en torno a los espacios de sociabilidad recreados por los inmigrantes.

LA CIUDAD Y LOS MALES VS CULTURA DE LA HIGIENE Y DEL PROGRESO. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y DEL NUEVO ORDEN SOCIAL EN EL MÉXICO PORFIRIANO.

Moisés Gámez

Colegio de San Luis, A.C. México

En este trabajo abordo una vertiente del proyecto político, social y económico porfiriano, circunscrito en la inserción de México como Estado Nacional en el nuevo sistema de intercambios económicos internacionales de finales del siglo XIX y en la conversión del país a un modelo político moderno. Para el análisis, parto del supuesto de que la estrategia del Estado frente a las condiciones sanitarias prevalecientes estuvo estrechamente asociada al ámbito político-ideológico, en la cual intervino el aparato legislativo a través de un cúmulo de medidas encaminadas a aplicarse a los problemas de salud pública. Dicha estrategia no debe ser estudiada sólo en términos sanitarios. Frente al regionalismo y el localismo, el Estado Nacional implantó un código de saneamiento dirigido a promover la gestación de una cultura higiénica, cuyo producto sería un ente que respondiera a la ideología del Porfiriato, y que garantizara el “orden y progreso” de las ciudades. La lectura de las políticas emprendidas sugiere una hipótesis relativa a la búsqueda de modelos importados de sociedades occidentales e implantadas en otro contexto cultural como era México a finales del siglo XIX. El trabajo tiene como pretensión debatir en torno a la manera en que el nuevo orden en el que México pretendía incorporarse como Estado Nacional exigía lo que podemos denominar “eliminación” de las pautas sociales tradicionales de carác-

ter local, condicionando de manera evidente las prácticas tradicionales de la población y su identidad cultural.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

AFRO DESCENDIENTES DE BUENOS AIRES. VÍNCULOS TRANSNACIONALES Y CREACIÓN DE UNA IDENTIDAD RACIAL (1870-1880)

Lea Geler
Universitat de Barcelona

La comunidad de afro descendientes que habitaba en la ciudad de Buenos Aires entre 1870 y 1880 tenía tras de sí un pasado de esclavitud y un futuro de pobreza. Pero aunque la situación social del país cambiaba cada día, especialmente con la llegada de inmigración europea masiva, existían lazos que cruzaban el Río de la Plata que mostraban ser muy fuertes. Las relaciones establecidas entre la comunidad afroporteña y el grupo de afro descendientes de la vecina ciudad de Montevideo (Uruguay) se pueden entrever a partir del estudio de la profusa prensa afro-porteña. Estos vínculos, marcados por su carácter "racial", estarían en aparente contradicción con el intento de consolidación de los estados nación de Argentina y de Uruguay. La construcción de la identidad nacional para el grupo afroporteño estuvo marcada por las categorizaciones raciales y de clase, y en este contexto, los lazos transnacionales pueden ayudar a esclarecer las dinámicas de identificación. Por eso, el objetivo de este trabajo será comenzar a indagar en la forma de identificación transnacional y la relación entre ésta y otras formas generadoras de identidad, en especial con la clase social.

ESTADO, PROCESOS MIGRATORIOS E IDENTIDADES: UN SIGLO ENTRE ARGENTINA Y ESPAÑA

Alejandro Goldberg

Doctorando en Antropología, URV - Tarragona

Para los fines del análisis que se propone es posible reconocer, de un lado, la Argentina de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, con un Estado excluyente y fraudulento, receptora de grandes contingentes de migrantes europeos, en su mayoría provenientes de Italia y de España. Del otro lado, un siglo más tarde, la España neoliberal de la década de 1990 en adelante, convertida - sobre todo tras su incorporación a la Unión Europea (1986)- en receptora de movimientos migratorios, aunque éstos se produzcan en menor medida en comparación con otros países europeos más industrializados. Una parte importante de los mismos se ha originado en países latinoamericanos como lo demuestra el caso de los nuevos migrantes argentinos, acaso los nietos de aquellos otros. Partiendo de que las leyes de extranjería y las políticas migratorias de integración se confeccionan en cada caso a medida de los requerimientos estratégicos y de las características específicas de cada sociedad; y abordando el concepto de identidad como una relación social concreta construida en un proceso, se realizará una indagación comparativa sobre algunas de las dimensiones socio-políticas y culturales que interactúan en torno al significado de ser "inmigrante extranjero" en los dos contextos históricos particulares citados.

DE LA HISTORIA OFICIAL A LAS MEMORIAS DIVERSAS: DICTADURA Y REPRESIÓN EN CHILE

Carla Peñaloza
Universitat de Barcelona

La formación del Estado en América Latina tuvo en general como correlato simbólico la construcción de un relato histórico homogenizador de la nación, que llamaremos, utilizando el concepto del historiador Marc Ferro, "Historia Oficial". La dictadura militar en Chile, en su propósito de refundación del Estado para diferenciarlo de la alternativa socialista, hizo lo propio a partir del año 1973, cuando cayó el gobierno de Salvador Allende gracias a un golpe de Estado. La dictadura, en su afán por construir una "Historia Oficial", elaboró un discurso hegemónico sobre el pasado con viejos y nuevos elementos culturales, simbólicos, identitarios y políticos. La importancia de la patria, las fuerzas armadas como pilar de la nación, y la 'demonización' del pasado democrático fueron los tópicos dominantes, transmitidos de manera incontrarrestable en la escuela, los medios masivos de comunicación, entre otros, anulando así cualquier expresión disidente. Una vez iniciada la transición democrática comienzan a aparecer nuevas formas de interpretación del pasado y fundamentalmente la expresión de memorias diversas, no incluidas en esa "Historia Oficial" construidas desde el Estado. El objetivo de esta comunicación es analizar los mecanismos que se están implementando socialmente para garantizar el mantenimiento de la memoria; las estrategias utilizadas en dicho proceso histórico de recuperación; y, finalmente, el debate historiográfico en torno al tema descrito.

ESTADO-NACIÓN, VIOLENCIA POLÍTICA

Pablo Ponza
Universitat de Barcelona

Con la expansión mundial del capitalismo, en América Latina (como en gran parte del mundo occidental) se impone el Estado-Nación como forma de organización política. En el caso argentino, el Estado-Nación se estructura a finales del siglo XIX y se impone en el XX. A lo largo de los años, con diversos intervalos y características, observamos de manera reiterada un debate político-ideológico en torno a la Nación y las funciones del Estado. Repetidos conflictos en la definición del "proyecto nacional" ponen de manifiesto la divergencia y hasta el antagonismo entre sectores. De esta manera, el modelo de Estado-Nación, las condiciones de "orden y coexistencia interna" y su inserción en el mundo exterior, son objeto de violentas luchas. El objetivo de esta comunicación es analizar los intentos de consolidar e implementar un proyecto de Estado-Nación homogéneo, hegemónico y "gobernable", y la manera en que se han enfrentado distintas perspectivas, desembocando frecuentemente en graves mecanismos institucionales de violencia.

POLÍTICA Y SOCIEDAD CIVIL EN BRASIL: DIVERSIDAD Y PLURALISMO (1970-2003)

Hernán Ramírez
U.N.Córdoba, Argentina

A diferencia de lo ocurrido en otros países de América Latina, a partir de la década de 1970 Brasil asistió a un proceso de aumento de la densidad de su sociedad civil en momentos donde el Estado experimentaba una fuerte retracción, abandonando paulatinamente su afán intervencionista. En esa época emergieron importantes movimientos sociales que escaparon a la vigilancia estatal y poco a poco fueron insertándose a veces de manera conflictiva en la agenda política brasilera. Los movimientos sindicales, campesinos, urbanos, ambientalistas, raciales y sexuales, entre los más relevantes, fueron ocupando cada vez más espacios, al tiempo que adquirían fuertes caracteres identitarios y engendraban grupos dirigentes representativos. Dichos grupos han demostrado su capacidad para articularse en su complejo sistema político manteniendo el cordón umbilical con esos sectores de los que emerge. No obstante, hasta los últimos años del siglo XX y principios del XXI, dicho fenómeno múltiple y plural no había llegado a determinados ámbitos de la política, que con casi absoluta exclusividad estaba reservado a hombres blancos maduros y de declarada heterosexualidad. Analizando las composiciones y trayectorias de las nóminas de los integrantes de los tres máximos poderes del Estado (de esa nación que hasta no hace mucho ha intentado mostrarse indefectiblemente homogénea), intentaremos aproximarnos a este fenómeno de incipiente pluralización en la dirigencia política brasilera, que despunta como corolario del anterior, donde el reconocimiento y la organización diversa y múltiple de la sociedad produjo, más no como figura especular, transformaciones a nivel político. Dichos cambios políticos, su vez, repercuten en la forma en que estos mismos actores sociales se perciben

como integrantes de un tejido societal que, podemos afirmar que por primera vez, los incluye en los cargos más altos a través de dirigentes que no reniegan de sus orígenes.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

LAS ASOCIACIONES, INSTRUMENTOS DE COHESIÓN DE LOS INMIGRANTES CATA- LANES EN LA COSTA RICA DEL SIGLO XX

María Rosa Serrano
Universitat de Barcelona

El tema que voy a tratar son las motivaciones que propiciaron las Asociaciones creadas por los inmigrantes, que surgieron en América a finales del siglo XIX. Me centraré en las Asociaciones que creó emigración catalana en Costa Rica ya que este fue el tema de mi tesis doctoral que defendí el pasado mes de Noviembre, y de la importancia que las asociaciones tuvieron y siguen teniendo como cohesión de los inmigrantes de una misma comunidad, en un país donde han de empezar una nueva vida. La emigración tanto la de principios del siglo XX de España hacia América, y en sentido contrario a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, tiene en general las mismas características. Catalunya, que fue a principios de siglo una de las regiones con mayor tasa de emigración hacia América, concentra hoy, desde la segunda mitad del siglo XX la mayor población inmigrante del resto del estado, y en los últimos años, de América y África. La diferencia es que el carácter de la emigración catalana a los países de América fue marcadamente mercantil, ya que además del deseo personal de mejorar su situación económica constituyen un poderoso grupo para nutrir un fecundo de intercambio de productos que determine un movimiento de expansión comercial. Se estudia la experiencia de los migrantes catalanes en Costa Rica, con la intención de comprender el efecto de la diversidad cultural en la construcción del Estado Nacional latinoamericano.

Conferencia clausura

Gabriela Dalla-Corte Caballero

VIOLENCIA Y REPRESIÓN CONTRA LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN BRASIL, DURANTE LA DICTADURA MILITAR.

Angelo Priori

Universidad Estadual de Maringá

1

En Brasil, el término de las libertades democráticas, la represión y el terror como política de Estado, fueron formuladas a través de una bien planeada estructura legislativa, que daba sustentación al régimen militar. Debemos enfatizar que la dictadura militar no se resultó del acaso, de un accidente. Al contrario, ella fue estructurada conforme la democracia y la participación política de la población se iban ampliando. No podemos negar que en inicio de los años 60 se estaba configurando una nueva forma de acción a través de la organización popular, que cuestionaba el albedrío interno y la dependencia externa y exigía cambios en las estructuras económicas y sociales, objetivando una mayor inclusión social de la población pobre y trabajadora.

El grupo militar que tomó el poder en 1964 venía de una tradición militar más antigua, que remonta a la participación de Brasil en la II Guerra. La participación de Brasil al lado de los países aliados, acabó sedimentando una estrecha vinculación entre los oficiales norteamericanos y militares brasileños, como los generales Humberto de Castelo Branco y Golbery Couto e Silva.

Terminada la guerra, toda una generación de militares brasileños pasó a frecuentar cursos militares norteamericanos. Cuando esos oficiales volvían de EE.UU., ya estaban profundamente influidos por una concepción de "defensa nacional" (Alves, 1987). Tanto que, algunos años después, se va a crear la Escuela Superior de Guerra (ESG), vinculada al Estado Mayor de las Fuerzas Armadas. Esa escuela fue estructurada conforme su similar norteamericana *National War College* (Huggins, 1998).

Fue dentro de la ESG que se han formulado los principios de la Doctrina de Seguridad Nacional y algunos de sus subproductos, como por ejemplo, el Servicio Nacional de Informaciones (SNI). Esa doctrina se volvió ley en 1968, con la publicación del decreto-ley número 314/68, que tenía como objeto principal identificar y eliminar los “enemigos internos”, o sea, todos aquellos que cuestionaban y criticaban el régimen establecido. Y, es interesante decir que “enemigo interno” era, antes de todo, comunista. Como señala Nelson Werneck Sodré: el anticomunismo, fue así y, siempre, el camino para la dictadura” (1984, p. 91).

Esa nueva estructura de poder y de control social se ha materializado con la publicación del Acto Institucional nº1, que subvirtió el orden jurídico hasta entonces establecido. En el preámbulo del AI-1, instituido el 9 de abril de 1964, los militares ya enfatizaban esa nueva realidad.

O ato institucional que é hoje editado se destina a assegurar ao novo governo a ser instituído os meios indispensáveis à ordem de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar de modo direto e imediato os graves e urgentes problemas de que dependem a restauração da ordem interna e o prestígio internacional de nossa pátria (In: Heller, 1988, p. 627).

Con ese acto los militares no sólo dictaban nuevas reglas constitucionales, sino también imponían profundas remodelaciones al sistema de seguridad del Estado. A través del AI-1, fue institucionalizado el sistema de elecciones indirectas para Presidente de la República, bien como le fueron dados poderes al presidente para dictar una nueva constitución, disolver el congreso, decretar estado de sitio, realizar investigaciones sumarias a los funcionarios contratados o elegidos, abrir investigaciones y procesos para depurar responsabilidades por la práctica de crimen contra el Estado o contra el orden político y social, suspender derechos políticos de ciudadanos por el plazo de diez años y quitar mandatos legislativos de diputados federales, estatales o concejales.

Durante la dictadura militar fueron editados 17 actos institucionales. Pero entre ellos, el más polémico y violento fué el de número 5. El AI-5, editado el 13 de diciembre de 1968, reeditó los principios del AI-1, suspendió el principio del *habeas corpus* e instituyó de forma clara y objetiva la tortura y la violencia física contra los opositores del régimen.

En verdad el AI-5 simbolizó un tercer ciclo de represión. El primer ciclo se originó en medio a la turbulencia del golpe de 1964 y tuvo como base, principalmente, la retirada del ámbito político de personas políticamente vinculadas al gobierno depuesto de João Goulart. Físicamente, la represión recaía sólo sobre los trabajadores y campesinos que, a los ojos de los militares, podrían acabar desarrollando un foco de combate y resistencia contra el gobierno oficial. El segundo ciclo (1965-1966) desmontó el aparato democrático del estado, como las elecciones directas, el pluripartidismo y la existencia de organizaciones sociales libres. Finalmente, el tercer ciclo realizó

amplios expurgos em órgãos políticos representativos, universidades, redes de informação e no aparato burocrático do Estado, acompanhados de manobras militares em larga escala, com indiscriminado emprego da violência contra todas as classes (Alves, 1987, p.141).

El manto de los actos institucionales y la autoridad absoluta de los militares servirían como protección y salvaguardia del trabajo de fuerzas represivas, cualquiera que fueran sus métodos de acción. Sólo para que se sepa, durante el régimen militar fueron creados varios órganos de represión, como el SNI, los DOI-CODIs, el CENIMAR, la CISA, además del fortalecimiento de los DOPS en todos los Estados. Fueron creados los Inquéritos Policiales Militares (IPMs), cuyo objetivo era procesar y criminalizar a militantes y políticos que luchaban contra el régimen militar. Solamente el proyecto *Brasil: Nunca Mais* (BNM) logró reunir copias de 717 IPMs, en los cuales fueron procesadas más de 20.000 personas. Muchos de los procesos no salieron a la superficie y todavía están por ser verificados. (Arns, 1995; Miranda & Tibúrcio, 199; Mattos & Swensson Jr, 2003).

Una de las reflexiones posibles que da especificidad al gobierno militar brasileño se refiere a la forma como el régimen autoritario fue planeado en el país. El régimen fue articulado a través de una notable ambigüedad, pues aunque el ejercicio era de un régimen de excepción y esencialmente enfatizado por una indeleble "lógica de sospecha", los dirigentes buscaban legitimarlo y caracterizarlo como siendo un sistema de gobierno democrático. Desde el primer General-Presidente (Humberto de Alencar Castelo Branco) hasta el último (João Baptista de Oliveira Figueiredo) fue comunicando, principalmente, en los discursos de toma de posesión de sus cargos, dirigidos al pueblo brasileño, la adopción de "acciones y comportamientos en nombre de la defensa de la democracia en el país" (Aquino, 2000, p. 272).

Por otro lado, se constató a lo largo de veintiún años de permanencia de los militares en el poder, que la existencia de una administración democrática fue sólo ficticia, visto el contundente papel represor desempeñado por los órganos policiales y jurídicos con el supuesto de superar posibles disturbios sociales que afectarían la marcha de las actividades del Poder Ejecutivo.

En principio, el golpe militar fue visto como un "movimiento pensado a ser de corta duración y de alcance limitado" (Carone, 1982, p. 3). Sin embargo, con el transcurrir de los primeros días, el comando militar se estructuraba sobre pilares del autoritarismo y se autonabraba salvador de la democracia. El golpe se caracterizaba como una intervención correctiva que se destinaba a preservar valores democráticos. Sin embargo, esta apariencia democrática era solamente teórica. En la práctica, diversos brasileños, incluso, ex presidentes parlamentarios como Jânio Quadros y Juscelino Kubitschek, periodistas, intelectuales, sindicalistas, tuvieron lesionados sus derechos políticos. Los castigos fueron de lo más variado y reglamentado bajo la justificación del combate a la subversión y a la corrupción.

El gobierno de Emilio Garrastazu Médici (1969-1974) representó el periodo de mayor represión, de arbitrariedad y de prepotencia de todo el ciclo militar (Gaspari, 2002). De otro lado, el "milagro económico", que se procesó entre los años 1968 y 1973, estigmatizado principalmente por los grandiosos proyectos públicos y por el acelerado crecimiento económico, disminuyeron el impacto causado por las medidas de seguridad utilizadas por el gobierno. Además, por la acción de una mercadotecnia eficiente y fuerte censura, se creó un clima de optimismo en toda la nación, contribuyendo, en gran escala, al fortalecimiento

de la imagen del presidente que granjeó gran margen de prestigio, principalmente en medio a las clases populares.

Fue en el gobierno de Médici y, con menos énfasis durante el gobierno del General Ernesto Geisel (1974-1979), que los grupos identificados con las guerrillas urbana y rural fueron progresivamente eliminados. La represión desencadenada en la época afectó a centenares, quizá miles de personas envueltas en la lucha armada. El proyecto de la Archidiócesis de São Paulo, conocido como *Brasil: Nunca Mais* logró documentar, durante la dictadura militar, 125 personas desaparecidas y casi trescientas que fueron asesinadas (Arns, 1985).

2

Incluso con una política económica y con un fuerte aparato de represión, sostenidas por Actos Institucionales y por la Ley de Seguridad Nacional, los movimientos sociales y políticos lograron crear una red de protesta y de resistencia que ponía en jaque las medidas adoptadas por los militares. Incluso dentro de las clases dominantes fueron verificados descontentos. Son los casos de Carlos Lacerda, Juscelino Kubitschek y João Goulart, que con otros civiles formularon el "Frente Amplo", de oposición, en 1969. Pese al hecho de su vida efímera, el "Frente Amplo" elaboró un programa político que exigía amnistía general, promulgación de una constitución democrática y restablecimiento de las elecciones directas en todos los niveles.

No fue de casualidad que Lacerda, JK y Goulart muriesen de manera todavía inexplicable. Ello mostraba, de cierta forma, que no todo iba como lo quería la dictadura, ya que, algunos grupos no estaban incorporándose a las nuevas estructuras de poder y, por lo tanto, la dictadura no tenía una legitimación consensual, al menos entre las clases dominantes, como ella imaginaba haber conquistado.

Pero, el gran desafío que la dictadura encontró, fué la resistencia de la izquierda y de los movimientos sociales. El primer movimiento que se articuló contra la dictadura militar fue liderado por Jefferson Cardim de Alencar Osório, un ex coronel. En marzo de 1965, una columna con treinta hombres se marchó desde Uruguay e invadió el estado de Río Grande del Sur, consiguiendo el apoyo de Leonel Brizola y de otros políticos de la región. El intento del coronel era desencadenar una revolución, a partir de los estados del sur del país y derrocar el régimen militar. La columna guerrillera participó de tres o cuatro acciones, en los estados de Río Grande del Sur y Santa Catarina, pero cuando ya penetraba en el estado de Paraná, los rebeldes fueron presos, y su líder fue enviado para Curitiba, donde fue condenado (Heller, 1988).

Tras eso, se crearon otras tentativas de guerrilla contra la dictadura. Entre ellas, destacaron la guerrilla de Caparaó, planeada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que eligió la sierra de Caparaó, entre los estados de Minas Gerais y Espírito Santo, para realizar entrenamiento de guerrilleros. Los guerrilleros de Caparaó, que tendrían la misión de crear "inseguridad permanente" a la dictadura militar, pretendían tomar ciudades, destruir líne-

as de comunicaciones, vías de transportes y atacar un pelotón del ejército, con el objetivo de llamar la atención del país a lo que estaba ocurriendo y exhortar la lucha armada. Sin embargo, los planes audaces de la guerrilla fueron desvelados antes que los guerrilleros empezasen sus acciones. En abril de 1967, diez y seis guerrilleros fueron arrestados y condenados a penas de cuatro a doce años de detención.

Fue en el campo también que ocurrió la mayor resistencia armada contra la dictadura militar. Se trata de la guerrilla del Araguaia, organizada por el Partido Comunista de Brasil (PCdoB) en una región conocida como pico del papagayo, actual estado de Tocantins.

Nessa região, no ano de 1966, começaram a se desenvolver grandes projetos agropecuários, subsidiados pela Sudam (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia). As multinacionais, com o beneplácito do governo, saciavam seus apetites explorando amplas regiões de nosso território. Dia a dia, acelerava-se o processo de internacionalização da economia brasileira (Mocellin, 1989, p. 43).

Paralelamente a la división del territorio nacional entre las multinacionales, se procesaba la expansión del latifundio con la expulsión de ocupantes ilegítimos de las tierras de la región, que muchas veces sufrían violentas persecuciones o eran asesinados por matones a servicio de las clases dominantes. Fue, por lo tanto, delante de esta situación social existente en la región, que el PCdoB, en su mayoría jóvenes llegados de las ciudades, de clase media y sin ninguna experiencia militar, empezaron a llegar a la región en 1967, donde comenzaron a realizar entrenamiento militar, cursos de supervivencia en la selva, de primeros socorros, además de trabajar en campos y compartir problemas de la población local, con el objetivo de conocer la cultura y la realidad de aquellas personas. (Moura, 1985).

Durante siete años, la guerrilla se mantuvo en la región. Sin embargo, los grupos armados no eran más que setenta personas, pero movilizaron gran efectivo del ejército brasileño. Cuando los militares descubrieron que en Araguaia existían militantes políticos entrenándose para la guerrilla, trasladaron inmediatamente algunos destacamentos para la región con el objetivo de combatir los llamados "terroristas". En octubre de 1973, el ejército con un efectivo de seis mil hombres, aviones, helicópteros, paracaidistas y hombres bien entrenados en combates en selvas tomaron la región, que fue atacada en forma de arco, para impedir la huida de los guerrilleros. Para garantizar éxito en la operación, fueron establecidas bases de apoyo en haciendas, rozas y castañedos. La población local pasó a ser tratada con extrema violencia y la tortura se volvió rutina en aquel páramo. En Navidad de 1973, el ejército desbarató la comisión militar de la guerrilla, que comandaba la lucha dentro de la selva. Los militantes pasaron a ser localizados y asesinados con más rapidez. La situación comenzó a quedarse insostenible. En mayo de 1974, el comité central del PCdoB dio órdenes para que la guerrilla fuera dispersada. Pero, fue tarde. Cerca de setenta militantes habían muerto en manos de la dictadura. Pocos lograron escapar, y muy pocos sobrevivieron.

Pero la lucha contra la dictadura no ocurrió sólo en el campo. En las ciudades, muchas organizaciones de izquierda actuaron y lucharon con manos armadas. Entre las que más tuvieron destaque, la Acción Libertadora Nacional (ALN), liderada por Carlos Marighela; el Partido Comunista Brasileño Revolucionario (PCBR), cuya dirección máxima estaba bajo responsabilidad del periodista e intelectual Mário Alves; el Movimiento Revolucionario 08 de octubre (MR-8), la Política Operaria (Polop) y, posteriormente, la Vanguardia Popular Revolucionaria (VPR), comandada por Carlos Lamarca, ex capitán del ejército, entre varias otras organizaciones menores como PCR, Molipo, MRT, PRT, Colina, etc (Gorender, 1987; Reis Filho, 1990; Silva, s/d.).

La Alianza Libertadora Nacional fue la organización que mejor ha formulado las estrategias de lucha armada en ciudades. Surgida de una disidencia del Partido Comunista Brasileño (PCB), en el año de 1967, tenía como líder máximo Carlos Marighela, militante e intelectual comunista con gran experiencia organizadora y conocedor de movimientos sociales. Marighela había sido diputado constituyente en 1946 por PCB y uno de los mayores líderes de aquel partido. Tras el golpe militar de 1964, comenzó a divergir del "partidão", principalmente en la cuestión de las estrategias de resistencia. Mientras el PCB optaba por una lucha pacífica de combate a la dictadura militar, Marighela se definía por una lucha armada (Gorender, 1987; Vinhas, 1982). En 1967, se desvincula de la Comisión Ejecutiva del PCB y enseguida viaja para La Habana, donde participa de la asamblea de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), evento en que es formulado un pretensioso plan de lucha objetivando desencadenar acciones revolucionarias en toda América Latina (Rollemberg, 2001). Cuando vuelve a Brasil es expulsado del PCB. Entonces, fundada la ALN (Mocellin, 1989).

La ALN proponía la guerrilla urbana, objetivando conseguir recursos para elaborar una bien estructurada organización y, después, desencadenar la guerrilla rural. Marighela decía:

Del área urbana pasaremos a la lucha armada, directa, contra los latifundistas, a través de la guerrilla rural. De la alianza armada de obreros y campesinos con estudiantes, a través de la guerrilla móvil en el campo, cruzando el interior de Brasil en todas las direcciones, llegaremos al ejército revolucionario de liberación nacional y al confronto con el ejército convencional de la dictadura militar.

El líder de la ALN no tuvo tiempo de adelantarse con su ideal. Fue asesinado por la dictadura militar, en la ciudad de São Paulo, en una emboscada preparada por Sergio Paranhos Fleury, inspector de policía de la Comisaría de Orden Política y Social (DOPS), el 04 de septiembre de 1969.

Aunque las acciones de las organizaciones de la lucha armada pusieron en jaque la dictadura militar, fueron las grandes movilizaciones de masas las que preocupaban los militares. Pues, contra los guerrilleros, que actuaban de manera violenta, causando cierto impacto contra la sociedad, los militares tenían un discurso y hasta una justificación para la práctica de la represión. Ellos decían que los guerrilleros eran "terroristas", que deseaban implantar un régimen comunista en Brasil, que estaban contra la libertad, las leyes, la familia, la propiedad,

etc. Sin embargo, cuando usaban la extrema violencia contra manifestaciones pacíficas, se desnudaba la faz más cruel y violenta de la dictadura.

En una época en que los partidos políticos de izquierda estaban proscritos, los sindicatos estaban sufriendo una fuerte intervención estatal y los movimientos sociales, como un todo, eran vigilados y controlados por órganos de represión, fueron los estudiantes los que más se destacaron en la lucha contra la dictadura. El movimiento estudiantil funcionó, de cierta forma, como un portavoz de la sociedad contra el régimen militar.

Los estudiantes tuvieron una vida activa durante todo el régimen militar. En 1965, fue realizado un plebiscito, en escuelas de Río de Janeiro, repudiando la tentativa del ministro de la educación, Flávio Suplicy de Lacerda, de extinguir la Unión Nacional de los Estudiantes (UNE) y sustituirla por un Directorio Nacional de los Estudiantes, atado a los militares. En 1966, la UNE realiza su 28º congreso nacional, Belo Horizonte. En septiembre del mismo año, todavía, fueron realizadas grandes manifestaciones en São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre, Río de Janeiro, Brasília y Curitiba, donde los estudiantes reivindicaban enseñanza gratuita, autonomía universitaria, no vinculación de la universidad con órganos americanos (USAID), además de defender la UNE y el fin de la dictadura militar (Martins Filho, 1997).

Sin embargo, nada fue tan significativo como el año de 1968. Aprovechándose de la ola de grandes manifestaciones estudiantiles que ocurrían en Europa, sobretudo en París y Praga, los estudiantes brasileños salieron hacia las calles para protestar contra la dictadura militar, por el fin del convenio MEC/USAID y por la enseñanza gratuita. El 28 de marzo de 1968 fue muerto por la dictadura, en Río de Janeiro, el estudiante Edson Luís Lima Souto, cuando participaba de una manifestación pacífica en defensa del restaurante universitario "calabozo".

Esse incidente desencadeou um protesto nacional contra a violência da ditadura, cujo epicentro foi a cidade do Rio de Janeiro. Em uma semana, houve pelo menos 26 grandes passeatas em 15 capitais de estados (Martins Filho, 1998, p. 18).

La ola de manifestaciones tuvo su apogeo el 26 de junio de 1968, cuando una manifestación reunió 100 mil personas en Río de Janeiro. En junio ocurrieron otras 16 manifestaciones en varios estados del país.

Después de 1968, por casi diez años el movimiento estudiantil pasó por un reflujó. Fueron años en que los grupos guerrilleros proliferaron. Mejor dicho, gran parte de ellos fueron regimentados en el medio estudiantil (Ridenti, 1993). En 1977, el ajeteo estudiantil eclosionó nuevamente, teniendo como bandera las luchas por el fin de la dictadura militar, las campañas por liberación de estudiantes arrestados, las campañas por el fin de las torturas y las varias protestas contra administraciones universitarias autoritarias. Esas luchas ocurridas a finales de los años setenta motivaron la reconstrucción de la UNE en 1979.

En el área intelectual también eran visibles las manifestaciones críticas contra el gobierno militar. Merecieron destaque músicas de protesta de Chico Buarque, Taiguara, Geraldo Vandré, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Capinam,

Torquato Neto, entre otros. Pero fue la voz de una mujer que inmortalizó la canción de João Bosco y Aldir Blanco, "*O bêbado e o Equilibrista*", consagrada como himno de la amnistía a los proscritos y exilados políticos del país. La voz emocionada de Elis Regina, entonaba con belleza singular los versos de Aldir Blanco, sobre asesinatos en los sótanos de la dictadura, de maridos llanteados por "Marias e Clarices", y sobre la lucha por la amnistía los desaparecidos, presos y exilados políticos, al pedir el retorno del "irmão do Henfil e tanta gente que partiu num rabo de Foguete".

En el cine se han destacado algunos cineastas que produjeron películas empeñadas y de resistencia. Tales como, "*O fuzis*", de Rui Guerra, "*Deus e o Diabo na Terra do Sol*", de Glauber Rocha, (Reis Filho, 2001), o mismo, producciones que obtuvieron más alcance popular, como "*O Rei da Noite*", "*Xica de Silva*", "*Lúcio Flávio*", "*Pixote*", "*Bye bye Brasil*", "*O homem que virou suco*", etc, intentaban mostrar la difícil realidad en que vivían los brasileños.

En la estrategia de represión contra los movimientos sociales, fue el sindical el que más sufrió con la dictadura militar. Las palabras del trabajador metalúrgico Diogo Afonso Gimenez, describe fielmente la cuestión:

Foi um golpe de classe contra os trabalhadores, e já em abril de 1964 houve intervenção em centenas de sindicatos e a prisão de seus dirigentes. Uma exigência das multinacionais, do capital estrangeiro e dos seus aliados aqui dentro, que queriam a todo custo reduzir o ímpeto das reivindicações operárias. Mataram, prenderam e torturaram centenas de líderes sindicais. Acabaram com a estabilidade no emprego, substituindo-a pelo Fundo de Garantia por Tempo de Serviço, e começaram a arrochar os salários. Os que protestavam eram presos ou desapareciam (In: Heller, 1988).

A partir del golpe, los trabajadores fueron sistemáticamente aplastados, apartados. Por un largo periodo, el sindicalismo de más fuerza fue incapaz de organizarse en la ilegalidad. Se ampliaba, con ayuda del Estado, el sindicalismo del "sí, señor", que desarrollaba una práctica asistencialista, sin contradecir el *status quo* establecido y el autoritarismo de la dictadura militar.

Os movimentos sindical e estudantil estão enfraquecidos, contidos pela repressão, emudecidos pela censura e ofuscados pela euforia econômica. Praticamente não há passeatas, comícios, agitação de rua nem greve. As forças de segurança, militares e policiais, com ampla liberdade de ação e, muitas vezes, com exageros típicos da arbitrariedade ditatorial, como prisões descabidas, torturas, seqüestros e mortes, combatem e vencem a esquerda armada (Couto, 1999, p. 111).

Fue solamente a partir del final de la década de 1970, cuando la inflación en el país ya era incontrolable, los sueldos estaban cada vez más desvalorados, la concentración de renta era cada vez más visible y la dictadura daba señales evidentes de enflaquecimiento, que el movimiento sindical volvió a sus actividades con más fuerza. Las huelgas de trabajadores en el ABC paulista, entre los años 1978/1980, el nacimiento de las centrales sindicales, especialmente de la CUT, en 1983, y el fin de la dictadura militar en 1985, trajeron nuevo aliento al movimiento sindical, aunque ya sin la fuerza que lo caracterizó durante todo el inicio y mediados del siglo XX.

No podríamos concluir esa conferencia sin analizar la participación de las mujeres contra la dictadura militar. Su resistencia al régimen fue construida desde el mundo estrictamente privado, cuando el jefe de la familia (marido,

padre, hermano) perdía su empleo, era preso, asesinado o “desaparecido” político, hasta las actuaciones en defensa de la dignidad nacional, tradiciones y valores públicos. Las mujeres fueron capaces de demostrar que entendían de política al luchar contra la disgregación moral de la unidad familiar impuestas por los regímenes autoritarios que intentaban desmoralizar los sentimientos más profundos de las mujeres como tales, o como madres, hermanas e hijas.

El autoritarismo y la represión sirvieron para que muchas mujeres desarrollaran su inteligencia, creatividad y capacidad política como en un juego dialéctico. Las mujeres resistieron al autoritarismo no solamente dentro de sus hogares, o descubriendo formas distintas de afrontar la clandestinidad cuando los partidos progresistas fueron prohibidos, sino en el exilio, pues miles de mujeres tuvieron que dejar su país para continuar vivas.

El exilio ha sido uno de los graves problemas de la conyuntura internacional en las décadas de sesenta y setenta, y era aún más grave para la gran parcela de mujeres que tuvieron que ejercer las tareas de madre en situaciones difíciles. La amarga experiencia del exilio ha señalado profundamente la estructura familiar y también cada uno de los miembros de la familia, además el gran trauma de no poder vivir en su propia patria fue extremadamente angustiada y desterritorializante (Costa *et al*, 1980; Cruz, 1998).

Solamente los estudios sobre la vida cotidiana de los presos políticos, que todavía están por hacer son los que podrán revelar las mil formas de resistencia creadas por las mujeres latinoamericanas y brasileñas en las cárceles de la dictadura. Esos estudios también darán visibilidad a las luchas conducidas por las mujeres democráticas contra los regímenes autoritarios.

El papel activo de las mujeres en la lucha contra la dictadura militar tuvo varios frentes: en la reorganización del movimiento sindical, en la reestructuración de las organizaciones políticas de izquierda, la distribución de ayuda de la solidaridad internacional y en las campañas por la liberación de los presos políticos.

El compromiso de las mujeres con las luchas democráticas no implicó, necesariamente, que estuvieran en juego los intereses y derechos de las mujeres, prioritariamente. El compromiso político de la mayoría de ellas no provenía de conocimientos ideológicos democráticos o de cálculos de estrategias antidictatoriales. Pues no había una lógica política, sino una lógica de afecto. Porque las mujeres fueron directamente afectadas como madres, abuelas y familiares de víctimas políticas. En primer momento lo personal estaba arriba de lo público o de lo político. No se trataba de heroísmo lo que movilizaba esas mujeres, sino una visión dilatada de su papel femenino de cuidar de la familia con amor y dedicación.

Necesariamente es difícil esperar que las militantes expresaran de forma espontánea reivindicaciones intrínsecas a las mujeres, pues cuando estas reivindicaciones se constituyeron en exigencia programática hubo trabas en el diálogo con el feminismo. Por eso, todavía es un desafío poder cambiar la sensibilidad social creada por esos movimientos de resistencia que puedan revertir formas de subordinaciones y separaciones, en los distintos ámbitos de la vida cotidiana de las mujeres.

Existen varios mitos que justifican el discurso de la represión del gobierno militar hacia el pueblo brasileño. Y también varios mitos que fueron creados para sostener los grupos de resistencia a la represión totalitaria que se ha instalado con el Estado de Seguridad Nacional.

Los recuerdos de ese periodo, en que el ejército, que nunca había torturado civiles antes, tiene su imagen de defensor de la patria avalada todavía es incómoda e imprecisa. Es incómoda porque en las nuevos descubrimientos sobre el periodo surge con más nitidez el terror que se abatió sobre los disidentes del régimen y otros que fueron vastigados. Eso hace que la derecha y las clases dominantes busquen alejarse de esa herencia, a través de discursos sobre la excepcionalidad del periodo estudiado, justificando sus actitudes antisociales. Ellas están imbuidas de apagar el pasado y promover el olvido como la mejor forma de recuperación de la armonía nacional (Silva, 2001). Apagar de la memoria los crímenes cometidos por las dictaduras es como apagar de la memoria ese pasado traumático, no deseado, es querer impedir que la sociedad conozca el albedrío y la violencia política instaurada por la dictadura militar brasileña.

En contrapartida los grupos de izquierda tienen desarrollado una lucha colosal por construir una memoria que se contraponga a la memoria oficial que se instaló en Brasil, como resultado socio-económico y cultural de ese periodo, que reordenó el conjunto de la sociedad brasileña para un orden cada vez más perverso de inserción al mercado internacional. Cuando las fuerzas progresistas logren representatividad en las instituciones de poder del Estado (Cámaras legislativas, senado federal, poder judicial y poder ejecutivo) y también en las organizaciones de base democráticas de la sociedad civil, la memoria oficial sobre el periodo podrá ser más ampliamente revisada por las memorias concurrentes avenidas de las fuerzas de la izquierda.

Sin embargo, hoy vivimos sobre el impacto del poder que tiene el Estado y las medidas para imponer visiones justificadoras de la dictadura política, económica y cultural de la cual somos herederos. En contrapunto y antítesis a las memorias concurrentes paridas por las re formulaciones y creaciones de proyectos políticos de las fuerzas de izquierda, que sobrevivieron y se forjaron en el enfrentamiento con el Estado de Seguridad Nacional, que existió en Brasil, de 1964 a 1985.

Bibliografía

- ALVES, M. H. M. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- AQUINO, M. A. A especificidade do regime militar brasileiro: abordagem teórica e exercício empírico. In: REIS FILHO, D. A. (org.). *Intelectuais, história e política (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.
- ARNS, P. E. *Brasil: Nunca mais. Um relato para a história*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CARONE, E. *O PCB (1964-1982)*. v. 3. São Paulo: Difel, 1982.
- COSTA, A. C.; MORAES, M. T.; MARZOLA, N.; LIMA, V. R. *Memórias das mulheres no exílio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

- COUTO, R. C. *História indiscreta da ditadura e da abertura – Brasil: 1964-1985*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- CRUZ, D. R. *Exílio. Entre raízes e rades*. Niterói. 1998 (Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense).
- GASPARI, E. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- GORENDER, J. *Combate nas trevas*. São Paulo: Ática, 1987.
- HELLER, M. I. *Resistência democrática: a repressão no Paraná*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HUGGINS, M. K. *Política e política: relações Estados Unidos/América Latina*. São Paulo: Cortez, 1998.
- MARTINS FILHO, J. R. O movimento estudantil na conjuntura do golpe. In: TOLEDO, C. N. (org.). *1964: visões críticas do golpe*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- MATTOS, M. A. V.; SWENSSON JR, W. C. *Contra os inimigos da ordem: a repressão política do regime militar brasileiro (1964-1985)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- MIRANDA, N; TIBURCIO, C. *Dos filhos deste solo. Mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura militar: a responsabilidade do Estado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Boitempo editorial, 1999.
- MOCELLIN, R. *As reações armadas ao regime de 64. Guerrilha ou terror?* São Paulo: Editora do Brasil, 1989.
- MOURA, C. *Diário da guerrilha do Araguaia*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1985.
- REIS FILHO, D. A. *A revolução faltou ao encontro. Comunistas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- REIS FILHO, D. A. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- RIDENTE, M. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Edunesp, 1993.
- ROLLEMBERG, D. A ALN e Cuba: apoio e conflito. *Cadernos AEL*. Vol. 8, n.14/15. Campinas: Unicamp/IFCH/AEL, 2001.
- SILVA, A. O. *História das tendências no Brasil (origens, cisões e propostas)*. São Paulo: DAG editorial, s/d.
- SILVA, F. C. T. Política e memória na América Latina: a luta conta o esquecimento do tempo presente na Argentina, Uruguai e Brasil. In: MALERBA, J. (org.). *I Fórum de Pesquisa – Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL*. Maringá: PGH/UEM, 2001.
- SODRÉ, N. W. *Vida e morte da ditadura. 20 anos de autoritarismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VINHAS, M. *O partido. A luta por um partido de massas (1922-1974)*. São Paulo: Hucitec, 1982.