FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Enero-junio 2010

ISSN 2027-4688 VOLUMEN 15-1 2010

Editor
Jorge Augusto Gamboa Mendoza
(Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Comité Editorial
Diana Bonnett (Universidad de los Andes, Colombia)
Jaime Borja (Universidad de los Andes, Colombia)
Steinar Sæther (Universidad de Oslo, Noruega)
Guillermo Sosa (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Comité Asesor de esta edición
Miruna Achim (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Tarcísio Botelho (Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Brasil), Rosa Bustamante (Universidad Politécnica de Madrid, España), Susan Deeds (Northern Arizona University, Estados Unidos), Lucrecia Enríquez (Pontificia Universidad Católica de Chile), Iván Escamilla González (Universidad Nacional Autónoma de México), Antonio Escobar (Ciesas, México), Ricardo Fagoaga (Universidad de California, Estados Unidos), Moisés Gámez (El Colegio de San Luis, México), Margarita Gascón (Conicet, Argentina), Francisco Herrera (Universidad de Sevilla, España) Paul Lokken (Bryant University, Estados Unidos), Guillermo Nájera (Universidad Autónoma de Morelos, México), David Navarrete (Ciesas, México), Ivonne Neusette Argáez (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Martínez Shaw (UNED-Madrid, España), David McCreery (Universidad del Estado de Georgia, Estados Unidos), Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Juan Manuel Pérez (Ciesas, México), Mônica Ribeiro de Oliveira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Adriana Rocher (Universidad Autónoma de Campeche, México), Estela Rosello (Universidad Nacional Autónoma de México), Renán Silva (Universidad de los Andes, Colombia), Renée Soulodre-La France (University of Western Ontario, Canadá), Matilde Souto (Universidad Autónoma de México), Laura Vargas (Universidad Pablo de Olavide, España), María Isabel Velásquez (Universidad La Gran Colombia, Colombia), Alejandro Vera Aguilera (Pontificia Universidad Católica de Chile), Perla Zusman (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Asistente editorial
Edwin Muñoz R.

Director general
Diego Herrera Gómez

Coordinador del Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella

Jefe de Publicaciones
Adriana Paola Forero Ospina

Asistente de Publicaciones
Juan Guillermo Arias Marín

Corrección de estilo
Gustavo Patiño Díaz

Diseño y diagramación
Claudia Margarita Vélez G.

Ilustración de cubierta
"Libro de Canto Llano". Archivo Parroquial de Monguí, Boyacá, Colombia. Fotografía de Diana Farley Rodríguez Muñoz.

La revista *Fronteras de la Historia* está incluida en los siguientes catálogos, directorios especializados y sistemas de indexación y resumen (Sires):

- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (Clase).
- Hispanic American Periodicals Index (HAPI).
- Historical Abstracts (HA).
- Índice Bibliográfico Nacional-Publindex (IBN-Publindex) de Colciencias (Colombia), en categoría B.
- International Bibliography of the Social Sciences (IBSS).
- Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).
- Sociological Abstracts (SA).

La revista *Fronteras de la Historia* es una publicación semestral editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), cuyo objetivo es difundir los resultados de investigaciones recientes en historia colonial latinoamericana y reflexiones teóricas y metodológicas sobre el pasado. Aunque su eje temático se centra en la historia del periodo colonial, la revista está abierta a las discusiones que articulen este periodo con problemáticas de los siglos XIX y XX desde una perspectiva transdisciplinar. Se autoriza la reproducción sin ánimo de lucro de los materiales, citando la fuente.

Impreso por:
Imprenta Nacional de Colombia
Diagonal 22B No. 67-70

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010
Calle 12 Nº 2-41
Bogotá, Colombia
Teléfonos (5 71) 561 9400 y 561 9500, exts. 119 y 120.
Fax (5 71) 561 9400, ext. 144
Correo electrónico: revistafronteras@icanh.gov.co
Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm
ISSN: 2027-4688

Volumen 15-1 / 2010

Contenido

Autores 5

Artículos

Diana Farley Rodríguez: "Y Dios se hizo música": la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII 13

Silvia Hamui Sutton: Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el siglo XVII 39

Francesco Panico y Claudio Garibay: Mazapil, Zacatecas, México: un ejemplo de estructura agroganadera colonial (1568-1810) 61

Marcela Quiroga Zuluaga: La encomienda entre los pueblos de la provincia paez en el siglo XVII 85

Célia Nonata da Silva: Autoridade mestiça no Brasil: territórios de mando no sertão do São Francisco, século XVIII 108

Rodolfo Aguirre: Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas 134

Jane M. Rausch: ¿Continúa teniendo validez el concepto de frontera para estudiar la historia de los Llanos en el siglo XXI? 157

Reseñas

Jorge Cañizares-Esguerra. *Católicos y puritanos en la colonización de América.* Madrid: Marcial Pons, 2008. Por: Óscar Fernando López Meraz 183

Lucrecia Raquel Enríquez Agrazar. *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2005. Por: Laura Machuca Gallegos 189

Enriqueta Quiroz y Diana Bonnett (coordinadoras). *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2009. Por: Matilde Souto Mantecón 193

John Lynch. *San Martín. Argentine Soldier, American Hero.* New Haven-London: Yale University Press, 2009. Por: Guillermo Sosa 199

Información para el envío de manuscritos y suscripciones 203

Volume 15-1 / 2010

Content

Authors 5

Articles

Diana Farley Rodríguez: "And God Became Music": Musical Conquest of the New Kingdom of Granada. The Case of Indian Towns in the Provinces of Tunja and Santafe in the 17th century 13

Silvia Hamui Sutton: Meanings of Memory in the Life Experience of the Crypto-Jews of New Spain in the 17th century 39

Francesco Panico and Claudio Garibay: Mazapil, Zacatecas, Mexico: Example of a Colonial Agricultural and Stockbreeding Structure (1568-1810) 61

Marcela Quiroga Zuluaga: The Encomienda System in the villages of the Paez Province in the 17th Century 85

Célia Nonata da Silva: Mestizo Authority in Brasil: Commanding Territories in São Francisco Region, 18th Century 108

Rodolfo Aguirre: Social History of the Church and Religiosity in New Spain. Historiographical Tendencies. 134

Jane M. Rausch: Does the concept of frontier still have validity for the study of the history of the Llanos in the 21st century? 157

Reviews

Jorge Cañizares-Esguerra. *Católicos y puritanos en la colonización de América.* Madrid: Marcial Pons, 2008. By: Óscar Fernando López Meraz 183

Lucrecia Raquel Enríquez Agrazar. *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2005. By: Laura Machuca Gallegos 189

Enriqueta Quiroz y Diana Bonnett (coordinadoras). *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2009. By: Matilde Souto Mantecón 193

John Lynch. *San Martín. Argentine Soldier, American Hero.* New Haven-London: Yale University Press, 2009. By: Guillermo Sosa 199

Information on subscriptions and on submitting manuscripts 203

Autores

Rodolfo Aguirre

Doctor en historia. Investigador titular del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la misma universidad. Sus líneas de investigación son la historia social y política de la Iglesia de la Nueva España y la historia de la Real Universidad de México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII* (México: CESU-Plaza y Valdés, 2006), en coautoría con Margarita Menegus; coordinador de *La Iglesia hispanoamericana: de la colonia a la república* (México: Iisue-Plaza y Valdés-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008), junto con Lucrecia Enríquez, y de *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial* (México: IISUE, 2009), junto con Leticia Pérez Puente.

Claudio Garibay

Doctor en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas). Investigador del Centro de Investigación de Geografía Ambiental (CIGA) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en el ámbito de las sociedades campesinas y territorialidad cultural; actualmente estudia los conflictos entre corporaciones mineras globales y comunidades campesinas. Entre sus publicaciones destacan el libro *Comunalismos y liberalismos campesinos* (2008), y los artículos "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el pasaje minero de Mezcala", en *Desacatos* (núm. 30, 2009), y "Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual", en *Ecología política de la minería en México,* UNAM, 2010.

Silvia Hamui Sutton

Licenciada en literatura latinoamericana (1997) con mención honorífica en la Universidad Iberoamericana. Realizó estudios de maestría (2003) y doctorado (2006) en literatura comparada en la Universidad Nacional Autónoma de México, también con mención honorífica.

8 Vol. 15-1 / 2010 — pp. 7-10 — Fronteras de la Historia

En la actualidad trabaja como docente en las universidades mencionadas. Entre sus libros más recientes se encuentran *Cantos judeo-españoles: Simbología poética y visión del mundo* (2008) e *Interpretaciones literarias como apertura hacia el universo del 'otro'* (2009). Es responsable de la línea de investigación 'Oralidad, tradición y cultura popular', de la Universidad Iberoamericana, con vinculación a la UNAM Fes-Acatlán. En el 2009 le fue otorgado el Premio Rabino Jacobo Goldberg por su artículo: "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano", publicado *Fronteras* (núm. 12, 2007).

Francesco Panico

Doctor en historia y estudios regionales por la Universidad Veracruzana. Actualmente trabaja como investigador (estancia posdoctoral) en el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (sede Morelia, Michoacán). Participa en el proyecto 'Modelamiento del paisaje socio-cultural de la comunidades locales en los enclaves mineros de Goldcorp en México', financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica.

Marcela Quiroga Zuluaga

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), maestra en antropología social y etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia), doctora en historia y civilización por la misma institución. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Las unidades sociopolíticas muisca en el siglo XVI" en: *Los muiscas en los siglos XVI y* XVII*: Miradas desde la arqueología, la antropología y la historia,* Universidad de los Andes (2008). Actualmente, las áreas de investigación de su interés se inscriben en el campo de la etnohistoria; en especial en lo referente a las formas de organización sociopolítica de los pueblos indígenas al momento de la Conquista y sus dinámicas de transformación bajo la dominación colonial.

Jane M. Rausch

Especialista en historia de Colombia y en el estudio comparado de las regiones fronterizas. Profesora del Departamento de Historia de la Universidad de Massachussets-Amherst desde 1969. Autora de ocho libros con traducción al español, entre los que se cuentan: *Una frontera de la sabana tropical: Los Llanos de Colombia 1531-1831* (1994), *La frontera de los Llanos en la historia colombiana: 1830-1930* (1999) y *Colombia: el gobierno territorial y la región fronteriza de los Llanos* (2003). Ha escrito más de una veintena de artículos publicados en revistas como *Latin American Research Review y Boletín Americanista.* Su ensayo "Forgotten Comuneros: The 1781 Revolt in the Llanos of Casanare", en *Hispanic American Historical Review* (61), recibió el premio 'Conference on Latin American History Robertson' como mejor artículo publicado en *HAHR* en 1981. Su más reciente libro es *From Frontier to Metropolis: A History of Villavicencio, Colombia, from 1842 to the Present.*

Diana Farley Rodríguez

Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia. Ha estado vinculada a la docencia, la investigación, la paleografía y la archivística. Ha hecho parte de varias investigaciones de historia colonial. Actualmente, participa en el proyecto 'Recuperación y organización del Archivo de la Catedral de Bogotá'. Integrante del Grupo de Historia de la Medicina y de la Salud de la Universidad Nacional de Colombia e investigadora asistente del proyecto 'Historia de la Medicina en Colombia'. En el campo de la música, hace parte de la Schola Gregoriana de Bogotá, única agrupación del país especializada en la interpretación histórica de este repertorio y ha participado, en el 2009 y el 2010, en el proyecto 'Música antigua para nuestro Tiempo, Colombia-Schola Cantorum Basiliensis'.

Célia Nonata da Silva

Licenciada en historia, maestra en *história das relações de dominação* y doctora en historia de las culturas políticas por la Universidad Federal de Minas Gerais. Actualmente es profesora adjunta de la Universidad

Federal de Alagoas, donde enseña historia moderna y contemporánea. Coordinadora del Grupo de Investigación Fronteiras e Conflitos. Sus intereses investigativos se encuentran en el área de Brasil colonial y formación de poder local. Ha realizado trabajos y proyectos en curso sobre conflictos de tierras en el periodo republicano de Brasil. Participó como investigadora del IICA/NEAD en el proyecto de investigación 'O Pensamento Católico e a Questão Agraria no Brasil'. Ha publicado, entre otros, el libro *Territórios de Mando: Banditismo em Minas Gerais, século XVIII* (Belo Horizonte: Crisalida, 2007).

Artículos

"Y Dios se hizo música": la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII

Diana Farley Rodríguez
Universidad Nacional de Colombia
itza80@yahoo.com

Resumen

Este artículo indaga sobre *el proceso de conquista musical* de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé, en el Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVII. Se analiza, particularmente, la aplicación de la música como método de evangelización de la población nativa; por ello se aborda la práctica musical como un fenómeno sonoro ubicado en el marco de las relaciones sociales dentro de las que surgió y se desarrolló. Se presenta un análisis en dos dimensiones: en primer lugar, se reconstruyen las dinámicas de difusión de la música y, en segundo lugar, se presentan los efectos sociales derivados de su práctica.

Palabras clave: Nuevo Reino de Granada, música, Iglesia católica, pueblos de indios, evangelización, siglo XVII.

Abstract

This article investigates about *the process of musical conquest* of the Indian towns of the provinces of Tunja and Santafé in Nuevo Reino de Granada during the 17th Century. It analyzes particularly the use of music as a method of evangelization of the native people. For this reason it approaches the musical practice as a sound phenomenon located within the framework of the social relationships in which it emerged and developed. Therefore, it presents an analysis of two dimensions: first, it reconstructs the diffusion dynamics of music and second, it presents the socials effects derived from musical practice.

Key words: Nuevo Reino de Granada, music, Catholic Church, Indian towns, evangelization, 17th Century.

Introducción

En una ocasión, leyendo la *Historia de la Provincia* de la *Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América*, escrita por el cronista Joseph Cassani (1673-1750), encontré en sus páginas varias referencias acerca de la enseñanza musical que impartieron los padres de la Compañía en las doctrinas de la Provincia de Santafé que estaban a su cargo. El cronista narra que en los pueblos de Fontibón y Cajicá, en las primeras décadas del siglo XVII, los indios interpretaban hábilmente la música del servicio religioso. No sólo eran muy buenos cantores, sino que además tocaban instrumentos musicales de la tradición musical europea y hasta tenían conocimientos de solfeo. Cassani sugería, incluso, que en las mencionadas doctrinas los misioneros habían fundado escuelas de música que permanecían llenas de indígenas todo el día (507).

Estos relatos me parecieron fascinantes, pero generaron muchas preguntas. Pensar que existían concurridas escuelas de música en espacios donde el interés primordial era explotar y controlar a la población nativa me produjo cierta confusión; por eso, saliéndome un poco de los relatos fantasiosos de las crónicas, me preguntaba cómo habría sido ese *proceso* de conquista musical en los pueblos de indios. Al leer las fuentes secundarias corroboré que este tema aún estaba por trabajar y que, a pesar de lo que sugerían algunos autores, había mucho por hacer[1]. Inicié entonces una exhaustiva investigación de fuentes de archivo y, aunque inicialmente la búsqueda fue dispendiosa y poco prometedora, poco a poco fueron apareciendo documentos

1 En algunos trabajos de historia de la música en Colombia, de los años cincuenta y setenta, se exponía que la música fue utilizada en los pueblos y doctrinas como método de evangelización, que los indígenas aprendieron a interpretar repertorio musical del culto cristiano occidental y que dedicarse a esa actividad les reportaba ciertos privilegios (véanse, por ejemplo, Pardo Tovar y Perdomo Escobar). En la década de los noventa, estos planteamientos fueron confirmados de nuevo, pero ahora a la luz de algunas fuentes primarias y de nuevos enfoques (véanse los trabajos de Egberto Bermúdez que se citan en la bibliografía).

valiosísimos que me permitieron aventurarme a proponer las hipótesis que se presentan en este artículo.

De este modo, el principal objetivo de esta investigación es comprender y plantear cómo se desarrolló el *proceso de conquista musical* en los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé, en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII. Para ello se presenta un análisis en dos dimensiones. En primer lugar, se plantean algunas hipótesis acerca de la práctica musical en sí y, en segundo lugar, los efectos sociales derivados de ella.

Siguiendo esta idea, este artículo se divide en dos partes. En la primera, titulada "La empresa de conquista musical" se establece cómo llegó la música a los pueblos de indios y por qué era tan importante para los doctrineros su enseñanza, también se hace una aproximación a los elementos más importantes de la enseñanza musical: quiénes eran los maestros, quiénes los alumnos, qué se enseñaba, etc. En la segunda parte se señalan los efectos sociales que tuvo la música en los pueblos de indios.

La empresa de conquista musical

A lo largo del siglo XVI, y más claramente en el XVII, en el Nuevo Reino de Granada (al igual que en casi toda Hispanoamérica), los procesos de evangelización y aculturación fueron posibles en gran medida a través de la cristianización de las costumbres, entendida ésta como la imposición de nuevos espacios y relaciones sociales, de una nueva visión del tiempo y, desde luego, de nuevas creencias, devociones y rituales.

Los pueblos de indios se convirtieron en espacios donde los religiosos entraban en contacto con los indígenas, para vigilarlos y formarlos en doctrina, regularlos y moldear su comportamiento e introducirlos en un nuevo mundo religioso y cultural: el de los colonizadores. Esto llevó gradualmente al surgimiento de nuevas relaciones sociales teñidas de cierto

matiz conflictivo, inequitativo y complejo. Las órdenes religiosas ponían en práctica diferentes métodos para favorecer la evangelización de la población nativa. Así, la música se inscribió dentro del ambicioso proyecto de conquista espiritual del Nuevo Mundo; por lo tanto, debe ser analizada en este contexto.

La primera pregunta que me interesa abordar es ¿por qué era tan importante para los doctrineros enseñar música a los indígenas? La respuesta nos la dan los documentos de archivo. En 1611, el padre Joseph Dadey (c. 1574-1660), de la Compañía de Jesús, cura doctrinero de Duitama (pueblo de indios de la provincia de Tunja), declaró:

> Para el bien spiritual de los yndios y para que dexen sus vanas supersticiones e idolatrias es de mucha importancia que aya en sus pueblos musica y se celebren los divinos oficios con la solemnidad y decoro que acostumbra nuestra santa iglesia. (AGN, 20, f. 365r.)[2]

Este documento, como la gran mayoría de los consultados en esta investigación, hace hincapié en *dos razones fundamentales* que justificaban el establecimiento de la música en los pueblos de indios. Por una parte, *favorecer el proceso de cristianización* de los naturales. Por la otra, *solemnizar el culto divino*, como era costumbre de la Iglesia, un aspecto en cuya importancia se insistía siempre y sin excepción. De hecho, se consideraba que la solemnidad y el esplendor de las celebraciones religiosas eran elementos impactantes y eficaces en la transmisión de la doctrina cristiana, a mayor solemnidad mayor atracción de los indígenas al cristianismo. En este sentido, son muy dicientes las palabras del padre Joseph de Amaya, doctrinero de Tabio, en 1659:

> […] digo que por no tener la yglesia del dicho pueblo cantores se celebraba el culto divino con grande indecencia y desconsuelo de los naturales de que resulta que muchos de ellos ordinariamente se iban los dias festivos a otra de aquella comarca donde ay musica. (AGN, *HE* 10, f. 297)

2 Todas las citas de fuentes primarias se presentan en transcripción literal modernizada.

Para solucionar el problema de la ausencia de los indios, el cura llevó a costa suya un maestro de música para formar a un grupo de jóvenes "para que se celebrase el culto divino con toda decencia". En efecto, esta medida dio solución al problema: "aviendolo hecho asi y estando diestros y crecido la devoción en los yndios de suerte que oy no faltan en ninguna festividad" (AGN, *HE* 10, f. 297).

Entonces, los religiosos detectaron rápidamente que el culto solemnizado por medio de la música tenía efectos en la población. Dadey concluía, para el caso de Duitama, que "se perpetuará en el dicho pueblo la musica y con ella los buenos efectos que se han comenzado a experimentar de avivarse la fe y cristiandad en los indios" (AGN, *FI* 20, f. 371r.).

Sin embargo, para celebrar el Culto Divino con la solemnidad acostumbrada por la Iglesia y para favorecer la conversión de los indígenas no eran suficientes las iniciativas de los doctrineros; fue necesario que las autoridades civiles y eclesiásticas dispusieran normas que garantizaran el cumplimiento de estos objetivos y que, además, ampararan a los indígenas que se dedicarían al ejercicio de la música.

Un punto de partida: el Sínodo de 1606

A fin de reorganizar el proceso de evangelización, que parecía no haber avanzado mucho hasta ese momento, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1546-1623) celebró el segundo sínodo del Nuevo Reino de Granada en 1606[3]. Pero, ¿por qué era necesario convocar a un nuevo sínodo? Según Lobo Guerrero:

> En atención al lamentable estado que toda esta tierra tiene en lo espiritual, assi en lo que toca a los españoles por los muchos vicios y olvido de Dios Nuestro Señor en que viven muchos, como en los yndios por el poco conocimiento

3 El primer sínodo fue celebrado por el arzobispo fray Juan de los Barrios, en 1556. Véase Romero.

> que del mismo señor y de su evangelio tienen, estando los mas dellos tan ydolatras y ciegos con los errores antiguos, como antes que hubiera llegado a estas partes la luz de nuestra sancta fe. (*Constituciones* 154)

Para solucionar ese problema, Lobo Guerrero decidió adaptar al Nuevo Reino los decretos del Tercer Concilio Limense, celebrado en 1583. Incluso, el catecismo que se propuso aplicar en el Nuevo Reino fue el mismo establecido por aquel concilio: "La doctrina que se enseñará en todo este nuestro arzobispado assi en las iglesias como en las escuelas de españoles, será la aprobada por el concilio limense, que va puesta en este sumario con su catecismo" (*Constituciones* 156)[4].

El Concilio Limense recomendaba la enseñanza de música a la población nativa: "No descuiden de ningún modo el estudio de la música entre ellos —indígenas— ya sea poniendo cantores o usando música de flautas u otros instrumentos" (Lisi 54). Así es como, dentro del nuevo espíritu de las Constituciones Sinodales de 1606, se formuló el capítulo 11 en el que se estableció lo siguiente:

> En cada pueblo se reserven seis indios de servicio personal para cantores y el maestro, de la demora […] Y todos los curas de los indios procuren con toda brevedad y cuidado que algunos muchachos de la doctrina deprendan a cantar para oficiar la misa y servir la iglesia. (Lobo 168)

Este capítulo del sínodo no sólo contiene la legislación más temprana sobre el establecimiento de la música en los pueblos de indios en la Nueva Granada, sino que, además, fue un punto fundamental de partida en dicho proceso. Ahora bien, no sólo se dictó legislación eclesiástica, en 1618 se promulgó la ley sexta, título tercero del libro sexto de la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. Esa ley ordenaba que:

4 Lobo Guerrero insistió, además, en que a los indígenas se les debía enseñar la doctrina en su lengua. Los doctrineros que no la conocían fueron retirados y quienes aspiraran a serlo debían presentar examen de la lengua.

> En todos los pueblos que pasaren de cien indios, haya dos, o tres cantores, y en cada Reducción un sacristán, que tenga cuidado de guardar los ornamentos, y barrer la iglesia, todos los cuales sean libres de tasa, y servicios personales. (211)

El decreto sinodal de 1606 y la ley sobre cantores de la *Recopilación de leyes* estuvieron vigentes a lo largo de todo el siglo XVII y se ordenó su cumplimiento por medio de autos y mandamientos emitidos por parte de la Real Audiencia de Santafé. De este modo, a partir de la legislación establecida en las primeras décadas del siglo XVII, se sentaron las bases sobre las que los curas doctrineros empezaron su misión de conquista musical. El panorama sonoro de los pueblos se vio completamente transformado: a los sonidos de las campanas que marcaban un nuevo ritmo de vida y una nueva concepción del tiempo, se unieron los sonidos de los cantos e instrumentos de la tradición musical europea.

La difusión de la música en las primeras décadas del siglo XVII

La legislación no aclaraba cómo se debía impartir la enseñanza musical a los indígenas. Sólo hacía referencia a la designación de un grupo de indígenas cantores y a sus prebendas. ¿Cómo se desarrolló el proceso de su formación? ¿A cargo de quién estaba? ¿Cuánto tiempo debía durar? ¿Dónde se llevarían a cabo las clases? ¿Qué se enseñaría? Si bien los documentos no responden específicamente algunos de estos interrogantes, sí permiten plantear ciertas hipótesis que abordo a continuación.

Lo primero que interesa indicar es que a partir de la información que brindan las fuentes de archivo, y de su análisis, se puede inferir que el proceso de difusión musical en los pueblos de indios se desarrolló en *dos etapas*. En la primera, los doctrineros se desempeñaron como maestros de música; pero, aproximadamente, a partir de la cuarta década del siglo XVII, en algunos pueblos ya existía un grupo de indios músicos quienes empezaron a difundir los conocimientos que habían recibido de los evangelizadores. Este cambio marca el comienzo de la segunda etapa, cuya principal

característica fue que los indios músicos se desempeñaron como maestros dentro de sus mismos pueblos. En esta etapa se evidencia cuán activa fue la participación de los indígenas en el proceso de conquista musical y cómo, a fines del siglo XVII, la música pasó de ser una agencia de evangelización impuesta para convertirse en una práctica de la cual se había apropiado la población nativa.

Los misioneros maestros de música

Así escribía Cassani en su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús:* "En indias, los misioneros deben ser maestros de obras, de musica, de organo y otras habilidades" (507). En efecto, durante las primeras décadas del siglo XVII la enseñanza de la música en los pueblos de indios estuvo en manos de los curas doctrineros. Los pioneros fueron los jesuitas, quienes contaban con misioneros músicos: Juan Bautista Colluchini (1569-1642), Joseph Dadey (c. 1574-1660) y Joseph Hurtado (1578-1660), todos doctrineros en distintos momentos de Cajicá, Fontibón y Duitama, tres de las doctrinas más importantes de la Compañía en las provincias de Santafé y Tunja. De igual manera se empezó a proceder en las doctrinas que estaban a cargo de las órdenes de San Francisco y San Agustín.

¿A quienes enseñar?: los ojos puestos sobre "los muchachos más hábiles"

Los curas doctrineros procedían a escoger a los niños y muchachos más hábiles y les enseñaban música hasta que llegaban a la edad adulta, en la que empezaban a tributar. De ese grupo salían los músicos oficiales que iban a estar al servicio de la Iglesia, desempeñando su oficio en las misas y fiestas, especialmente. Entonces, los indios músicos iniciaban su formación a temprana edad y cuando llegaban a la edad adulta, se acogían al amparo que la legislación les brindaba para poder desarrollar su oficio, en muchos casos durante el resto de su vida.

En varios casos, los cantores indicaban llevar muchos años sirviendo en su oficio. En Cómbita, en 1635, se declaró que Laurean, cantor

del pueblo, ejercía ese oficio desde hacía veinte años (AGN, *VB* 14, f. 824r.). En Fontibón, en 1639, el doctrinero Joseph Hurtado declaró que los cantores llevaban en su oficio 27 años (AGN, *VC* 12, f. 961r.). Quizá uno de los casos que más llaman la atención es el de Mateo, indio del pueblo de Turmequé, quien en 1659 declaraba que "desde que tuvo nueve años, le comenzaron a enseñar canto [...] y desde entonces hasta ahora que tiene quarenta y siete a servido en la iglesia" (AGN, *CI* 10, ff. 422-4).

Escuelas de música

Lo más probable es que en los mismos lugares donde se enseñaba la doctrina, a leer y escribir, los niños y muchachos hayan aprendido música[5]. En 1611, el padre Dadey, doctrinero de Duitama, declaró que había establecido allí una escuela en la que se enseñaba música de voces e instrumentos a los muchachos más hábiles (AGN, *FI* 20, f. 366)[6]. De igual manera, tenemos información sobre la existencia de una escuela de música en el pueblo de Monguí (AGN, *CI* 6, f. 504).

La existencia de escuelas de música en el siglo XVII refleja la intención de los curas doctrineros de enseñar música de manera más sistemática y organizada. Con ese propósito, se enseñó música a un grupo seleccionado de indios, y se designó un tiempo y un espacio particulares para ello[7].

5 Refiriéndose a la educación en los pueblos de indios, el sínodo de 1606 mandaba a los curas de indios que se dispusiera una ramada cómoda para que sirviera de escuela para los niños. Lobo *(Constituciones sinodales*, 177).

6 Al parecer, en Fontibón y Cajicá también se habían fundado escuelas, pero hasta ahora no se ha corroborado esta información en las fuentes primarias.

7 En trabajos recientes, como el de Geoffrey Baker, se evidencia la creación de escuelas de música en los pueblos de indios de Cuzco.

¿Qué enseñar?: la tradición musical cristiana en los pueblos de indios

Como ya se ha mencionado, básicamente en los pueblos de indios se difundió música vocal e instrumental para el servicio religioso. En cuanto a la música vocal, pareciera que los doctrineros hubieran aplicado la máxima de san Agustín: *qui cantat, bis orat* (quien canta, ora dos veces). Desde las primeras décadas del siglo se formaron indígenas cantores, capaces de interpretar la música litúrgica en sus formas de canto llano y canto de órgano[8]. Así mismo, dentro de las iglesias se dispuso todo lo necesario para la práctica musical. No es gratuito que uno de los espacios más significativos dentro de las iglesias doctrineras fuera el coro. También se adquirieron facistoles[9] y libros de canto. En 1639 el pueblo de Cómbita, doctrina franciscana, contaba con un grupo de cantores integrado por "Juan cantor, Luis cantor, Marcos cantor y Lorenzo […] y mas dos tiples[10] Lazaro y Simon" (AGN, *VB* 14, ff. 801-2). Además, la iglesia contaba con un "atril grande del facistol" y dos libros de canto de órgano (AGN, *VB*14, f. 826r.).

En 1619, el arzobispo Fernando Arias de Ugarte realizó una visita al pueblo de Fontibón. Su visita fue solemnizada por medio del canto:

> […] fue al altar mayor donde visitó el sagrario hallandolo muy limpio y con toda desencia y el sanctissimo sacramento en mui buena custodia y mostrandolo al pueblo cantando *Tantum ergo* […] vino en procesion a la pila cantando los cantores la *Antiphona sicut serbos* […] y tomado de la sancta crisma bolvio al altar mayor cantando el *Thedeum laudamo*. (APF. *Libro de bautismos* f. 184r.)

8 Con la expresión *canto llano* se designaba propiamente el canto monódico (desarrollado en una sola línea melódica). Por otro lado, la expresión *canto de órgano* se empleaba, durante el Renacimiento, para designar el canto "de variedad, o diversidad de puntos, de señales y de bozes" (Bermudo, libro 3, f. 48). Actualmente esta expresión suele equipararse con la de "música polifónica".

9 El facistol era un atril de gran tamaño donde se ponían los libros corales. En Bogotá, se conservan dos facistoles del período colonial, el de la Catedral y el de la Iglesia de San Francisco.

10 Con el término *tiple* se designaba la voz más aguda dentro del registro vocal.

Vemos que los indios de Fontibón cantaban antífonas[11]. Se citan especialmente la *Sicut cervus,* entonada por los cantores, y la *Tantum Ergo* así como también el himno *Tedeum Laudamus,* entonados por el cura visitador. Unos pocos años después, en 1625, la visita de Jerónimo de Tolosa también fue solemnizada por medio del canto:

> […] el padre Joseph Hurtado que al presente es cura dotrinero de este pueblo y uno de los dichos padres revestio con capa y en la puerta de la iglesia recibió con palio al dicho padre visitador e yncensandose con la *antiphona Ecce sacerdos a canto de órgano.* (APF. *Libro de bautismos* f. 185r.)

En algunos pueblos aún se conservan libros de coro. El único al que se tuvo acceso en esta investigación fue a un *Libro de canto llano* que reposa en la iglesia de Monguí (APM)[12]. El libro fue impreso en Madrid, en 1596[13]. Podemos aventurarnos a proponer que este libro fue empleado no sólo en la música litúrgica dentro del convento franciscano de dicho pueblo, sino también en la escuela de música para indios que allí se estableció (véase Figura 1).

Además de la música vocal, en los pueblos de indios se difundió la música instrumental. Dentro de los instrumentos de uso litúrgico los más importantes fueron el órgano y los instrumentos de viento: chirimías, bajones, sacabuches y trompetas[14]. En los pueblos de indios del Nuevo Reino

11 Dentro de la música litúrgica, la antífona es una pieza (generalmente de texto bíblico) que se canta antes de los versículos de un cántico, himno o salmo y después de éstos.

12 Aunque algunos autores hacen referencia a los libros de canto de Tópaga, en nuestra visita a dicho pueblo no nos dieron razón de ellos.

13 En una de las páginas interiores aparece la referencia: *"Matriti. Apud Ioannem Flandrum"*, deducimos entonces que este libro fue impreso en Madrid por *Juan Flandro*, quien también imprimió obras de importantes músicos peninsulares, como Tomás Luis de Victoria.

14 La *chirimía* es un instrumento de viento de doble lengüeta, elaborado en madera. Se construía en distintos tamaños, según el registro deseado. Los musicólogos y organólogos la consideran el antecesor del oboe. Su uso estuvo muy extendido en Europa y en España especialmente.

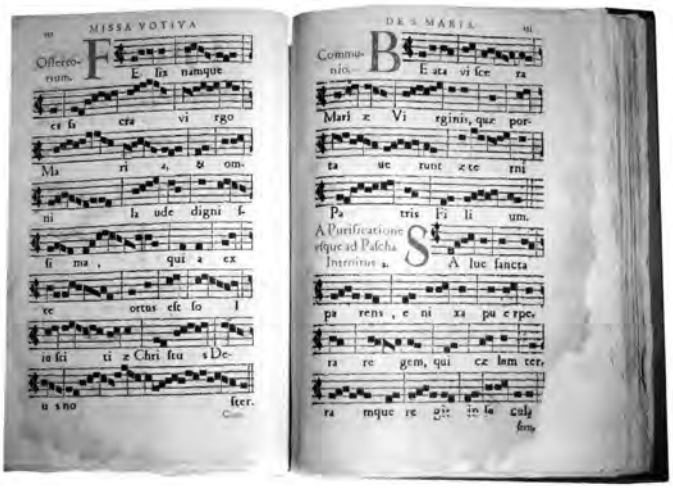


Figura 1.
Interior de un *Libro de canto llano*

Fuente: APM, Libro de canto llano. Fotografía de la autora.

efectivamente hubo órganos y, en consecuencia, indios organistas. En Fontibón, en la visita mencionada de 1625, se relacionaba un órgano que junto con las chirimías acompañaba la música vocal (APF. *Libro de bautismos* 185r.). En Monguí, en 1659, los indios habían reunido dinero y habían comprado un órgano para acompañar las festividades de Nuestra Señora de Belén. Tenían además "músicos de órgano". Según el protector de los naturales, la presencia del órgano hacía que aumentaran la fe y la devoción en quienes asistían a las novenas que se hacían en honor de la imagen:

Durante el Renacimiento fue utilizado para doblar voces en piezas vocales polifónicas tanto litúrgicas como profanas y para solemnizar actos religiosos y civiles.

El *bajón* también es un instrumento de viento de doble lengüeta, elaborado en madera. De sonido grave, se usaba para doblar voces en piezas polifónicas. Es considerado el antecesor del fagot. Fue ampliamente difundido en Europa, en la Península y, posteriormente, en las colonias americanas.

El *sacabuche* es un instrumento de viento elaborado en metal. Es considerado el antecesor del trombón. Su uso fue más común en la música cortesana y festiva, aunque también se usó para doblar voces en piezas litúrgicas. En América también se interpretaba en celebraciones religiosas fuera de las iglesias, al igual que las trompetas y los instrumentos de percusión.

Dentro de la tradición musical española, los intérpretes de instrumentos de viento eran llamados *ministriles*. Sin embargo, en la documentación consultada no se ha encontrado este término.

> […] avian comprado un organo a su costa que vale duzientos cinquenta patacones que juntaron todos los indios de el, todo con fin de que se celebrase el culto divino con la desencia que se debe y en particular las festividades de una santa imagen, cuya advocación es nuestra señora de belen tan devota y milagrosa que muchas personas españoles del partido de tunja y villa de leiba continuavan el ir a novenas a este pueblo y todo aquel valle con que crecia la fe y devoción en los naturales. (AGN, *CI* 6, f.504r.)

En Bosa (doctrina franciscana), en 1684, tenían un órgano, un indio que lo tocaba y otros que parecían estar aprendiendo:

> Por cuanto la yglesia de dicho pueblo tiene un organo nuevo y se alla en el un yndio que save tocarlo y muchos aplicados para el efecto mediante a ser En Beneficio y aumento del culto divino […]. (AGN, *T* 13, f. 22r.)

Dentro de los instrumentos que tuvieron mayor acogida en los pueblos de indios encontramos las chirimías. Son numerosas las alusiones que los documentos hacen a ellas. Veamos un ejemplo. En 1633, don Juan, cacique de Chocontá, declaró en su testamento que tenía dos trompetas y un terno (conjunto) de chirimías que había traído desde Santafé, para que las comprara su pueblo: "declaro que estan en mi poder un terno entero de chirimías que traje de santafe para que el pueblo las comprara y no a tenido efecto y yo pagué de ellas ducientos patacones" (AGN, *TC* 5, f. 730v.). Seguramente, tiempo después, la compra se hizo efectiva, pues en un inventario de bienes de la Iglesia de 1639 se relacionan: "un atril en que se canta, una trompeta y unas chirimías que es terno entero" (AGN, *M* 8, f. 759).

Con los instrumentos de viento se formaron unas agrupaciones que podríamos asemejar a las bandas. Ese fue el caso de los músicos de la Iglesia de Cómbita, que no sólo eran naturales de otros pueblos, sino que tocaban distintos instrumentos. Pedro acudía desde Motavita a tocar sacabuche, y Laurean (que también era cantor) acudía desde Suta a tocar la chirimía (AGN, *VB* 14, f. 826r.).

Finalmente, se usaban otros instrumentos que se tocaban fuera de la iglesia para solemnizar fiestas religiosas o actos civiles de gran importancia,

por ejemplo, las visitas. Tal es el caso de las trompetas y los atabales[15]. Por ejemplo, en 1625, el visitador Jerónimo de Tolosa fue recibido en Fontibón por un grupo de indios que con estandartes, trompetas y atabales lo esperaban en el camellón y en procesión lo acompañaron hasta la puerta de la iglesia (APF, *Libro de bautismos* f. 183).

De la imposición a la apropiación

Como ya se indicó, durante la fase inicial de conquista musical, los curas doctrineros se desempeñaron como maestros. Transcurrido un tiempo, los indios músicos que habían sido formados directamente por los religiosos, y que ya contaban con la capacitación y la experiencia suficientes, se convirtieron en maestros, un hecho que sólo se evidencia a la luz de los documentos de archivo.

Una de las razones que podrían explicar este fenómeno es que los doctrineros no permanecían en un solo lugar, sino que desempeñaban su misión en distintos sitios. Si bien los indios músicos a veces debían desplazarse a otras localidades, por lo regular permanecían cumpliendo sus obligaciones en las iglesias de sus pueblos. Así, muchas responsabilidades que correspondían a los doctrineros pasaron a un grupo minoritario de indígenas. Como veremos a continuación, algunos documentos indican que, además de hacer las veces de maestros de música, los indios cantores también enseñaban a leer a los niños y a los muchachos de la doctrina.

En la visita efectuada por Juan de Valcárcel a los pueblos de Suta, Chiquinquirá y sus anexos (en 1635) se encuentra una solicitud de reserva de servicios, presentada por el protector de los naturales, a favor de Andrés, indio del pueblo. Veamos cuáles eran las razones para tal solicitud:

15 Los atabales eran una especie de tambores cilíndricos comúnmente hechos en cobre y tocados con dos pequeñas baquetas. Su carácter era de tipo guerrero.

> […] como es notorio sabe canto de organo y toca chirimías y ayuda en la iglesia a celebrar el culto divino y de presente está enseñando en este pueblo de raquira a ocho muchachos a leer y cantar canto de organo y a tocar y que su cacique y capitanes lo preten poner por carta para que sirba a lo qual no se a de dar lugar. (AGN, *VB*10 f. 436)

Así mismo, en 1643, en Boavita, pueblo de la Provincia de Tunja, el protector pidió la reserva de tributos para Pedro, sacristán y cantor de la iglesia, aduciendo que, además, enseñaba a leer y cantar a los muchachos:

> […] es mui necesario el dicho yndio para el dicho ministerio por saber el canto y ser muy abil para oficiar la misa y demas cosas que se ofrecen en la dicha iglesia y que fuera de eso se ocupa en enseñar a leer y cantar a los muchachos. (AGN, *T* 19, f. 332)

Tenemos conocimiento de casos similares en otros pueblos[16]. Incluso, había ocasiones en que los indios músicos que enseñaban a otros recibían el calificativo de *maestros* o eran tratados con el título de *don*, comúnmente reservado a los caciques, capitanes y otros miembros de la élite indígena. Ese fue el caso de don Juan, sacristán, cantor y "maestro de música" del pueblo de Tinjacá, en 1678 (AGN, *CI* 48, f. 711).

Ahora bien, los indios no sólo se responsabilizaron de la enseñanza musical sino también de la adquisición de instrumentos, cabe referirse en este punto de nuevo al caso de Monguí, donde el órgano de la iglesia lo habían comprado los mismos indios:

> […] avia En dicho pueblo cuatro cantores y chirimías tan diestros en el canto y en tocarlas que avian comprado un organo a su costa que vale duzientos cinquenta patacones que juntaron todos los indios de el, todo con fin de que se celebrase el culto divino con la desencia que se debe […](AGN, *CI* 48 , f. 504r.).

El caso de Monguí es muy especial. Este pueblo contaba con un grupo consolidado de indios músicos que, a su vez, eran maestros, con

16 Por ejemplo, en el pueblo de Cerinza, en 1639, había cuatro cantores que "adiestraban a otros para el mismo efecto" (AGN, *T* 21, f. 553r.).

instrumentos musicales adquiridos por ellos mismos y con una escuela de música. Todo ello aplicado a la solemnización de las misas y de las festividades que se organizaban en honor de Nuestra Señora de Belén, también llamada de Monguí.

Así, es posible hablar de una segunda etapa en la conquista musical de los pueblos de indios, en la que éstos ya se habían apropiado de ciertas responsabilidades que garantizaban la difusión de la música. Esa etapa avanzó paralelamente con la consolidación entre los indígenas de las devociones cristianas. Indios que se convertían en maestros de música y lectura; comunidades que, además de pagar tributos a su encomendero y al rey, también reunían dinero para comprar instrumentos musicales. Todo esto evidencia el punto al que había llegado, a mediados del siglo XVII, la aplicación de la música como método de cristianización.

Efectos sociales de la práctica musical

Puede hablarse de unos efectos de la música, que ya no son solamente religiosos, sino sociales. La música transformó el entramado social en el cual se desarrolló: su práctica fue más allá de las escuelas, del culto, de las puertas del templo y de las fiestas. A mediados del siglo XVII se evidencia que la música (además de agencia evangelizadora) se convirtió en una práctica con amplios efectos sociales, e incluso económicos. Esto se puede observar en dos aspectos: la consolidación de los indios músicos como una élite y el desencadenamiento de conflictos y tensiones derivados de la práctica musical.

Los indígenas cantores: una élite

Para organizar y consolidar los pueblos de indios, los conquistadores no sólo recurrieron a construir una nueva configuración espacial; también

establecieron una organización jerárquica en la que la élite indígena prehispánica tuvo una participación evidente.

Las figuras jerárquicas prehispánicas de los caciques y los capitanes se mantuvieron, pero sus funciones eran totalmente distintas. La Corona también creó otra clase de cargos para ser desempeñados por indígenas, como los de gobernador, teniente, alcalde, regidor, fiscal, teniente de corregidor y alguacil. Esa élite, que representaba a la autoridad española en los pueblos de indios y funcionaba por medio de un sistema de recompensas y castigos, es denominada por Guillermo Vanegas *élite fragmentaria*. Las recompensas incluían desde estímulos tangibles (como la entrega de tierras a título individual, la prestación de servicios personales de los mismos indios y la exoneración del pago de las cargas fiscales) hasta estímulos intangibles (como usar el título *don*). Por su parte, los castigos iban desde el padecimiento físico (azotes y latigazos) hasta las sanciones económicas, que implicaban la pérdida de los bienes personales (33).

Por otra parte, los sacristanes, fiscales y cantores formaron parte de una élite que tenía responsabilidades y compromisos directamente relacionados con el proceso de evangelización. A esa élite, Vanegas la denomina *élite de integración* y "cumplía con una función moral y cohesionadora de la comunidad, teniendo como eje la religión cristiana, ellos recibían como pago la exoneración de la paga de las cargas fiscales y la no prestación de trabajos personales" (33).

Como se ha visto, las leyes establecidas a principios del siglo XVII ordenaban que los indios músicos fueran reservados de servicios personales y de pagar tributo a su encomendero (demora). Incluso algunos músicos lograron que esas prerrogativas fueran extensivas a algunos miembros de sus familias[17].

17 Véase, por ejemplo, el caso de Laurean, indio cantor de Cómbita, que ganó la reserva de servicios personales para su esposa Juana (AGN, *VB* 14, f. 824r.). Por otro lado, tenemos el caso de Mateo, indio cantor de Turmequé, quien en 1659 solicitaba que fueran relevados de servicios personales su hijo, que también era cantor, su esposa y toda su familia (AGN, *CI* 10, ff. 422-4).

Por dicha condición de reserva y por el estatus de maestros que adquirieron, los indios músicos pueden considerarse un grupo élite dentro de los pueblos[18]. Al estar totalmente dedicados al ministerio de la música, los cantores fueron aislándose de las relaciones laborales y, al mismo tiempo, acercándose a un universo religioso y cultural totalmente nuevo. Podemos considerar entonces que, como élite, los indios músicos favorecieron el proceso de evangelización de la población nativa y representaron un canal a través del cual fluyeron los procesos de aculturación y cristianización.

¿Al servicio de Dios, nuestro señor, o del señor encomendero? Doctrineros y encomenderos frente a la práctica musical: las tensiones

Los pueblos de indios no fueron concebidos únicamente como lugares para enseñar y adoctrinar a los indígenas. Ante todo, fueron organizados para poder explotar y controlar la mano de obra. La labor misional que supuestamente les correspondía desarrollar a los encomenderos casi nunca fue prioritaria para ellos. En lo que a la música respecta, en los pueblos de indios, generalmente, no estaba claro si los indios músicos debían estar al servicio de Dios y su Iglesia, o del señor encomendero. Cada cual reclamaba lo suyo. Los encomenderos y las autoridades de los pueblos se oponían a la designación de indios músicos y, sobre todo, a los privilegios de los que gozaban. En cambio, los doctrineros consideraban que la presencia de músicos en los pueblos era fundamental dentro del proceso de cristianización, y pensaban que las prebendas que se les había otorgado eran justas. El choque entre estos puntos de vista tan disímiles originó tensiones y conflictos derivados de la práctica musical.

18 Esta misma práctica de exención de pago de tributos y del trabajo en las minas es detectada por Baker en el caso de las doctrinas de Cuzco.

En la mayoría de los pueblos, los encomenderos fueron negligentes en el cumplimiento de la legislación. Los encomenderos, los caciques y los capitanes, a menudo, presionaban a los músicos para que pagaran sus demoras y, en otros casos, si bien los indios músicos pagaban sus tributos, trataban de concertarlos para servicios personales.

Dentro de los servicios personales el que más afectaba a los músicos (y a los pueblos en general) era el de la mita minera. Recordemos que en este período anualmente la población indígena de Tunja y Santafé debía ser "conducida" hacia las minas, especialmente las de Mariquita. Cuando llegaba el momento de realizar las conducciones, se desencadenaban los conflictos: los brazos de los músicos eran brazos que faltaban para el laboreo de las minas. Obviamente, los doctrineros hacían todo lo posible para evitar que se llevaran a los músicos y con la ayuda de los protectores de los naturales justificaban ante las autoridades los estragos que causaría la ausencia de sus cantores, músicos y maestros. Sin músicos, no habría música.

Dos casos son dicientes en este sentido. En primer lugar, tenemos el caso de los músicos de Cómbita, doctrina de los padres agustinos. En 1635, fray Gabriel Ronquero, su cura doctrinero, pedía que los indios músicos no fueran llevados a las Minas de las Lajas:

> A vuestra merced pido y suplico se sirva de declarar y mandar que todas la personas de suso espresadas de ordinario esten efectos para el dicho ministerio y que sean reservados ansi de serbicios como de demoras y de que sean llebados a las minas de las lajas ni de este pueblo a parte ninguna lo qual observe el corregidor de naturales encomenderos y caciques y capitanes y para que lo cumplan se les pongan penas en forma. (AGN, *VB* 14, f. 826)

En este caso, se falló a favor de los indios músicos. El visitador don Juan de Valcárcel proveyó que fueran reservados "de trabajos y servicios personales y de la mita de las minas de plata de las laxas y no de tributos" (AGN, *VB* 14, f. 826). El otro caso es el de Monguí. En 1659, el gobernador y el protector de los naturales tuvieron que interceder ante el presidente de la Real Audiencia, pues los músicos habían sido conducidos a las minas

de plata de Bocaneme. Al parecer, no era la primera vez que eso ocurría: "los nombravan para las lajas y otros servicios personales; con que no solo cesava dicha celebración, atención y devoción de los yndios, sino tambien perderse los instrumentos por no aver quien los tocase y en los muchachos lo que les enseñavan" (AGN, *CI* 6, f. 504r.). Después de varias investigaciones, se ordenó la reserva de los músicos.

A estos conflictos de reserva de servicios personales y de conducción a la mita minera se sumó otro (a juzgar por los documentos) de mayor envergadura: el pago de la demora al encomendero. Al ver afectadas sus rentas, los encomenderos empezaron a oponerse al privilegio de exención del pago tributos por parte de los indígenas músicos. De este modo empezaron a desacatar las leyes que aplicaban en ese sentido. Veamos algunos casos.

En julio de 1678 tuvo lugar un pleito ocasionado por la insistencia del encomendero de Soacha, Juan de Herrera Osorio, en cobrar las demoras a los indios cantores y chirimías de su pueblo. El protector de los naturales y el cura doctrinero solicitaron a la Real Audiencia que despachara mandamiento de reserva, como ya lo habían hecho en ocasiones anteriores (AGN, *T* 14, ff. 113-114r.). Por su parte, el encomendero solicitaba a la misma instancia que los cantores pagaran la demora, porque ellos eran quienes más holgadamente podían hacerlo, por las ganancias que les proporcionaba su oficio:

> […] por ser como son los que con mas comodidad lo pueden hacer por tener mucha granjería en la asistencia de las fiestas de sus pueblos, de otros y de esta ciudad […] y si se consiguiere lo pretendido fuera de su grande perjuicio por ser como son muchos los yndios que en todos los pueblos de mis encomendados se ocupan en este ministerio y para cada año el perjuicio es de mas de cien pesos. (AGN, *T* 14, f. 115r.)

Después de escuchar a las partes, para confirmar los argumentos, las autoridades solicitaron la presentación de testigos. El protector de los naturales presentó como testigos a los curas doctrineros de la orden de San Francisco que habían servido en la iglesia del pueblo. Fray Agustín de

Zárate, que había sido doctrinero entre 1673 y 1676, declaró que "los yndios cantores y chirimías del no pagaban demoras a su encomendero sino tan solamente Requintos a su majestad […] y que si acaso alguno de los dichos cantores huviere pagado alguna demora abra sido voluntariamente y sin justificación" (AGN, *T* 14, f. 118r.). El último testigo presentado por el protector fue Juan Baquira, indio capitán del pueblo, quien confirmó que desde hacía doce años que desempeñaba su cargo nunca había cobrado demoras a los músicos.

Por otro lado, entre los testigos presentados por el encomendero Herrera de Osorio estaba Antonio Cabueñas, encomendero de Usme, quien declaró que si bien los cantores y chirimías de su pueblo estaban reservados de servicios, sí pagaban la demora, por ser "los que con mas conveniencia lo pueden hazer por tener muchos efectos de donde salgan dichos tributos" (AGN, *T* 14, f. 120r.).

Vistas las declaraciones de los testigos y habiendo hecho otras averiguaciones, las autoridades emitieron un auto que fallaba a favor del encomendero, pues mandaba que "estos indios corran con la reserva de servicios personales y en quanto a los tributos los paguen como los demás" (AGN, *T* 14, f. 129v.). Así, a pesar de lo establecido en la legislación y de los argumentos presentados por los doctrineros y protectores de naturales, en algunos pueblos los indios músicos debieron pagar los tributos a su encomendero.

Veamos otro caso, esta vez a favor de los indios. En febrero de 1679, don Francisco Castillo de la Concha, presidente, gobernador y capitán general del Reino, despachó, a petición de la orden de San Francisco, *un mandamiento para todos los pueblos* y, en especial, para los que dicha orden administraba. Ese mandamiento era, ni más ni menos, que la reserva de cuatro cantores y un sacristán de servicios personales y demoras, en los pueblos de más de 100 indios tributarios: la famosa ley contenida en la recopilación de Leyes de Indias, que se mantuvo vigente durante todo el siglo (AGN, *T* 13, f. 3r.).

En mayo de 1680, un año después de la emisión del mandamiento, se presentó el primer conflicto en el pueblo de Toca, doctrina de los

franciscanos. Lucas Camacho de la Peña, encomendero del pueblo, se quejaba del estado de su encomienda y declaraba que la reserva de los indios cantores lo afectaba considerablemente y sólo convenía a los intereses personales del cura doctrinero. Según Camacho, su encomienda estaba compuesta por un "número tan corto" (132 indios), de los cuales muchos estaban ausentes y, por lo tanto, no pagaban tributo; no le alcanzaba ni siquiera para pagar a los indios que le servían en la hacienda ni para mantener a su familia que era "crecida" (AGN, *T* 13, f. 3r.). Por estas razones, el encomendero pedía expresamente que se revocara el mandamiento. Vistas las justificaciones de ambas partes, el presidente de la Real Audiencia ordenó guardar lo proveído en el mandamiento de reserva "atento ser auto general de buen gobierno" (AGN, *T* 13, f. 7v.). En muchos casos sucedió de esta manera.

Para finalizar, interesa preguntar ¿cuál era el panorama en las últimas décadas del siglo XVII? Pues bien, mi recorrido finaliza en 1685, cuando el presidente de la Real Audiencia, Francisco Castillo de la Concha, ordenó que en todos los pueblos de indios de Nueva Granada, tanto de encomenderos como de la Real Corona, se cumpliera la Ley Sexta, del título III, libro VI, de la Recopilación de Leyes de Indias. Sin embargo, Castillo introdujo una modificación: aumentó el número de cantores en pueblos con mayor número de tributarios[19]. Además, se dispuso la emisión de mandamientos en los casos en que fueran requeridos (AGN, *T* 13, f. 1r.).

Al parecer esta disposición tuvo cumplimiento, incluso en casos en los que los pueblos estaban notablemente disminuidos. Podemos encontrar casos de ello en pueblos como Chiquinquirá, constituido por 43 indios tributarios, donde en 1689 el presidente de la Audiencia, Gil de Cabrera y Dávalos, ordenó que se reservaran dos cantores. De igual manera se

19 Recordemos que la ley mandaba reservar dos o tres cantores en los pueblos que pasaren de 100 indios tributarios; Castillo de la Concha ordenó que en los que pasaren de 150 se reservaran cuatro.

procedió con el pueblo de Cogua, constituido por 64 indios tributarios (AGN, *T* 13, ff. 14v. y 20v.).

A modo de conclusión

Vemos entonces cómo en un entramado de relaciones tan complejas como las que se entretejían en los pueblos de indios, la práctica musical tuvo varios efectos. Mientras que para los encomenderos los músicos eran una especie de piedra en el zapato, para los doctrineros eran privilegiados servidores de Dios y de su hija, la Iglesia. Así, hablar de música colonial, más específicamente de música en los pueblos de indios, no sólo debe remitirnos a un entorno sonoro, sino a un contexto mucho más amplio.

La conquista musical de los pueblos de indios tuvo diversas caras: la de los evangelizadores, que pretendían por medio de la música facilitar la conversión de los indios; la de los encomenderos, quienes afectados por las prebendas otorgadas a los indios músicos obstaculizaban la difusión de la música en los pueblos; la de las autoridades, que no tomaban partido claramente, y, finalmente, la de los indígenas. En el siglo XVII encontramos a los indios del pueblo de Monguí, que por la devoción a la Virgen María, habían comprado un órgano y pagado la formación de sus músicos. También encontramos a don Juan, indio sacristán, cantor y maestro de música del pueblo de Tinjacá. Hallamos las bandas de músicos de Cómbita y Fontibón que, con sus estandartes, sus pendones y su música nos confirman que las fiestas religiosas se convirtieron en importantes espacios de celebración y contacto. Así mismo, encontramos a Laurean, indio cantor y chirimía de Cómbita, quien logró que su esposa Juana gozara de los mismos privilegios que él. Y podríamos continuar enumerando casos que muestran cuán activa fue la participación de los indígenas en el proceso de conquista musical y cómo con el correr del siglo XVII la música pasó de ser un método de evangelización impuesto para convertirse en una práctica apropiada por la población nativa.

Bibliografía

Fuentes primarias de archivo

Archivo General de la Nación, Sección Colonia, Bogotá, Colombia (AGN).

Caciques e indios (CI) 10, 6 y 48.

Fabrica de Iglesias (FI) 20.

Historia Eclesiástica (HE) 10.

Miscelánea (M).

Testamentarias Cundinamarca (TC) 5.

Tributos (T) 13, 14, 19 y 21.

Visitas Boyacá (VB) 14 y 10.

Visitas Cundinamarca (VC) 12.

Archivo Parroquial de Fontibón, Bogotá, Colombia (APF)
Libro de bautismos 1607

Archivo Parroquial de Monguí, Boyacá, Colombia (APM)
Libro de canto llano

Fuentes primarias impresas

Bermudo, fray Juan. *Declaración de instrumentos musicales.* 1555. Edición facsímil. Santiago Kastner (intr.). Barenreiter-Verlag Kassel und Basel, 1957. Impreso.

Cassani, Joseph. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América.* Madrid: M. Fernández, 1741. Impreso.

Lobo Guerrero, fray Bartolomé. *Constituciones Sinodales.* Trascripción de Juan Manuel Pacheco. *Eclesiástica Xaveriana* 5 (1955). Impreso.

Lobo Guerrero, Bartolomé y Fernando Arias de Ugarte. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636.* Madrid: Centro de Estudios Históricos de Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. Impreso.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. Madrid: Consejo de Hispanidad. 1943. Impreso.

Zapata De Cárdenas, fray Luis. *Primer Catecismo en Santa Fe de Bogotá, manual pastoral diocesana del siglo XVI.* Bogotá: Celam, 1998. Impreso.

Fuentes secundarias

Baker, Geoffrey. *Imposing Harmony Music and Society in Colonial Cuzco.* Durham: Duke University, 2008. Impreso.

Behague, Gerard. *La música en América Latina.* Caracas: Monte Ávila, 1983. Impreso.

Bermúdez, Egberto. *Historia de la música en Santa Fe y Bogotá 1538-1938.* Bogotá: Fundación de Música, 2000. Impreso.

---. *La música en el arte colonial de Colombia.* Bogotá: Fundación de Música, 1994. Impreso.

---. "La música en las misiones jesuitas en los Llanos Orientales colombianos 1725-1810". *Ensayos* 5 (año V 1998-1999): 141-4. Impreso.

---. "Música: la tradición indígena y el aporte colonial". *Gran enciclopedia de Colombia.* T. 6. Bogotá: Círculo de Lectores, 1993. 205-216. Impreso.

Borges, Pedro, O. F. M. *Métodos misionales en la cristianización de América:* siglo XVI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960. Impreso.

Cruz Federici, Marta Lucía de la. *Represión religiosa en el altiplano cundi-boyacense durante la Colonia: estudio preliminar.* Bogotá: Universidad de los Andes, 1984. Impreso.

Grusinski, Serge y Carmen Bernand. *Historia del Nuevo Mundo.* México: FCE, 1996. Impreso.

Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990. Impreso.

Mantilla, Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia.* Bogotá: Kelly, 1987. Impreso.

Mercado, Pedro de. *Historia de la provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito de la Compañía de Jesús.* 3 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957. Impreso.

Pacheco, Juan Manuel. *La consolidación de la Iglesia:* siglo XVII. Vol. 13, t. 2 de *Historia extensa de Colombia.* Bogotá: Lerner, 1966. Impreso.

---. *Los jesuitas en Colombia*. 3 vols. Bogotá: San Juan Eudes, 1954. Impreso.

Pardo Tovar, Andrés. *La cultura musical en Colombia*. Vol. 20, T. 6 de *Historia extensa de Colombia.* Bogotá: Lerner, 1966. Impreso.

Pedelty, Mark. *Musical Ritual in Mexico City.* Austin: University of Texas Press, 2004. Impreso.

Perdomo Escobar, José Ignacio. *Historia de la música en Colombia.* Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945. Impreso.

Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: ABC, 1960. Impreso.

Ruiz Rivera, Julián Bautista. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975. Impreso.

Solano, Francisco de. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. Impreso.

Stevenson, Robert. *La música colonial en Colombia.* Colombia: América, 1964. Impreso.

Suess, Paulo. *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos.* Siglo XVI. Quito: ABYA YALA, 2002. Impreso.

Turrent, Lourdes. *La conquista musical de México.* México: FCE, 1993. Impreso.

Vanegas Muñoz, Sayed Guillermo. *Cuña del mismo palo: participación de la élite indígena muisca en las instituciones del Nuevo Reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*. Bogotá: Naídi, 1997. Impreso.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el siglo XVII

Silvia Hamui Sutton
Universidad Nacional Autónoma de México
silviahamui@hotmail.com

Resumen

Hablar de la memoria implica abordar los conceptos de tiempo y espacio, tanto individual como colectivamente, ya que al evocar los recuerdos, los acontecimientos se atraen hacia el presente. El pasado se actualiza en un esfuerzo por rechazar el olvido, anular la distancia y recuperar la historia que justifique nuestro presente. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la memoria, antes de la década de 1640, era un recurso para activar la identidad perdida de los criptojudíos novohispanos; pero después de este período resultaba una herramienta de información valiosa para los inquisidores, por lo que los judaizantes la dosificaban en cada audiencia para aplazar su sentencia. Los diferentes sentidos que adquieren las evocaciones del pasado en el presente evidencian el grado de presión y censura que ejercía el sistema inquisitorial sobre ellos, por lo que los recuerdos se dimensionan y se significan según la conveniencia del momento.

Palabras clave: memoria, identidad, judaizantes, siglo XVII, Nueva España.

Abstract

To speak of memory implies an approach to Time and Space at both an individual and collective level because, calling up memories, brings events to the present. The past is updated in an effort to reject forgetfulness, annul distance and recuperate the past that justifies our present. The aim of this work is to show how memory, before 1640, was a resource to activate the lost identity of novo-Hispanic Crypto-Jews. However, after that period, it was a valuable information tool for the inquisitors, which Jews dosed out during each audience to delay their sentencing. The different meanings of memory show the level of pression and censure the inquisitorial system exerted upon them, for which memories took on size and new meaning, depending on their convenience at the time.

Key words: memory, identity, judaizantes, 17th century, New Spain.

La memoria está sujeta necesariamente a las representaciones del tiempo y del espacio. Así, se deben tomar en cuenta dos perspectivas, es decir, la del momento y la del lugar del presente en el que se recuerda, como el contexto del acontecimiento que se evoca, en el que se conjuga, además de la acción, su propio territorio y duración. Hablar de los recuerdos es ponerlos en varios planos: pueden ser colectivos o individuales, pueden construirse desde la experiencia propia o desde la ajena o configurarse a partir de ficciones que se ajustan a fragmentos de realidad. Estas modalidades, por lo general, se ven entremezcladas y forman una red compleja de significados que se dan sentido unos a otros.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo, a partir del Edicto de Expulsión en 1492, algunos criptojudíos peninsulares se establecieron en tierras novohispanas con la esperanza de mantener su identidad hispánica sin perder su apego a la Ley Mosaica. En su establecimiento y adaptación al nuevo contexto, recurrir a la memoria era una práctica que justificaba su presente a partir de experiencias del pasado peninsular, es decir, los recuerdos eran referentes que afianzaban su judaísmo.

A principios del siglo XVII, llegó a la Nueva España un grupo de conversos portugueses que, poco a poco, se integró a las dinámicas que prevalecían en el contexto y que se estableció con los familiares y conocidos ya asentados décadas antes. Aunque de manera clandestina, practicaba su judaísmo en la intimidad de su hogar, aparentando ser cristiano a la luz pública. Así, se conformó una seudocomunidad de conversos en la que se reconocían unos a otros, pero sin la institucionalidad que los avalara, ya que no contaban con rabinos, ni con objetos sagrados, ni con referentes seguros de cómo desempeñar sus rituales.

En el ámbito de censura en el que se encontraban, sus rezos los practicaban en casas particulares, escondidos de las miradas ajenas, cuidándose de no levantar sospechas ante la sociedad circundante. Desde la posición de las autoridades, había cierta tolerancia o indiferencia en torno a ellos, pues estaban ocupadas en la estructuración e instauración de su cosmovisión en tierras nuevas. En la década de 1640, sin embargo, se fomentó

una oleada de persecución hacia los judaizantes, que dio como resultado su cautiverio en las cárceles secretas inquisitoriales. Ante dicha circunstancia, el valor de los recuerdos se transformó, pues durante su encierro estos se convirtieron en una herramienta de salvación, ya que los dosificaban para posponer su sentencia.

Así, nos damos cuenta de que la misma evocación podía cambiar diametralmente su sentido de acuerdo con la ocasión: por un lado, ante sus correligionarios y, por otro, ante las autoridades. La estrategia, en esta última situación, era fragmentarla en cada audiencia, repetirla, agregarle elementos o sustituirla y entremezclarla con otros recuerdos. Los relatos narrados por los reos estaban calculados, por lo tanto, para mostrar su cooperación y con ello procurar la misericordia y el perdón de las autoridades. El recuerdo era un medio para convencer a los verdugos de su arrepentimiento e inocencia.

Los diferentes estratos de la memoria, aterrizados en personajes concretos que hablan a través de testimonios registrados en el Archivo General de la Nación, nos dan cuenta de los giros de significación que un acontecimiento adquiere en un tiempo y espacio determinados con respecto a otro momento existencial.

El rescate de la memoria, a partir de evidencias concretas, trae consigo sus propias limitaciones, ya que no se pueden conocer en su totalidad las circunstancias que motivaron el acontecimiento descrito en el papel. Las variables son infinitas y la ignorancia del crítico ante ellas es mayor que las certezas; por ello los testimonios siempre son parciales, se nos presentan descontextualizados de su universo y, por más que se quieran abordar desde varios ángulos, no recuperan del todo lo perdido.

Esta imposibilidad de aprehender lo sucedido, de cierto modo hace de la historia un *constructo* de hechos incompletos, pero que determina y modifica la realidad del presente, así como la encausa en líneas ideológicas que van creando cultura. El estudioso, por su parte, intenta armar las *verdades* fragmentadas en los documentos de estudio para crear su propia *verdad*: "[...] los límites de la memoria, los errores del recuerdo pueden

representar potencialidades útiles para releer el pasado, para interpretarse a sí mismos y para construir la propia identidad" (Montesperelli 8).

Así, este estudio aborda las diferentes valoraciones que adquieren los recuerdos según la necesidad del acontecimiento. Para ello se distinguen dos momentos importantes: la formación y establecimiento de la seudocomunidad de criptojudíos en la Nueva España antes de 1640 y la etapa de encarcelamiento, en que los judaizantes luchan con el miedo y la incertidumbre, al grado de perder los límites que definen su identidad.

En el marco de la Nueva España, la diversidad de grupos oriundos representó para los colonizadores una tarea difícil, ya que su objetivo era implementar, de manera homogénea, la cultura hispánica. A su llegada se confrontaron con una sociedad que funcionaba con otras reglas, otros sistemas de dominio y otros ordenamientos sociales. Ante dicho panorama se dieron a la tarea de "hispanizar" a los pobladores, implementando conjuntamente tanto el lenguaje como las creencias y prácticas del viejo mundo. Para ello buscaron ciertos referentes comunes entre ambas cosmovisiones.

La transmisión de la religión cristiana como paradigma impuesto implicó todo un proceso de adoctrinamientos que atravesó desde abusos de poder hasta actitudes de compasión y tolerancia hacia los grupos nativos. Los indios, en este sentido, fueron absueltos del yugo inquisitorial, pues ¿cómo imponer un castigo a quienes no conocían la plataforma legal o el sistema que la sustentaba? ¿Cómo podían los colonizadores implementar la justicia si los autóctonos no tenían conciencia del "bien" y del "mal" dentro del *constructo* ideológico hispánico?

Más allá de la ignorancia de las leyes de los oriundos, los inmigrantes hispánicos que se instalaron en tierras americanas conocían las normas y dinámicas sociales importadas de la Península, por lo que la lógica del sistema era asumida, aunque no entendida ni justificada por todos ellos. En la configuración de la estructura social, política, económica y religiosa se fueron conformando, de manera compleja, jerarquías, clases sociales, normas y comportamientos que estaban sometidos al control monárquico

y al dominio de la Iglesia, instancias que funcionaban casi de manera indiferenciada.

A partir del Edicto de Expulsión de 1492, implementado por los reyes católicos en la Península Ibérica, los judíos hispánicos se vieron en la necesidad de negar su identidad religiosa o establecerse en otros países que les dieran cabida (principalmente bajo el dominio otomano). Convertirse al cristianismo implicaba romper de tajo con su legado cultural y existencial. Muchos de ellos, renuentes a dejar a un lado sus raíces hispánicas, decidieron permanecer en su territorio natal desempeñando de manera clandestina sus prácticas mosaicas. Los rituales, por lo tanto, los practicaban en secreto dentro de su hogar, mientras que, ante la sociedad circundante, aparentaban ser cristianos. Este comportamiento dual, como era de esperarse, devino en culpas y remordimientos suscitados al negar lo propio y realizar rituales ajenos.

Es interesante hacer ver que el mismo sistema de exclusión no propuso las condiciones ni las medidas necesarias de asimilación para hacer viables sus propios estatutos. Los conflictos sociales y económicos, ante ello, no se hicieron esperar ya que, aunque conversos "auténticos", las autoridades oficiales y la sociedad mayoritaria los seguían catalogando "cristianos nuevos" de manera peyorativa, alegando la "impureza de sangre" y, por lo tanto, justificando la discriminación. La estructura social se conformó a partir de jerarquías fundamentadas en prejuicios, dogmas y *constructos* ideológicos insertos en una compleja red de dicotomías entre el "bien" y el "mal". De esta manera, los judíos conversos tenían que asumir su posición de rechazados, por más convencidos que estuvieran de su conversión religiosa (al cristianismo).

Los judíos que decidieron establecerse en el país vecino (Portugal) después de la expulsión no tuvieron mejor suerte que los que se quedaron en España, pues la expansión territorial de la Corona, poco tiempo después, los obligó a asimilar o, por lo menos, aparentar el cristianismo para evadir hostigamientos y persecuciones que, según ellos, habían librado al emigrar a Portugal. Es notable el sincretismo religioso que se produjo en la

conciencia de los judaizantes de esa época, ya que las referencias mosaicas estaban prohibidas y, por lo tanto, ausentes; además, la presencia apabullante de símbolos cristianos era inevitable.

Esto dio como resultado un borramiento paulatino y progresivo de la Ley de Moisés, por lo que sólo la voluntad y la memoria sostenían los residuos judaicos. Así, los procesos rituales y sus estipulaciones, las festividades del ciclo de vida y las del ciclo anual se suponían según referencias heredadas que, a partir de la tradición oral furtiva, se transmitían de generación en generación. El resultado fue, como era de suponer, una confusión entre ambas cosmovisiones. La memoria colectiva, en este sentido, era fuente de identidad, no obstante se tergiversaba el mensaje conforme se propagaba.

En los primeros años de la década de los veinte, en el siglo XVII, algunos conversos peninsulares emigraron a la Nueva España en busca de mejores condiciones de vida. Pensaban que la distancia suavizaría la discriminación que experimentaban en Portugal y en España; sin embargo, no contaban con que se reproducirían en el territorio americano los mismos patrones de conducta del viejo continente, aunque más endebles. Las redes de parentesco entre los "cristianos nuevos" fueron un factor primordial para volver la mirada a las tierras colonizadas por los españoles. Existían conversos que, desde décadas anteriores, se habían establecido en el territorio mexicano y se habían asentado principalmente en las ciudades. Eran ellos los que acogían a los nuevos inmigrantes que, al enterarse de la llegada de otros correligionarios, acudían al puerto de Veracruz o de Tampico para recibirlos y mostrarles su solidaridad, indagando sus convicciones religiosas y su posición ante la Ley de Moisés:

> […] los recién llegados de Europa, que no dejaban de encontrar en Nueva España a algún pariente cercano o alejado, o un conocido de su ciudad o aldea, tenían asegurada la casa, la comida, la introducción en las familias amigas y la colocación en un primer empleo; la comunidad movilizaba las influencias cuando algún miembro del grupo tenía que vérselas con la justicia, premiaba con regalos diversos a los judaizantes que […] habían callado lo que sabían acerca de sus correligionarios, o también ayudaba con limosnas de toda clase a los más desvalidos, los enfermos, las viudas, pobres, etcétera. (Alberro 442).

Un ejemplo de ello lo observamos en Justa Méndez, una dogmatista que dictaba, confiando en sus recuerdos, el desempeño del legado milenario. Al acercarse a los despatriados, les preguntaba acerca de sus creencias y rituales, midiendo el grado de pertenencia e identidad que conservaban con respecto a la fe mosaica. Es interesante observar cómo, en ciertos casos, la fe olvidada se encendía al evocarla en el contexto novohispano, como les sucedió a las mujeres Rivera que, estando en Portugal (oriundas de Sevilla), asumieron el cristianismo paterno; pero al llegar a la Nueva España, mediante la labor proselitista de Justa Méndez, *volvieron* a su *judaísmo*. De cierto modo, el proselitismo era significativo para ambas partes: a los ya establecidos en el nuevo continente les era necesario engrosar el grupo criptojudío para afianzar la identidad y justificar su postura trasgresora; para los nuevos inmigrantes, representaba un apoyo, tanto ideológico como práctico, para instalarse y conocer el nuevo contexto:

> [...] la dicha Justa Mendez le dijo un día a solas a esta declarante tratando de sus sucesos que había tenido en este Santo Oficio: ven acá María, ¿no eres tú de los nuestros?, y esta confesante le respondió que, ¿qué quería decir en aquello?, y la dicha Justa Mendez le respondió que lo que quería decir era: [si ayunaba algún día entero] que había de ayunar en un día entero; y esta le respondió que: ¿para qué? Y entonces la dicha Justa Mendes, le dijo que para salvarse guardando la Ley de Moisés en que se hacían [diferen...] algunos ayunos y especialmente el día grande y que la dicha Ley de Moisés era la buena, verdadera y necesaria para la salvación y no la de Jesucristo, nuestro señor, que esta confesante profesaba, que era falsa e iba errada en seguirla; persuadiéndola en esta ocasión a que se pasase a la fe y creencia de dicha Ley de Moisés. (AGNM, *I* 403, exp. 3, ff. 304r.-304v.).

La dogmatista recurría a la memoria para activar valores perdidos u olvidados. Es interesante reflexionar cómo la historia personal de cada una de las mujeres Rivera se recupera a partir de recuerdos, y desde esta perspectiva se concibe como elemento autorreferencial, en el plano subjetivo. En cada recuerdo se perciben estratos de interioridad que delimitan imágenes, estados de ánimo, reflexiones, intuiciones o grados de conciencia. Cada individuo carga con su experiencia personal, que tiene sentido porque se reconoce a sí mismo en el acontecimiento del pasado. Sin embargo,

en la evocación el sujeto *existe* en torno a los demás, se reafirma, se instala en el lugar social que le brinda pertenencia y, por lo tanto, uno de los elementos identitarios que justifican su existencia:

> [...] los hechos y nociones que nos da menos trabajo recordar son los del dominio común, por lo menos en algunos ámbitos sociales. Estos recuerdos son, pues, en cierta medida "de todos" y, porque podemos basarnos en la memoria de los demás, somos capaces de traerlos a la mente en cualquier momento, cuando queramos. (Halbwachs cit. en Montesperelli 13)

La memoria del sujeto atraviesa por un proceso de desdoblamiento que conforma su vida a partir de la construcción discursiva de sí mismo (y en torno a "otros"). De cierto modo, se convierte en testigo de *sí* bajo una mirada autocrítica, es decir, mediando una distancia que evalúa al otro *yo* (que es él mismo) del pasado. En la interpretación de sí mismo se modifican los hechos, se reinventan y significan de acuerdo con la perspectiva ideológica que se quiere mostrar de sí en el presente.

El diálogo que se entabla entre el *yo* actual y el del pasado plantea distintas posiciones políticas, sociales y morales ante la realidad del recuerdo, no obstante, sea el mismo sujeto quien participe en ambas temporalidades. Los reos judaizantes distinguían el *narrador* del *narrado* que, en última instancia era el mismo "yo" de la enunciación. Sin embargo, este "yo" *narrado* atravesaba por un filtro crítico a través del cual se juzgaba al "otro" *sí mismo*. En el proceso de desdoblamiento, había una nueva jerarquización de valores, pues el mensaje se adecuaba a la circunstancia.

En el caso de la cita testimonial anterior (que refiere a Justa Méndez) es pertinente aclarar que, más que el interés por recuperar la fe olvidada, lo que importaba para los recién llegados era la incorporación y aceptación de *otros,* es decir, la pertenencia a un grupo que creara pautas identitarias. La memoria era la herramienta para atraer a los correligionarios y crear cohesión social. Así, se fue conformando una seudocomunidad encubierta que seguía la religión mosaica de acuerdo con referentes difusos e imprecisos. A falta de un organismo formal comunitario, de sinagogas, de cementerios propios, de objetos sagrados, de textos bíblicos y demás

requerimientos para desempeñar los procesos rituales oficiales, la religión devino en interpretaciones que se despegaban casi totalmente de la ortodoxia del judaísmo. Sin embargo, los referentes que lograban conciliar los conversos eran fuertemente significados por ellos, ya que se prendían de dichos símbolos o rituales para establecer límites de comportamiento y tener cierto equilibrio en una sociedad desequilibrada para ellos. Justa Méndez conocía algunas alusiones sobre la Ley de Moisés, que transmitía a sus correligionarios:

> [...] la dicha Justa Mendes le trató de [la dicha Ley] de Moisés y le dijo que era la mejor para salvarse, *se acuerda* y así mismo [que] le dijo y enseñó los ritos y ceremonias que d[ebe] guardar en su guarda y observancia, que son: que se había de guardar los sábados por días de fiesta; que se había [de] degollar las aves con cuchillo; y vestirse ropa limpia [los] viernes en la tarde o los dichos sábados, y que se habían de[...] por el mes de septiembre a los diez días de la luna del Lu[nes] del día grande, bañándose la vísper[a] dellos, y vistiendo[...] ropa limpia, y cenando aquella noche pescado, y leg[umbres] y no carne, y encendiendo después una vela de cera y [f. 324 r] [...] poniéndolas sobre un lienzo limpio, y que se habían de pedir unos a otros, y reconciliarse los que estuviesen enemistados y echar la bendición los padres a los hijos, poniéndoles la mano en la cabeza y diciéndoles de Dios, seáis benditos; y que mientras ardían las candelas sin apagarse, se habían de encomendar a Dios, rezando las oraciones que supiesen de la dicha Ley, o lo que cada persona supiese hasta que se cansasen, y se acostasen a dormir. (AGNM, *I* 406 exp. 1, ff. 323v.-324r.)

Es preciso aclarar que los recuerdos, en la cita previa, son menciones de hechos remotos que se actualizan en otra circunstancia (en el Tribunal del Santo Oficio), es decir, la escena que refiere está registrada en los archivos de la Inquisición, hecho que implica una selección intencionada del confesor acerca de los recuerdos que declara ante los jueces. La distancia temporal que media entre el pasado y el presente del acontecimiento implica un giro en el planteamiento de valores, pues se privilegian otros referentes: de la presencia de cierta complicidad entre el grupo converso (antes de 1642) para seguir la Ley de Moisés hacia una estrategia que muestra su arrepentimiento ante los inquisidores (después de su encarcelamiento).

Así, en la cita anterior, la declarante acusa a la difunta Justa Méndez de motivar a los recién llegados a seguir los mandamientos mosaicos y trasgredir los cristianos. La intención de la delatora, por lo tanto, era evidenciar su propia culpa y, con ello, mostrar su arrepentimiento para solicitar el perdón.

Al detenernos en los planos de memoria que se presentan en el testimonio anterior, observamos, por un lado, cómo el acusado recuerda *ciertos* pasajes del pasado que interesan a los escuchas. Es incuestionable que el sujeto manipula sus recuerdos para resaltar un acontecimiento determinado entre el universo de sus experiencias y ejercer un criterio de selección que lo favorezca ante sus interlocutores. Desde esta mirada, está fabricando artificialmente el conocimiento; cada elección implica el riesgo de alterar no sólo el presente y el pasado, sino también el futuro, ya que dar relevancia a un evento específico y no a otro carga con intencionalidades subyacentes que modifican la realidad:

> La historia se desarrolla [...] en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad al separarla de su otro, pero que borran o modifican continuamente el retorno del "pasado". (Certeau 53)

Existen testimonios en que se confirma cómo las confesiones de los prisioneros ante las autoridades estaban convenidas entre los reos para protegerse unos a otros, por lo menos al principio del encarcelamiento[1]. Se comunicaban entre muros para enterarse quiénes permanecían libres

1 En el testimonio siguiente, Gaspar Alfar, el soplón, menciona que: "[...] está cierto que pasó todo lo que oyó hablar a dichas tres mujeres están convenidas y con firme propósito de no decir la verdad, confiriendo entre sí lo que han de decir en la audiencia y declarar todas tres una misma cosa, lamentándose de no tener allí las otras tres hermanas, para instruirla[s] en lo mismo, y en que no descubran a nadie de muchos cómplices que hacen el delito en que las dichas tres mujeres están firmes y en no manifestar ninguno antes morir en la demanda y a este confesante le parece que los hay y son muchos, y lo colige de las razones que ha oído.[...]" (AGNM, *I* 401, exp. 3, f. 295).

y quiénes no. Estaba acordado que la delación debía de dirigirse hacia los mismos reclusos, de tal manera que la información se volviera hermética para las autoridades. También estaba pactado hacer coincidir sus declaraciones para convencer a los jueces de la verosimilitud del mensaje, aunque no siempre era efectivo. A veces, utilizaban la estrategia de repetir la información para distraerlos de la circunstancia del presente y posponer, en lo posible, su inculpación:

> [...] doña Margarita de Rivera, a quien conoció en la voz, la cual llamó a su hermana, doña María, que le respondió al parecer desde otra cárcel a quien dijo la dicha Margarita que no dijese en la audiencia que había enseñado a sus hijos [la Ley de Moisés], porque ya ella había dicho que los había enseñado ella, echándose así la culpa, a (lo) que respondió la dicha doña María que así lo haría. (AGNM, *I* 406, exp. 1, f. 10r.)

Hacer coincidir el mensaje ante las autoridades, sin embargo, no tardó en fracasar, pues algunos presos hablaban más de la cuenta, lo que implicaba la punta desde la cual se deshilvanaban datos que poco a poco se iban revelando y confirmando en los interrogatorios, a veces, por medio de engaños y de torturas. Así, aunque aparentemente los reos hicieran coincidir entre ellos sus discursos ante los jueces, cada quien le imprimía una focalización distinta.

En tanto existan constancias del pasado, hay posibilidades de crear historia desde múltiples variantes. Entre las diferentes miradas, no sólo es de "adelante" hacia "atrás" como se construye la historia y los elementos de identidad, sino que se *hace* historia en el *acto*, es decir, al tomar decisiones que alteren las percepciones del ser humano en la línea del tiempo. La historia inmediata se elabora una y otra vez formando un encadenamiento sucesivo de hechos que tienen sentido en tanto acciones irreversibles: el presente se torna pasado de un instante a otro. De la misma manera que el ser *es* historia (por el simple hecho de existir), la recrea cuando la significa de manera *objetiva* en el plano de su *nuevo* presente. En este sentido, el individuo está inmerso en el devenir de su contexto, está determinado por la cosmovisión del grupo y la sociedad de la que forma parte, y es una pieza clave para transformar los elementos heredados.

Desde la perspectiva de los jueces, también ellos elaboraban una serie de conjeturas en las que delimitaban, comparaban e interpretaban los testimonios para acercarse a la *verdad* que querían demostrar. Su rol social y su posición de autoridad era lo primero que se evidenciaba en la relación víctima-victimario: era bajo la mirada de poder y desde los ordenamientos del sistema que se juzgaba al otro. Los interrogatorios eran parte del ordenamiento legal, hecho que implicaba una desventaja para el prisionero, ya que su ubicación en la estructura carcelaria estaba concebida y predispuesta para encontrar causas de culpabilidad.

La recuperación de la información, por lo tanto, estaba dada por pedazos de verdades transfiguradas por el miedo y la presión que imponían los inquisidores a los presos (Hamui). Su metodología era comparar los discursos orales performativos del juicio (en caso de haber estado presentes) con los testimonios escritos, ya sea de los mismos inculpados o de otros que hacían referencia a ellos. En este sentido, el mismo emisor (el procesado) se convertía en recuerdo para los jueces, ya que recapitulaban su discurso y el acontecimiento registrado, tanto mentalmente como en los archivos de la Inquisición para emitir su veredicto. El lenguaje no verbal, por lo tanto, representaba una fuente de veracidad o sospecha para ellos: "…la relación de complementariedad entre testimonio e indicio viene a inscribirse en el círculo de coherencia interna-externa que estructura la prueba documental" (Ricoeur 230).

Los presos eran *objeto* de estudio para las autoridades, no obstante los primeros trataban de aparentar lo que querían hacerles creer. El juego de apariencias tanto de las víctimas como de los victimarios planteaba actitudes de sospecha en ambos casos. Los reos se preguntaban qué tanto resultaba efectiva su representación de arrepentimiento, mientras que las autoridades se planteaban la autenticidad del testimonio.

Es pertinente aclarar que, al iniciar o finalizar las audiencias, los jueces del Tribunal del Santo Oficio motivaban a los reos a activar su memoria y delatar a sus correligionarios. Para las autoridades era necesaria la información para descubrir a los trasgresores, para justificar su accionar ante la Suprema y confiscarles sus bienes cuando fueran aprehendidos:

> Fuele dicho [al reo] que [...] *recorriese su memoria y descargase su conciencia,* diciendo enteramente verdad de todo lo que hubiese hecho, o dicho, o visto hacer y decir a estas personas que fuese o pareciese ser ofensa de Dios, nuestro señor, y contra su santa fe católica, ley evangélica, que tiene y enseña la Santa Madre Iglesia Católica Romana o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio, sin encubrir de sí, ni dellas cosa algunas, ni levantar así, ni a otro, falso testimonio. (AGNM, *I* 403, exp. 3, f. 321r.)

Como hemos visto, la memoria entre los judaizantes novohispanos era una fuente de conocimiento religioso. El judaísmo era el referente prohibido, por lo tanto, representaba la trasgresión en la plataforma normativa. Los indicios que sugerían aspectos de la fe mosaica (o que se relacionaban con ella) eran motivo de atención y censura, pese a que fueran prácticas inventadas, ajenas a la ortodoxia. Los comportamientos de los sospechosos conversos estaban catalogados y estereotipados por los jueces (y la sociedad circundante), que los utilizaban para determinar culpas y condenas. De esta manera, los ayunos, la práctica alimenticia de no comer cerdo o el encendido de velas el viernes por la noche, entre otros, eran indicadores que inculpaban a los individuos.

Las oraciones sagradas, como uno de los referentes de incriminación, se *fijaban* y *permanecían* en la conciencia de los criptojudíos para afianzar su fe en la Ley de Moisés. Lo interesante es que la palabra oral es flexible y se transforma en la transmisión de boca a oído, por lo que la certeza y fidelidad de sus creencias (con respecto a la ortodoxia) se tornaba endeble. La memoria, en este sentido, estaba cargada de vulnerabilidad, hecho que ponía en duda la *verdad*.

Para los conversos novohispanos, la falta de referentes oficiales que marcaran pautas comparativas hacía que valoraran las oraciones *sagradas* como "auténticas" y efectivas. Los rituales judaicos, tanto del ciclo de vida como los anuales, se practicaban de acuerdo con informaciones filtradas, recuerdos parciales y reconstrucciones de costumbres rescatadas del pasado, pero mezcladas con influencias ajenas. Esto dio como resultado que, poco a poco, dicho influjo se asimilara a su cosmovisión:

> María rezaba por las mañanas luego de lavarse las manos, sin hacer la señal de la cruz y con un rosario en las manos para disimular; recitaba en español los salmos Miserere me […] "alabando al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob […] al Dios de los ejércitos […] sin agregar nada más." Habría manifestado que sólo había que festejar "la Pascua del cordero, el 1º. de abril y los sábados" […] María evitaba consumir los animales considerados "inmundos", cerdo, conejo o pescado sin escamas. Para obtener la libertación de su marido, había pronunciado el voto de dormir en una cama sin sábanas, lo que hizo mientras duró su detención; y sobre todo, ayunaba según la manera judaica […]. (Watchel 185-6)

Las prácticas se tornaban en indicadores con fuertes cargas simbólicas, aunque sin sustento con respecto a los lineamientos sagrados mosaicos. Es decir, aunque eran comportamientos que efectivamente se rescataban de la Ley de Moisés, estaban fragmentados y descontextualizados, por lo que se tornaban, de cierto modo, carentes de sentido desde la perspectiva oficial.

En la cita siguiente, la memoria se plasma en la palabra escrita, pero no por ello implica más seguridad. La expresión sagrada estaba diferida en la transcripción del mensaje de un papel a otro, por lo que existía el riesgo de transformarse en un significado distinto al previo. Así como la palabra oral, que tiene un nuevo sentido en cada actualización, la transcripción de oraciones y salmos en papeles sueltos adquiere cierta ambigüedad, pues se puede sospechar de la fidelidad de la copia:

> Y que como el dicho Luis Núñez fue a casa de esta confesante para que le enseñaran algunas oraciones de la dicha ley, su hermana Margarita de Rivera le dio un pliego de papel todo escrito [f. 445v] de algunos salmos en romance que se rezan por ceremonia de la dicha Ley de Moisés cuando se hacen algunos ayunos della. Aunque no se acuerda de todos bien, sabe que uno empezaba:
>
> Oyó el señor un mil de rogativas
> Y de mi oración mostrase satisfecho,
> Ya no quiere que muera más,
> Que viva, que está de tierno amor
> Por mi desecho
> Aparte de mí la gente
> Esquiva, avergüéncese el flaco

> Y pobre pecho, y más de prisa
> Se avergüence y corra el que no pide
> A Dios que le socorra.
>
> Y que los demás no se acuerda, que si se acordare, los [f. 446r] dirá. [...] (AGNM, *I* 412, exp. 2, ff. 445v.-446r.)

Podemos observar cómo la escritura diferida en papelitos, copiados una y otra vez, sustituía de cierto modo a la memoria y resultaba el fundamento de sus creencias. Tomemos en cuenta, por un lado, la distinción temporal y espacial del contexto en que se expresa (en el presente de la enunciación) y, por el otro, el momento de la evocación (la representación del pasado). En la primera, se torna causa de miedo y culpabilidad ante los jueces, ya que sus palabras podrían implicar su sentencia. En la segunda, era una necesidad para asegurar su identidad precaria.

En la misma cita se observa que ante los tribunales, el peso que le daban los inquisidores al testimonio recaía no tanto en el contenido específico del escrito, sino en quién lo poseía y valoraba. La memoria vuelve a salir a flote cuando se expresa la oración ante los jueces, pues el referente escrito (la prueba del papelito) no existía en esos momentos. Además, observamos cómo el testimonio muestra la información racionada. Los reos la fragmentan y la dosifican para sesiones posteriores ("Y que los demás *no se acuerda, que si se acordare*, los [f. 446r] dirá"), ya que no revelan lo que saben, sino lo que les conviene que se sepa.

La significación que los criptojudíos le atribuían, antes del encarcelamiento, al escrito que deambulaba de mano en mano era de objeto sagrado: de cierta forma implicaba la certidumbre de su fe; pero no sólo el referente escrito era avalado por la congregación, Margarita e Isabel de Rivera reprodujeron mentalmente las oraciones y enseñanzas aprendidas de Justa Méndez, ya muerta cuando fueron presas, y se convirtieron también ellas en dogmatistas que transmitían la Ley mosaica:

> Las cuales oraciones no sólo se la enseñó esta confesante a la dicha Isabel Tinoco, esta [ocasión] sino otra, que fue la dicha Isabel Tinoco [a ver] a su madre y hermanas y aprendió las dichas oraciones la dicha Isabel Tinoco y se las refirió muy bien de *memoria* […] (AGNM, *I* 406, exp. 1, ff. 218r.-218v.)

Al detenernos en el punto limítrofe entre la censura tolerada y el encarcelamiento, es decir, entre el valor del recuerdo como elemento de cohesión o como motivo de inculpación, podemos ubicar la historia de los criptojudíos novohispanos del siglo XVII, antes de 1642 y después de este año. Este fue el principio del fin de la seudocomunidad que existía en la Nueva España, pues se desencadenó, a partir de los engaños y amenazas de los inquisidores, una serie de delaciones producidas por los mismos criptojudíos, que devino en su propia destrucción.

Generalmente en los juicios, los reos atravesaban por un proceso de varias audiencias. Conforme avanzaba su encarcelamiento, pasaban por etapas (tanto físicas como psicológicas) que iban desde supuestas estrategias en que elegían meticulosamente sus palabras y sus acciones (al inicio de su encarcelamiento) hasta confusiones mentales que los llevaba a verdaderas contradicciones en sus testimonios. Es interesante observar cómo cada preso, en las primeras declaraciones, rememoraba su infancia, su exilio en Portugal si era el caso, la travesía marítima hacia la Nueva España y su establecimiento en diferentes puntos territoriales del país en busca de beneficios económicos. Los espacios resultaban marcos de referencia ideologizados, es decir, cada lugar era una etapa de vida en que se registraban personajes, acciones y circunstancias diversas con significados definidos.

Casi todos los recuerdos que aludían al contexto peninsular se referían a acontecimientos de la vida cotidiana: reuniones en familia o la preparación de las festividades religiosas. Recurrir a la infancia implicaba posponer la delación de otros correligionarios. Un ejemplo es el siguiente, en el que María relata su pasado, al construir su propia imagen con chispazos de memoria:

> Y entonces esta confesante *se acordó* que lo que le habían dicho en Sevilla, siendo niña de que ayunase aquel día que ha referido, era ayuno por observancia y guarda de la dicha Ley de Moisés, y que refiriendo, esta confesante, a la dicha doña Isabel Duarte y *acordándose* lo que la dicha su madre le había dicho en Sevilla, y cómo había comido los dichos higos, se rió la dicha doña Isabel Duarte, y le parece que le dijo cómo aquel día habían hecho en Sevilla

> un ayuno de la dicha ley de Moisés, que según presume esta confesante, debió de ser del día grande aunque la dicha doña Isabel Duarte no se lo dijo más de como ha referido [...]. (AGNM, *I* 403, exp. 3, ff. 323r.)

Las experiencias cotidianas de los criptojudíos con otros correligionarios que, en su momento, compartían su judaísmo en un plano de igualdad y confianza eran remembranzas que implicaban bálsamos o refugios mentales para los reos, ya que estaban idealizadas al compararlas con su situación actual.

La memoria se produce a partir de la experiencia, ya sea *directa* o *diferida*, es decir, que trate sobre algún aspecto propio o ajeno en la vida del individuo. Los varios planos de memoria que se desprenden de las citas testimoniales están determinados por las condiciones en que se rememoraban. Los recuerdos generan otros recuerdos, pero en los juicios, se dosificaban. Ante las autoridades, la palabra se convierte en herramienta de ocultamiento más que de revelaciones; es una mezcla de *verdades* parciales, de máscara de la realidad.

La palabra, por lo tanto, hay que contemplarla más por lo que *no dice* que por lo que dice. En este sentido, las declaraciones están manipuladas para expresar los indicadores que interesaban a las autoridades: los ayunos, el desempeño de los rituales mortuorios, la celebración del "día grande" (*Yom Kipur*) o los nombres de quienes estaban involucrados en ellos. La *verdad* expuesta ante el tribunal está entre líneas, no así la verdad tácita entendida entre los mismos judaizantes:

> Y que la dicha Justa Mendez, des[pués] de muerto el dicho su padre, les dijo a las susodichas cómo esta confesante y la dicha su madre y hermanas eran observa[ntes] de la dicha Ley de Moisés y que podían muy bien comunica[rse], con lo cual de allí adelante se trataron y comunicaron [más] familiarmente, como quien ya no tenía recelo, ni para qué [en]cubrirse unas de otras; [...] dándose a entender con muy pocas palabras. (AGNM, *I* 403, exp. 3, ff. 322v.-323r.)

No obstante, el recuerdo es autorreferencial. Debe hacerse notar que toda evocación conlleva cierta visión colectiva, es decir, acarrea una

escena en la que no sólo actúa el sujeto que participa, sino que está conformada por otros que actúan y atestiguan las acciones. De manera implícita o explícita, el recuerdo está cargado del sentido generado en su momento, aunque cada quién lo interprete con variaciones. En tanto se arrastren los significados y se transformen en la práctica, de generación en generación, se adquiere una memoria colectiva; por lo tanto, crea "cuerpo" en los planos cotidiano y existencial, orientando ciertas tendencias culturales y conceptuales. El entendimiento implícito entre los conversos formaba lazos de solidaridad en que, como se dijo, las palabras estaban sobrentendidas:

> [...] muchas veces se dieron a entender desde el dicho tiempo una con otras, aunque no llegaren a palabras tan expresas que se dijesen [...] muy claramente: yo guardo la Ley de Moisés, como tú la guardas; porque entre los profesores de la dicha ley, por el grande recato y temor con que viven, no necesitan declararse por tan *expresas palabras; por sólo una que se digan u oigan, como es decir fulano o fulana, es como nosotros, son buenos o hacen lo que hacemos, se conocen y declaran bastantemente y se dan por entendidos de cómo guardan y observan la dicha Ley de Moisés.* (AGNM, *I* 403, exp. 3, ff. 325v.-326r.)[2]

La recuperación de narraciones, testimonios y objetos simbólicos creaba pautas identitarias, así como perspectivas diacrónicas y sincrónicas que, al reflexionarlas, legitimaban y fortalecían su presente:

> [...] recordar, como cualquier actividad cognitiva, es también atribuir significados: no sólo del pasado al presente a través de la tradición, sino más bien en dirección opuesta, cuando los procesos de significación confieren al pasado un sentido que concuerda con las necesidades presentes. (Montesperelli 8).

Margarita de Rivera, como dogmatista en otros tiempos, recordaba cómo se desempeñaban los rituales colectivos en los que la presencia de los miembros de su comunidad era necesaria:

> [...] ofreçen primero lo que es cabeça y esta leyendo diçiendo lo que se ha de haçer se levanta y se pone en medio de todas y toda la gente que ay [,] se ponen los mantos y los hombres los capotes por ençima de la cabeça cubiertos

2 Cursiva en el original.

> y se sientan todos en el suelo y las piernas cruçadas a nuestra usansa y las manos puestas y todos, caveça baxos con mucho cilençio por no perturbar a la maestra o a quien lee que representa alli el todo poderoso. (AGNM, *I* 423, exp. 3, f. 212r.)

La cita revela el desfasamiento que existía entre los lineamientos religiosos ortodoxos y los que Margarita suponía *oficiales* [*a nuestra usansa*]. Es notable cómo hasta hoy, en la religión *autorizada* del judaísmo son los hombres quienes fungen como autoridad en la dirección de los rituales; en el caso de los criptojudíos novohispanos, eran las mujeres. Además, sentarse en el suelo con las piernas cruzadas no está estipulado en ninguno de los ordenamientos judíos. Estas menciones muestran sólo algunos ejemplos de cómo la fe se podía depositar en cualquier referente avalado por personas reconocidas religiosamente dentro del grupo, aunque había de más y menos prestigio. El judaísmo, por lo tanto, se inventaba constantemente, a partir de suposiciones, mensajes diferidos y fragmentos de recuerdos.

La ambigüedad de los mensajes diferidos no sólo recaía en la memoria fragmentada que se reinventaba al ser narrada de nuevo, sino también de recuerdos de "otros" que resaltaban alguna experiencia de referentes perdidos. Cuando el recuerdo se concibe a partir de acontecimientos de *otros,* no se puede más que especular, por más cercana relación y conocimiento que se tenga del *otro*. Es cierto que no se sabe exactamente el día y lugar en que sucedieron los hechos; por ello, la memoria, como vemos, titubea, es inexacta y tiende a reconformar el discurso con pedazos sueltos de *verdades.*

En los años de su establecimiento en el contexto novohispano, la memoria compartida de los conversos alrededor de festividades celebradas en el pasado (en el viejo continente) resultaba un recurso para fijar y ordenar marcos de referencia en torno a la acción que debían desempeñar en el presente. La palabra se tornaba simbólica, estaba connotada para crear significados particulares y, con ello, sentido de pertenencia. En la medida en que el recuerdo sea aceptado, asimilado y tenga sentido para la sociedad, es más relevante para el individuo. La evocación de hechos familiares fortalecía tanto al sujeto que recordaba como a la sociedad. Así, la mayoría

de los testimonios declaraban escenas compartidas con otros correligionarios, relatos que procedían de asociaciones de ideas:

> Mediante ese fondo común de recuerdos, y gracias a las interacciones sociales necesarias para fijarlos, ordenarlos jerárquicamente y volver a evocarlos, la memoria colectiva contribuye a la cohesión y a la identidad social. (Jedlowsky cit. en Montesperelli 14)

De esta manera, podemos concluir que hablar de la memoria es un tema complejo que se desdobla en varios planos. Observamos que entre las dinámicas de los criptojudíos novohispanos cada *perspectiva* no sólo implicaba la mirada de los diferentes reos que experimentaron su propia *verdad* en circunstancias distintas, sino también la visión de las autoridades que, desde una ubicación superior, observaban a sus súbditos y armaban estrategias para descubrir la palabra oculta.

De esta manera, en la década de los cuarenta del siglo XVII, los jueces en los tribunales instaban a los presos a recurrir a la memoria para que rescataran indicios de lo que, en un tiempo no muy lejano, representó una característica identitaria y, en el presente de la enunciación, era utilizada como elemento de culpabilidad. Nótese que la significación del término *memoria* cambia según la voz que la exprese: para los jueces representaba advertencia y amenaza hacia los presos para que confesaran; para los reos implicaba elaborar una estrategia de encubrimiento. Las fórmulas escritas con las que el escribano, que formaba parte del aparato inquisitorial, terminaba cada sesión de interrogatorios, aludían a la memoria e instaban a la delación de sus correligionarios en la amonestación final:

> Fuele dicho [al reo] que ya sabe cómo en las audiencias pasadas se le amonestó, de parte de Dios nuestro señor, y de su gloriosa y bendita madre nuestra señora, la Virgen María, *recorriese su memoria y descargase su conciencia,* diciendo enteramente verdad de todo lo que hubiese hecho, o dicho, o visto hacer y decir a estas personas que fuese o pareciese ser ofensa de Dios, nuestro señor, y contra su santa fe católica, ley evangélica, que tiene y enseña la Santa Madre Iglesia Católica Romana o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio, sin encubrir de sí, ni dellas cosa algunas, ni levantar así, ni a otro, falso testimonio. (AGNM, *I* 403, exp. 3, f. 321r.)

Los detalles considerados insignificantes son la pauta para deshilvanar el tejido oculto. La memoria reactiva los hechos del pasado y forma un vínculo con el presente. Así, el recuerdo encadena la continuidad de la existencia del individuo mediante fragmentos autónomos y coherentes en sí mismos, pero desordenados cronológicamente, ya que están representados de manera aislada y dejan a un lado enormes huecos, abismos de ausencias que tienden a unirse mediante el recorrido de un camino andado. Remontarse en el tiempo implica la singularidad, expresada en primera persona que, desde el lugar en que se rememora, diferencia al ser de otros (aunque esté presente la colectividad en el recuerdo) en un tiempo distinto, con otras circunstancias.

El ser que recuerda se desdobla a sí mismo en otros contextos, con otras reglas; se reconstruye en el pasado. En esta transición interviene la conciencia autocrítica mediada por la experiencia del presente en torno al acontecimiento. Ante ello, nos preguntamos: ¿la descontextualización de lo acontecido le brinda al hecho un nuevo significado? Si el recuerdo implica rescatar el olvido, ¿cómo se recuerda lo que está olvidado, si el olvido anula el tiempo? En esta paradoja reside el hecho de la inseguridad de la memoria, la ficcionalización de la realidad del pasado en el que se recurre a llenar huecos: se torna en un *constructo* ideológico cargado de incertidumbres. Los judaizantes en la Nueva España acudían una y otra vez a los referentes conocidos para hacer frente a su doble identidad: entre la apariencia y el encubrimiento. Los recuerdos, parte ficción y parte realidad, por lo tanto, significaban y creaban nuevas orientaciones en el presente que se adecuaban a su realidad opresiva.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Inquisición (1) 401, 403, 406, 412, 423.

Fuentes secundarias

Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700.* México: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.

Beinhart, Haim. *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, 1983. Impreso.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana, 1999. Impreso.

Gojman Goldberg, Alicia. *Los conversos en la Nueva España*. México: UNAM-ENEP-Acatlán, 1984. Impreso.

Halbawachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004. Impreso.

Hordes, Stanley M. *The End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico.* New York: Columbia University, 2005. Impreso.

Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio Inquisición en México*. México: Porrúa, 1998. Impreso.

Montesperelli, Paolo. *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. Impreso.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, 2003. Impreso.

Wachtel, Nathan. *La fe del recuerdo: laberintos marranos*. México: FCE, 2007. Impreso.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

Mazapil, Zacatecas, México: un ejemplo de estructura agroganadera colonial (1568-1810)

Francesco Panico
Universidad Nacional Autónoma de México
frpanico@ciga.unam.mx

Claudio Garibay Orozco
Universidad Nacional Autónoma de México
claudio@ciga.unam.mx

Resumen

La historia del Real Minero de San Gregorio de Mazapil a lo largo del período colonial manifiesta una continuidad de muy larga duración basada en una estructura agrominera que define los rasgos peculiares de cómo y de qué forma ha venido construyéndose el pasado de este lugar. El extremo rezago económico y social que hoy en día padece el territorio del antiguo real de minas constituye el reflejo y consecuencia de una profunda historia que encuentra en la relación entre el ser humano y la tierra un elemento de arraigo identitario más fuerte e incisivo del que generalmente se atribuye a la actividad minera durante la Colonia en las provincias norteñas de la Nueva España.

Palabras clave: estructura económica, Nueva España, historia agraria, minería, hacienda.

Abstract

The history of the "Real de minas de San Gregorio de Mazapil" throughout the colonial period, an apparent continuation of a long duration based on an agromining structure that defines how the special characteristics and how the past has been built here. The extreme economic and social backwardness that today suffers from the actual territory of the former mine, is the result of a deep history that lies in the relationship between man and land, an identity rooted in stronger and more incisive which generally is attributed to mining activity in the colonial period on the northern provinces of New Spain.

Key words: economic structure, New Spain, agrarian history, mining industry, hacienda.

Reflexiones iniciales

Sólo la agricultura es la que apega el hombre
al suelo y engendra el amor de la patria.
Humboldt

A principios del siglo XVII, el obispo Alonso de la Mota y Escobar describe las tierras que separan la ciudad de Zacatecas del Real de Mazapil como inhóspitas, áridas, recorridas por manadas de venados y habitadas por un número considerable de liebres y de yeguas cimarronas. Sin embargo, como bien refiere el fraile franciscano José Arlegui, en su *Crónica de Zacatecas*, escrita en 1737:

> En el continente de esta dilatadísima provincia hay más de cien leguas de tierra árida e infructífera; pero es la más socorrida de oro y plata, siendo principio observado de esta provincia, que nunca se descubren minas de oro ni plata en tierras fértiles y fecundas, sino en asperezas y tierra desiertas de arboledas y peladas. (120-121)

La búsqueda de metales preciosos y la apertura de nuevos territorios ricos de recursos y de tierras durante el período colonial fueron los motivos principales de la colonización del norte de la América española. Las necesidades políticas y financieras de la Corona se cimentaron en los deseos y las utopías de numerosos buscadores de tierras y fortunas que ya habían entrenado sus espíritus en las campañas de reconquista de la Hispania morisca. Al mismo tiempo, el celo de las órdenes religiosas, con todo su arsenal de preceptos filosóficos y morales de germen medieval, había contribuido notablemente a la obra de pacificación y normalización de los naturales de los territorios ocupados. Y, en el entretanto, la necesidad desenfrenada de metales, tierras y almas había producido durante los primeros años de la Colonia una sociedad y una cultura de frontera que organizaba su vida conforme a las continuas tensiones que se daban entre la imposición de una normalización forzada de las relaciones interétnicas, la apertura de nuevos territorios que puntualmente favorecían la incorporación de grupos de indígenas amenazados en sus ambientes y la resistencia misma

de las numerosas comunidades (en su gran mayoría cazadores) frente a dejar sus patrones de existencia a cambio de la promesa de la salvación divina y del trabajo semiesclavizado en las haciendas agrícolas y de beneficio de la plata[1].

La historia que hemos decidido reconstruir en el marco de este trabajo nos habla de una relación entre la tierra y aquellos seres humanos que de forma alterna han contribuido a esculpir la apariencia y características de un territorio, dominado por las actividades de extracción y beneficio minero. Mazapil, como muchos de los enclaves de conquista que marcan la geografía humana del norte mexicano y el sur estadounidense a lo largo del período colonial, nace como sitio de defensa en el marco de la gran expansión española hacia el norte, capitaneada por individuos en busca de fortunas y dispuestos a invertir los beneficios de los descubrimientos para financiar nuevas campañas de conquista en nombre de la monarquía de los Habsburgos.

Dentro de este proceso, los nuevos moriscos (los grupos denominados generalmente chichimecas por los conquistadores y religiosos) representaban una amenaza constante a la expansión hacia el norte que los españoles, procedentes de varias partes de la Península Ibérica, sobre todo del País Vasco, estaban realizando en busca de territorios rentables, principalmente en función de la explotación minera. Estos guerreros, que muy pronto se convirtieron en influyentes terratenientes propietarios de enormes mayorazgos, introdujeron una nueva forma de organización social y productiva sobre los territorios que paulatinamente fueron ocupando.

En el caso del Valle de Mazapil, los grupos nómadas que cubrían el territorio en su periódico movimiento y que sobre él construían sus redes de relaciones y costumbres, se vieron violentamente desplazados de los

1 Estas vastas propiedades caían dentro de los dominios de los capitanes españoles acomodados y, en muchos casos, pertenecían a los conventos fundados por varias órdenes religiosas (llamativos son los casos de las haciendas jesuitas de Tetillas, hoy municipio de Río Grande, Zacatecas y de La Gruñidora en el distrito de Mazapil).

lugares donde acostumbraban realizar sus actividades productivas, sociales, políticas y culturales. El espacio ocupado por los grupos chichimecas consistía en un cosmos en el que el territorio no representaba una unidad separada de las dinámicas temporales, sino se "confundía" con ellas, haciendo de cada elemento de la naturaleza y del paisaje un protagonista de la esfera social.

En este sentido, el espacio cubierto por los movimientos periódicos de estos grupos (quizás apresuradamente definidos nómadas) representaba una unidad de sentido que ampliaba los límites del significado de hogar que concebimos desde la vida sedentaria. El hogar ya no era un lugar identificado con un punto fijo del espacio, sino que se transformaba en un territorio demarcado por una dotación de sentido holístico, concebida desde el movimiento y la reificación de ocupaciones sucesivas, pero vistas como una unidad de posesión. El conflicto entre este tipo de construcción espacial y el importado por las campañas de conquista de los servidores de la Corona española impone una incursión brusca dentro de este sistema de organización territorial[2].

2 Entendemos la organización territorial como un producto histórico de dos ámbitos conceptuales: territorialidad y territorialismo. En la definición del lugar y en el análisis de éste desde las vertientes de la historia (una historia que se podría definir ecológica), el territorialismo y la territorialidad se convierten en instrumentos necesarios para introducir dos dimensiones íntimamente relacionadas: la idea de especialidad culturalmente heredada por una reificación del principio de identidad (territorialidad) y la práctica de la territorialidad como acción concreta sobre un espacio. La primera se orienta por estructuras de profunda raigambre histórica y se instituye como un a priori de la acción sobre un territorio; la segunda se guía por un marco más breve y coyuntural centrado en la acción y en una praxis consciente del grupo en la definición del territorio. En el caso de Mazapil, asistimos a un caso particular de esta dialéctica que, como en otros enclaves mineros de la Colonia, crea las condiciones de un largo proceso agrominero. El caso de Mazapil se torna muy interesante en nuestros días, por enfrentar actualmente una coyuntura protagonizada por el arribo de una importante transnacional minera. El pasado agrominero del Valle parece constituirse en una forma de resistencia histórica inscrita en el *ethos* profundo del Valle, frente a la nueva espacialidad instituida por el nuevo proyecto minero. El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto *Modelamiento del paisaje socio-cultural de las comunidades locales en los enclaves mineros de Goldcorp en México* (UNAM, Financiamiento PAPIIT-IN303108), y trata de proponer una breve reconstrucción de los factores que contribuyeron a gestar este profundo patrón agrominero.

El resultado fue la estabilización de la tierra dentro de patrones jurídicamente vinculantes, orientados a la realización de un tipo de explotación que deslocalizaba los recursos y los transformaba en capital monetario y en bienes patrimoniales. Si hasta aquel momento la tierra había representado el origen de una riqueza que se quedaba dentro de un espacio local geográfica y culturalmente determinado —y que sólo ocasionalmente venía aquella intercambiada dentro de circuitos más amplios como el mesoamericano—, con la llegada de los capitales españoles, se convierte en un bien privado y físicamente delimitado, apto para crear y mantener un sistema de explotación que debía garantizar la continuidad de los asentamientos y de los individuos, la constitución de ingentes capitales agrícolas y ganaderos (que en gran parte quedaban improductivos) y la realización de actividades productivas y tecnológicamente complejas como la minería.

Estas circunstancias estaban íntimamente vinculadas con los flujos de capital transoceánico y con las políticas económicas y diplomáticas de las naciones europeas y más tarde también norteamericanas. El cuneo del latifundio, que desplazó las territorialidades indígenas, generó una dinámica productiva en la que la tierra como recurso se convierte en el eje político, económico y cultural alrededor del cual empieza a circular la vida entera de la región. Muy pronto los españoles acomodados (como otros en busca de fortunas), los indígenas, los mulatos y los esclavos negros traídos desde África (muchos habiendo ya pasado por la misma España y las islas Canarias) empiezan a constituir comunidades complejas alrededor de aquella unidad productiva y social que en el mundo novohispano se conoce como *hacienda*[3].

Este breve ensayo propone un recorrido de largo y profundo alcance temporal en el que el protagonista principal es el mismo Valle de Mazapil y

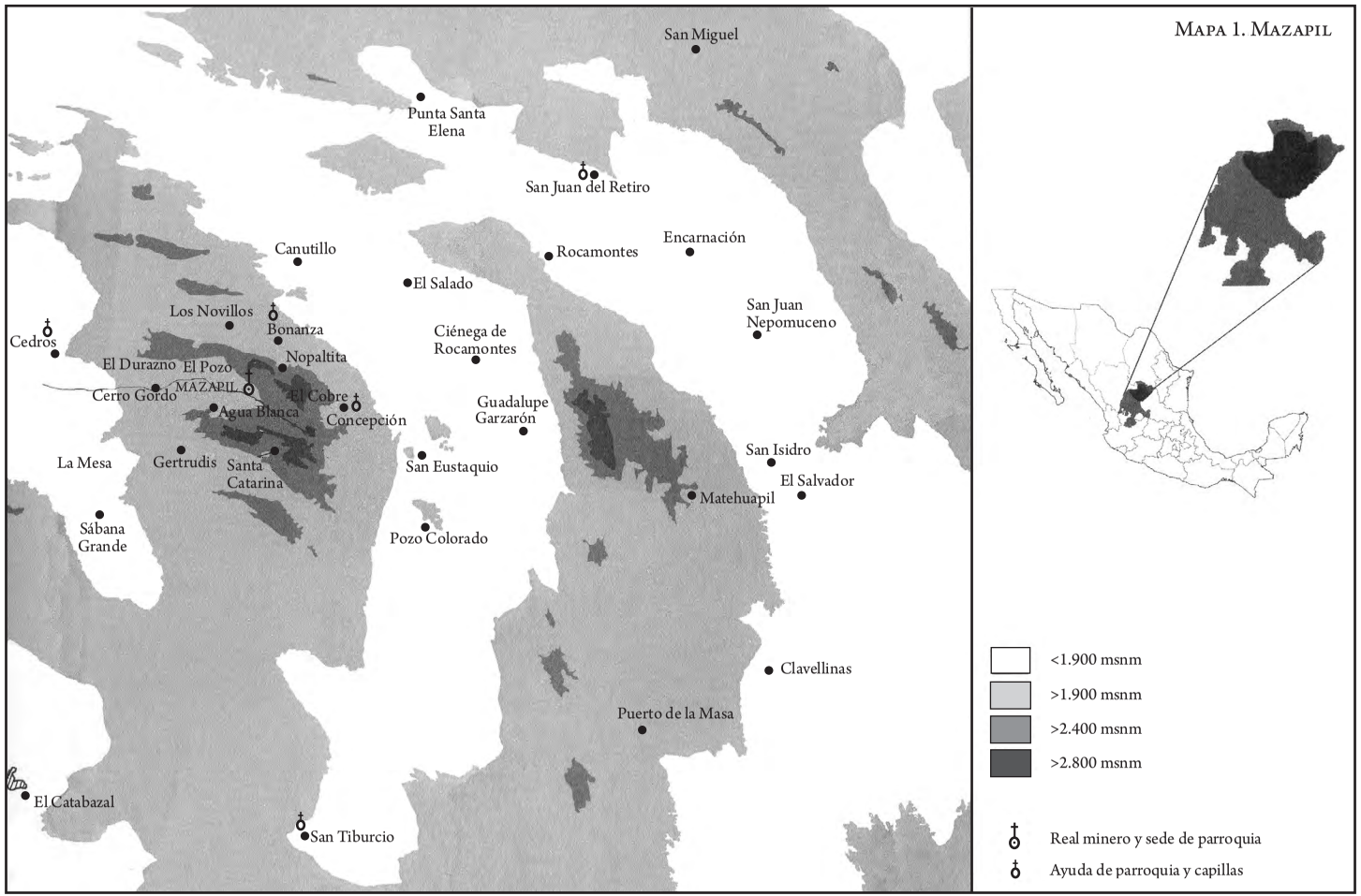
3 Queremos señalar que nos detendremos en un análisis de las diferencias entre haciendas de beneficio y haciendas agromineras. Sobre todo, lo que nos interesa señalar es el profundo arraigo a la tierra que, en Mazapil, la hacienda produjo como forma general de organización socioterritorial.

la *socialidad* que se construye históricamente alrededor del régimen agrominero. Como gran parte de los productos históricos que se pretenden reconstruir a partir de una perspectiva por la que el tiempo transcurre lentamente y sin cambios violentos (regulando el *ethos* de un espacio y de los individuos que lo viven), el pasado de estas tierras frías y quemadas por la fuerza del sol se representa a través de su arraigada estructura agrominera. Este lento proceder de la historia marca la presencia de un pasado que rebasa las historias particulares de los seres humanos y los eventos que determinan sus vidas, y se sitúa en la esfera de una línea del tiempo que ve pasar melódicamente a sus protagonistas, sin violentarlos ni exigirles nada.

El marcado carácter agrominero de Mazapil dicta los ritmos de las transformaciones de su paisaje y de los hombres que lo viven, se superpone a los eventos y los guía hacia el despliegue duradero de una historia marcada por su vínculo estrecho con la tierra durante todo el período de la Colonia y más allá (Mapa 1).

La incursión de la hacienda

La carrera para acaparar los yacimientos de metales preciosos fue el principal motor de la paulatina integración de los territorios que se encontraban al norte del núcleo de la conquista española en el Nuevo Mundo. Sin embargo, la búsqueda desenfrenada de los codiciados metales no debe hacernos perder de vista que el bien más preciado y sobre el cual se fundamentaba toda la estructura de control (política y económica) de los territorios ultraoceánicos anexados a la Corona era la tierra. Los soldados españoles llegaron al Valle de Mazapil en 1568 y empezaron a asentarse como mineros, sin establecer al principio una verdadera organización vecinal. A finales de este mismo año, el real contaba finalmente con un alcalde mayor —Francisco Valverde—, un teniente, un escribano real y un escribano nombrado. La constitución de una autoridad que administrara los asuntos políticos y de justicia ordinaria es indicativa del hecho de que los descubrimientos metalíferos de la región habían resultado ser muy rentables (Pérez y Garza).



Fuente: adaptado a partir de Pérez y Garza.

En función de estas potencialidades productivas y la consiguiente ocupación de tierras por concesión de mercedes reales, Mazapil —el asentamiento más septentrional de Nueva Galicia— empezó a constituirse como un lugar estratégico para la exploración de los vastos territorios que, a partir de la década de los setenta del siglo XVI, se vieron incluidos dentro de la jurisdicción de la llamada Nueva Vizcaya (Morfi 267-70). La expansión colonial hacia el norte había sido impulsada por la iniciativa personal de muchos capitanes y buscadores de fortuna que pronto se había convertido en la cabeza de la incursión hispánica en el interior de estos espacios.

La promulgación de las Nuevas Leyes impulsadas por la Corona a partir de 1542 había producido un paulatino rompimiento de los privilegios vinculados a la encomienda y había destrabado las extremas rigideces del que se puede definir, para este entonces, un incipiente mercado del trabajo. El poblamiento del norte en función de la explotación de las vetas metalíferas se pudo realizar gracias a factores que promovieron una más marcada movilidad interna del imperio novohispano que, a pesar de no haber sido plasmado sobre un proyecto de difusión y asentamiento, vio crecer centros que reunían una población extremadamente heterogénea y donde cada individuo, familia o grupo estaban obligados a replantear su relación con un nuevo espacio (Chevalier).

Para 1569 se habían avecindado en Mazapil 150 españoles, principalmente mineros y comerciantes con sus cuadrillas de esclavos negros e indios locales "reducidos", y había empezado a llegar cierto número de indios, procedentes de varias partes de la Nueva España. Sin embargo, durante la década de los setenta, el Real vio bajar contundentemente su población y sus actividades de extracción, refinación y transporte de metales por la intensa hostilidad de los grupos locales. Francisco Gómez de Mendiola, obispo de Nueva Galicia, en 1572, afirmaba:

> El beneficio de la minas de Mazapil, nuevamente poblado y descubierto, no se tiene de él renta de presente ni lleva modo de haberla en muchos días, porque aunque dicen ser buenas las minas, todos los descubridores y pobladores de ellas están y viven recatados de los naturales que son muy belicosos, que no han hecho asiento ni labores como en otros descubrimientos, que todo el bastimento

> que gastan se les lleva de acarreto de Zacatecas que le cae a cuarenta leguas hacia el norte, y es tierra más fría y toda despoblada por que los naturales no tienen asiento, que es gente feroz y salteadores todos ellos y son en cantidad de más de dos mil con los que se han hallado en una legua que adelante otras veinte leguas. Habrá treinta españoles poblados en el Mazapil y cada día tienen rebatos con los indios y se matan unos a otros, tiene poca esperanza de que esta población permanezca si los naturales no se aquietan. (AGI, *G* 55, Carta 1547-1602)

Los temores del obispo pronto fueron cancelados por la incidencia de una sobrada realidad hecha de sometimientos violentos y de incorporaciones forzadas de los grupos locales al patrón territorial español, constituido por la hacienda (un territorialismo de raigambre ibérica, convertido en Nueva España en un nuevo tipo de territorialidad[4]). Desde un punto de vista geopolítico, la importancia de Mazapil resultaba acrecentada por su cercanía a varios puntos neurálgicos de las recién incorporadas provincias internas: Nuestra Señora de los Zacatecas, a la que se le había otorgado el estatus de ciudad en 1585 por parte de Felipe II, representaba un punto de enlace fundamental, ya que por allí transitaba el Camino Real que conducía hasta los vastos territorio de Nuevo México, mismos que habían empezado a ser explorados con cierta continuidad a partir de finales del siglo XVI. El puerto de Pánuco era otro punto que hubiera podido permitir la abertura de una ruta transoceánica para el tránsito de mercancías y, sobre todo, de la plata, procedentes de las ricas vetas que se iban descubriendo sobre los amplios altiplanos norteños de la Sierra Madre. Una carta de la Audiencia de Nueva Galicia, datada en 1569, parece respaldar estas afirmaciones:

> […] Somos informados que hay en ellas más de ciento cincuenta españoles y que de todas partes acuden gente a la fama, que es muy buena señal esta audiencia mandó tomar la posesión en nombre de vuestra Majestad que ha proveído persona que ahí administre justicia, y el obispo envió un vicario para que administre los sacramentos así va adelante como nos ha referido será cosa de muy gran importancia y convendrá mucho a vuestro real servicio de aumento de vuestros reales quintos que se ponga diligencia en poblar dichas minas. (AGI, *G* 51, f. 438)

4 Véase nota a pie de página 2.

Es evidente que la Audiencia de Nueva Galicia nunca había pensado abandonar los ricos territorios norteños por la gran abundancia que en aquellos parajes parecían prometer las vetas. El control territorial y político de los reales de minas no había seguido las vicisitudes alternas de los primeros años de la conquista en el altiplano central. La autoridad peninsular, estableciendo una estructura burocrática centralizada y fuerte, había logrado limitar la arbitrariedad de acción de los primeros encomenderos y había encausado la construcción del espacio sociopolítico de los nuevos territorios hacia una mayor presencia de las funciones y las prerrogativas del aparato institucional de la Colonia, por medio de la figura del virrey y de las audiencias de México y Guadalajara, pero principalmente gracias a la implantación de una red extendida de funcionarios reales como corregidores y alcaldes mayores directamente nombrados por el rey.

Dentro de este escenario, Mazapil no representaba una excepción. Sin embargo, el patrón territorial local, como en gran parte de las regiones del norte que se acababan de abrir a la influencia y presencia peninsulares, no fue el simple producto de una integración política promovida por el poder central, sino que tuvo elementos producto de una idiosincrasia interna, engendrada en consecuencia del establecimiento del nuevo paisaje social y económico instituido por los grandes terratenientes.

En 1608, en el Valle de Mazapil existían unos cuantos cuerpos territoriales principales constituidos por la Hacienda de Cedros (al oeste del real de minas), de la familia Guerra de Resa, y por las pertenencias del capitán Francisco de Urdiñola, que era propietario, entre otras tierras, de la Hacienda de Bonanza, adquirida en función del matrimonio con Leonor López de Lois, hija de un capitán español que anteriormente había sido superior del mismo Urdiñola. Gaspar Duarte era propietario de otra hacienda que había comprado del fallecido Juan de Minchaca, uno de los primeros soldados que habían llegado a establecerse en Mazapil.

Al inicio del siglo XVII, el beneficio era la actividad principal de las labores que se llevaban a cabo en las haciendas de estos influyentes personajes. La inicialmente escasa producción agrícola de la región había

contribuido a que el real y sus pobladores dependieran de los productos que llegaban de regiones más fértiles como Fresnillo o Sombrerete hacia el sur y adonde buena parte de los materiales metalíferos extraídos se dirigían para ser beneficiados. Durante este tiempo Mazapil no logra estabilizar un patrón de uso y propiedad del suelo como el que estaba presente en otras partes del norte novohispano. La riqueza minera y la posición estratégica que cubría dentro de las rutas que cruzaban estas inmensas tierras septentrionales constituyeron los factores de mantenimiento de este sitio.

A finales del siglo XVI, el numeroso cuerpo de individuos del que la Audiencia de Guadalajara hablaba 30 años atrás, parece no haber convertido aún a Mazapil en un centro en el que la propiedad de la tierra había logrado imponerse como el medio de un nuevo patrón de organización del espacio. En Cedros y Bonanza, la mano de obra estaba compuesta por unas cuantas cuadrillas de indios guachichiles (como llamaban los españoles a uno de los grupos nativos). Esta marginalidad sustancial del Real de Minas de Mazapil cambió radicalmente a partir de la llegada de grupos e individuos que empezaron a trabajar en las haciendas de beneficio y en otra actividad que había empezado a imponerse con energía en la región: la ganadería.

Sin embargo, durante las primeras dos décadas del XVII, la actividad minera empezó a sustentarse con mayor fuerza en la tierra y en la cría de ganado locales, gracias a las mercedes que la Corona empezó a otorgar a varios individuos, mismos que con el pasar del tiempo (como Francisco de Urdiñola) se hicieron con enormes extensiones, muchas de las cuales se convirtieron pronto en vastos mayorazgos cobijados por títulos de nobleza. A mediados del siglo XVII, Mazapil se había convertido en un importante centro de producción y beneficio de metales preciosos que no dependía exclusivamente del comercio interoceánico de la plata, sino que se constituía sobre relaciones espaciales en las que la tierra, como fuente de producción agrícola y ganadera, se había impuesto como elemento medular de la estructura social y de las redes políticas, económicas y culturales que integraban y hacían dinámico el Valle.

A lo largo de todo el período colonial, el distrito de Mazapil había asistido a la fundación e institución de extensas haciendas cuyas actividades giraban alrededor del beneficio de la plata. La cría de ganado y la producción agropecuaria no estaban destinadas al abastecimiento de un circuito mercantil sólido y de amplio alcance (a pesar de que no faltan excepciones que, sin embargo, no habían logrado modificar el patrón general), sino que servían para abastecer de productos a los pequeños mercados locales (con el fin de generar monopolios comerciales y clientelas políticas por parte de los hacendados-mineros más poderosos) y, sobre todo, eran fundamentales en el sostenimiento de una economía minera de tipo protoindustrial, necesitada de animales y hombres para el trabajo en las minas. Las ahora abundantes producciones de cereales mantenían a una enorme población de ganado mayor y menor, de mulas y caballos y de peones y esclavos, imprescindibles para un sistema de producción semiautárquico como el que dominaba en muchas realidades locales organizadas alrededor de la hacienda novohispana.

A las haciendas de Cedros y Bonanza se habían pronto añadido otras como la de San Isidro y Gruñidora hacia el sur, y a finales del siglo XVI (a pesar de que el auge no había todavía tomado fuerza) hasta aparece en Cedros un individuo de nombre Mateo Donato, procedente de la ciudad de Milán (en el norte de Italia), que se ocupaba como cirujano en la hacienda de Joan Guerra de Resa. En la carta de relación de la visita que realizó el oidor Gaspar de la Fuente en el Real de Mazapil entre 1608 y 1610, se empieza a evidenciar una mayor complejidad social y un régimen de organización territorial diferente del que operaba en la última década del siglo XVI.

En Cedros, junto con una cuadrilla de indios guachichiles encomendados a Juan Guerra de la Resa, vivían dos españoles, tres mestizos y diez esclavos. La hacienda producía cada año alrededor de cincuenta mil pesos. Los latifundios de Francisco de Urdiñola también contaban con un grupo de indios locales y se afirma que de ellas se sacaba un producto por el valor de más de cien mil pesos anuales. En el Real vivían además un total de 269 indios laboríos (mano de obra contratada y semiproletarizada) muy probablemente originarios de otras partes de la Nueva España, y se menciona

que se habían organizado hasta seis cofradías que reunían a los fieles del asentamiento en grupos bien delimitados (AGI, *C* 874, ff. 8-10).

La creciente diversificación de la estructura social de Mazapil había sido acompañada, sin embargo, por una simplificación forzada de las relaciones de poder que se habían reducido al protagonismo de un puñado de grandes terratenientes:

> Ha sucedido y sucede muchas veces que estando así corriente un real de minas con muchos ingenios y vecinos, atreverse un minero grueso y poderoso en dinero o en crédito o uno de los mismos mineros de tal real, a querer abarcar o adquirir todas las demás haciendas y minas de los vecinos, comprándoles a todos sus minas y haciendas sólo a fin de quedarse con todo para engrosar su casa y tenerlo para sí y para sus descendientes aquel real de minas, casi como por vínculo de mayorazgo, sin acrecentar el ordinario de sacar plata que antes con sola su hacienda solía sacar. (AGI, *G* 28, r. 5, n. 20/1)

Esto parece demostrar que ya al principio de siglo XVI, Mazapil estaba dominado por una élite que fundamentaba sus derechos en la propiedad agraria y que esta jurisdiccionalidad estaba echando las bases de una organización de la producción minera que encontraba su necesario respaldo en una estructura social dependiente de la tierra como eje organizador de toda la dinámica social.

La instauración de la estructura agroganadera en el siglo XVII

En el marco de esta economía, las actividades agroganaderas y las costosas empresas tecnológicas de la inversión minera constituían un sistema de producción complejo que no causaba una radical separación de los trabajadores de la tierra. La sociedad agrominera que se formó alrededor de la hacienda estaba sostenida por una práctica de explotación del trabajo que arraigaba una nutrida comunidad de campesinos-peones sin tierra procedentes de estratos sociales y grupos étnicos diferentes. Estos individuos y sus familias vivían en la hacienda y dependían totalmente del sistema

corporativo instituido por el señor. El arraigo por deuda, ya ampliamente estudiado y demostrado por varios autores, servía como medida de organización de las relaciones laborales y como forma de mantener vinculado el trabajador a la tierra (Chevalier; Langue). Las familias de los peones pertenecían *tout-court*, a la hacienda, incluso se podría afirmar que ésta se constituía como una extensión de la tierra en los cuerpos y las mentes de aquellos individuos.

Por el contrario, los trabajadores de las minas representaban cuadrillas de hombres más libres y no tenían ningún particular arraigo a la tierra (naborías). Hasta las reformas borbónicas, a estos individuos (principalmente indios libres sustraídos del sistema de repartimiento y castas de variada extracción) se les permitía extraer una pequeña parte de mineral (pepena) y venderla de forma más o menos autónoma. Los operarios vivían en las haciendas de beneficio y fundición y la alta movilidad de la situación laboral, vinculada a las alternas bonanzas de las minas, no los hacía sujetos que se podían incorporar plenamente en la vida social y en los patrones de funcionamiento jerarquizado de la hacienda.

Estos trabajadores formaban, más bien, lo que se podría definir como un *protoproletariado asalariado*, extremadamente inestable en su forma de arraigamiento a un territorio y que casi siempre procedía de otros lugares de la Nueva España en busca de fortuna o, como en el caso de los indios, para sustraerse de las vejaciones que en sus "repúblicas" sufrían por mano de caciques locales y ávidos funcionarios. Sin embargo, en Mazapil, el trabajo libre asalariado no parece haber constituido una opción de autonomía como en otras partes de la Nueva España, por motivos que más adelante explicamos.

Es importante subrayar que la economía agrominera estaba totalmente sostenida por el sistema socioeconómico, político y cultural de la hacienda, vinculado externamente al mercado internacional financiero de la plata y las élites políticas y comerciales de la capital, e internamente, al enorme peso y valor de la tierra, que constituía un capital sobre el que se había construido una estructura social fundada en las lealtades, el honor

y el prestigio. Tierras y minas estaban sólidamente compenetradas dentro del aparato de funcionamiento de la hacienda novohispana, que garantizaba esta relación en aras de mantener el equilibrio entre lo global y lo local de la economía y política novohispanas.

En el caso de Mazapil, como imaginamos en otros muchos lugares de las posesiones españolas de ultramar, la absorción de mano de obra libre no se asentaba en una simple e imparcial contratualidad entre el señor hacendado (a menudo amparado por un fuero nobiliario) y el indio o mestizo, sino que se fincaba en una profunda relación con la tierra y con las obligaciones que el terrateniente pretendía de sus trabajadores, sea que fueran estos ocupados en las minas o que ejercieran un actividad de labrador y peón. El sistema patriarcal, al mismo tiempo violento y bondadoso, estaba organizado para la producción y el beneficio de la plata, por lo que a los indios laboríos se les aplicaba un régimen de trabajo extremadamente duro y exigente no sólo en la hacienda de beneficio o en el trabajo de las mismas minas, sino también, y sobre todo, en los campos de cultivo y en las estancias de cría y cuidado del ganado.

Estas últimas proveían los medios de producción y consumo necesarios para el buen funcionamiento y la regular explotación de la empresa minera. En lo que se refiere a la dinámica de control interno de los individuos que trabajaban en las haciendas, los terratenientes tenían cuidado en crear una red de sociabilidad y dependencia patriarcal que se reflejaba en la protección que muchos de ellos brindaban a sujetos que, según los reportes de clérigos y visitadores, llevaban una vida licenciosa y hasta habían cometido asesinatos. En el Edicto general para la visita general del Obispado de Nueva Galicia, del 22 de enero de 1624, así se les describe:

> Por cuanto como la experiencia nos ha mostrado, muchas veces sucede especialmente entre indios andar vagando de unas partes a otras llevándose consigo mujeres ajenas hurtadas, y llegando donde no los conocen, viven como si fuesen marido y mujer en continuo pecado mortal, y los mineros principalmente y dueños de haciendas especialmente, o estancias por tener quien los sirva si no lo tolera, por lo menos no hacen diligencias por entender la verdad sino que los dejan estar. (APM, *Libro* c. 97, lib. 1, ff. 21-26)

Es evidente entonces que los hacendados utilizaban una forma de arraigamiento a la tierra que, a mediados del siglo XVII, abarcaba a toda la cuadrilla de trabajadores y que el título de *laboríos* no indicaba necesariamente una condición de trabajo libre y asalariado, sino más bien una forma de identificar el trabajo no esclavizado, principalmente de los indios. En 1610, otro testimonio de Gaspar de la Fuente, oidor de la Real Audiencia de Guadalajara, nos brinda un cuadro bastante revelador sobre el trato que se les daba a los trabajadores en Mazapil:

> Dio cuidad que los indios laboríos hayan recibido mucha cantidad de pesos que excedía a la que pueden recibir y los mineros darles conforme a los mandamientos de los virreyes, y considerando el daño que puede resultar para la conservación de este reino en lo espiritual y temporal, de despoblarse estas minas, después de haber hecho la cuenta de lo que debían, escalfando los precios de la ropa que se les han dado cantidad de más de tres mil pesos y la que habían recibido los indios condenados a servicio personal, porque a estos se entendía no estaban obligados a darles de vestir, se remitió este artículo a la Real Audiencia, con que si en ella no hubiere determinación dentro de ocho meses, habiéndolos servido se pongan en libertad. Quitáronle a más de veinte indios tobas y hubo indio de más de doce años que había que la traía, y diose forma de las prisiones que pueden echar a los indios condenados a servicio personal y verificándose inhumanidades hechas con ellos, extraordinarias, lo cual cesará ejecutándose lo proveído. (*AGI*, *C* 874, ff. 8-10)

Sea que trabajaran en las minas, sea que lo hicieran en las estancias de ganado o en las milpas de las haciendas rurales, los trabajadores supuestamente libres vivían en una condición de semiesclavitud de la que sólo podían salir escapándose, lo que representaba un hecho muy frecuente.

El sistema de protección que la autoridad virreinal pretendía llevar a cabo en tierras norteñas no tenía mucha posibilidad de éxito, no sólo por el cabildeo que ejercían los grandes terratenientes sobre las mismas instituciones coloniales (la gran mayoría de ellos, miembros de éstas), sino también por representar sus vastos territorios una suerte de poder paralelo al de la Corona y, en la perspectiva local, aun más poderoso, efectivo y presente que aquélla.

El siglo XVIII y la continuidad agrominera

Durante el siglo XVIII, el distrito de Mazapil estaba ocupado por seis grandes haciendas agroganaderas (Bonanza, Cedros, San Isidro, Gruñidora, Sierra Hermosa y Pozo Blanco) y 28 ranchos que sumaban una población total de más de 5.500 personas. Las posesiones de Bonanza, propiedad del marqués de Aguayo (en el norte del actual poblado de Mazapil), y las de Cedros (al este), pasadas en mano del minero Juan Lucas de Lazaga, contaban con una pequeña estructura urbana y hasta con los servicios de un cura (Langue 295). Esto significa que las grandes posesiones de los hacendados-mineros en el Valle de Mazapil se constituían como estructuras territorialmente socializadas y sociedades organizadas alrededor de un proyecto político-territorial que unía la modernidad exportadora global a la feudalidad patrimonial local.

Sólo en Mazapil se calcula que en 1778 las cabezas de ganado menor sumaban casi 500.000 ovinos, mientras que los caballos y las mulas llegaban a 10.000. Las haciendas de Cedros y Bonanza estaban extendidas sobre un territorio que rebasaba las 100.000 hectáreas y es preciso señalar que estas enormes posesiones podían mantenerse sólo en función de la explotación minera. Sus producciones diversificadas permitían conservar el aparato industrial de las minas y del beneficio de los metales que de ellas se extraían, pero también estaban en la base de la creación de aquellas redes clientelares que consentían a los hacendados constituir circuitos económicos fundados en exigencias políticas y en relaciones prevalentemente sociales.

Muchos de estos terratenientes, o indirectamente sus criados y socios, participaban de la administración de las ciudades y de los reales zacatecanos, y desde allí lograban construir un sistema de concesiones (asientos) para el correcto funcionamiento de la burocracia y del mercado locales. El poder central del virreinato difícilmente lograba controlar estas alejadas administraciones, incluso hasta después de las reformas borbónicas, ya que de hecho los mineros controlaban, a través del recién instituido Tribunal de Minería, los aparatos productivos y políticos de las varias zonas auríferas y

argentíferas de la Colonia. Los capitanes-mineros habían instituido, a través de sus mayorazgos y posesiones, verdaderos pequeños reinos en los que el único reconocido dueño, protegido además por fueros nobiliarios y de otro tipo, era el mismo minero.

Las haciendas de Cedros y Bonanza eran a la vez de campo y beneficio. En ellas trabajaban todo tipo de personas que vivían en las haciendas mismas y que se integraban alrededor de poblados provistos de iglesia, cárcel y varios talleres de profesionistas que allí ofrecían sus servicios. A pesar de esta gran variedad de profesiones, estas haciendas, como gran parte de las del norte del territorio novohispano, no podían prescindir de los productos y del sustento que les proporcionaba la tierra. En este sentido, la agricultura y, sobre todo, la ganadería eran indispensables para el buen funcionamiento de las minas y de las haciendas de beneficio. Sin la presencia constante de la tierra como eje de producción y organización social del territorio, hubiera sido imposible cualquier explotación metalífera.

Los mineros eran tales solamente en función del mecanismo socioproductivo que giraba alrededor de las actividades relacionadas con la minería y no era un caso que estos capitanes hubieran constituido enormes mayorazgos de tierra. En sí, estas enormes posesiones derivadas del derecho feudal europeo no solamente existían en función de su valor patrimonial y del prestigio que podía mantener una familia en la cúspide de la pirámide social y del poder a lo largo de muchos años y hasta siglos, sino también por el hecho de que el vínculo con la tierra era una prerrogativa económica y cultural esencial para el funcionamiento de la sociabilidad novohispana, no sólo del señor, sino también del campesino empotrado y totalmente dependiente de la tierra.

Si la minería constituía la actividad principal con la que se sustentaban los grandes números de las finanzas transatlánticas, es cierto que sin la localización territorial de las relaciones económicas y sociales vinculadas a la tierra esta economía no hubiera podido funcionar. En Mazapil, en las seis haciendas antes mencionadas, Langue señala que al menos el 69% de la población total del distrito vivía en ellas (305). Estos individuos eran, en

la gran mayoría de los casos, sirvientes, esclavos y operarios de las minas. Los indígenas foráneos (trabajadores libres) se empleaban más bien en la faena de las minas y llegaron a representar casi el 30% de sus pobladores a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, como antes se señalaba, estos trabajadores eran empleados en las minas y más en general cubrían, como jornaleros, las necesidades temporales de las haciendas de campo y de beneficio. Los sirvientes representaban la verdadera fuerza de las haciendas. En Cedros había 182 familias; en Bonanza, 113, y en la Gruñidora, más de 140 (Langue 306).

Estamos de acuerdo con Langue en que el tamaño de esta población indica un comportamiento estable y regular de las tasas demográficas y productivas de las haciendas mencionadas y de la función sociopolítica marginal de los grupos indígenas que, incorporados dentro de las haciendas (como señala el padre Morfi en su *Viaje de indios y diario del Nuevo México* de 1779), no habían logrado constituir pueblos de indios. Sin embargo, la gran mayoría de la población indígena que vivía en las haciendas de beneficio, a pesar de ser considerados naborías, estaba casi en su totalidad sujeta a la autoridad del hacendado. Es significativo que en 1550, en las ordenanzas de La Marcha, se prohibiera expresamente al cuerpo administrativo y judicial de las ciudades asignar a los mineros los indios que llegaban de otras partes de la Nueva España.

El sistema del repartimiento había sido formalmente abolido en 1632. Sin embargo, Humboldt, en su *Ensayo político,* evidencia que hasta por lo menos la creación de las intendencias, en 1788, el sistema del repartimiento nunca se había detenido como praxis de explotación del trabajo indígena (72). Pese a eso, los trabajadores supuestamente libres se veían a menudo sujetados a la voluntad del hacendado, gracias al sistema de deudas al que anteriormente hacíamos referencia (Chevalier; Langue).

A lo largo del período colonial, la tendencia en la contratación de mano obra indígena y, más en general, de "trabajadores libres" no parecía respetar las directivas que en varias ocasiones se habían emanado desde el poder central para proteger a los individuos de los abusos de los grandes

poderes locales representados por los terratenientes y mineros. Los gañanes o naborías se volvían a menudo dependientes de facto del hacendado y, a pesar de ser ocupados en su gran mayoría en las minas y de dársele un salario para su trabajo, se sujetaban de hecho al sistema de explotación corporativo de la hacienda, esencialmente basado, en su dimensión local, en una estructura agraria y ganadera.

En muchos casos a las familias de estos obreros se les pagaba en especies y, como ya se dijo, se le anticipaba parte de su salario para ejercer un derecho exclusivo sobre su fuerza de trabajo y para mantenerlos atados a la tierra. La utilización de incentivos a la producción, como el de la pepena, no determinaba ningún tipo de autonomía de las familias indígenas y mestizas de la hacienda, ya que los lazos de dependencia con el señor no se limitaban exclusivamente a una contratualidad de tipo laboral, sino se ensanchaban, gracias a un arraigamiento sustancial de tipo social, a las pertenencias del hacendado.

Epílogo

La estructura protourbana (con su pequeño casco de población organizada en viviendas, su iglesia, sus tiendas y sus talleres) y el régimen prevalentemente autónomo de las haciendas (claramente visible en Mazapil) son significativos indicios del funcionamiento de este sistema tanto en lo social como en lo político y económico. De lo apenas dicho resulta que el porcentaje de trabajadores que podían definirse libres representaba sólo una parte minoritaria de la fuerza de trabajo empleada en las haciendas de campo y beneficio de la Nueva Galicia y del Norte de la Nueva España, por lo que deducimos que la economía agrominera implementada por las familias de los propietarios en sus propias haciendas no estaba determinada por el régimen salarial que hacía de unos cuantos grupos de individuos un cuerpo de trabajadores proletarizados.

En Mazapil, la vigencia de este proceso parece estar demostrada por la ausencia de pueblos de indios a lo largo de todo el período colonial, lo que

más tarde favoreció probablemente la ocupación y el mantenimiento de las tierras por parte de los latifundistas y la casi total ausencia de la pequeña propiedad y del régimen social de la tierra hasta por lo menos el reparto agrario realizado por la Revolución. Por otra parte, los indios naturales de estos parajes vivían en una condición de semiesclavitud, que había sido causada y perpetrada por las continuas luchas entre ellos y los colonizadores españoles desde mediados del siglo XVI (Bakewell 172).

A finales del siglo XVI y, sobre todo, a partir del XVII, estos indios se ocupaban, entre otras, en las haciendas de Cedros y de Bonanza. En el transcurso del período colonial, el gran logro de los poderosos hacendados fue crear y consolidar un sistema de gobierno y de sociedad corporativos, pese a la necesidad de contratar trabajadores libres por falta de mano de obra, debido al derrumbe demográfico de la población autóctona (por lo menos hasta mediados del siglo XVII) y a la dificultad de conseguir esclavos negros en gran número. En Mazapil se puede registrar una alternancia de nombres importantes (en su gran mayoría propietarios absentistas) vinculados al poder central de la capital del Virreinato como los Fagoaga (marqueses del Apartado), los Valdivieso (emparentados con los Urdiñola, marqueses de San Miguel de Aguayo), los Lazaga, los Yermo, los condes de San Mateo, los marqueses de Jaral, etc. (Cachero 2002).

Esto significa que la influencia política de estos capitanes y nobles no se limitaba solamente al control de redes clientelares locales, sino que se extendía a las decisiones que se tomaban directamente en el centro político de la administración colonial. Es posible entonces hablar de una economía agrominera alrededor de la hacienda, precisamente porque la explotación de las minas y el beneficio de los metales, a pesar de que podían involucrar cierto número de trabajadores asalariados, nunca habían podido generar un tipo de desarrollo económico y social independiente del arraigo a la tierra.

En la relación de la visita que Gaspar de la Fuente, oidor de la Audiencia de Nueva Galicia, hizo de las minas de Mazapil entre 1608 y 1610, resulta que en las principales haciendas del lugar (Cedros y Bonanza) trabajaban por lo menos 100 indios guachichiles "que le están encomendados

[a los capitanes Gaspar Duarte y Francisco de Urdiñola]" y que se les paga con un salario, y un total 269 indios "laboríos" (o naborías) de los que no se especifica la procedencia, pero de los que se dice que han sido "traídos con violencia" y que muchos habían sido reducidos a "servicio personal", probablemente por haberse endeudado con el señor o por haber cometido crímenes que los hacían siervos (Pérez y Garza 99).

Los metales sacados de las minas del Real de Mazapil se mandaban a beneficiar a otros lugares, por la escasez de agua, recurso esencial para este tipo de operaciones. Sin embargo, la hacienda de Bonanza contaba con una planta de beneficio, donde se ocupaba una cuadrilla de indios guachichiles en el cuidado de las mulas que servían de medio de transporte para el mineral. Lo que nos falta por saber es si los 269 indios que trabajaban en el Valle eran todos guachichiles "reducidos" o si había otros de diferentes orígenes. De todos modos, es evidente que la población trabajadora, junto con los pocos esclavos negros ocupados en faenas domésticas (en la hacienda de Cedros eran 10) y los aún menos numerosos mestizos (se contaban solamente tres en Cedros), estaba totalmente dependiente de la economía agrominera de Mazapil.

La territorialidad novohispana, concebida como sentimiento de arraigo sociocultural y como sistema de explotación de un territorio, sólo en muy pequeña parte estaba influida por la actividad minera. La parte más consistente de la sociedad hispana de América, en la que incluimos, por lo menos en el norte del país, a los grupos indígenas y a las castas, vivía y dependía directa o indirectamente de la tierra. Lo sostenido por Humboldt, cuando en su *Ensayo político* nos dice que "los principales manantiales de la riqueza del reino de México no están en las minas sino en su agricultura" (237), no constituye una simple profecía para el desarrollo económico de la Colonia, sino que indica la importancia de la tierra como regulador de las relaciones económicas, políticas, sociales y hasta culturales.

Después de casi 350 años del descubrimiento del Real de Minas de Mazapil, en 1568, la Revolución mexicana determinó un cambio radical en el tipo de economía agrominera del Valle. Las vicisitudes de los últimos

20 años del dominio español y los sucesos de la independencia no parecen haber producido cambios significativos en Mazapil. Los antiguos hacendados seguían manteniendo sus posesiones y se habían incorporado, por lo general, al bando conservador del nuevo Estado-Nación mexicano. Durante la primera década del siglo XX, encontramos en Mazapil referencias a las mismas haciendas que se habían venido formando y estableciendo desde la Colonia (Cedros, Bonanza, Gruñidora, etc.); pero esta ya es otra historia.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI)
Audiencia de Guadalajara (G) 28, 51, 55 y 874.
Contaduría (C) 874.

Archivo Parroquial de Mazapil
Libro de inventarios 1634-1891.

Fuentes secundarias

Arlegui, José de. *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*. México: Cumplido, *1851*. Web. 16 de agosto de 2009.

Bakewell, Peter. *Minería y sociedad en el México colonial: Zacatecas (1546-1700)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Impreso.

Cachero Vinuesa, Montserrat. "Geografía social y red de comunicaciones en el norte de Nueva Galicia. (Mazapil 1774-1779)". *Anuario de Estudios Americanos* 59.1 (2002): 39-66. Web. 16 de agosto de 2009.

Chevalier, François. *La formación de los latifundios en México: hacienda y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956. Impreso.

Humboldt, Alexander, von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México: Porrúa, 1994. Impreso.

Langue, Frédérique. *Lo señores de Zacatecas: una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.

Morfi, fray Agustín de. *Viaje de indios y diario del Nuevo México*. México: Vito Alessio Robles, 1935. Impreso.

Pérez Zevallos, Juan Manuel y Valentina Garza Martínez. *El real y minas de San Gregorio de Mazapil 1568-1700*. México: Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", 2004. Impreso.

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

La encomienda entre los pueblos de la provincia paez en el siglo XVII

Marcela Quiroga Zuluaga
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia
marcelaquirogafr@yahoo.fr

Resumen

Este artículo observa el establecimiento de la encomienda entre los pueblos paeces en la gobernación de Popayán. Es necesario señalar que, comparado con otros procesos de implantación de esta forma de control de la población indígena en el suelo americano, el caso de las encomiendas entre los paeces presenta ciertas particularidades. En primer lugar, de orden temporal, pues ella sólo tomó forma efectiva hasta el siglo XVII. En segundo lugar, en lo concerniente a su configuración y su desarrollo. Estas particularidades fueron la consecuencia de la resistencia india, así como una realidad indígena móvil y sociopolíticamente dispersa. De esta manera, la encomienda asociada al proceso de sometimiento de los paeces no fue ni formal ni temporal ni espacialmente uniforme. Para su consolidación, ella solicita la acción conjunta de múltiples estrategias y actores del poder colonial.

Palabras clave: encomiendas, provincia de paez, Nueva Granada, siglo XVII.

Abstract

This article studies the establishment of the *encomienda* system among the Paez population in the government of Popayán. Compared to other processes to introduce this form of control over the indigenous population in the American continent, the case of the *encomienda* system among the Paez presents some particular characteristics: first temporally, as it only became a reality in the 17th century; secondly, regarding its development. These particularities were the result of the indigenous resistance, as well as of a mobile and socio-politically disperse indigenous reality. Thus, the *encomienda* system associated with the process of subjugation of the Paez population was not uniform nor temporally neither spatially. In order to consolidate it, the joint action of multiple strategies and agents of the colonial power was necessary.

Key words: *encomienda* system, Paez province, New Granada, 17th century.

Introducción

Después de las guerras de conquista, la relación de sumisión de los pueblos indígenas vencidos a la Corona española fue cristalizada por la encomienda. Con un objetivo formal: la conversión y transformación a la "vida en policía" de los pueblos sometidos. De este modo, a través de su delegación a los encomenderos, esta institución constituyó uno de los primeros mecanismos desplegados por el poder español en el suelo americano para su control. Por ejemplo, podemos constatarlo en los principales núcleos de la dominación colonial constituidos en las Indias —como entre los incas, los aztecas y, sin ir más lejos, los muiscas del Nuevo Reino—, donde su instauración fue el paso que siguió a las acciones de conquista adelantadas por los españoles durante las primeras décadas del siglo XVI.

Desde esta perspectiva, el caso de las encomiendas entre los paeces nos presenta grandes particularidades, pues su efectivo establecimiento y desarrollo sólo tomaron cuerpo hasta el siglo XVII, en el marco de un contexto de conquista india tardío. En la práctica, esta disimilitud temporal fue el resultado de varios elementos tocantes a los actores paeces, como su dispersión territorial y sociopolítica y, sobre todo, unas formas de relación política fundadas en guerra, las cuales, en el espacio de la confrontación de la conquista, se tradujeron en acciones y de respuestas bélicas contra la implantación de la dominación española en la región. Éstas no sólo dilataron temporalmente su sumisión a la Corona, a través de este mecanismo del poder español, sino que igualmente repercutieron en su configuración y en su rol como forma de encuadramiento de la población indígena.

Primeros ensayos de pacificación en la provincia paez

La exitosa resistencia bélica de los pueblos de la provincia paez a las primeras acciones de conquista conducidas por los españoles determinaron,

a lo largo del siglo XVI, el establecimiento de unas relaciones hispano-indígenas marcadas por el conflicto y la guerra. Así, estos pueblos fueron el objetivo militar de continuas expediciones militares de tipo punitivo, cuyo fin principal fue castigar las maniobras ofensivas emprendidas contra los hispanos y que, la mayoría de las veces, no arrojaron resultado alguno.

Por otra parte, a medida que los distintos establecimientos urbanos y mineros de la gobernación de Popayán fueron afianzados, la presencia de estos grupos —referenciados por los españoles como "caribes"— ejercía una presión cada vez menos tolerada por los habitantes españoles, quienes buscaban la consolidación económica de la gobernación de Popayán, a través del establecimiento de un circuito comercial con la ciudad de Santafé y de la extracción minera de ciudades como La Plata y Caloto.

Precisamente, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, en esta nueva dinámica económica, se inscriben las nuevas incursiones españolas en las tierras comarcanas a las ciudades de Neiva, Timaná y La Plata, lugar de habitación de varios pueblos insumisos, referenciados por los españoles como naciones independientes (pijaos, yalcones, apiramas y paeces). En el fondo, estas expediciones buscaban tanto pacificar a los "indios de guerra" de la región del Alto Magdalena como desarticular sus alianzas contra la expansión española.

En lo que concierne a los pueblos paeces, entre estas expediciones podemos subrayar aquella adelantada por Domingo Lozano, vecino de la ciudad de Ibagué, quien en 1562 fue comisionado por la Real Audiencia, con el fin de "castigar los rebeldes pueblos de la provincia paez". Esta expedición, descrita en detalle por fray Pedro Aguado, constituyó el primer ensayo de sometimiento indio con resultados favorables para los españoles, como la fundación de la ciudad de San Vicente de Páez y la distribución de las primeras encomiendas (Aguado 518-9).

Precisemos que el éxito de la expedición de Lozano fue el fruto no sólo de las acciones bélicas de los españoles contra las poblaciones

indígenas, sino también de la mediación de otros pueblos ya sometidos como los guambianos. Sin embargo, la existencia de la nueva fundación y la perennidad de estas primeras encomiendas son de corta duración, pues los indígenas, sobrellevando mal el peso de las nuevas obligaciones impuestas por los españoles —como la tributación, el trabajo en las minas y el servicio personal— se rebelaron y dejaron la ciudad sin aprovisionamientos.

La provincia paez quedó, así de nuevo, reducida al estado de guerra que la había caracterizado. Aunque otras expediciones fueron originadas desde Popayán y nuevos aprovisionamientos fueron proveídos para auxiliar a los habitantes de San Vicente, finalmente, en 1571, pueblos indígenas de las provincias paez y pixaos destruyeron la población y, además, dieron muerte a su fundador. En los años que siguieron, los ataques de una rebelión indígena en el Alto Magdalena se extendieron y pusieron en riesgo otras ciudades como La Plata y Timaná.

En este contexto, desde Popayán, Cali e, incluso, desde Quito, la administración colonial adelantó nuevas incursiones. Ellas dieron cuerpo a otros ensayos fundacionales y permitieron una frágil consolidación española en la región. Por ejemplo, en 1574 se realizó la reconstrucción de Paez, y en 1579, por medio de una expedición organizada por la Audiencia de Quito, bajo la dirección del gobernador Epinar, se logró la fundación de una nueva población en la provincia de Paez, esta vez con el nombre de Nueva Segovia. Posteriormente, en 1588, esta población fue trasladada a orillas del río Palo, con el nombre de Caloto, donde, una vez más, debido a los constantes ataques de paeces y pijaos, fue despoblada. Posteriormente, en 1596 nuevamente es trasladada a su emplazamiento actual (López de Velasco 414).

Ahora bien, si las expediciones militares emprendidas por los españoles durante las últimas décadas del siglo XVI permitieron conformar algunos núcleos urbanos en la provincia, la consolidación de la dominación española en la región no había sido lograda. En realidad, estas ciudades, más allá de constituir núcleos estables, fueron islotes

territoriales controlados temporalmente por la fuerza militar hispana[1]. Por consiguiente, la instalación española política y económica en la región durante la segunda mitad del siglo XVI fue un proceso intermitente que no permitió alcanzar los objetivos de una efectiva conquista indígena y, mucho menos, la instauración de formas de explotación indígena como la encomienda.

En realidad, los pasos hacia una total pacificación de los pueblos paez sólo se dan hasta los inicios del siglo XVII, luego de haber sido concluidos otros procesos de pacificación entre algunos de los pueblos de el Alto Magdalena, principalmente con el aniquilamiento de los pijaos. En cierta medida, las distintas campañas españolas contra estos pueblos favorecieron la desarticulación de las alianzas indígenas y permitieron la consolidación de los distintos núcleos urbanos de la región, al tiempo que sentaron las bases para consolidar la pacificación de los pueblos de la provincia paez y, junto con ella, la instauración de la encomienda. Sin embargo, su efectivo establecimiento sólo fue posible a través de un proceso sinuoso y poco homogéneo que solicitó la acción mancomunada de distintos mecanismos y agentes del poder español.

1 Por ejemplo, lo denunciaba el presidente de la Real Audiencia, Francisco de Sande, en una carta dirigida al Rey, en 1597: "Parece que en años pasados desde la ciudad de Timana a la de Popayán, que habrá treinta leguas poco más o menos, estaban dos poblaciones de españoles; que la una se llamo la Villa de la Plata a donde se dicen hay muy ricas minas de Plata, y más adelante como a ocho leguas, otra que llamaron los Paez; y cada uno de estos pueblos tenia indios en su comarca de paz que servían a los españoles, y con los indios y con los españoles se caminaba seguro de los indios de guerra desde Timana a Popayán. Porque estos tales andaban por los montes por ser la tierra muy ancha y entonces se tenían por indios de guerra los que no venían de paz a servir. Entre estos dos ríos que he dicho [Magdalena y Cauca] hay cinco naciones de indios de guerra los cuales salen a hacer daño por toda la tierra y por los caminos que van de Popayán para Quito, y no se puede pasar si no es con escuadra de gente y de armas, de que viene grandísimo daño a este Reino y provincias. Porque no hay otro camino para Quito y Perú, y se pierde el beneficio de oro que tiene la tierra que es el mayor que se sabe hay en el mundo […] Es mi parecer que se vuelvan a poblar los dichos dos pueblos el de la Plata y el de los Paez con mucha ventaja, que por lo menos haya en cada uno de ellos ochenta vecinos y que permanezcan allí y con esto el camino se asegura y cada día se irá más asegurando sacándose el oro" (AGI, *S* 17 r. 14, n. 140/1).

Proceso de instalación de la encomienda entre los pueblos de la provincia paez

Los inicios del establecimiento de la encomienda entre los pueblos paeces pueden ser constatados en las primeras décadas del siglo XVII. No obstante, este proceso fue tributario de la confrontación histórica que había caracterizado las relaciones entre los españoles y los paeces. Aunque para este momento las acciones de guerra de los españoles habían logrado controlar en parte la ofensiva indígena, este proceso experimentó otras dificultades, esta vez determinadas por las condiciones que forjaron una realidad india dispersa social-política y territorialmente.

De hecho, junto con la evasión hacia los lugares que quedaron fuera del control español, estas condiciones, incrementadas por las acciones bélicas españolas, forjaron las nuevas estrategias de resistencia de los pueblos paeces. En este contexto de fragmentación y de dispersión, la configuración de las encomiendas fue el resultado de un proceso heterogéneo y discontinuo espacial y temporalmente. Tomó cuerpo gracias a los logros de las empresas de españoles particulares que se internaron en su territorio y persistieron en su pacificación y a la acción de otros agentes del poder español: los misioneros.

En el primer caso, algunos de los títulos de encomiendas que reposan en los archivos nos permiten constatar que a las campañas de pacificación adelantadas por Domingo Lozano, en 1562, siguieron otras empresas privadas que lograron la pacificación de una parte de los pueblos de la provincia, a finales del siglo XVI e inicios del XVII[2]. Estas empresas fueron,

2 Un ejemplo de estas acciones puede ser observado en la merced otorgada a Andrés del Campo Salazar: "El Rey, Juan Mendez Marquez, mi gobernador de la provincia de Popayán o las persona a cuya cargo fuere su gobierno por parte de Andrés del Campo Salazar vecino de la ciudad de Popayán de esa provincia me ha hecho relación ha servido a los Reyes mi padre y mi

principalmente, el ejercicio de varias familias entrelazadas, cuyos orígenes se remontan a los primeros conquistadores del Perú y del Nuevo Reino de Granada, como Francisco Mosquera Figueroa, Cristóbal de Mosquera Figueroa, Diego del Campo Salazar y Pedro de Velasco.

En realidad, aunque sólo Diego del Campo Salazar y Cristóbal de Mosquera Figueroa habían participado directamente en las incursiones realizadas contra estos pueblos, los descendientes de estos primeros fundadores y pobladores de las ciudades de Popayán y Caloto fueron los actores de múltiples incursiones particulares adelantadas desde las distintas ciudades que enmarcaban su territorio.

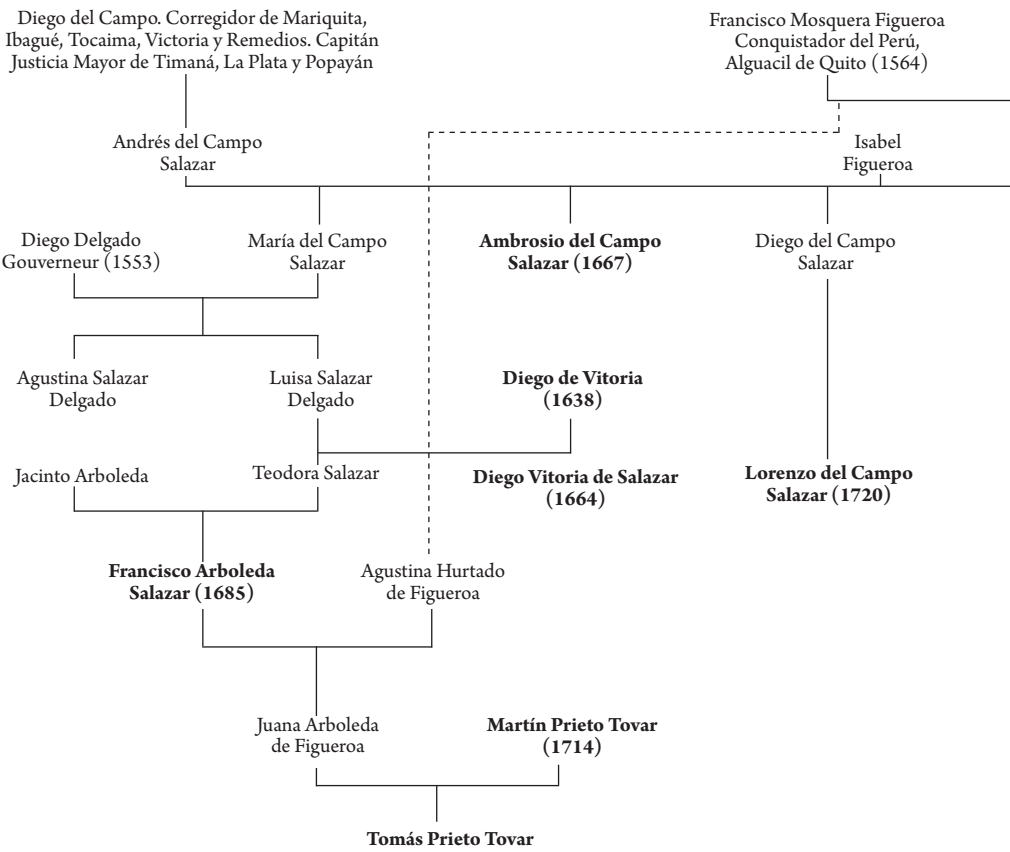
Y aunque la información-documentación no es muy clara, parece que en esta dinámica fueron constituidas las primeras encomiendas paeces. Así, por ejemplo, Andrés del Campo Salazar, hijo de Diego del Campo y esposo de Isabel Figueroa, hija de Francisco Mosquera Figueroa, obtuvo en 1625 una merced real como retribución a su participación al proceso de la pacificación de los pueblos pijaos del Valle del Magdalena y algunos

abuelo […] y a mí en las ocasiones que se han ofrecido, y en particular entró en la conquista y pacificación de las provincias de los paeces en compañía del capitán Fernando Arias Saavedra, y anduvo mucho tiempo atravesando la cordillera y sierra nevada hasta la provincia de Toribios, tierra inexpugnable y de Indios de Guerra con mucho peligro y excesivos trabajos y gran gasto de su hacienda por haber sustentado doce soldados y mucho indios amigos haciendo oficio de caudillo, y estando el campo alojado en la provincia Toboima apretado de los dicho indios y sin bastimento hizo traerlos a su costa con que pudieron seguir la jornada; y asimismo entró en la conquista y pacificación de la provincia de los Toribios con el capitán Lorenzo de Paz Maldonado […] y estando el gobernador Juan de Tuesta Salazar en la pacificación de Caloto, hallándose oprimido de toda la tierra que se había alzado entró en ella con un socorro de soldados e indios y armas […] y con su llegada se pudo proseguir la dicha conquista en la que mataron al cacique Ocanasa, señor de todas aquellas provincias […] y el gobernador Vasco de Mendoza y Silva lo nombró también por su lugar teniente y justicia ordinaria […] y con el dicho gobernador entró en las provincia de los Páez y los pijaos con cuarenta y cinco españoles y doscientos indios amigos por caminos y montañas que jamás se habían andado pasando por las minas que solían ser de la Plata y por las provincias de Chilicambis, limpiándolas de enemigos corsario y llagando a la provincia de Toboima mató y cautivo cantidad de ellos, y les talo la tierra y los oprimió y afligió de suerte que le salieron más de cuatrocientos indios de paz […]". (AGN, *E* 24, ff. 673v. y ss.).

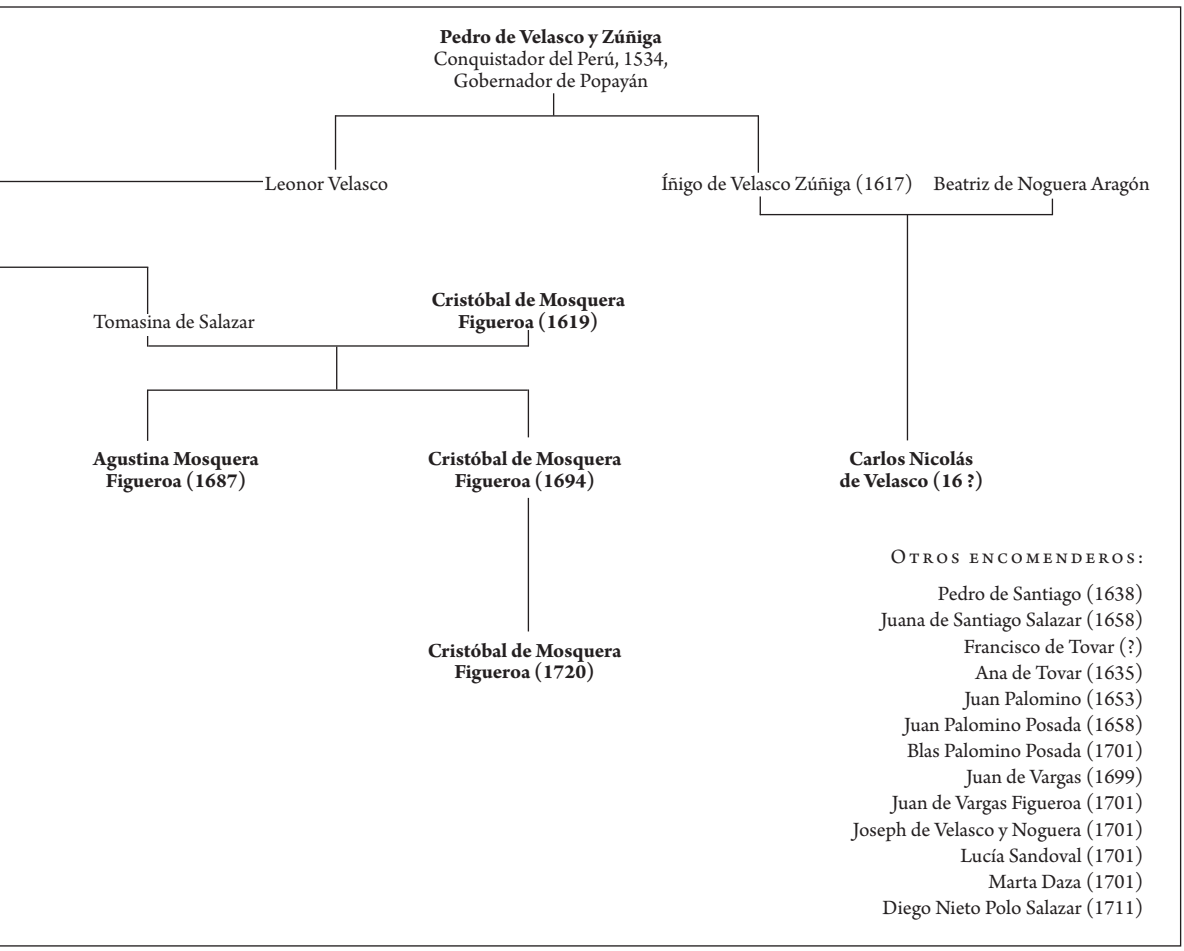
de los pueblos paeces: toribios y toboimas (AGN, *E* 24, ff. 673v. y s., 1709; ACC, *E* 1984, ff. 24r.-26v., 1625).

A través de ella, la Corona española le otorgaba a él y a sus descendientes la prerrogativa de ser favorecidos en la asignación de los repartimientos. Esta merced, junto a los otros méritos de las primeras familias fundadoras, entrelazadas entre sí por distintas alianzas matrimoniales, fue presentada continuamente por los distintos descendientes, quienes la utilizaran como un argumento para obtener su titulación. Como consecuencia, la mayoría de las encomiendas paez en los siglos XVII y XVIII están concentradas en manos de una misma familia (Gráfico 1).

Gráfico 1. Encomenderos paeces de los siglos XVII y XVIII



Las características que tuvieron estos primeros repartimientos, fruto de las expediciones particulares adelantadas por los vecinos españoles, son de difícil percepción en los documentos. La única descripción que presentan los títulos es que la mayoría de los indígenas que los componían estaban de "mala paz" y sin someter. Por esta razón, tanto la administración española como los encomenderos desconocían el número de tributarios, e incluso los sujetos que los integraban. Muchas veces los pagos de la media anata que debían sufragar los encomenderos a la Corona por usufructo eran reducidos y pospuestos por su inestabilidad (ACC, *E* 2378, f. 29r., 1653).



Fuentes: (ACC, *E* 743, 745, 1714, 1984, 2378, 2394, 2545, 2584; *CG* 1479; AGN, *E* 24, f. 668v.; *E* 29, f. 858).

En este sentido, la mayoría de los títulos asignados entre los paeces fueron más bien virtuales y procuraron pocos usufructos a los encomenderos. De esta manera, a pesar de que los repartimientos paeces habían sido organizados, éstos pasaron gran parte del siglo XVII de un titular a otro, sin ser realmente lucrativos para sus poseedores. El testimonio dado en 1638 por el cura doctrinero de la ciudad de Caloto sobre la encomienda otorgada a Diego de Vitoria, luego de la muerte de Francisco Palacios Alvarado, en las provincias de Toribio, Suyn y la Mesa de San Vicente de Páez, ilustra esta situación:

> […] que tan solamente tiene la encomienda veinte indios de mala servidumbre en la provincia de los Toribios, y cuando quieren salen a los trabajos y cuando no se retiran a los montes; y en las provincias de los paez en Suyn puede haber doscientos indios de mala paz, que algunos de estos salen al llano de Toribio y siembran media fanegada de maíz si se les antoja de fuerza, que no dan tributo, ni aprovechamiento bastante para pagar las doctrinas de indios Toribios, ni en el trabajo que ponen en el servicio de su encomendero; y así ni renta, ni dan nada; y en la tercia parte de Paez, consta haber treinta indios poco más o menos, que solamente sirven de traer las armas para inquietar por ser de mala paz y en nada sirven […] (ACC, *E* 2394, f. 3v., 1638).

La ausencia de un beneficio económico para los encomenderos, así como los gastos costeados por ellos a lo largo del proceso de pacificación y de reducción indígena, fueron reconocidos por la Corona mediante la adjudicación de una vida más en la posesión de los repartimientos. Así, en contraposición de sus homólogos del Nuevo Reino, algunos de los titulares de las encomiendas paeces disfrutaron de una prolongación del derecho de sucesión a tres vidas (AGN, *E* 29, f. 860r., 1619; ACC, *E* 743, 1658).

Por otra parte, las disposiciones concernientes a su adjudicación extendían su rol más allá de una gratificación o del pago de servicios por las acciones de conquista realizadas por los españoles, y de aquel que imponía las obligaciones de los encomenderos estipuladas por la Corona en otros lugares del suelo americano. En efecto, antes de la conversión y la evangelización, el objetivo principal de los títulos de encomienda paeces fue lograr la sujeción de estos indios aún en el siglo XVII sin someter y de "mala paz".

En este sentido, a diferencia de otros pueblos que habían sido sometidos durante la Conquista, la asignación de encomiendas entre los paeces fue un útil de la administración colonial para incentivar a los españoles a emprender su sometimiento, su reducción en pueblos y la instauración efectiva de esta forma de control entre los indígenas que habían sido otorgados luego de las múltiples expediciones españolas. En este proceso de conquista tardío el papel de los encomenderos paeces fue más activo que aquel que tuvieron otros encomenderos del Nuevo Reino, como lo muestra el título de encomienda dado a Cristóbal de Mosquera, en 1619:

> […] y atento a estar de mala paz y rebeldes como al principio que fueron encomendados, y que os habéis de ocupar y hacer costa y gasto de vuestra hacienda en reducirlos y sacarlos en real obediencia y servidumbre y arriesgar vuestra vida para traerlos al gremio de la Santa Fe Católica […] en conformidad de la cedula y ejecutoría Real que su majestad despacho a los vecinos de la dicha Nueva Segovia, y conquistas nuevas, para que por tres vidas se les hiciere merced de los indios de aquellas provincias, vos la hago de os los encomendar por las dichas tres vidas, vuestra, la de vuestro hijo y la de vuestro nieto. (AGN, *E* 29, f. 858r.)

Ahora bien, como lo dejan ver estos breves testimonios, durante la primera mitad del siglo XVII, el control y la sujeción de la población paez, a través de esta forma de control, estaba lejos de ser un objetivo logrado. De hecho, a la oposición armada y a la evasión, siguió la puesta en obra de otro tipo de resistencia indígena, esta vez fundada en la participación precaria o inexistente de las obligaciones coloniales que de ellas se desprendían y en la reducción en pueblos que la acompañaba, pues: "los dichos indios tienen poca consistencia en habitación y morada, y por cualquier accidente la mudan y se retiran a la tierra a dentro a partes remotas donde no pueden ser habidos" (ACC, *E* 2378, 1653).

La fragilidad y, en cierta medida, fracaso parcial de este mecanismo de control español entre los paeces fue una constante a lo largo del siglo XVII (ACC, *CG* 1157, f. 1r., 1674). Sin embargo, las encomiendas y el proceso de congregaciones parecen adquirir cierta estabilidad a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII. En gran parte, esta nueva situación fue

el producto del trabajo mancomunado de los encomenderos y de otros actores: los misioneros, quienes actuaban en su territorio desde comienzos del siglo XVII.

Los datos sobre las incursiones misioneras son oscuros. Sabemos que las primeras fueron realizadas por los padres de la Compañía de Jesús durante la primera mitad del siglo XVII y abordaron, principalmente, las regiones de Guanacas y de Tierradentro (Rodríguez 145-154; Hazañero 210). Las incursiones misioneras tomaban cuerpo en una serie de correrías solitarias realizadas por uno o dos misioneros a lo largo de los múltiples y dispersos sitios de habitación de los indígenas paeces ya pacificados y que participaban "a su manera" de las obligaciones coloniales (Hazañero 210). Uno de los logros de su intervención fue la construcción de un sitio de habitación permanente para los misioneros y de una iglesia en el sitio de Guanacas, en cercanías del camino, construido en 1626 por Diego del Campo Salazar, que vinculaba las ciudades de La Plata y Popayán, conocido como el camino de Guanacas (Hazañero 149).

Finalmente, en 1655, los padres de la Compañía de Jesús se retiraron de la provincia paez dejando pocos resultados, puesto que, más allá de la predicación, la enseñanza del español y de la organización de ciertas formas de trabajo comunitario, su acción no permitió lograr el objetivo principal de extraer a los pueblos paeces de sus sitios de habitación y reducirlos en pueblos. En este sentido, las relaciones que sostuvieron los misioneros con los indígenas continuaban la dinámica que éstos habían entretenido con sus encomenderos y otros españoles. Ellas se limitaban a una serie de relaciones esporádicas y discontinuas que no permitían su plena sujeción a alguna forma de control indígena. De ese modo, si existía cierta forma de sometimiento, ésta era controlada por los indígenas, quienes participaban de los distintos dispositivos del poder colonial a sus ritmos e intereses.

Pocos años antes del retiro de los padres de la Compañía de Jesús (probablemente desde la década de los cuarenta), los padres predicadores de la Orden de San Francisco, provenientes de Santafé, habían iniciado igualmente este tipo de incursiones (AGN, *C* 58, f. 43). Sin embargo, su epicentro fue

otro, la región del Valle del Magdalena. Según los testimonios documentales, su acción arrojó resultados más decisivos que aquellas llevadas a cabo por los jesuitas. En 1660, el procurador general de esta orden declaraba:

> […] habrá tiempo de cuatro años que entraron dos religiosos […] a la provincia de los indios paeces, a convertirlos y a reducirlos a Nuestra Santa Fe Católica y con su predicación y doctrina convirtieron más de 800 infieles y redujeron a poblado y a la obediencia de su majestad, más de otros 170 gandules con sus familias, poblándolos en los dos ríos en el sitio que hoy están llamado San Joseph de Ataco, distantes de su tierra y de las demás bárbaras naciones más de setenta leguas […]. (AGN, *M* 15, 276r.)

De la misma manera, en 1673, el obispo de Popayán testimoniaba la existencia de seis pueblos fundados en la jurisdicción de Neiva, en los cuales habitaban 4.500 indígenas bajo el gobierno de esta orden (AAP 558, f. 71r.). Se trataba, en efecto, de las poblaciones de San Juan de Páez (San Juan del Obo), San Francisco de Iquira, San Antonio de Nátaga, San Joseph de Ataco y el Retiro (AGN, *C* 58, f. 989r., 1695).

Si bien la carencia de fuentes documentales no nos permiten definir con precisión la manera como los pueblos paeces fueron pacificados y organizados en encomiendas, ellas muestran que para finales del siglo XVII el trabajo asociado de los misioneros, de los encomenderos y, en general, de la administración colonial arrojó como resultado la consolidación efectiva, entre estos pueblos, de las encomiendas y su reducción en pueblos. En grandes términos, la acción de estos mecanismos configuró dos ejes regionales de la dominación colonial. El primero en cercanías de la ciudad de Caloto y Popayán, en el interior de la que fue designada como la provincia paez, y el segundo a lo largo del Valle del Magdalena, en la Provincia de Neiva.

Como consecuencia de dos procesos de sometimiento distintos, estas dos regiones guardaron ciertas diferencias, perceptibles en la configuración de las encomiendas. En el caso de los repartimientos de Caloto y Popayán, las encomiendas fueron dadas a los titulares que habían participado en el proceso de su pacificación; mientras que en la provincia de Neiva (a excepción de los anexos de la provincia de Toboima, constituidos por los miembros indígenas originarios de ella que se habían desplazado

hacía las vertientes orientales de la cordillera central) éstas fueron depositadas en la Corona y fueron formadas con indígenas que habían salido de sus territorios por "su propia voluntad" como resultado de las acciones de los misioneros franciscanos (AGN, *R* 1, f. 60v.; f. 66v., 1652).

Distribución de encomienda y estructura sociopolítica india

Si bien la respuesta indígena frente al proceso de instauración de la encomienda hizo que los objetivos de este mecanismo obtuvieran logros parciales, su acción no puede ser despreciada a la hora de observar su incidencia en la organización sociopolítica indígena. Precisemos que la documentación sobre los paeces en general a lo largo de los siglos XVI y XVII es insuficiente para observar de manera concluyente su impacto sobre la realidad india. No obstante, los títulos de encomienda nos presentan algunas instrucciones generales sobre esta dinámica (Tabla 1).

Encomendero	Provincia	Subprovincia/Autoridad
Cristóbal de Mosquera	Abirama	Andi
Cristóbal de Mosquera	Abirama	Inza
Cristóbal de Mosquera	Toribio	Cacique Tuquila
Cristóbal de Mosquera	Toribio	Provincia de Omian
Cristóbal de Mosquera	Toribio	?
Cristóbal de Mosquera	Mesa/San Vicente de Páez	1/3 de Paez
Cristóbal de Mosquera	Paez	Dagoya
Cristóbal de Mosquera	Turibachao	Juan Echecas
Cristóbal de Mosquera	Jámbalo	Cacique Guani
Diego de Vitoria	Suyn	Fernando Conça
Diego de Vitoria	Suyn	Mateo Lame
Diego de Vitoria	Suyn	Cacique Rodrigo
Diego de Vitoria	Toribio	Francisco Tálaga
Diego de Vitoria	Mesa/San Vicente de Paez	Cacique Ambue: 2/3 de paez
Fernando de Tovar	Jámbalo	Vitoyo
Íñigo de Velasco	Paez	Bitombo
Íñigo de Velasco	Provincia de Paez	Eminza (Guañaritas)
Íñigo de Velasco (segunda vida)	Abirama	Abirama

Continúa

Tabla 1.
Encomenderos y provincias paez, siglo XVII

Fuente: elaboración propia a partir de AGN, *E* 29, f.858r.-868v.

Continuación

Encomendero	Provincia	Subprovincia/Autoridad
Juan de Palomino	Valle de la Simbala	Parba
Juan de Palomino	Valle de la Simbala	Ytaquibe
Juan de Palomino	Valle de la Simbala	Don Leornardo
Juan de Palomino	Toboima	Oueyomuse
Juan de Palomino	Toboima	Ytabe
Juan de Palomino	Toribio	Tarabira
Juan de Palomino	Toribio	Pilloso
Juan de Palomino	Toribio	Coay
María de Santiago Salazar (segunda vida)	Jámbalo	?

Como entre otros pueblos indígenas americanos, la distribución de encomienda redibujó las líneas de demarcación de las jefaturas prehispánicas y ello perfiló, al mismo tiempo, nuevas formas sociopolíticas en favor de las condiciones de la dominación española. En el contexto paez, este proceso fue marcado por la dispersión y la atomización territorial y sociopolítica que caracterizaba a los pueblos de la provincia. Estos rasgos, como lo hemos anotado, habían sido acrecentados como parte de la estrategia indígena a la avanzada española. Igualmente, este fue afectado por la acciones de conquista india adelantadas por los españoles. Por ejemplo, tan sólo en algunos casos los repartimientos guardaron las líneas de demarcación que dibujaban las unidades sociopolíticas mayores denominadas por los españoles como "provincias", "señoríos" o cacicazgos[3].

3 En lo que concierne a la organización sociopolítica paez, las informaciones contenidas en los títulos de encomienda arrojan elementos diferentes de aquellos que se desprenden de las descripciones realizadas por cronistas como Aguado, quien propone la existencia de tres cacicazgos o señoríos definidos política y territorialmente: suyn, paez y avirama. Todo lo contrario, estas fuentes propondrían la existencia de una gran fragmentación, así como la existencia de distintas integraciones sociopolíticas. Al abstraer de las reservas que nos proponen las informaciones de los títulos de encomienda y al poner en relación estas breves informaciones respecto a las descripciones dadas por los cronistas, podemos establecer una primera identificación (Tabla 1). En efecto, los "señoríos" o cacicazgos paeces asociados a las "provincias" no denotaban solamente un ensamble territorial o una mera unidad sociopolítica representada un cacique principal. Se trataría más bien de una integración que circunscribía en su interior otras unidades sociopolíticas diferenciadas por la presencia de varias jefaturas (*parcialidades*), entrelazadas por vínculos de parentesco (hijos o hermanos), definidas, así mismo, por una localización territorial independiente (grupos locales), además tendientes a la fisión

Este es el caso, por ejemplo, de la encomienda de Toboima, la cual junto con sus anexos constituyó la encomienda más importante entre los pueblos paeces. Otorgada a Juan Palomino en 1653 y posteriormente a su hijo Blas Francisco Palomino en 1701, ella comprendía aproximadamente 380 indígenas tributarios, cifra que incluía tanto a los indígenas tributarios del pueblo de Toboima, en la jurisdicción de Caloto, como los miembros de esta jefatura que un siglo antes aparecían referenciados como emigrantes hacia el Valle del Magdalena bajo la dirección de varias autoridades. Todos ellos descendientes de las jefaturas del principal así designado y de sus hijos: Oueyomuse e Ytabe (ACC, *E* 2378, ff. 1v.-29v.; AGN, *E* 32, ff. 580v.-593v.).

En la práctica, a pesar de la diferencia de jurisdicción, los distintos encomenderos de Toboima trataron de conservarla unida invocando las cédulas concernientes a la indivisibilidad de las encomiendas (AGN, *E* 9, f. 167r.). Pero abstengámonos de ver en este ejemplo una posible continuidad entre el "señorío" de Tobioma, las jefaturas originadas de su proceso de segmentación y el repartimiento así denominado, puesto que este repartimiento fue, así mismo, el resultado de varios movimientos de la población india conducidos por los encomenderos. Así, por ejemplo, en el título dado a Juan de Palomino podemos observar que a ella había sido agregadas otras parcialidades originadas de las provincias de Toribio y del Valle de la Simbala. Igualmente, parece que de la provincia de Toboima fueron seccionadas otras parcialidades para la constitución de nuevas

política y territorial. En este sentido, la estructura sociopolítica paez, correspondería a una organización del tipo de la tribu. En su interior podemos diferenciar tres formas de integración, definidas a su vez por tres unidades sociopolíticas: (1) el grupo doméstico, caracterizado por un grupo de parientes, padres y hermanos de la generación de ego solteros, o viudos o recién casados; (2) el grupo local, jefatura dirigida por un hermano de la generación de los padres de ego y constituido por una serie de unidades domésticas, denominadas en el discurso español como "pueblos" o "provincias", punto de origen a través de la dispersión política y territorial de otros grupos locales, y (3) otro nivel que traspasó las jefaturas del grupo local y que probablemente corresponde a los señoríos descritos por Aguado, cuyos vínculos fueron flexibles y fueron cristalizados en situaciones concretas, como la guerra (ACC, *E* 1984, 2378 y 2399; AGN, *E* 29, ff. 858r.-868v.; Aguado 518-9; Rappaport).

encomiendas denominadas con el mismo nombre, como aquellos otorgados a Fernando Salazar Betancourt (1664) y a Diego de Velasco (1686) (Padilla 244; AAP 4180, f. 61r., 1664).

En otros casos, como lo ilustran los títulos de encomienda durante su proceso de configuración, las distintas unidades sociopolíticas denominadas *señoríos* o *provincias* fueron fragmentadas siguiendo las líneas de las jefaturas que conformaban los grupos locales (*parcialidades*), para luego ser reconfiguradas bajo la nueva lógica colonial que su distribución impuso (Tabla 2). Este parece ser el caso, por ejemplo, de las provincias de Suyn y Eminza. Según el cronista Aguado, el señorío de Suyn estaba formado por dos jefaturas diferenciadas territorialmente, pero articuladas por los lazos de parentesco de sus autoridades. La primera dirigida por Suyn, y la segunda, en cabeza de su hijo Eminza (Aguado 510). Ellas fueron separadas en dos repartimientos. El primero, Suyn, fue dado a Diego de Vitoria en 1638, luego de la muerte de Francisco Palacios, quien probablemente la poseyó en segunda vida; en tanto que el segundo, Eminza, llamada posteriormente La Caldera, formó parte de los indígenas otorgados a Pedro de Velasco y a sus descendientes Íñigo de Velasco y Carlos Nicolás de Velasco (ACC, *E* 1984, ff. 21r. y 32r.). Además, para su conformación a éstas fueron agregadas otras parcialidades o segmentos de ellas, que dieron como fruto en el contexto colonial nuevas unidades sociopolíticas: Suín y La Caldera (Emiza).

Tabla 2.
Encomiendas en la Provincia de Toribio (1685)

Fuente: adaptado de María Teresa Fidjin y José Rojas (30) [4]

Encomendero	Principal	Tributarios
Isabel Quintero	Tama	80
Pedro Gallego	Gueton	50
Ambrosio de Miranda	Ohil	24
Alonso Sánchez	Tobalo	120
Gabriel Cardoso	…	60
Diego de Ávila	Gengue	60
Pedro de Morriones	…	30

4 De acuerdo con los autores que realizaron la trascripción del documento original (ANHQ, caja 20, 1703), el documento presenta los repartimientos de encomienda de la provincia de Toribío de 1685. Sin embargo, los títulos de encomienda que fueron otorgados a Cristóbal

Si seguimos los títulos de encomienda, parecería que este proceso fue común. La configuración de encomiendas, como instrumento de la pacificación indígena, en un primer momento hizo volar en múltiples fragmentos los lazos maleables que unían a las distintas jefaturas paeces (ACC, *E* 2394, f. 5v., 1638; ACC, *E* 2378, f. 3v., 1653; ACC, *E* 1984, f. 60r., 1617; AGN, *E* 29, f. 858r., 1619). En un segundo momento, dio cuerpo a nuevos agregados que soldaron en su interior fragmentos de ellas (véanse tablas 1 y 2). Este proceso de explosión tocó, incluso, las esferas más mínimas de la estructura sociopolítica, como lo muestra la configuración de repartimientos de talla reducida, integrados por indígenas que fueron arrancados de sus lugares de habitación y desarticulados de las unidades sociales más restringidas[5].

Por lo demás, el proceso de agregaciones, impulsado por la distribución de encomiendas, además de promover la desintegración sociopolítica de las jefaturas, también trajo como consecuencia su desarticulación territorial, aun antes de ser adelantada su congregación en pueblos. Como lo hemos mencionado, por ejemplo, la encomienda de Toboima, en 1653, incluía 80 indios "de esta banda de la cordillera y que solían ser naturales de las Provincias de Coay y Pillosos que estaban en Toribio", lo que implicaba que ellos habían sido desplazados varios kilómetros al sur de su territorio (ACC, *E* 2378, f. 3v.).

de Mosquera en 1619 —que incluyen los indígenas encomendados de Pedro de Morriones luego de su muerte, así como los otorgados a Diego de Vitoria en 1638, es decir, los indígenas de Toribío del capitán Ambrosio Miranda—, nos permiten pensar que en realidad estos datos corresponden a finales del siglo XVI (AGN, *E* 29, f. 860v.; ACC, *E* 239).

5 Por ejemplo, en 1653 fue dado en encomienda a Fernando de Arias el repartimiento de las "juntas de los dos ríos" [El Magdalena y el Paez], un repartimiento que de acuerdo con la numeración reunía a 48 personas de origen paez que estaban bajo la "protección" del capitán Domingo Arias; entre ellas tan sólo seis indígenas eran tributarios. La mayoría de los indígenas que componían el repartimiento habían llegado siendo niños y probablemente habían sido sacados de su lugar de origen por el capitán Arias como lo dejan ver algunas de las anotaciones de la numeración: "Antonio indio […] dice no reconoce ningún encomendero porque no sabe a donde es su tierra, el cual hace 14 años que está aquí con una india llamada Magdalena de la nación paez, la cual crio el dicho capitán Domingo Arias […]" (ACC, *E* 2378, f. 29r.).

Otro ejemplo, mejor referenciado es el de las encomiendas de la provincia de Toribio, a mediados del siglo XVII (Rappaport 125). En efecto, éstas habían sido constituidas con indígenas procedentes "de la otra parte de la cordillera de la provincia paez […]" (Fidjin y Rojas 31). Éstas no sólo agrupaban indios que habían sido desplazados hacia el noreste de la provincia, sino además habían sido constituidas con indígenas originarios de otros pueblos y de distintas jefaturas que habían sido disueltas en el proceso de su conformación: "[…] y sin embargo que los dichos indios Tunibios hayan sido y sean naturales de otras provincias y pueblos y sujetos a otros caciques atento aquí de presente y de muchos años ha esta parte están poblados, en dicha provincia de Tunibío y fuera de su antiguo natural" (cit. en Rappaport 125).

Ahora bien, los distintos caminos que siguió el proceso de instauración de esta forma de control de la población paez son perceptibles, a través de la variabilidad del tamaño de dichos repartimientos. Estas informaciones pueden ser mejor apreciadas en los albores del siglo XVIII, una vez concluidas y consolidadas las reducciones indígenas hechas a lo largo del siglo XVII; pero para este momento que presupone la realización efectiva de la encomienda entre los paeces las fuentes documentales ya no nos hablan de provincias imprecisas, sino de pueblos cuyo vínculo a ellas sólo es posible definir siguiendo las líneas de sucesión de los encomenderos. Por otra parte, la documentación escrita no nos permite identificar todas las encomiendas y poblaciones erigidas entre los pueblos paeces; la existencia de algunos de ellos es perceptible sólo a partir de vagas menciones que nos proporciona la documentación administrativa[6]. Los datos proporcionados por este tipo de documentación aparecen recogidos en la Tabla 3.

6 Es necesario mencionar que gestiones administrativas como "las visitas de la tierra", entre estos pueblos, parecen no haber sido realizada. La única acción administrativa comparable que reposa en los archivos es la de las numeraciones de tributarios, realizadas por el corregidor de los naturales. A esta dificultad se suma el hecho de que en la mayoría de los casos de tales numeraciones sólo pudimos obtener las certificaciones generales realizadas por el corregidor y no el cuerpo completo del documento.

Encomendero	No. de tributarios	Año
Francisco Palomino Posada	478	...
Real Corona	363	1690
Agustina de Mosquera Figueroa	234	1687
Diego de Vitoria Salazar	127	1701
Francisco Salazar Betancourt	127	1664
Cristóbal de Mosquera	104	1701
Antonio del Campo Salazar	70	1701
Joseph de Velasco Noguera	55	1702
Diego Nieto Polo Salazar	47	1701
Manuel Álvarez Belálcazar	35	1701
Juan de Vargas Figueroa	16	1701
Lucia Sandoval	6	1701
Manuel Quintero	6	1701
Martín Tovar	6	1701
Matías Daza	4	1701

Tabla 3.
Tributarios de las encomiendas paez a inicios del siglo XVII

Fuente: elaboración propia a partir de ACC, *E* 2545, 2584; AGN, *E* 27 f. 595v., 809r., *E* 29 f. 865r.; Fidjin y Rojas 37; Padilla, López y González 247-248.

A pesar de que ellos no presentan una visión total de los repartimientos constituidos, nos procuran una idea del tamaño y del número de tributarios que poseían. La primera observación que se desprende es que la mayoría de los repartimientos eran reducidos y poco homogéneos, probablemente, en razón del proceso de fragmentación de las unidades sociopolíticas que la configuración de los repartimientos había impulsado. De hecho, para paliar esta insuficiencia demográfica, los titulares de ellos agruparon en sus manos varias encomiendas que podían incluir a otros pueblos indígenas.

La familia Mosquera Figueroa, por ejemplo, además de poseer las encomiendas de los *pueblos* de San Vicente de Páez y San Fernando de Vitonco, Talaga, Tarabira y Jambaló poseía igualmente el repartimiento de Paniquita y Timbío en la jurisdicción de Popayán (este último con una población tributaria en 1699 de 122 indígenas). La familia De Vitoria poseía, junto con el repartimiento de Suín, el de Opirama o Quinchía en la provincia de Anserma (AGN, *E* 29, ff. 861r. y 868r.; ACC, *E* 2394, f. 10r., 1627). Otro ejemplo más temprano es dado por las encomiendas otorgadas a Pedro Velasco en el siglo XVI por tres vidas. En su caso, a la encomienda en la provincia paez que él poseyó en la jurisdicción de Caloto se adicionaron

las encomiendas de los pueblos coconucos, cajibíos, cubalo y pubenses, en la jurisdicción de la ciudad de Popayán (ACC, *E* 1984, f. 9r., 1667).

Posteriormente, en 1688, con la muerte de su nieto Carlos Nicolás de Velasco, las encomiendas fueron divididas en tres. Un repartimiento constituido por los pueblos de la provincia paez, en la jurisdicción de Caloto, fue encomendado en Ambrosio de Salazar; otro constituido por los pueblos de cajibío y pubenses fue otorgado a Íñigo Lucas de Velasco, y, finalmente, el que incluía los pueblos de coconucos, cubalo y los yaquibaes. Estos últimos "originarios de la provincia paez", fueron otorgados a Diego Velasco de Noguera.

Todos ellos fueron heredados por Joseph Velasco de Noguera, encomendero en 1701 del pueblo paez de San Francisco de Yaquiba, probablemente, la reducción de los pueblos paeces yaquibaes (ACC, *E* 1984, f. 34v., 39r. y 42r., 1688; ACC, *E* 2545). Esta práctica, que parece haber sido común en la Gobernación de Popayán, también tuvo consecuencias en el nuevo orden social que estableció la distribución de encomiendas entre los paeces y que luego fueron cristalizadas por las congregaciones indias. Puesto que, como lo hemos visto, los encomenderos trasladaban a sus encomendados, en estos desplazamientos poblacionales podían reunir en un mismo lugar a indígenas de distintas naciones y promover una suerte de mestizaje indio que sólo podemos intuir, faltos de información[7].

A pesar de las grandes dificultades que tuvo su establecimiento, estos fragmentarios datos que hemos presentado ilustran el gran impacto de la encomienda entre los pueblos de la provincia paez. Esta promovió su fragmentación y nuevas recomposiciones sociopolíticas, así como nuevas migraciones territoriales. Estas dinámicas fueron profundizadas a la hora de la conformación de los *pueblos de indios*. Las informaciones

7 Así, por ejemplo, Cristóbal de Mosquera y Figueroa, a finales del siglo XVII, había poblado, junto con la comunidad indígena de Timbío, algunas familias de indios "gentiles", probablemente, de origen paez (Rappaport 123).

sobre las encomiendas paeces pueden ser prolongadas hasta finales del siglo XVIII[8].

En realidad, a lo largo de este siglo, globalmente, ellas guardaron una mayor estabilidad, en gran parte, gracias al proceso de reducción que permitió extraerlos de sus lugares de habitación inaccesibles a los españoles. La consolidación de los distintos *pueblos* a los cuales los paeces fueron reducidos marcó, en cierta medida, el final del largo e irregular camino tomado por la instalación definitiva de esta forma de control indígena. Este fue un proceso en el cual los diferentes intermediarios del poder español, encomenderos y misioneros, fueron sometiendo de manera poco homogénea y casi por fragmentos a una nación indígena cuyas estrategias de resistencia, primero bélicas y luego de evasión, les permitió por espacio de más de un siglo escapar a un efectivo control español.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Popayán (AAP)

Archivo Central del Cauca (ACC)
Encomiendas (E) 743, 1984, 2394, 2378, 2399 y 2545.
Civil Gobierno (CG) 1157.

Archivo General de Indias (AGI)
Santa Fe (S) 17.

Archivo General de la Nación (AGN)
Conventos (C) 58.
Encomiendas (E) 9, 24, 29 y 32.
Misceláneas (M) 15.
Resguardos (R) 1.

8 Es necesario mencionar que durante la segunda mitad del siglo XVIII, la mayoría de las encomiendas paeces pasaron a la Real Corona (Sevilla).

Fuentes secundarias

Aguado, Pedro. *Recopilación historial.* Bogotá: Presidencia de Colombia, 1956. Impreso.

Fidjin, María Teresa y José Rojas. *Territorio, economía y sociedad paez.* Cali: Universidad del Valle, 1985. Impreso.

Hazañero, Sebastián. *Letras anuas de la Compañía de Jesús en la provincia del Nuevo Reino: desde el año de mil seiscientos y cuarenta y tres.* Zaragoza: s. e., 1645. Impreso.

López de Velasco, Juan. *Historia del reino de Quito en la América Meridiona.* Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960. Impreso.

Padilla Altamirano, Silvia, María Luisa López Arrellano y Adolfo Gonzáles Rodríguez. *La encomienda en Popayán.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977. Impreso.

Rappaport, Joanne. *El país paez: los pasos en la formación de Tierradentro.* Bogotá: Banco de la República, 1980. Impreso.

Rodríguez, Manuel. *El descubrimiento del Marañón.* Madrid: Alianza Universal, 1990. Impreso.

Sevilla Casa, Elías. *La pobreza de los excluidos: economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca.* Cali: Ethnos, 1986. Impreso.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

Autoridade mestiça no Brasil: territórios de mando no sertão do São Francisco, século XVIII

Célia Nonata da Silva
Universidade Federal de Alagoas, Brasil.
celianonata@gmail.com

Resumen

Este artículo es un análisis de las prácticas y costumbres rústicas de algunos mandatarios poderosos de las Minas, en cuanto a normas institucionalizadas de orden privado en el *sertão* de São Francisco. Estas costumbres rústicas se interpretan como comportamientos efectivos de una cultura política de mestizos, que se sustentan en el mantenimiento de los territorios de esos mandatarios poderosos y que incluyen una serie de instrucciones del poder con venganzas cotidianas, identificadas como apropiación indebida de tierras, compadrazgos y cambios de favores entre mandatarios poderosos y esclavos.

Palabras clave: rústico, poder, cultura política, historia.

Abstract

This article is an analysis of some practices which are commonplace in the Minas captaincy concerning the normalization and enforcement of a private code of conduct in the backlands of the St. Francis River, stemming from the power of some local potentates. These rustic customs are interpreted as effective behaviors of a *mestizo* political culture, based on the maintenance of the so-called "Commanding Territories", which include a series of power arrangements based on systematic revenges, expropriations, protective policies granted by the local potentates, and on the exchange of favors between these and their slaves.

Key words: rustic, power, political culture, historiography.

Introdução

Muito se tem insistido na matriz europeia do 'Antigo Regime' como o paradigma da colonização para a América Portuguesa. Mas foi o século XVII

o tempo fundamental para a operacionalização da ordem pública como elemento de dominação do espaço conquistado[1]. Neste sentido, a equação 'Antigo Regime-colonização' torna-se questionável enquanto opção e modelo dominante na historiografia colonial, como declara Laura de Mello e Souza (*O sol e a sombra*). Esta posição também é compartilhada por Boaventura de Souza Santos, que desenvolve sua argumentação a partir da ideia central de que a América Latina se caracterizou por uma colonização fraca, onde os poderes de dominação ibéricos seiscentistas marcaram as dinâmicas do projeto colonizador.

Neste sentido, o autor afirma que as formas de subjetividade e sociabilidades, enquanto *ethos* barroco, marcaram o discurso colonial e o processo de mestiçagem cultural em terras de além-mar. O tempo barroco e seus códigos desestabilizadores agiram como elementos matriciais na elaboração das práticas sociais e discursos fundantes da mestiça cultura latino-americana. As referências de Gruzinski aos processos de ocidentalização como um "conjunto de meios de dominação introduzidos na América pela Europa do Renascimento: a religião católica, os mecanismos do mercado, o canhão, o livro ou a imagem" (94) podem complementar as ênfases sobre a importância do período e da cultura Seiscentista que sedimenta o fenômeno da ocidentalização do Novo Mundo.

Um tempo ibérico e uma mentalidade barroca por excelência. Tempo de nostalgia da corte, já estéril em Portugal como fonte de prestígio e fidalguia "devido às influências castelhanas" (França 116). Restava-lhes a

1 A mencionada obra de Eduardo D'Oliveira França é de extrema importância para o período em questão. Para o autor, o século XVII teria sido o tempo da mundialização da cultura europeia, contrariando uma postura da historiografia recorrente firmada no prestígio do Século das Luzes. "Quando se estuda a história da colonização, um simples quadro cronológico nos convence de que o século XVII é o século da europeização da Terra. No XVI, o europeu descobre e sonda a resistência do mundo a seus apetites. No XVII, investe avassalador, para no seguinte colher os frutos e consolidar as posições" (30). Apesar da importância deste período, ele ainda é pouco estudado. Ademais, a obra é um convite a outros olhares para a América Portuguesa a partir de sua referência temporal barroca e ibérica.

honra de um passado de glórias. Daí uma conduta pautada na fama heroica e nas virtudes convencionais da humildade cristã, que enaltecia os "homens bons". Um desejo de emergir da decadência, de ganhar reputação e de merecer o reconhecimento moldava a mentalidade portuguesa nessa época. Era uma empolgação turbulenta e rebelde para alcançar um reconhecimento aparente (C. Silva). O projeto de colonialismo português alinhou a esta tradição ibérica e barroca a convicção política da flexibilidade das relações entre a periferia e o centro. Isto possibilitou o surgimento de espaços de experiência criativa, onde a sobrevivência e a transgressão consolidaram possibilidades e códigos morais fundados no *ethos* barroco da subversão.

As sociabilidades rústicas na capitania das Minas comungaram com uma época enaltecedora dos valores e sentimentos significativos da subjetividade barroca. Um tempo de crise e de suspensão dos cânones legais. Um paradigma enaltecedor das formas desviantes e das reciprocidades turbulentas (B. Santos 206). O movimento que se traduz na América Portuguesa é uma equação da ampliação das contradições e opções favorecidas pelo hibridismo cultural que se ajusta às terras conquistadas. A investigação do viver destes homens rústicos pode ser traduzida pela experiência do risco e do desafio, pelo dramático e trágico, pelo extravasamento e inovação, intensificando a identificação cultural representada pela sensibilidade barroca. A experiência do mundo e do viver traduzia-se num movimento incessante de superação heroica e rebelde do desejo de emergir socialmente. Tratava-se, portanto, de uma cultura que estimulava os desejos e as vontades humanas. Assim, a honra barroca viril condicionava as vontades de distinção e de proeminência social, o que para as sensibilidades imaginativas da cultura barroca seria possível. Destarte, eram sociabilidades que enalteciam o exercício das vontades apaixonadas, da manifestação agressiva e do imperativo de se distinguir socialmente.

A relação entre os indivíduos e o poder público na América Portuguesa pode ser analisada, mormente, a partir do imaginário social da cultura barroca, onde as formas de reciprocidade e interação social perpassam a dramatização das sociabilidades subversivas, estabelecendo espaços de conflitos intensos fundantes de práticas sociais codificadas na violência,

na teatralização viril e vingativa. Estas áreas de poder e de domínio ajustavam-se ao imperativo da vontade heroica de uma ordem privada. E estes domínios, entendidos como Territórios de Mando[2], estiveram profundamente enraizados num código moral da violência e do *ethos* subversivo do barroco. As áreas de conflito surgem, pois, como espaços de atuação entre os interesses da Coroa Portuguesa e dos potentados locais, que são retratados normalmente como facínoras, criminosos e rebeldes (Anastasia, *Vassalos*)[3]. A historiografia colonial tem percebido estes ban(d)idos apenas quando imersos nas áreas de interesses ou em atividades comerciais mercantis ou mineradoras, como na capitania das Minas, produzindo as rotas de contrabando do ouro, gado e diamantes (Campos; Figueiredo, *Avesso*; Furtado; Norma; Romeiro, *Um visionário*; Schwartz; Silveira; Souza, *Os desclassificados*; Venâncio).

Alguns trabalhos contribuíram para o tema, detectando e classificando a atuação dos bandidos na esfera privada. Mesmo que a atuação dos bandidos fosse identificada com grupos de amotinados no sertão, as maltas tiveram seu rosto desvelado no contexto colonial mineiro não apenas como contrabandistas, mas bandos que mantinham redes de solidariedade com oficiais e homens da administração[4]. Também, Maria de Fátima Gouvêa reconheceu a importância em se analisar as dinâmicas dos conflitos

2 O conceito de Territórios de Mando é trabalhado pela autora nas análises da formação de uma ordem privada nos sertões das Minas, principalmente no sertão do São Francisco, onde a elaboração de uma conduta ética rústica uniu-se às sociabilidades barrocas e ao direito costumeiro de proteção às terras e aos domínios de potentados locais. A expansão desta ordem privada no sertão inaugurou uma forma de poder, sustentada pelo uso da vingança, da teatralização do poder e dos apadrinhamentos como manutenção dos domínios adquiridos (C. Silva).

3 A autora retrata os potentados locais como rebeldes e facínoras, atuando com intensa criminalidade contra as ordens de coroa Portuguesa.

4 Respectivamente: Anastasia ("Salteadores") y Figueiredo ("Furores"). Ambos retratam os grupos marginais na capitania das Minas inseridos em qualificações conceituais originais, buscando entender suas ações horizontalizadas com o meio social, numa dinâmica além do padrão de contrabando e do roubo, que muitos qualificam.

sociais, que para a Autora estão inseridas nas formas de negociação entre os poderes locais e a Coroa Portuguesa. Ou seja, entre a periferia e o centro vislumbrou-se uma cultura política de adaptação, donde a importância das câmaras municipais como propiciadoras das formas de negociação com o centro hegemônico de poder. Trata-se, pois, de considerações sobre a ordem privada e sua capacidade de negociação.

Entretanto, a versatilidade e as afirmações extremosas de uma dominação dos potentados locais devem ser consideradas e analisadas a partir das complexas redes locais de poder, da capacidade dos hibridismos culturais e do comportamento subversivo como consolidação e afirmação dos espaços de mando. Recorrentemente, o processo de mestiçagem amalgamou as capacidades latentes das redes de solidariedade entre os poderes de mando e seus "apadrinhados". O hábito de apadrinhar já era costume entre os potentados com relação aos negros que chegavam às Minas. Estes, tendo sido apadrinhados, tinham por seus protetores uma atitude de "[...] subordinação e respeito, o que redunda em fazerem-se capatazes e formar séquitos metendo-se pelos matos". Temendo a extensão deste hábito, o governador das Minas pede aos vigários que "[...] não consintam outros Padrinhos dos negros, que não sejão brancos" (APM, *SG* 11, pp. 282-84)[5]. Este costume passou a estreitar as relações entre os subordinados e os potentados, sustentados pelo valor do respeito e gratidão. Estas redes mestiças formavam o amálgama da condição de reconhecimento, reciprocidade e honra para as relações sociais da época.

O *ethos* barroco da subversão

Não se trata, aqui, de reexaminar as bases em que as teorias da subversão foram construídas, mas de se perceber o comportamento facínora, da rebelião

5 Optamos por manter a grafia original dos documentos de época.

e da insubordinação como um *ethos* cultural identitário. Trata-se de um elemento fundante que possibilitou o surgimento de uma cultura política subversiva enraizada na criatividade da mestiçagem, nas práticas sociais da violência e na teatralização do poder. A dinâmica dos interesses de uma ordem privada na América Portuguesa deve levar em conta o alcance da subjetividade barroca como matriz representativa e simbólica de uma época, conjuntamente com a sua capacidade rebelde e imaginativa. Sociabilidades habituadas às arbitrariedades e à busca pela sobrevivência constituíram um espaço privilegiado de mando, caracterizando uma ordem privada na América Portuguesa capaz de elaborar novas formas de negociação com a Coroa, muitas vezes sem a intermediação do poder local das câmaras municipais, segundo seus interesses locais e regionais. Isto porque a ação de muitos potentados nas Minas, por exemplo, irá competir com o poder local, insuflando motins e revoltas na capitania. As formas autônomas das partes que constituíam um todo combinavam-se com uma hierarquia de possibilidades previstas na racionalidade barroca por sua "dobra" (Deleuze). Na verdade, os potentados se arrogavam como parte desta hierarquia de poder, donde se percebe a fraqueza do centro e, ao mesmo tempo, sua reinvenção pela periferia. Disto decorre, também, a contradição de se inserir na razão e no conjunto de um projeto de colonização orientado pela Coroa Portuguesa.

A cultura barroca caracteriza a colonização portuguesa de forma idiossincrática. Não percebemos apenas sua manifestação enquanto estilo artístico, mas principalmente como subjetividade e, certamente, como consciência e convivência que marcaram uma época. Como observa Maravall, o "¨[...] Barroco é, portanto, um conceito histórico", não apenas um preceito para os ícones de estilos (42). Detectam-se comportamentos moldados por um repertório temático da decadência, do trágico e da mudança, que proporcionavam as formas de sociabilidades turbulentas, excêntricas e enaltecedoras da desordem. Assim, a consciência do homem barroco, forjada no conflito, torna-se uma experiência histórica no cotidiano das Minas Setecentistas. O insulto à condição jurídica oficial portuguesa era a maior obediência dos homens na América Portuguesa, que podia ser resumido por "obedeço, mas não cumpro" (B. Santos 261). Certamente

o reconhecimento da legalidade e da autoridade da Coroa Portuguesa não era ignorado. A condição do conflito como *pathos* social é estrutural no Barroco, haja vista que as situações turbulentas de revoltas, bem como as formas de violências cotidianas não são fenômenos ocasionais, mas elementos operacionalizáveis das condutas humanas. Daí o banditismo ter se tornado um dos temas recorrentes do teatro da época, sendo ele enaltecido com fumos de heroísmo[6].

O bandido herói no barroco não se distanciava das regras sociais, mas vinculava-se aos princípios morais tradicionais que o moldavam. Reconhecia, pois, os valores vigentes, onde fundamentava sua usurpação de poder como uma de suas facetas vaidosas. Não se opunha a uma autoridade instituída; apenas se rebelava contra ela como tendência de um imaginário social da época. Sobre este tema, Hobsbawm observou os esquemas sobre os comportamentos dos bandidos pré-capitalistas. O bandido social antes do século XVIII não tem seu comportamento associado aos movimentos e revoltas sociais. Dos arquétipos hobsbawmianos o bandido herói, ou o ladrão nobre, são identificadores de uma sociedade rural e de uma época anterior ao Setecentos[7]. Isto reforça a ideia de dramaticidade e heroísmo presente nos bandoleiros e salteadores do Seiscentos, tal como qual identificamos para os comportamentos de alguns potentados atuantes na capitania das Minas.

Muitos potentados foram considerados subversivos e rebeldes. Um destes nomes já ecoava no início da formação das Minas, revelada pelo conflito

6 Maravall acentua as condições econômicas adversas do século XVI e XVII como propiciadoras para o aparecimento do banditismo, da miséria e da vagabundagem na Europa.

7 Nesta obra (*Bandidos*) o autor destaca os importantes arquétipos dos bandidos sociais. O Ladrão Nobre, tido como um dos heróis das baladas populares na Europa, tem sua ação fundamentada na justiça a ser restabelecida. O vingador, que também possui uma característica heróica. Contudo, esse herói tem nas suas ações não apenas a bondade e a caridade, mas o terror e a crueldade, que sabe repartir bem na comunidade. Por fim, os Haiduks são auxiliados pela comunidade e dela têm todo o respeito. Contudo, não se comprometem com rebeliões, já que são salteadores por profissão.

de 1708. A Guerra dos Emboabas foi uma manifestação colonial por poder e terras, envolvendo os interesses entre grupos locais e a Coroa Portuguesa (Romeiro, *Paulistas*; A. Santos). Tal evento demonstrou o poder dos potentados do sertão e suas relações verticalizadas com alguns bandos de índios e negros "apadrinhados" destes senhores da terra. Estes homens de poder, ao se adaptarem às necessidades de seus territórios de mando, moldavam os costumes indígenas de proteção pessoal aos domínios conquistados. Juntavam-se também os recursos das mandingas dos negros escravos às necessidades da sua autoridade pessoal no sertão. Potentados e apadrinhados estabeleciam as regras de convívio calcadas na reciprocidade subversiva e rebelde, dando a cada um o reconhecimento social pela intensidade de suas ações.

Assim, é possível pressupor que um dos esteios da formação da "autoridade mestiça" insere-se nesta consciência barroca, e que se concretizava pelas redes de solidariedade presentes no sertão entre os potentados e os seus apadrinhados. Certamente, os "Territórios de Mando" representam a estrutura dessa autoridade mestiça que despontava no sertão e se estendia por toda a capitania das Minas, cuja prática da vingança, da honra ibérica e do desafio norteou a dinâmica social. Este contexto arregimentou também uma forma de trabalho calcada na troca de favores, no clientelismo e na proteção-a sebaça. Esta autoridade mestiça presente no meio sertanejo será entendida como um tipo de poder legítimo, cujo exercício de mando e suas redes de poder sustentaram-se na prática da mestiçagem, algo possível apenas nas zonas de fronteira (C. Silva).

A política de negociação na América Portuguesa foi uma parte considerável entre os interesses dos potentados e a atuação do projeto colonial português. A Coroa Portuguesa combinava a dinâmica do projeto colonizador aos poderes locais representados pelas câmaras municipais, e demais atores sociais que frequentemente asseguram a permanência do território conquistado, conhecidos pelas bravuras nos sertões. Este espaço concentrou os interesses de uma ordem privada no sertão, caracterizada pelas redes de solidariedade verticais e horizontais, decorrendo, daí, seu poder de assimilação das formas de adaptação e mestiçagem. A partir desta desenvoltura foi capaz de promover uma "identidade negociada",

reconhecida pela articulação de elementos antagônicos de outras culturas. Mesclada aos seus interesses de adaptação, transformou as modalidades de sociabilidade, instituiu códigos morais e práticas rotineiras de poder, subcodificou o modo caótico de vida em valores e representações identificadoras de uma autoridade estabelecida às expensas da autoridade oficial. Esta transgressão criativa marcou, na verdade, a colonização portuguesa e sua condição semiperiférica (B. Santos).

Os fractais do poder

Nos códigos binários do barroco, os caminhos surgiam. Dois troncos de povoamentos e entradas se formaram, e que não devem se ater apenas à ação dos paulistas[8]. Urbino Vianna (1935) e Simão Pires (1979), por exemplo, irá reclamar o povoamento do sertão baiano como expansão das atividades agropecuárias das fazendas de gado que desciam o rio São Francisco, cuja primorosa importância ia desde os anos de 1553 com a expedição de Bruza de Espinhosa, de Tourinho, em 1572, e a de Adorno, em 1576. Destas investidas, não podemos nos silenciar perante a ação contumaz da administração de D. Afonso Furtado, que tanto se empenhou para que os grupos de bandeiras e entradas achassem o metal precioso, a exemplo de Potosi, no alto Peru. Schwartz afirma que documentos recentes revelam quatro entradas pelo sertão, dadas a partir da administração baiana de D. Afonso Furtado (Schwartz y Pecora). Contudo, a busca só se tornaria efetiva no governo posterior, a partir de 1670.

Em meados do Seiscentos havia ocorrido uma considerável penetração pelo interior do país[9]. E, "[...] com exceção de algumas fazendas

8 A esse respeito, ver exemplos de obras da historiografia que têm privilegiado o tema: Ellis; Ennes; Franco; Paes; Taunay.

9 Puntoni (*A guerra*) e Moniz (*O feudo*), são obras importantes que retratam a penetração no interior do país no início da colonização.

e povoações como Jacobina, o sertão da Bahia continuava alheio à ocupação ou a um efetivo controle colonial" (Schwartz y Pecora 20). Os sertões da Bahia e de Pernambuco já se viam conquistados com pequenos núcleos de povoamento, e foi pelo rio São Francisco que a investida de circulação portuguesa consumou-se numa portentosa epopeia barroca, através do massacre indígena, por meio da criação de gado e pela circulação de mercadorias de gênero para o abastecimento das fazendas. Isto sem mencionar a ação das grandes hordas de bandidos, criminosos e vagabundos que por aí desciam, cuja fama de valentões só crescia, já que eram

> [...] apoiados dos ricos e poderosos e muitos mandados por eles, e outros mandam os muitos escravos que tem [...] vivem na usurpação dos bens alheios; uns pra si e outros por ordem dos donos [...]. Assim vivem a maior parte dos moradores dos sertões; a lei da natureza sem atenderem as consciências fazendo muita usurpação dos bens alheios; principalmente fazendas de gados que estão pelas beiras das estradas por onde passam as boiadas e cavalarias magras, que tudo o que fica dos gados e cavalos uns por cansados e outros por fugidos o usurpam os assistentes nas ditas fazendas uns por si e outros por ordem, dos donos. (ANTT, *MSSB* 10, f. 222-5)

Destes donos de poder, temos notícia de alguns. Tanto Vianna (1935) quanto Pires (1979) relatam o poder da Casa da Torre, pela família Garcia D'Ávila e, também, da Casa da Ponte com os Guedes de Brito, como grandes demarcadoras de fronteira latifundiária, mando e autoridade. Os Garcia D'Ávila concentraram a maior investida das bandeiras baianas no seu tempo, construindo um império territorial que ia desde o sertão da Bahia ao Maranhão.

> Na capitania da Bahia, Garcia de Ávila, que ali aportara em 1549 com Tomé de Souza, teve em 1553, de uma índia batizada, Francisca Rodrigues, uma filha Isabel d'Ávila. Casou-se em seguida com Mécia Rodrigues, de uma família de cristãos novos, mas dela não resultou prole. Nasceu um filho seu, de nome João Homem, de outra índia. Quando redigiu seu testamento, em 1609, estava com cerca de 90 anos e sua mulher, assim como os filhos mamelucos, tinham morrido. Restava-lhe o neto Francisco Dias Ávila, filho do segundo casamento de Isabel, além de netas mamelucas, filhas de João Homem. (M. Silva 18)

Os Guedes de Brito detinham suas conquistas de igual envergadura, indo até a Barra do rio das Velhas. "O Coronel Antônio Guedes de Brito, juiz do Senado da Câmara da Bahia e grande proprietário de currais na região de Santana do Morro do Chapéu" (Lima 33) fez nome e poder pelas campanhas contra o gentio da terra e destruição de bandoleiros e criminosos pelos caminhos do sertão da Bahia. Tornou-se potentado de fazendas de gado e engenhos desde a barra do rio das Velhas, região do Serro do Frio, Curvelo, São Francisco e partes da Bahia. As casas disputavam espaço territorial, poder e criação de gado entre os sertões do São Francisco e as terras incógnitas do sertão do rio Pardo.

Percebe-se, pois, que nas barrancas do rio São Francisco e do rio Verde a ocupação baiana fez-se notar de modo permanente com os currais de gado. As incipientes "terras mineiras" já pertenciam a uma economia pecuária, que se fazia lucrativa com a economia do couro, de vocação sertaneja. Com ela o seu assistente, o vaqueiro, que poderia ter sido em sua maioria braço indígena, tinha a habilidade de cuidar do gado e que "precisava do cavalo, donde sua posição privilegiada, quase honorífica, no mundo sertanejo" (Puntoni 40). Juntamente às fazendas de gado iam os potentados com seus negros escravos, administradores e seus assistentes, que se tornavam matadores e sentinelas apoiados e agregados dos administradores das fazendas.

A vasta terra era conquistada pelos usos de uma legalidade paralela adaptada às condições locais, e por isso recorria-se aos inúmeros malefícios de roubos, mortes, vinganças e outras insolências pelos sertões do São Francisco. Isto inspirava o surgimento de um elemento novo e, portanto, mestiço. A sociabilidade turbulenta e subversiva propiciou o aparecimento de um elemento primordial, a partir de um tipo de relação sociocultural tecida no solo do sertão, denominado como "barranqueiro", capanga ou jagunço (Vianna 46). Um tipo de indivíduo façanhudo que se apresentava ora como herói, ora como bandido. O jagunço, mulato ou negro, era o resultado da extensão das relações de poder entre o potentado e outros homens que trabalhavam para seu comando e, agindo pelas relações de confiança, demonstrava esteticamente seu poder pela força e pelo facão.

Um espectro da ordem. Este homem excentricamente violento foi uma criação necessária para o mundo do trabalho do fazendeiro —necessidade advinda da grande propriedade rural—, estendendo seu poder nas mãos destes homens, resolvendo os conflitos, combatendo os adversários e usurpando as terras alheias para manter o seu território de mando. Eram produtos de uma teia de relações que se formava entre os poderosos do sertão e a malha de subordinados e dependentes vagabundos, criminosos ou não, que acometiam os sertões. Assim,

> [...] há que considerar que a maior parte dos negros que se batizam tomam por seus padrinhos aqueles que têm mais autoridade [...] e lhes ficam tão subordinados que não somente lhes obedecem quanto lhes é possível [...] e são deles favorecidos nas suas fogidas (sic) e ainda fomentados nas suas desobediências. (APM, *SG* 4, p. 165)

Estes capangas eram elementos perturbadores e violentos que se metiam nas malhas do poder dos grandes proprietários rurais. Eram produtos da mistura entre índios, negros e brancos, ou até mesmo negros escravos. Relativamente eram criados nas culturas indígenas e africanos, impregnando as relações sociais com seus costumes e hábitos, formando um tipo de autoridade mestiça que ia ao encontro das necessidades e reveses destas relações extremosas e violentas. Eles foram os braços e extensão do poder do potentado pelas vinganças e assassinatos contínuos (Vianna)[10].

10 O autor cita como régulos e potentados Athanasio de Cerqueira Brandão, senhor da Casa da Carunhanha; Dias do Prado, capanga de Domingos Jorge Velho e Nunes Viana como capanga de Mathias Cardoso. Destes nomes, Athanasio teria sido degolado no pelourinho, Dias do Prado capturado em 1724 e condenado à morte, tendo Nunes Viana sumido ou sido preso por Leolino Mariz ou, até mesmo, viajado para Portugal, ficando aqui famoso por suas crueldades (51-77). Estas afirmações induzem sobre um braço forte da Coroa Portuguesa em vigiar e manter os potentados sobre controle, sendo a posição de Nunes Viana de comandado de Mathias Barbosa, sem citar sua posição de mestre de campo da Casa da Ponte e suas posses e nome como governador. Simeão Pires já anunciava uma nova versão sobre o régulo Nunes Viana e a Guerra dos Emboabas retratando fatores culturais e as tensões das bandeiras.

Dobras e redobras

Dos passos para a povoação paulista do norte da capitania das Minas, o caminho de Quaresma, seguido por Mathias Cardoso e outros companheiros seus foi considerado um dos mais importantes, margeando o rio São Francisco e seu interior, até o Rio das Velhas. A historiografia ainda hoje perfaz as duas rotas traduzidas como a de Antonil, e a outra de Quaresma (Vianna)[11]. As povoações se expandiam com intensidade em fins do século XVII e início do século XVIII por estes caminhos, e iam bem orientadas por Mathias Cardoso e seus companheiros armados para o teatro da guerra contra os índios. Já em 1689, a Câmara de São Paulo conferiu plenos poderes a Mathias Cardoso para a conquista do sertão do Rio Grande e Pedro Taques, que já estava no São Francisco, receberia reforços de Cardoso. Antes, a presença ruidosa dos paulistas foi sentida pelo braço de Mathias Cardoso, que começava a estender o seu poder no sertão do São Francisco e parte das Minas[12]. Assim, "Domingos Jorge Velho, o valoroso paulista, juntamente com Bernardo Vieira de Mello e Sebastião Dias, como anteriormente Fernão Carrilho, fazem guerra à negrada da serra da Barriga e vencem Palmares" (Vianna). O movimento dos paulistas em socorro às invasões holandesas e ao quilombo dos Palmares dá um sentido de "circularidade" ao sertão do São Francisco, fixando com modestas fazendas e roças as povoações rurais. A presença portuguesa a essa altura fazia-se não apenas pela conquista dos índios ou pela luta contra os holandeses, mas também pela luta aos

11 As rotas de Antonil e a de Quaresma —Códice de Joaquim Quaresma Delgado—, discriminadas na obra, tratam das margens do São Francisco e dos caminhos que se fizeram com a entrada de gados dos currais e fazendas de criação desde o século XVI.

12 Segundo as prerrogativas adotadas na época pela administração portuguesa, foi dado a Mathias Cardoso o domínio sobre tudo mais que conquistasse do Porto Seguro até o São Francisco. Ver Campos e Vianna, que defendem a presença e constituição das bandeiras paulistas adentrando o sertão do São Francisco, Pernambuco e Bahia em busca de presas indígenas e do metal precioso. Destas, a força principal foi dada à bandeira de Mathias Cardoso.

negros rebelados, a exemplo dos Palmares e, principalmente, pela busca de metais preciosos (Ennes)[13].

Não fosse a presença de criminosos e vadios, que desciam fugidos do sertão do São Francisco trazendo o terror às populações ribeirinhas, a luta seria menos árdua. Junto à campanha de Cardoso estavam outros homens que faziam concessão, tais como: Domingos Soares de Albuquerque, Manoel Soares Ferreira, Domingos Pires de Carvalho, Mathias Furtado, Domingos Calheiros, João Cardoso de Almeida, Mathias de Albuquerque. Só em fins do século XVII ele se instala no sertão do São Francisco "com fazendas de gado *vacum* e *cavalares*, com as quais legou abundante patrimônio a seus herdeiros" (Pedro Taques de Almeida Paes Leme cit. en Puntoni 163). Em 1707, o Coronel Pedro Barbosa Leal detém léguas de terras concedidas pelo Sargento-Mor Lourenço Carlos Mascarenhas de Araújo, desde Congonhas, aos seus descobertos. Nas vizinhanças, por volta de 1731, Manoel Afonso de Serqueira e o padre Manoel de Araújo Lima iam se estabelecendo no sertão do rio Pardo, como outros, e se tornando senhores das terras e de seus domínios conquistados, conflitando com outros já estabelecidos. As reclamações aos governadores pelas ocupações de terras já povoadas juntavam-se a outras tantas de desordens e motins nas incipientes terras mineiras. A sociabilidade turbulenta aumentava as discórdias nas Minas, acrescida pela prática comum dos juízes de vintena e tabeliões em mandar documentos de posse de terras sem a formalidade devida da Lei como instrução dada pelos governadores para as demarcações das sesmarias (APM, *SG* 81, p. 15). Este era um ato comum da autogestão colonial, onde a legalidade oficial era aplicada apenas quando conveniente, ou motivada por adaptações locais. Esta é uma condição jurídica que não deve ser entendida como um ato legal nem ilegal, mas alegal (B. Santos).

Dentro desta dinâmica os novos senhores das terras aceitavam as normas de um código ético e costumeiro, inserindo-se numa mesma teia

13 O autor aborda o recurso empregado pela campanha de Domingos Jorge Velho para a empreitada contra os negros rebeldes.

de solidariedade rural fundada na "sebaça" —tipo de trabalho mestiço no meio rural (sertanejo)— (Vianna)[14]. Este mundo do trabalho mestiço, feito a partir de relações de poder estruturadas no sertão, erguia-se como costume e direito entre as relações de poder e mando, estreitando os vínculos de solidariedade vertical entre os fazendeiros e os "Sebaceiros". Vínculos mantidos e conformados nos acordos e nas formas do trabalho de proteção aos bens e às terras, que cercavam o poder dos potentados. O Direito de Sebaça, como costume no sertão, proporcionou o aparecimento de homens valentes conhecidos como jagunços e capangas, normalmente mulatos, vadios, negros fugidos ou escravos, que formavam a base da cultura política do mando no sertão mineiro setecentista. Uma autoridade mestiça que condicionava às formas de sobrevivência no sertão à defesa dos seus interesses pessoais enquanto poderosos locais. Notoriamente eram estes régulos que faziam o trabalho das vinganças e outros tipos de favores, cujas formas eram tratadas como proteção ao dono e à sua propriedade. Um meio de gratidão ao uso da terra e ao trabalho dado por aqueles que dependiam do solo do sertão para sobreviver.

As formas de proteção à propriedade faziam parte da tradição rural considerada costume deste os tempos da descoberta e dos primeiros morgados que aqui se constituíram. Resíduo de uma prática de proteção ao território conquistado, a proteção às fazendas era costume, como atesta Eduardo Schnoor:

14 O direito a Sebaça resumia-se a uma troca de favores dada a partir do direito a plantar e construir numa terra. Das obrigações ficava presumido o dever de proteger e defender o patrão nas suas empreitadas de valentia e de exercer por ele uma tocaia ou outro ataque qualquer. Daí se originava bandos armados que faziam as pilhagens de fazendas ou até mesmo vilas. Esse direito foi legítimo na sociedade da época, pois não se entendia um chefe sem seus comandados. Esse costume teria enfraquecido com a criação dos Terços das Ordenanças, repreendendo a ação dos potentados, dos motins e levantes sediciosos da primeira metade do século XVIII, tais como o motim de Manga, cuja cabeça era o padre Santiago, em São Romão. Também, leve-se em conta o extermínio dos bandidos como João Nunes Pereira e seu bando de 98 facinorosos, dos Vira-Saias no fim do século XVIII, e outros.

> Nos primórdios da colonização, o grande proprietário é que tinha sob sua responsabilidade a defesa do Brasil. Aqueles que viviam sob sua influência estavam dispostos a atender ao seu chamado. Cria-se, deste modo, uma relação de solidariedade [...] sob as vistas dos colonizadores, os grandes senhores tinham tal delegação de mando. (Schnoor)

Entretanto, a reprodução desta prática tornou-se um hábito, consolidando-se em direito costumeiro dos rústicos a fim de manter suas terras e bens. Esta relação de poder e autoridade foi se instituindo nos grandes morgados que nasciam nos sertões das capitanias das Minas, da Bahia e de Pernambuco, concomitantemente ao desenvolvimento da pecuária às margens dos ribeiros. Esta atividade econômica requeria uma mão-de-obra especializada que surgia nos sertões, nomeadamente o vaqueiro ou o boiadeiro. Estes assistentes eram o braço direito dos fazendeiros para manter os negócios das fazendas, ao mesmo tempo em que expandiam a economia do gado. Uma atividade empreendedora que deu a muitos os títulos nobiliárquicos e o poder de mando. Os potentados vestiam-se com as roupas das elites de aparente "fidalguia" sem o ser verdadeiramente, criavam linhagens novas, e tipos outros de homens afamados pelo poder e pelos domínios conquistados. Esta "aristocracia rústica" conquistou a fama heróica própria da cultura barroca pelas investidas no sertão e, ao mesmo tempo, pela busca de expansão de seus domínios.

Como exemplo, a postura e os hábitos dos potentados paulistanos, que grassavam na Europa dissabores de uma gente atordoada pela exibição fútil de grandeza. Era uma antipatia comum pela presença dos naturais de São Paulo, dadas suas mostras de vaidade e ostentação fútil, já que nunca iriam pertencer à nobreza de fato:

> Tinham eles [os paulistas] por costume fazerem-se acompanhar dos seus escravos, e dos seus administradores oriundos dos primeiros gentios que conquistaram armados de clavinas e bacamartes, quando de suas lavras vinham para o Arraial nos domingos ou dias santos a ouvir missa. [...] cada um dos potentados era um poderoso que arrogava assim toda a vaidade do respeito e do beija-mão, porque na falta de governador que lhes não consentisse os venenosos efeitos da elevação, se tinham verificado pelo decurso de anos antecedentes mortes e roubos. (Paes 150-1)

O comportamento rústico ostentava uma presunçosa realidade de riqueza auferida no Novo Mundo. Entretanto, se nem tudo lhes era favorável, o domínio do poder em território conquistado adquiria uma extensão de usos e costumes para a manutenção deste poder. A conduta na busca da honra rústica seria consolidada pela prática de costumes locais em que as relações destes homens se sustentavam em virtudes recíprocas. A gratidão e a misericórdia foram traços da honra e da justiça para o entendimento e a vivência dos homens no sertão. A rusticidade foi tomando os contornos de códigos morais e éticos pautados no modelo do que seria justo e honrado enquanto normas sociais do local. As tradições jurídicas e as culturas mestiças formariam um tipo único de relações e interações sociais no sertão, construindo as normas próprias do meio social rústico, calcado na sustentação dos poderes de mando.

O direito dos Rústicos, enquanto norma costumeira, firmava-se na honra viril de homens valentes, na virtude da gratidão, na misericórdia dos ricos e na dependência dos favores. A justiça costumeira era administrada às necessidades de se garantir a ordem e os Territórios de Mando. Neste sentido, o direito destes homens rústicos implementava uma relação pessoal e paternalista entre os potentados e os agregados. A relação recíproca era permeada pelos deveres da gratidão e pela amizade entre ambos.

Autoridades mestiças

Potentados! A capitania das Minas nos revela em tempos pretéritos várias histórias destes homens destemidos e heróicos, a exemplo de Francisco Amaral Gurgel, Luis do Couto, Paschoal da Silva Guimarães e Domingos do Prado. Um dos primeiros, o mestre de campo Pascoal da Silva, de simples caixeiro enriqueceu-se pelo trabalho árduo nas ribeiras do Rio das Velhas.

O arraial de Ouro Podre seria fundado na região de Itaponhacanga, assim como toda a serra, nos domínios de Pascoal da Silva Guimarães.

Em 1708 ele já possuía 300 escravos pela riqueza do ouro encontrado nos ribeirões da capitania das Minas. E como as Minas eram lugar de exploradores e gente a procura da riqueza, encontrou nos paulistas seus inimigos fidagais por uma rixa com os Camargos – outra família que viera às Minas à procura de riqueza. Isto seria resolvido em 1708, no conflito com os paulistas, ficando Pascoal da Silva ao lado de Nunes Viana —outro potentado odiado dos paulistas—, tornando-se um régulo famoso na primeira metade do século XVIII, conflitando inúmeras vezes pelo poder das regiões com o governador da capitania das Minas. Pascoal teve sob seu domínio uma extensa rede de agregados e escravos sob seu comando, além de terras e áreas de minerar, que sustentavam seu poder de mando. O exercício de sua autoridade ficaria registrado em dois grandes conflitos na capitania das Minas, marcando o poder dos potentados na primeira metade do século XVIII: a guerra dos Emboabas e o motim de 1720, juntamente com outros potentados de renome.

O segundo não menos importante de outro mestre de campo Manuel Nunes Viana, ecoava nas terras da Bahia e do sertão do São Francisco já no começo do Setecentos. Ficou conhecido por arrogar o poder e a jurisdição de governar a capitania das Minas, "esquecido da obrigação de vassalo" (APM, *SG* 4, pp. 558-84). Como procurador dos Guedes Brito, era conhecido desde o sertão de Pernambuco ao do São Francisco. Seu círculo de amizades era variado, e juntava-se àqueles que ampliassem seus interesses: ricos fazendeiros criadores de gado, judeus, índios e negros fugidos, cultivando-lhes a amizade e os favores. Seus Territórios de Mando extrapolavam as suas fazendas de gado no norte de Minas. Chãos que iam desde o Morro do Chapéu na Bahia até a região do Rio das Velhas, Barra do Rio das Velhas às nascentes do rio Vainhu —região da Comarca de Pitangui ("Carta do Conde de Assumar para o Rei", pp. 454-63)—. Terras que poderíamos comparar ao tamanho do estado da Bahia. Terras roubadas de outros, como a Fazenda da Tábua (APM, *SG* 4, pp. 558-84). Com a descoberta do ouro na região das minas no começo do século XVIII, houve uma corrida de homens de toda à parte e de toda a natureza àquele lugar. O sertão do São Francisco, os caminhos da Bahia e do Rio de Janeiro se

viram invadidos pela grande movimentação, aumentando a violência e a insegurança na região.

A esta intensa movimentação de homens seguiu-se uma ordem régia fechando as estradas e os caminhos do sertão do São Francisco para o Rio das Velhas (Vianna). Isso afetou os interesses de alguns poderosos da terra, que insatisfeitos começaram a se juntar ao redor de Nunes Viana por volta dos idos de 1702 e 1703. Potentados como Pascoal da Silva Guimarães, Antônio Francisco da Silva, Francisco do Amaral Gurgel, Domingos do Prado, além de alguns religiosos sediciosos como Frei Francisco de Menezes, Frei Firmo e Frei Conrado, e outros potentados dos sertões da Bahia e Pernambuco dentre eles Manoel da Silva Rios (reinol) do Rio das Velhas e Agostinho Monteiro de Azevedo (pernambucano). Este ajuntamento de fazendeiros poderosos foi seguido por muitos judeus e cristãos novos que comercializavam com as fazendas de gado na região. Todos se juntaram em Caeté, comandados por Luiz do Couto, um poderoso fazendeiro baiano. Neste ponto intensificou-se nas terras sertanejas a ação dos capangas para a proteção das fazendas, temendo a movimentação das gentes. Mas a guerra seria inevitável.

A liderança do grupo dos emboabas foi dada a Nunes Viana, que lhe trouxe o reconhecimento de fato pelo ato de eleição como governador pelas mãos de Luis do Couto e outros fazendeiros que lhe davam apoio. Mas foi a unção de Nunes Viana pelo Frei Francisco de Menezes que legitimou seu poder frente aos seus homens para que se cumprisse sua justiça de paz na região. A partir daí ele foi reconhecido pelos seus como um "justiceiro", aquele que traria a paz e a ordem novamente. Entretanto, seu governo seria um tropeço para os interesses da Coroa. E, como tal, estabeleceu sua sede em Caeté e nomeou homens de patente para seu "governo". A Coroa pensava o contrário. Nomeou outro governador: Dom Fernando Martins de Mascarenhas, que em 1709, ouviria o povo gritar: "Viva o Sr. Manuel Nunes Viana, nosso governador! Morra o Sr. Fernando Martins Mascarenhas se não voltar daqui para o Rio" (Vasconcelos 267).

A administração de Assumar e a criação da capitania das Minas em 1709 mostraram-se perniciosas aos interesses de muitos potentados,

principalmente para aqueles residentes no norte das Minas, que se sentiam juridicamente pertencentes ao governo da Bahia. No ano de 1711 aumentariam os conflitos, alardeados pelo pagamento do foro ao governador das Minas, não mais a Nunes Viana, que já aforava as terras em nome da família Guedes Brito. Isto sem contar a drástica suspensão do contrato das passagens do Rio das Velhas e as falidas negociações em torno do contrato das carnes, o que afetava drasticamente os negócios dos curraleiros e o abastecimento de carnes na capitania das Minas.

Todavia, Nunes Viana e Pascoal da Silva Guimarães voltariam à cena. E, por volta do ano de 1714 formaram um poderoso bando com a ajuda do padre Curvelo e outros amigos, que andavam pelas regiões das Minas murmurando contra o governador e seus administradores por causa da suspensão do contrato das carnes e outras retaliações contra os interesses dos criadores de gado do norte das Minas. Nunes Viana aproveitando a situação de tensão gabava-se mais de suas valentias e de seu poder. Espalhava para todos na região das Minas que as balas não entravam no seu corpo e que seus escravos eram mandingueiros. Além de ter o corpo fechado, ele também adivinhava tudo que se passa nas casas dos moradores, causando impressão nos povos ("Carta do Conde de Assumar ao Rei"; L. Santos). O preto Bigode, certamente, foi seu braço direito nos tumultos contra o governador.

A criação da Vila do Bom Sucesso na região do Rio das Velhas, em 1718, como centro de poder administrativo e militar seria uma tentativa de contrapor o poder de Viana. Essas investidas não tardariam a insuflar sucessivos motins. O primeiro seria o do Papagaio. Em 1718 os moradores da barra do Rio das Velhas, Jabuticabas e Papagaio amotinaram-se contra o governador, lideradas por Nunes Viana e exigindo o fim da vila e seu termo de comarca. Alguns povoados como os da Barra do rio das Velhas e imediações seguiam amotinados, dando apoio a Nunes Viana, ao padre Curvelo e ao padre Mendes Santiago. Nem tanto pela vontade, mas pelo medo. E, assim, saíram da fazenda em Jequitaí, propriedade de Viana, quarenta homens a engrossar o número do povo sublevado. Das

Vol. 15-1 / 2010 — pp. 108-133 — Fronteras de la Historia

alterações de Papagaio veio o motim de Catas Altas em fins do ano de 1719, que seria, certamente, continuidade dos objetivos e processos do motim de Papagaio, liderados por Manoel Rodrigues Soares (APM, *SG* 11, 120-1). Havia se instaurado um descontrole administrativo geral que somente a autoridade da Coroa Portuguesa poria fim. Nunes Viana, depois da turbulência de Catas Altas, seria forçosamente convidado a ir para Portugal a mando do governador. Retornaria mais tarde sem pretensões revoltosas. Mas, Pascoal da Silva ainda se envolveria na sedição de Vila Rica de 1720, como algumas outras autoridades mestiças no sertão.

Os ecos da subversão ainda foram ouvidos no motim de 1736 no sertão do São Francisco, quando homens potentados se insurgiram contra as ordens do governador das Minas. O descontentamento foi sentido em um número bem maior de potentados do norte de Minas e sertão da Bahia. Outros rústicos, como Manuel Rodrigues Soares, Domingos do Prado, Faustino Rebelo, Pedro Cardoso, Maria da Cruz, Manuel Nunes —o bastardão e Miguel Nunes de Souza, filho e herdeiro de Nunes Viana foram identificados pelo governador das Minas como os principais cabeças dos motins contra a Coroa—. O motim do sertão repercutiu pela sua dramática crueldade. Casas inteiras foram queimadas e a destruição grassava por todas as partes. Os registros documentais relatam uma quantidade incontável de homens amotinados, que insuflavam centenas de pessoas e dezenas de vilas do norte de Minas a se posicionarem contra a jurisdição do então governador. Depois de 1737 outros distúrbios ocorreram, como o motim de Curvelo, por volta de década de 1740, incendiados pelos padres Curvelo e Antonio Mendes Santiago. Este, por sua vez, esteve presente nas Minas até fins do século XVIII, insuflando os povos a se rebelar contra a autoridade instituída. Podemos perceber que a capitania das Minas foi o lugar comum da revolta e da subversão, onde os procedimentos da transgressão criativa moldaram o padrão de vida cotidiana das Minas. Subjetividades mestiças e formas de sociabilidades turbulentas de uma época barroca.

Conclusão

Atualmente, a retomada da história conceitual tem oportunizado uma "guinada crítica" que possibilita ao historiador uma posição privilegiada para novas abordagens, a partir de princípios teóricos auferidos das novas tendências de uma historia crítica (H. Silva). Isto inclui a importância das ideias e do imaginário, das representações e do repertório coletivo, que envolve as formas de interação social, arranjos sociais e seus valores significativos.

A validade, pois, é o questionamento destes silêncios explicados pelas escolhas do historiador a partir de um sistema conceitual proposto, visto que "uma reflexão sobre a história necessita de uma cultura teórica" (Noiriel 471). Porém, o conceito de cultura não perpassa apenas a valorização das práticas e representações em que interagem os indivíduos em sua realidade social. A sua noção também pressupõe uma percepção das crenças e das identidades sociais como emaranhados de sistemas simbólicos doutrinários articulados às experiências humanas e aos processos de mestiçagens.

Os estudos sobre a mestiçagem traduzem-se por um sentimento de inacabado, dada a complexidade de sua dimensão. Pressupõem o conhecimento de hábitos diferentes, representações simbólicas e linguísticas variadas, crenças e valores morais específicos, que podem estar ou não nos espaços intermediários. Segundo Gruzinski, o conceito de cultura é um modelo teórico questionável, substituível pela noção de "arranjo de práticas e crenças em movimento perpétuo" (51)[15]. Seu questionamento seria a noção de "cultura", não como um modelo definido, mas como a percepção

15 O mérito do autor está em questionar o modelo teórico acabado de cultura como um fetiche ocidental. Ao mesmo tempo, tenta perceber as práticas sociais, hábitos e crenças como sistemas complexos produzidos a partir do encontro de outras realidades culturais, como a conquista ibérica e a ocidentalização.

de constantes adaptações e transformações dos costumes e crenças, que podem ter seus espaços rígidos e outros mais permeáveis ao processo das mudanças culturais. Um destes processos estaria destacado pela conquista e ocidentalização, cuja reprodução mimética não operacionalizava muito bem a ordem – a réplica. A recomposição do espaço seria um esforço de arranjos culturais permeados pelos movimentos de trocas culturais e interação efetiva dos grupos sociais em questão.

O *ethos* barroco constituiu o alicerce das formas de sociabilidade no sertão. E o colonialismo português foi marcado pela caracterização dos códigos barrocos, diferentemente dos colonialismos europeus precedentes. Rebeldes e facinorosos os potentados, homens de mando, abriram espaço para as possibilidades contra ordens hegemônicas que marcaram a primeira metade do século XVIII na capitania das Minas. Tais oportunidades foram possíveis para a capacidade criativa da racionalidade barroca em flexibilizar as subjetividades possíveis nos espaços conquistados. Isto é, em impulsionar o processo de mestiçagem que funda um padrão de vida cotidiano e caracteriza a forma de uma cultura política do mando evidenciada pela ação subversiva e violenta de seus atores.

Referências bliográficas

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Portugal (ANTT)

MSS do Brasil *(MSSB)* Livro 10

Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial, Brasil (APM)

Fundo Secretaria de Governo *(SG)*

Códices 4, 11 y 81.

"Carta de D. Pedro de Almeida à Câmara Municipal da Vila do Carmo". 1719. Códice 11. p. 282-284.

"Carta de D. Pedro de Almeida ao ouvidor da Comarca do Rio das Mortes". 1719. Códice 11. p. 120-121.

"Carta de D. Pedro de Almeida ao Rei". 1719. Códice 4. p. 165.

"Carta do Conde D. Pedro de Almeida ao Rei sobre o procedimento de Manoel Nunes Viana". 1719. Códice 558-84.

"Carta do Rei para Gomes Freire de Andrada". 1743. Códice 81. p. 15.

"Carta do Conde de Assumar ao Rei". 1719. Arquivo Histórico Ultramarino, Portugal. Rolo 01, CD 01. p. 454-463.

Fontes impressas

Figueiredo, Luciano Raposo de Almeida y Maria Verônica Campos. *Códice Costa Matoso.* Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1999.

Lima Júnior, Augusto de. *A capitania das Minas Gerais.* São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.

Paes Leme, Pedro Taques. *Notícias das Minas de São Paulo e dos Sertões da mesma Capitania*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

Taunay, Afonso. *Relatos Sertanistas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

Vasconcelos, Diogo de. *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

Fontes secundárias

Anastasia, Carla Maria Junho. "Potentados e Bandidos: os motins do São Francisco". *Revista do Departamento de História* 9 (1989): 74-85. Impreso.

---. "Salteadores, bandoleiros e desbravadores nas Matas Gerais da Mantiqueira (1783-1786)". Priore 115-38. Impreso.

---. *Vassalos Rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do Século XVIII*. Belo Horizonte: C/Arte, 1998. Impreso.

Campos, Maria Verônica. "Governos de Mineiros: de como meter as minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado (1693-1737)". Tese de Doutorado, História/FFLCH, USP, 2002. Impreso.

Deleuze, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o Barroco.* Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papirus, 1991. Impreso.

Ellis Junior, Alfredo. *O Bandeirismo paulista e o recuo do meridiano.* 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1934. Impreso.

Ennes, Ernesto. *As Guerras nos Palmares: subsídios para a sua história*. São Paulo: Brasiliana, 1938. Impreso.

Figueiredo, Luciano. "Furores sertanejos nas Américas Portuguesa: rebelião e cultura política no sertão do rio Francisco, Minas Gerais (1736)". *Oceanos* 40 (1999): 128-44. Impreso.

---. *O Avesso da Memória*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. Impreso.

França, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Franco, Carvalho. *Bandeiras e bandeirantes de São Paulo*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. Impreso.

Furtado, Júnia Ferreira. *Homens de negócio*. São Paulo: Hucitec, 2000. Impreso.

Goes Filho, Synesio Sampaio. *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Impreso.

Gouvêa, Maria de Fátima. "Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica". *Culturas Políticas: Ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Eds. Raquel Soihet y Maria Fernanda Bicalho. Rio de Janeiro: Faperj, 2005. 67-84. Impreso.

Gruzinski, Serge. *O pensamento mestiço*. Trad. Rosa Freire d´Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 2001. Impreso.

Hobsbawm, Eric. *Bandidos*. Trad. Donaldson Magalhães Garschagen. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1976. Impreso.

Maravall, José Antônio. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1997. Impreso.

Moniz Bandeira, L. A. O *feudo: a casa da torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Impreso.

Noiriel, Gérard. *Sur la Crise de L'Histoire*. Paris: Gallimard, 2005. Impreso.

Pires, Simeão Ribeiro. *Raízes de Minas*. Montes Claros: s.e.,1979. Impreso.

Priore, Mary del, ed. *Revisão do paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. 161-208. Impreso.

Puntoni, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Edusp, 2002. Impreso.

Romeiro, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. Impreso.

---. *Um visionário na corte de D. João V*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

Santos, Amilcar Salgado. "A guerra civil entre paulistas e emboabas: 1708-1709". *Revista IHGB* 6 (1949): 259-93. Impreso.

Santos, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova política*. São Paulo: Cortez, 2006. Impreso.

Santos, Lúcio."Afirmações nacionalistas: os emboabas". *Revista IHGB* 6 (1938): 587-677. Impreso.

Schnoor, Eduardo. "Os senhores dos caminhos". Priore 161-208.

Schwartz, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001. Impreso.

Schwartz, Stuart y Alcir Pecora, eds. *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado, de D. Juan Lopes Sierra (Bahia 1976)*. Trad. Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002. Impreso.

Silva, Célia Nonata. *Territórios de mando: banditismo em Minas Gerais, século XVIII*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007. Impreso.

Silva, Helenice. "Renovação Historiográfica Francesa". *A Historiografia contemporânea em perspectiva crítica*. Org. J. Malerba y C. Rojas. São Paulo: Edusc, 2007. 167-86. Impreso.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. Impreso.

Silveira, Marco Antônio. *O universo do indistinto*. São Paulo: Hucitec, 1997. Impreso.

Souza, Laura de Mello e. *Norma e conflito*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. Impreso.

---. *Os desclassificados do ouro*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. Impreso.

---. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 2006. Impreso.

Spierenburg, Peter. "Faces of violence: homicide trends and cultural meanings: Amsterdam, 1431-1816". *Journal of Social History* 27 (1994): 701-16. Impreso.

Wegner, Robert. *A conquista do oeste: a fronteira na obra de Sergio Buarque de Holanda*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. Impreso.

Venâncio, Renato Pinto. "Comércio e fronteira em Minas Gerais". *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império ultramarino português*. Ed. Júnia Ferreira Furtado. Belo Horizonte: UFMG, 2001. 181-97. Impreso.

Vianna, Urbino. *Bandeiras e sertanistas bahianos*. São Paulo: Editora Nacional, 1935. Impreso.

Fecha de recepción: 28 de julio de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas

Rodolfo Aguirre
Universidad Nacional Autónoma de México
aguirre_rodolfo@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se revisa el vínculo entre la historia social y la de la Iglesia y la religiosidad, tomando de ejemplo a Nueva España. Más que un análisis exhaustivo, está centrado en las tendencias dominantes de las últimas dos décadas del siglo XX y primera del presente. La historia social sobre Nueva España se ha inspirado, en buena medida, en la historiografía francesa, inglesa o norteamericana. La investigación en México sobre la Iglesia se profesionalizó hasta ya entrado el siglo XX. En la última década se han escrito ensayos innovadores que, partiendo de las instituciones eclesiásticas, se han acercado más a cuestiones sociales y de la mentalidad religiosa. Así, la historiografía sobre la Iglesia y la religiosidad ha avanzado notablemente en dos aspectos: en el análisis sociopolítico de las instituciones eclesiásticas y sus miembros y en el estudio de la cultura religiosa y de la religiosidad popular.

Palabras clave: Nueva España, Iglesia, historia social, historiografía, perspectivas de investigación.

Abstract

This work examines the relationship between social history and the history of the Church and religiosity taking New Spain as an example. More than an exhaustive analysis, we have focused on the dominant trends during the last two decades of the 20th century and during the first one of this century. The Social History of New Spain has largely been influenced by French, English or American historiography. Research on the Church in Mexico was not professionalized until the beginning of the 20th century. During the last decade, innovative studies have been written, which, starting from ecclesiastical institutions, have focused more on social issues and religious mentality. Thus, historiography on the Church and religiosity has significantly advanced in two aspects: in the social and political analysis of ecclesiastical institutions and their members, and in the study of religious culture and popular religiosity.

Key words: New Spain, church, social history, historiography, prospects for research.

La historia social sobre Nueva España

La historia social sobre Nueva España se ha inspirado, en buena medida, en la historiografía francesa, inglesa o norteamericana, si bien no ha prevalecido alguna en especial. Además, aunque desde la década de 1940 comenzaron a aparecer trabajos inspirados en la Escuela de los Annales (Mörner), sólo hasta los años setenta se hicieron investigaciones más sistemáticas sobre historia social. En dicha década, cuando la historia social en Europa se fragmentaba en múltiples especialidades (Casanova 69), irrumpió en México y surgieron trabajos que siguieron, en ocasiones de manera esquemática, el marxismo o materialismo histórico[1], en medio de un ambiente historiográfico identificado de tiempo atrás con el historicismo y el positivismo[2]. Poco a poco, la corriente de los Annales se consolidó y cuestionó la historia política tradicional y el positivismo, al tiempo que inició un gusto por la historia socioeconómica y por lo cuantitativo[3]. De igual forma, los estudios demográficos comenzaron a hacerse notar[4].

Así, en la década de los ochenta y buena parte de la de los noventa predominaron las obras de corte socioeconómico, con mayores logros en el estudio de las estructuras económicas novohispanas en comparación con las sociales. Temas recurrentes fueron la minería, la agricultura,

1 Véanse los trabajos de Enrique Semo, citados en la bibliografía.

2 Dentro de los mejores exponentes de una y otra corriente: O'Gorman, en Crisis y porvenir, y del mismo autor La invención de América. También el trabajo de Silvio Zavala.

3 El trabajo de Enrique Florescano sobre los precios del maíz es un buen ejemplo de los inicios de este tipo de historia.

4 Luego de los trabajos pioneros de Ernesto Lemoine Villicaña y de Delfina López Sarrelangue siguieron varios trabajos que usaron modernos métodos venidos de la sociología. Véase: Borah y Cook; Malvido; Chiaramonte; Cuenya.

el comercio o la manufactura[5], pero se dejó de lado un análisis más sistemático sobre la estructuración social novohispana en su conjunto[6], y, menos aún, sobre el cambio social. En su lugar, partiendo de los conceptos de *sociedad estamental*, *sociedad de corporaciones* o *sociedad interétnica*, se han estudiado, y así se continúa, las diferentes corporaciones, sectores o "grupos sociales" o, más cómodamente, a españoles, indios y castas (McCaa, Schwartz y Grubbesich).

Aunque tales conceptualizaciones generaron cierto debate en la década de los ochenta entre historiadores norteamericanos (Mörner 433), este no continuó. En cambio, se hicieron estudios prosopográficos sobre miembros de corporaciones o instituciones, dentro de la línea de historia social de las instituciones (Aguirre, *El mérito*; Burkholder y Chandler; Ganster). Igualmente, algunos autores se interesaron también en las rebeliones indígenas o motines urbanos en el campo y la ciudad (Castro, *Nueva*; Mirafuentes; Silva; Young *Crisis*). No faltan estudios sobre el trabajo y los trabajadores de Nueva España, desde la óptica de los inicios del capitalismo (Mentz; Miño).

A partir de la década de los noventa y hasta nuestros días, nuevas temáticas se han agregado a la historia social novohispana, por ejemplo: la historia de la familia, de la sexualidad y el matrimonio (Seed) o de la vida cotidiana[7]. La historia social sobre Nueva España se ha caracterizado por una amplitud de temáticas y por un predominio de la concepción de una sociedad constituida como una suma de grupos y corporaciones, más que de grandes estructuras. En este sentido, se trata de un concepto intermedio entre una visión estructuralista de la sociedad y una individualista, concepto que aún aguarda una mucho mayor discusión teórica.

5 Para una visión general sobre este tipo de historiografía, véase Florescano, *El nuevo pasado.*

6 El trabajo pionero de Lyle McLister, aunque muy citado tuvo pocos seguidores en realidad.

7 Además del trabajo de Seed, véanse los de Pilar Gonzalbo, citados en la bibliografía, así como las obras editadas y coordinadas por ella misma.

Historiografía sobre la Iglesia novohispana

Respecto a la historiografía sobre la Iglesia católica novohispana, luego de la independencia, el interés que pudo haber existido por ella quedó enterrado durante varias décadas en el siglo XIX, debido a la leyenda negra que liberales y grupos anticlericales hicieron de la Colonia y sus instituciones, en especial de las eclesiásticas[8]. Sólo hubo investigación sobre la Iglesia hasta ya entrado el siglo XX, cuando clérigos, principalmente, publicaron obras generales que buscaron reivindicarla, para mitigar los ataques de la centuria anterior y escribir una historia justificadora y laudatoria (Cuevas; Lopetegui y Zubillaga).

Este tipo de historiografía no cambió sustancialmente, por lo menos hasta los años sesenta, salvo algunas obras de autores no mexicanos, pues los historiadores nacionales subestimaban a la Iglesia como un sujeto histórico (Farris; Ricard). Además, las autoridades eclesiásticas no permitían la consulta de sus archivos. Cuando llegó a escribirse algo por laicos, el resultado fue una historia descriptiva y lineal, que sólo narraba acciones de gobierno de los obispos (Gallegos).

Una historia más analítica e interpretativa, con aspiraciones de objetividad, comenzó tímidamente a aparecer en algunos autores que mostraban nuevos intereses, metodologías y fuentes en la década de los setenta (Morales 224). Sin embargo, no fue sino hasta los años ochenta cuando se inició un interés sistemático y se emprendieron proyectos de investigación en los centros de investigación mexicanos, inspirados por trabajos del extranjero.

8 Por ejemplo, Lucas Alamán, un importante político e historiador de la época postindependiente, se expresó así del clero colonial: "[…] las costumbres del clero habían llegado a principios del siglo XVIII, a un grado de corrupción escandaloso, especialmente en los regulares encargados de la administración de los curatos o doctrinas…" (52).

De este modo, los aspectos políticos, sociales y económicos de las instituciones eclesiásticas comenzaron a ser desentrañados. El guadalupanismo, por ejemplo, produjo obras que influyeron mucho (Lafaye; Maza; O'Gorman, *Destierro*). Igualmente, luego de la notable obra de Ricard sobre la evangelización del siglo XVI, se escribieron otras que tendían más a una historia sociopolítica del clero regular (Beaudeau; Rubial, *El convento*). Esta nueva etapa continuó de manera acelerada en la década de los noventa por autores que se concentraron, sobre todo, en el siglo XVIII y el período independiente (Brading, *Una iglesia*; Connaughton; Jaramillo). El papel de la Iglesia y sus miembros durante la guerra de independencia produjo importantes trabajos que han inspirando, hasta hoy, a otros (Gómez; Ibarra, *Clero*; *El cabildo*).

Un aspecto que tuvo mucho interés fue la riqueza y el papel de las instituciones eclesiásticas en la economía colonial (Lavrin, *Orígenes*; Schawaller; Wobeser, *El crédito*; *Dominación*; *Vida*), el cual atrajo diversas investigaciones de jóvenes historiadores en los años noventa (Cervantes; Martínez, *La génesis*; *Iglesia*; Sánchez, *Diezmos*). Menos atención ha recibido el siglo XVII y primera mitad del XVIII, injustificadamente si pensamos que durante ese período la Nueva España se integró como sociedad, se dio una economía propia y adquirió verdaderos signos de identidad.

Paralelamente, se escribieron algunas historias generales de la Iglesia, aunque lo escrito sobre la etapa novohispana no produjo ninguna novedad (Luque, "La historiografía"). Se puede decir entonces que la historiografía de la Iglesia novohispana ha tenido como objeto de estudio, sobre todo, a las instituciones eclesiásticas y sus miembros, resultado en buena medida de una tendencia secular a escribir sobre las instituciones coloniales. No obstante, en la última década se han estado escribiendo obras innovadoras, sugerentes, que, partiendo de las instituciones se han acercado más hacia cuestiones sociales y de la mentalidad religiosa. Así, luego de este breve repaso sobre las tendencias de las últimas tres décadas sobre historia de la Iglesia novohispana es necesario centrarnos en saber hasta qué punto sus autores han hecho aportes significativas inspirándose en los terrenos de la historia social.

Aportes de la historiografía de la Iglesia al conocimiento de la sociedad y sus grupos

Gracias a la ubicuidad de las instituciones eclesiásticas, su tendencia a abarcar todos los aspectos de la sociedad bajo el justificante de velar por el bien común y la salvación de las almas, así como a su interés por asuntos "terrenales", no ha sido difícil para quienes las investigan vincularlas a la sociedad. En las últimas tres décadas se han construido puentes importantes. Los historiadores han hallado un doble atractivo para ello: por un lado, la óptica eclesiástica conforma una ventana notable para estudiar procesos y actores sociales; por el otro, los archivos eclesiásticos han resultado muy valiosos para conocer varios aspectos de la sociedad. Varios autores se han interesado en ir más allá de la historia interna de la Iglesia y han propuesto nuevas líneas de investigación en las cuales esta institución, sus instancias y sus integrantes han sido el punto de partida para una mejor comprensión de la sociedad.

Hasta la década de los setenta, las líneas de investigación predominantes en la historia social, en el plano general, fueron seis: la demografía y el parentesco; los estudios urbanos; la transformación de las sociedades (modernización o industrialización); las clases y los grupos sociales; las mentalidades, la conciencia colectiva o de la cultura, y los movimientos sociales o fenómenos de protesta social (Hobsbawm cap. 6). De éstas, las tres últimas es en donde historiadores atraídos hacia las instituciones eclesiásticas y sus miembros han tenido contribuciones significativas, en especial en el estudio de grupos sociales, de la mentalidad religiosa, devociones populares y el análisis de ciertas coyunturas político-sociales, rebasado el ámbito de los claustros, los cabildos y el púlpito, y se han logrado aportes significativos para entender sectores sociales, su constitución y su identidad sociorreligiosa.

Así, podemos agrupar los trabajos en dos grandes vertientes: el análisis *sociopolítico de las instituciones eclesiásticas y sus miembros* y el estudio de

la *cultura religiosa y de la religiosidad popular*. Aunque en ninguna de esas obras hay una reflexión amplia sobre la influencia de la historia social en el análisis de la Iglesia y la religiosidad, sí hay planteamientos concretos sobre su aspiración de contribuir a un mejor conocimiento de procesos y dinámicas sociales.[9]

Los curas y su papel de estabilización/ contención de los pueblos

Una línea de investigación significativa es la *historia social del clero parroquial,* campo que nos ha acercado no sólo a un mejor conocimiento de los curas, sino también de sus ligas e influencia social. Hasta hoy, el estudio de los curas ha recibido más atención cuando se han vinculado a grandes coyunturas históricas (evangelización, las reformas borbónicas o guerras de independencia). Un buen exponente es el de Taylor ("El camino"), quien ha definido que antes de 1749 los curas cumplieron amplias funciones sociales, políticas y económicas, y que en la segunda mitad del siglo XVIII esas tareas fueron derogadas, o al menos disminuidas, a favor de una mayor subordinación a la Corona[10].

9 Por *dinámicas sociales* entiendo aquí aquellos fenómenos colectivos que se dieron en un sector o subsector de la sociedad y donde alguna institución o corporación eclesiástica, o parte de sus miembros, estuvieron involucrados o los fomentaron.

10 "Hasta mediados del siglo XVIII, los curas llenos de energía y con antigüedad podían operar bastante libremente como guardianes locales del orden y la moral públicas, castigando a los adúlteros, a los jugadores, a los borrachos, y reportando ofensas más serias a los jueces reales. También se esperaba de ellos y de sus asistentes que informaran a los niveles superiores del gobierno real sobre las condiciones agrícolas, los desastres naturales, los disturbios locales y otras noticias políticas; que registraran a la población; que supervisaran las elecciones anuales de los oficiales de los pueblos en las comunidades dentro de la parroquia y que ayudaran a mantener el control social de otras formas. Ellos podían ser patrones en tiempos de enfermedad y necesidad. Como sacerdotes y consejeros morales y espirituales, y como residentes locales letrados que con frecuencia podían hablar la lengua nativa de los parroquianos, los curas fueron colocados para representar los requerimientos del Estado frente a la comunidad rural e interpretar sus obligaciones, así como interceder por ellos ante las autoridades más altas.

El problema de esta propuesta es que antes de 1749 hay dos siglos desde el inicio de la colonización, lapso muy amplio que difícilmente puede considerarse como un solo período histórico. No obstante, la obra *Ministros de lo sagrado* logra un análisis innovador sobre las relaciones entre párrocos y feligreses, que nos remite directamente a la cotidianeidad del mundo parroquial. Así, Taylor ha destacado el papel articulador que los párrocos desempeñaron durante la era colonial, quienes, muy lejos de ser sólo parte del escenario eclesiástico, fueron actores centrales en los ámbitos sociales y políticos.

Taylor articuló el estudio de los curas al proceso de aplicación de las reformas borbónicas y con ello logró una renovada visión historiográfica. Su propuesta de estudiar a los curas como articuladores entre los poderes locales y los virreinales, e incluso metropolitanos, así como sus relaciones con las comunidades parroquiales, ha ayudado a superar los esquemas descriptivos y generalizadores del clero. Para este autor "La religión y los sacerdotes fueron parte integral de la cultura política colonial" (*Ministros* t. 1: 19).

Muy de cerca a la temática antes reseñada, y a raíz del próximo bicentenario de la independencia, recientemente se han escrito trabajos que han abierto un debate sobre el papel de los curas en ese trascendente período.[11] Brading planteó la necesidad de ampliar las razones para explicar la intervención de los clérigos en la insurgencia y no limitarla sólo al rechazo del reformismo borbónico, sino pensar en que la baja calidad de vida de los clérigos y la mengua del fervor religioso los pudo predisponer a tomar las armas o, por lo menos, a abrazar la idea de la independencia ("El clero").

Se convirtieron en blanco de las iniciativas centralizantes de los Borbones después de 1749, y algunos estaban a la vanguardia de los movimientos sociales y políticos en contra del gobierno colonial entre 1810 y 1815." (Taylor, "El camino" 82).

11 Un balance reciente sobre esta temática es el de Ana Carolina Ibarra y Gerardo Lara.

Así, aunque sigue habiendo autores que sustentan que el clero rural inició y dirigió la rebelión, otros apoyan ahora la idea de que carecían de liderazgo y su número fue muy corto como para que se le siga dando un papel tan protagónico (Young, *Otra* 479). Taylor y van Young, específicamente, señalan que desde el siglo XIX se tendió a sobrevalorar el papel del clero en el proceso independiente mexicano, y por ello es necesaria una revisión del asunto. Otros estudiosos han propuesto que, más que seguir haciendo generalizaciones, deben realizarse estudios regionales que vinculen la actuación de los curas a cada contexto particular, a sus ligas e intereses con los pueblos y élites locales y a su papel o no de liderazgo (Hernández 59-102).

Los proyectos socioculturales de los cabildos catedralicios

Otra vertiente de análisis que ha demostrado vínculos importantes entre las instituciones eclesiásticas y la sociedad novohispana ha sido la de los cabildos catedralicios, los que han dejado de ser sólo una corporación limitada a los intereses de sus miembros, para convertirse en punto de partida de un proyecto social de alcances diocesanos. Aunque antes se hicieron algunos trabajos sobre miembros de cabildos catedralicios, se limitaron a una visión de tipo prosopográfica (Ganster). Un nuevo camino lo ha mostrado Óscar Mazín, quien ha considerado al cabildo de catedral como un "foco urbano de alta cultura"[12], como una corporación o colegio de canónigos que impulsó un proyecto sociocultural de largo aliento y que definió gustos y estilos arquitectónicos, sociabilidades religiosas e identidades regionales[13].

12 "[…] de considerar al cabildo en sí mismo desde una perspectiva exclusivamente institucional, meramente esquemática, su estudio no tiene mayor sentido […] Consecuentemente esta historia ha mostrado la conformación de la iglesia catedral como entidad histórica y fenómeno sociocultural." (Mazín 407)

13 "La catedral está pensada como centro receptor de los diezmos, su culto se quiere esplendoroso pues 'aprovecha tanto como la predicación' y su fábrica se concibe para integrar a los indios a la vida urbana del régimen catedralicio." (Mazín 408)

A raíz de la construcción del edificio catedralicio de Valladolid, Mazín demostró cómo la sociedad local se organizó alrededor de la catedral: en especial el patriciado urbano y patrocinadores de gentes, corporaciones y obras. Pero además explicó la forma como la catedral y su cabildo influyó en la sociedad a través del culto en la catedral, la beneficencia pública, las instituciones de enseñanza y el crédito eclesiástico (412). A esta importante investigación, que abarcó toda la era colonial, siguieron nuevos análisis sobre la influencia política de los cabildos catedralicios en Nueva España, sobre todo durante la guerra de independencia (Gómez; Ibarra, *El cabildo*).

El alto clero y la conformación de las élites

Muy de cerca al estudio de los cabildos está el análisis del alto clero novohispano, debido a sus estrechas ligas con las élites coloniales. De entrada, cabe destacar que los estudios se han dedicado más al clero secular que al regular. El sector dominante del clero secular (miembros del cabildo catedralicio, funcionarios de la curia arzobispal, los curas de la capital, así como los catedráticos universitarios) se caracterizó por sus altos grados académicos, por tener recursos económicos suficientes, por provenir de familias distinguidas y bien relacionadas, por desempeñar una serie de actividades o líneas de profesión y por estar integrados a corporaciones o grupos de poder que los ayudaban a llegar lejos en la carrera eclesiástica[14].

La visión actual es que el alto clero fue el sector eclesiástico de los grupos de poder en la Nueva España. Aunque en principio ello se interpretó como la búsqueda de las élites por un destino "decente" para sus hijos segundones, en años más recientes otros autores han demostrado que no se trataba sólo de ello, sino que en realidad las dignidades y prebendas eran posiciones estratégicas para el manejo de recursos políticos y económicos

14 Varios trabajos se han acercado al tema de las carreras del alto clero en menor o mayor medida en años recientes, por ejemplo, Brading (*Una Iglesia*) y Zahino. De manera directa se han encargado Paul Ganster; Paulino Castañeda y Juan Marchena, y Rodolfo Aguirre Salvador (*Por el camino* y *El mérito y la estrategia*).

que provenían de las instituciones eclesiásticas (Castañeda, "La formación"; "La real universidad"). Recientemente, ha llamado la atención sobre la necesidad de estudiar las clientelas clericales alrededor del alto clero para entender no sólo las carreras eclesiásticas, sino los beneficios para las familias del bajo clero y los mecanismos que funcionaban para echar a andar las disposiciones de las autoridades en las parroquias ("De las aulas").

Aunado al estudio del alto clero, también se ha analizado el papel de las instituciones eclesiásticas como fuente de créditos y su función social. Varios trabajos, sobre todo de la década de los noventa, han demostrado el impacto que el crédito eclesiástico tuvo en Nueva España, debido a que amplios sectores de la sociedad recurrieron a él. Los recursos procedentes de la Iglesia fueron, junto con el mercantil, la principal fuente de crédito en la Nueva España. Prácticamente, todas las instituciones eclesiásticas participaban en el mercado crediticio y favorecían a toda persona que pudiera ofrecer garantías aceptables (Wobeser, *El crédito* 9)[15]. El destino de los préstamos era el comercio, la compra de inmuebles, el fomento de la agricultura y de la manufactura, así como la satisfacción de necesidades sociales, como el pago de dotes y pensiones, la compra de cargos públicos o la adquisición de objetos suntuarios (124). Indudablemente, la función crediticia de las instituciones eclesiásticas se tradujo en diferentes beneficios a la sociedad.

LAS CAPELLANÍAS Y LA MANUTENCIÓN DEL CLERO Y SUS FAMILIAS

Otra figura eclesiástica de amplia presencia social fue la capellanía de misas. Varios estudios han demostrado ya la importancia que tuvieron las capellanías en la era colonial y han mencionado también su importancia para el clero, debido a que desempeñaron diversas funciones en la sociedad (Sánchez, "La capellanía"; Wobeser, "Las capellanías"; *Vida*). Cumplían una función religiosa básica que era ayudar a la salvación de las almas mediante

15 Los comerciantes tenían preferencia, con el 43,85%; los hacendados, con el 16,22%; las mujeres, con el 10,14%; los clérigos, con el 9%, y los funcionarios públicos, con el 7,6%.

la celebración de misas; pero también es claro que muchos clérigos se ordenaron y se mantuvieron gracias a que disfrutaban de la renta de una o varias capellanías. Igualmente, esas fundaciones fueron un medio para costear la educación de los hijos, que en principio, serían dirigidos al sacerdocio, aunque finalmente muchos acabaron alejándose. La Iglesia tuvo que permitir esta posibilidad por no querer obstaculizar la reproducción de la clerecía.

Pero las capellanías también ayudaron a las familias a adquirir cierto estatus social, pues al no poder fundar un mayorazgo, se contentaban con ese tipo de fundaciones. En el ámbito de la economía, las capellanías constituyeron una de las principales fuentes de crédito, pues sus fondos beneficiaban a la sociedad, a través de los préstamos. Así, estas fundaciones atendieron necesidades espirituales y materiales, pues se aseguraban sufragios para las almas del purgatorio y se lograban rentas para sacerdotes y se daban medios de vida a los hijos, sobrinos y demás parientes (Wobeser, "Las capellanías" 128-30). El estudio de las capellanías aún tiene mucho que aportar, no sólo al conocimiento del clero, sino también al de las familias (Martínez, "Fuentes"). Aunque sabemos bien los mecanismos de fundación y la importancia que sus capitales tenían para la economía de la época, no se ha estudiado a los capellanes por sí mismos. También falta mucho por saber sobre el destino que los miles de capellanes dieron a las rentas de sus capellanías.

Cofradías de indios, reconstitución de los pueblos y sociabilidades religiosas

Los estudios sobre las formas de sociabilidad e integración social de los pueblos de indios, de sus sectores o estratos, se han apoyado en buena medida en el análisis de las cofradías, las congregaciones o las hermandades[16]. Los estudios modernos han demostrado que no había una frontera explícita

16 Por ejemplo, Tomás Jalpa Flores coincide en destacar el papel de las cofradías como medio de integración de los pueblos; véase también Felipe Castro Gutiérrez (*Los tarascos*).

entre el fenómeno religioso y el fenómeno social; es decir, las formas o los modos en que la gente vivía la religión nos muestran también mucho de sus propias formas de sociabilidad[17]. Para Luque, incluso se puede hablar de proyectos socioculturales de algunas cofradías de élite, como la de Aranzazu, de "vasco-mexicanos"[18].

Aunque en la historiografía europea se tendió a ver a las cofradías como algo sobre todo urbano, en el mundo hispánico las fundaciones rurales fueron muy importantes[19]. En Nueva España, la multiplicación de cofradías de indios estuvo asociada a la recuperación demográfica del siglo XVII y a lo que Carmagnani llama la "reconstitución de los pueblos", pues aquellas funcionaban como vehículos de integración social. El régimen de limosnas fue una de sus características básicas, al ayudar a su cohesión interior, al igual que todos los servicios asistenciales que prestaban a los cofrades.

En muchos sentidos, las cofradías fueron parte esencial de lo que William Christian ha llamado *religión local*: la comunidad que forma una "geografía sagrada" constituida de santuarios locales, devociones a los santos patronos y asociaciones religiosas (Carmagnani 41). Igualmente, fueron también espacios de poder para las autoridades indígenas. Por otro lado, las relaciones étnicas atravesaban la conformación de las cofradías.

17 En ese sentido, William J. Callahan anota que "Los investigadores europeos interesados en la historia de las cofradías y hermandades han hecho notar 'la universalidad del fenómeno confraternal', que tomó proporciones masivas en el oeste entre los siglos XIV y XVI" (35).

18 Al respecto, la autora señala que "La cofradía de México sacó adelante empresas culturales que irradiaron fuera del propio grupo, como el Colegio de las Vizcaínas y la promoción de la Bascongada en México, impulsando el desarrollo científico y económico en las tierras de origen y en la Nueva España […]" ("Coyuntura" 106).

19 "Entre los investigadores también ha habido una tendencia a considerar a las cofradías como un fenómeno principalmente urbano, quizás a partir de una reflexión acerca de su desarrollo temprano en Italia […] pero en el caso de los reinos hispánicos las cofradías y hermandades eran igualmente importantes en la vida religiosa de las aldeas rurales[…]" (Luque, "Coyuntura" 37).

La fundación de cientos de ellas en el siglo XVII no fue indiscriminadamente, sino abiertamente declaradas "de indios" o "de españoles", dentro de los mismos pueblos, villas o ciudades; es decir, la identidad étnica, por más que el mestizaje hubiera ya irrumpido con toda fuerza en esa centuria, siguió vigente en esas fundaciones.

Cultura religiosa y mentalidad social

La otra gran vertiente historiográfica que se ha desarrollado con fuerza se ha centrado en el estudio de la cultura religiosa, las devociones y la religiosidad popular. En ella, más que seguir insistiendo en los mecanismos institucionales de las dependencias eclesiásticas, se ha buscado analizar las formas y los caminos en que la religión se manifestaba en la práctica y moldeaba la vida de las personas. Una línea importante es la de la espiritualidad en los conventos femeninos, que busca explicar las maneras de entender y sentir la fe (García y Ramos; Lavrin "Devocionario"; Loreto; Ramos; Rubial, *La santidad*).

Así, se han analizado la transmisión de la cultura, las prácticas devocionales, el misticismo o las fuentes de espiritualidad (Viforcos y Loreto 9); pero también cuestiones como la identidad femenina, su sociabilidad, su papel en las familias, el prestigio y el honor están inmersas en los estudios de ese tipo. Cuando pensamos en el gran número de conventos fundados y que, aunque cada uno de ellos respondió a una necesidad específica, es evidente que en conjunto significaron una forma de vida para las descendientes de grupos sociales concretos. Para conocer la historia de las mujeres de la era colonial es menester conocer también la de sus conventos.

Las monjas siempre estuvieron presentes en la sociedad: fomentaron costumbres y difundieron devociones y formas de espiritualidad que influyeron de forma decisiva en las creencias y en las prácticas cotidianas de la gente (Lavrin, "La religiosa"; "La escritura"; Lavrin y Loreto). En esta vertiente, destaca el libro de Rosalva Loreto sobre los conventos femeninos y el mundo urbano de Puebla de los Ángeles, el cual es, sin duda, un buen ejemplo de análisis social y de las mentalidades.

La autora se propuso reconstruir la relación que hubo entre los conventos, la religiosidad, la ciudad y las familias, y demostró que tales entidades se convirtieron en centros de promoción de culto a los santos y de devociones populares. Además, los conventos sirvieron como transmisores de la cultural hispánica y, con el tiempo, en crisoles de la religiosidad novohispana. Las fiestas de consagración, las procesiones de monjas y sus celebraciones litúrgicas fueron modelos de comportamientos, reflejo de la compleja interacción entre la vida conventual y la cultura urbana. Los conventos, agrega, proporcionaron un modelo cultural y de civilidad para la sociedad que se difundió en diferentes grupos sociales. Pero no sólo eso, sino que, según la autora, tales entidades fueron una empresa social, en el sentido de que diversos sectores sociales intervinieron en su fundación (20).

Otro aspecto que se destaca en el libro de Loreto es de la articulación entre los conventos y las familias, pues éstas no sólo fortalecieron el prestigio y honor de su propio linaje, sino que proyectaron su ideal de comportamiento religioso familiar. El ingreso de una hija al convento fue una práctica de sectores enriquecidos como obrajeros, comerciantes, hacendados y funcionarios. A través de la religiosidad femenina, la élite se formó también una visión homogénea de sí misma y difundió un ideal de comportamiento y prestigio a la sociedad. Sin duda, la obra de Loreto ha enriquecido la forma de analizar los conventos de monjas y es un referente para futuras investigaciones.

Fuera del ámbito conventual, en años recientes se han comenzado a estudiar las creencias y prácticas religiosas de la vida cotidiana, a través del estudio de personajes poco estudiados hasta hace poco, y que influyeron también en la religiosidad popular. En un libro reciente, Antonio Rubial, a partir de documentos inquisitoriales y tratados hagiográficos, describe la actuación de ermitaños y beatas en una sociedad muy receptiva a creer en prodigios, comunicarse con el más allá y hallar soluciones milagrosas a sus problemas. El impacto social de los ermitaños y las beatas, a través de sus discursos, visiones y prácticas, demuestran la poca influencia que en un momento dado tenían las instancias eclesiásticas en el control de

la recepción de modelos religiosos. Para el autor, estos personajes desempeñaron un papel tan importante como el de los clérigos en la difusión de creencias y prácticas, pues a través de su estudio:

> […] se pueden observar los mecanismos de recepción y adaptación de los modelos oficiales de santidad que utilizaron esas personas para sus fines […] asimismo se puede observar en ellos el funcionamiento del aparato normativo (y represivo) y la manera como los individuos adaptaron a él sus comportamientos […] (*Profetisas* 15).

El estudio de personajes como las beatas y los ermitaños del siglo XVII nos adentra de lleno en la cultura barroca, donde los prodigios y los milagros hacían difícil separar el mundo físico del sobrenatural. El autor expresa, en este sentido, que ellos encabezaban "[…] un cúmulo de prácticas y rituales externos más fáciles de llevar a cabo que las exigencias de una moral rigurosa. Al existir dos caminos de salvación, la mayoría optó por el ritual, más cercano a sus necesidades y a sus posibilidades" (243). De esta manera, Rubial ha mostrado un interesante camino a seguir cuando pensamos que no sólo los ermitaños o las beatas enriquecían las religiosidad popular, sino también otros personajes y actividades que se han estudiado poco.

Recapitulando, la historiografía sobre la Iglesia novohispana ha partido normalmente del estudio de sus instituciones, de sus élites, de sus relaciones con el poder o sus conflictos internos, aunque en las últimas décadas se han hecho investigaciones que apuntan hacia una mayor relación con la historia social. Aunque deben seguir escribiéndose monografías institucionales que pongan en claro sus mecanismos e instancias internas, la historia de la Iglesia novohispana debe aspirar a ser también punto de partida para análisis de tipo social más amplios.

En otras palabras, si bien investigando sólo historia eclesiástica no basta para comprender procesos sociales o coyunturas históricas, sin ella, para la era virreinal al menos, se pierde una dimensión subyacente que ayuda a entender diversas dinámicas sociales. Así, todo análisis sobre alguna institución eclesiástica, espacio religioso o grupo clerical debería de tener

como una de sus metas centrales articularse a un mayor conocimiento de la sociedad que los sustentaba. Igualmente, la historia de las sociedades coloniales, sus estructuras y los grupos que las conformaban puede hallar en los ámbitos eclesiástico y religioso la explicación de toda una gama de relaciones o vínculos sociales y culturales. Igual de importante ha sido el que en los años recientes se esté consolidando el estudio de la religiosidad y de la cultura religiosa de diferentes grupos o sectores sociales, línea de investigación que, sin duda, habrá de hacer aportes significativos para la comprensión de las identidades colectivas.

Bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo. "De las aulas al cabildo eclesiástico: familiares, amigos y patrones en el arzobispado de México, 1680-1730". *Tzintzun* 47 (enero-junio 2008): 75-114. Impreso.

---. *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España.* México: Centro de Estudios sobre la Universidad-Plaza y Valdés, 2003. Impreso.

---. *Por el camino de las letras: el ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII.* México: Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM, 1998. Impreso.

Alamán, Lucas. *Historia de México.*3 t. T. 1. México: Jus, 1990. Impreso.

Beaudeau, George. *La pugna franciscana por México.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Mexicana, 1990. Impreso.

Borah, Woodrow y Sherbune Cook. "La demografía histórica de América Latina: necesidades y perspectivas". *Historia Mexicana* 21.82 (1971): 312-27. Impreso.

Brading, David A. "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810". *Relaciones* 2.5 (1981): 5-26. Impreso.

---. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810.* México: FCE, 1994. Impreso.

Burkholder, Mark A. y Dewitt S. Chandler. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América 1687-1808.* México: FCE, 1984. Impreso.

Callahan, William J. "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos". Martínez, Wobeser y Muñoz.

Carmagnani, Marcelo. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* México: FCE, 1988. Impreso.

Casanova, Julián. *La historia social y los historiadores.* Barcelona: Crítica, 2003. Impreso.

Castañeda, Carmen. "La formación de la élite en Guadalajara, 1792-1821". *Élite, clases sociales y rebelión en Guadalajara y Jalisco, siglos XVIII y XIX,* por Castañeda, coord. Guadalajara: El Colegio de Jalisco-Gobierno de Jalisco, 1988. 17-57. Impreso.

---. "La Real Universidad de Guadalajara y el cabildo eclesiástico de Guadalajara, 1792-1821". *Historia social de Guadalajara,* por Castañeda, coord. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CIESAS, 1995. 18-39. Impreso.

Castañeda, Paulino y Juan Marchena. *La jerarquía de la iglesia de la iglesia en Indias.* Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.

Castro Gutiérrez, Felipe. *Los tarascos y el imperio español 1600-1740.* México: UNAM-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004. Impreso.

---. *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España.* México: El Colegio de Michoacán-Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996. Impreso.

Cervantes Bello, Francisco. "De la impiedad y la usura: los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla, 1800-1814". 2 vols. Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 1993. Impreso.

Chiaramonte, José Carlos. "En torno a la recuperación demográfica y la depresión económica novohispanas durante el siglo XVII". *Historia Mexicana* 30.4 (1981): 561-604. Impreso.

Connaughton, Brian. *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853).* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992. Impreso.

Cuenya Mateos, Miguel Ángel. "Evolución demográfica de una parroquia de Puebla de los Ángeles, 1660-1800". *Historia Mexicana* 36.143 (1987): 443-64. Impreso.

Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México.* México: Asilo "Patricio Sanz", 1922. Impreso.

Farris, Nancy. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico. 1968*. México: FCE, 1995. Impreso.

Florescano, Enrique. *El nuevo pasado mexicano.* México: Cal y Arena, 1991. Impreso.

---. *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810).* México: El Colegio de México, 1969. Impreso.

Gallegos, José Ignacio. *Historia de la Iglesia en Durango.* México: Jus, 1969. Impreso.

Ganster, Paul. "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII". Gonzalbo, *Familias*. Impreso.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso. "Criollos, mestizos e indios: etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII". *Secuencia* 29 (mayo-agosto 1994): 39-80. Impreso.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina, coords. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Condumex, 1992. Impreso.

Gómez Álvarez, Cristina. *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821* México: UNAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997. Impreso.

Gonzalbo Pilar. *Familia y orden colonial.* México: El Colegio de México, 1998. Impreso.

---. *Introducción a la historia de la vida cotidiana.* México: El Colegio de México, 2005. Impreso.

Gonzalbo, Pilar, coord. *Historia de la vida cotidiana en México.* México: El Colegio de México-FCE, 2005. Impreso.

Gonzalbo, Pilar, ed. *Familias novohispanas: siglos XVI al XIX*. México: El Colegio de México, 1991. Impreso.

Hernández Jaimes, Jesús. "La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?". *La Independencia en el sur de México.* Coord. Ana Carolina Ibarra. México: UNAM, 2004. 59-102. Impreso.

Hobsbawm, Eric. *Sobre la historia.* Barcelona: Crítica, 2004.. Impreso.

Ibarra, Ana Carolina. *Clero y política en Oaxaca: biografía del doctor José de San Martín* México: Instituto Oaxaqueño de las Cultura-UNAM, 1996. Impreso.

---. *El cabildo catedral de Antequera de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*. México: El Colegio de Michoacán, 2000. Impreso.

Ibarra, Ana Carolina y Gerardo Lara. "La historiografía sobre la Iglesia y el clero". *La Independencia de México: temas e interpretaciones recientes.* Coords. Alfredo Ávila y Virginia Guedea. México: UNAM, 2007. 117-44. Impreso.

Jalpa Flores, Tomás. "La construcción de los nuevos asentamientos en el ámbito rural: el caso de las cabeceras de la Provincia de Chalco durante los siglos XVI y XVII". *Estudios de Historia Novohispana* 39 (julio-diciembre 2008): 17-42. Impreso.

Jaramillo, Juvenal. *Hacia una iglesia beligerante: la gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804, los proyectos ilustrados y las defensas canónicas.* México: El Colegio de Michoacán, 1996. Impreso.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcoátl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. 1974*. México: FCE, 1995. Impreso.

Lavrin, Asunción. "Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII". Viforcos y Loreto. Impreso.

---. "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a finales del siglo XVIII". *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1955.* Coord. Enrique Florescano. México: Editorial Nueva Imagen, 1985. 33-72. Impreso.

---. "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia". *Estudios de Historia Novohispana* 22 (2000): 49-75. Impreso.

---. "La religiosa real y la inventada. Diálogo entre dos modelos discursivos". *Historia y Grafía* 14 (mayo 2000): 185-206. Impreso.

Lavrin, Asunción y Rosalía Loreto, eds. *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII.* Puebla: Universidad de las Américas-Archivo General de la Nación, 2002. Impreso.

Lemoine Villicaña, Ernesto. "Evolución demográfica de la Baja California". *Historia Mexicana* 9.34 (1959): 249-68. Impreso.

Lopetegui, León y Zubillaga, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española: desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: Católica, 1965. Impreso.

López Sarrelangue, Delfina. "La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII". *Historia Mexicana* 17.4 (1963): 515-29. Impreso.

Loreto López, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2000. Impreso.

Luque Alcaide, Elisa. "Coyuntura social y cofradía: cofradías de Aránzazu de Lima y México". Martínez, Wobeser y Muñoz.

---. "La historiografía reciente sobre la historia de la Iglesia en México (1984-1994)". *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 319-34. Impreso.

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 29.4 (1980): 521-61. Impreso.

Martínez López-Cano, Pilar. "Fuentes para el estudio de las capellanías del arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVII". *Voces de la clerecía novohispana: documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial.* Coords. Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009. 293-326. Impreso.

Martínez López-Cano, Pilar. *La génesis del crédito colonial: Ciudad de México, siglo XVI*. México: UNAM, 2001. Impreso.

---, coord. *Iglesia, estado y economía: siglo XVI al XIX*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995. Impreso.

Martínez López-Cano, Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords. *Cofradías, capellanías y obras pías*. México: Instituto de Investigaciones Históricas- UNAM, 1998. Impreso.

Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Mexicana, 1953. Impreso.

Mazín, Óscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Morelia: El Colegio de Michoacán, 1996. Impreso.

McCaa, Robert, S. B. Schwartz y A. Grubbesich. "Race and Class in colonial Latin America: A Critique". *Comparative Studies in Society and History* 21.3 (1979): 42-32. Impreso.

McLister, Lyle. "Social Structure and Social Change in New Spain". *Hispanic American Historical Review* 43.3 (1963): 349-70. Impreso.

Mentz, Brígida von. *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones proto-industriales en el poniente de Morelos*. México: CIESAS, 1988. Impreso.

---. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglo XVI a XVIII*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 1999. Impreso.

Miño Grijalva, Manuel. *La manufactura colonial: la constitución técnica del obraje*. México: El Colegio de México, 1993. Impreso.

---. *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810: la industria urbana y rural en una economía colonial*. México: El Colegio de México, 1998. Impreso.

Mirafuentes Galván, José Luis. *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México, 1680-1821: guía documental*. México: Archivo General de la Nación, 1975. Impreso.

Morales, Francisco. *Clero y política en México 1767-1834*. Colección Sepsetentas, 224. México: Secretaría de Educación Pública, 1975. Impreso.

Mörner, Magnus. "Historia social hispanoamericana de los siglos XVIII y XIX: algunas reflexiones en torno a la historiografía reciente". *Historia Mexicana* 42.166 (octubre-diciembre 1992): 419-72. Impreso.

O'Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: UNAM, 2006. Impreso.

O'Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.* México: UNAM, 1986. Impreso.

---. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir.* México: FCE, 1985. Impreso.

Ramos Medina, Manuel, coord. *Camino a la santidad: siglos XVI-XX.* México: Condumex, 2003. Impreso.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.* México: FCE, 2005. Impreso.

Rubial, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630).* México: UNAM, 1989. Impreso.

---. *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España.* México: UNAM-FCE, 1999. Impreso.

---. *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España.* México: UNAM-FCE, 2006. Impreso.

Sánchez Maldonado, María Isabel. *Diezmos y crédito eclesiástico. El diezmatorio de Acámbaro, 1724-1771.* México: El Colegio de Michoacán, 1994. Impreso.

---. "La capellanía en la economía de Michoacán en el siglo XVIII". Martínez, *Iglesia, estado y economía* 119-129.

Schwaller, John Frederick. *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México: ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1525-1600.* México: FCE, 1990. Impreso.

Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821.* México: Conalcuta-Grijalbo, 1991. Impreso.

Semo, Enrique. *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521/763.* México: Era, 1973. Impreso.

---. *Historia mexicana, economía y lucha de clases.* México: Era, 1978. Impreso.

Silva Prada, Natalia. *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México.* México: El Colegio de México, 2007. Impreso.

Taylor, William. "El camino de los curas y los borbones a la modernidad". *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX.* Coords. Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton. México: Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1995. Impreso.

---. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII.* México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999. Impreso.

Viforcos, María Isabel y Rosaba Loreto, coords. *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX.* León: Universidad de León, 2007. Impreso.

Wobeser, Gisela von. *Dominación colonial: la consolidación de vales reales en Nueva España 1804-1812.* México: UNAM, 2003. Impreso.

---. *El crédito eclesiástico en la Nueva España siglo XVIII.* México: UNAM, 1994. Impreso.

---. "Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España". Martínez, Wobeser y Muñoz 119-30.

---. *Vida eterna y preocupaciones terrenales: las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. México: UNAM, 2005. Impreso.

Young, Eric van. *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España. 1750-1821.* México: Alianza, 1992. Impreso.

---. *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México, 1810-1821* México: FCE, 2006. Impreso.

Zahino Peñafort, Luisa. *Iglesia y sociedad en México 1765-1800: tradición, reforma y reacciones*. México: UNAM, 1996. Impreso.

Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. 7 t. México: El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1984-1995. Impreso.

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

¿Continúa teniendo validez el concepto de frontera para estudiar la historia de los Llanos en el siglo XXI?

Jane M. Rausch
University of Massachusetts-Amherst, USA
jrausch@history.umass.edu

Traducción de
María Victoria Mejía Duque

Resumen

Este ensayo trata de contestar la pregunta ¿continúa teniendo validez el concepto de frontera para estudiar la historia de los Llanos en el siglo XXI? Para ello, en primer lugar, se analiza la evolución de la historiografía de la frontera en Estados Unidos; en segundo lugar, se examina la influencia que ha tenido en América Latina; en tercer lugar, se revisan los enfoques de frontera respecto a la historia de los Llanos de Colombia, y, por último, se propone un aspecto complementario al análisis de la frontera: el estudio de la Orinoquia como lugar o región única en el contexto de la nación colombiana.

Palabras clave: fronteras, Llanos Orientales, Colombia, historiografía.

Abstract

This essay seeks to answer the question: Is the concept of the frontier still viable in examining the history of the Llanos in the twenty first century?, by reviewing first, the evolution of frontier historiography in the United States; second, its influence in Latin America; third, frontier approaches to the history of the Colombian Llanos, and finally, by proposing an addition to frontier analysis—the study of Orinoquia as a distinctive place or region within the Colombian nation.

Key words: frontiers, Colombian Llanos, Colombia, historiography.

A lo largo del siglo XX, la idea de que la experiencia de la frontera moldeó las instituciones ha surgido como la explicación más predominante del carácter peculiar de Estados Unidos y de sus habitantes. Si bien con menor apasionamiento, los académicos que realizan investigaciones sobre las regiones fronterizas de América Latina, entre ellas los Llanos de Colombia y Venezuela, han llegado a la conclusión de que la frontera es una concepción de utilidad de diversas formas.

Al considerar el crecimiento de la población y la modernización que han ocurrido en la Orinoquia en los últimos 50 años, el objetivo que busco con esta presentación es plantear la pregunta: ¿continúa teniendo validez el concepto de frontera para estudiar la historia de los Llanos? Para abordar el asunto, en primer lugar, analizo la evolución de la historiografía de la frontera en Estados Unidos; en segundo lugar, examino la influencia que ha tenido en América Latina; en tercer lugar, reviso los enfoques de frontera respecto a la historia de los Llanos de Colombia, y, por último, y siguiendo los hallazgos para Estados Unidos, propongo un aspecto complementario al análisis de la frontera: el estudio de la Orinoquia como lugar o región única en el contexto de la nación colombiana.

La frontera en la historiografía de Estados Unidos

Como bien lo sabe la mayoría de los historiadores, y lo planteó Frederick Jackson Turner en "La importancia de la frontera en la historia de los Estados Unidos", la conferencia de gran significación que dio en 1893, la así llamada *tesis de la frontera* tuvo un efecto de gran magnitud en el estudio de la historia de Norteamérica. Turner, quien en un principio definió el término *frontera* como la línea entre la "civilización y la barbarie" y en trabajos posteriores se refirió indistintamente al término como "región de migración", "forma de sociedad", "estado de ánimo" y "estado de la sociedad", todos los cuales hicieron hincapié en la idea de que la "frontera, antes que un lugar, fue un proceso" (Billington 18).

En resumen, en primer lugar, el autor aseguraba que la disponibilidad en la frontera estadounidense de "tierra deshabitada" ofrecía la oportunidad de una movilidad social ascendente de la que carecían los europeos y, en segundo lugar, que la lucha por la supervivencia en la frontera, la cual exigía que los recién llegados simplificaran su estilo de vida, brindó una oportunidad a los pueblos cercanos al oeste de volver a construir sus sociedades. Turner planteó que estos procesos sociales similares de asentamiento y de supervivencia en tierras deshabitadas de frontera moldearon el carácter de Estados Unidos y de sus instituciones y que "a la frontera debe el intelecto estadounidense sus características excepcionales de inventiva, sentido práctico, curiosidad, espíritu proactivo, optimismo e individualismo" (Turner cit. en Weber y Rausch 10).

Durante gran parte del siglo XX, los académicos de Estados Unidos han considerado la tesis de Turner como el concepto único más útil para comprender los rasgos particulares de la civilización de ese país. Si bien la definición de Turner ha sido objeto de debate por parte de esos estudiosos, quienes se han mostrado evasivos frente a algunos aspectos de la teoría, por regla general han aceptado esta noción, en el sentido de que el proceso de frontera explicó el "excepcionalismo" estadounidense. Sin embargo, para 1980, con el cierre de la frontera y la aprobación de los estadounidenses a través de la totalidad del continente de Norteamérica, surgió una nueva generación de historiadores, quienes estaban dispuestos a dejar de lado la idea de la "frontera" misma como categoría útil de análisis.

Conocidos como los *nuevos historiadores del Oeste*, para ellos la frontera es una concepción etnocéntrica, demasiado constreñida en el tiempo para adaptarse al oeste posfrontera del siglo XX. Este nuevo grupo impugnó las interpretaciones estrictamente de frontera que se basaban en la tesis de Turner, con el argumento de que no lograban aceptar los aportes a la historia del oeste por parte de las minorías raciales y étnicas. Algunos, como Glenda Riley, criticaron a los seguidores de Turner por pasar por alto los aportes de las mujeres, mientras otros lanzaron ataques por su incapacidad para resolver aspectos importantes de género y por no tener en cuenta temas urbanos y ambientales significativos posteriores a 1900.

En lugar de observar el avance hacia el oeste de los angloestadounidenses, a lo largo del "borde" de la línea de Turner que separaba "el salvajismo y la civilización", "se ocupan de zonas de transculturación-mundos multiétnicos y multirraciales" (Weber y Rausch 32). En vez de sugerir el impacto en Europa de la frontera de Estados Unidos, hacen hincapié en la forma como la influencia de los mercados europeos contribuyó a la dependencia de los aborígenes de Estados Unidos y en la forma como una economía principalmente basada en la extracción de materias primas y escasa de capital hizo que el oeste se volviera dependiente del oriente.

Una alternativa posible que sugieren estos historiadores consiste en modificar el enfoque analítico del estudioso del concepto de "frontera" al de la "región" misma. En un simposio realizado con el apoyo de la Universidad de Mississippi, en 1993, se presentaron ponencias sobre el regionalismo contemporáneo de Estados Unidos. Charles Reagan Wilson observaba en su introducción que, entre 1920 y 1950, se publicaron numerosos estudios históricos que hacían hincapié en las regiones singulares de Estados Unidos. Después de registrar una disminución importante en los años cincuenta, en los años setenta se observó el resurgimiento de los estudios regionales. Estos académicos, que se especializaron en el sur, en el medio oeste o en Nueva Inglaterra en Estados Unidos, demostraron su preocupación por el pluralismo cultural y su percepción del dramático cambio social que amenaza a las identidades regionales:

> Así mismo se interesan en la intersección del lugar geográfico y de la gente que lo habita, en el contexto ambiental de las regiones, la diversidad cultural, las identidades socialmente construidas y las formas en que las relaciones sociales moldean el ejercicio del poder y la resistencia al poder. (Reagan 33).

Lo más destacado entre estas cambiantes opiniones sobre el oeste fueron los libros de Patricia Nelson Limerick, quien en 1999 ofreció una justificación de su enfoque. En un resumen sucinto, Nelson Limerick planteaba que la nueva generación de historiadores exigía un estudio del oeste como región en desarrollo y demandaba se investigaran las complejidades

de raza, identidad étnica y género. La historiadora consideraba que se requería una opinión más realista que la historia triunfante de Turner, que no evitara involucrarse con el racismo, el deterioro ambiental y el egoísmo económico del pasado (111-113).

Donald Worster, siguiendo una línea algo similar, planteaba que al oeste se le debía interpretar no como una frontera en constante movimiento, sino como una región en desarrollo. En opinión de Worster, el relieve que Turner pone en un "proceso antes que en una región geográfica determinada" hizo que los "historiadores emprendieran un camino de descenso a lo largo de una senda fangosa y resbaladiza que al final conducía a un pantano" (91). Para decirlo de otro modo, Worster propone que al oeste se le debe considerar como una región geográfica, lo mismo que al sur y a la región central de Estados Unidos se les considera regiones. Cuando estudian el oeste, los historiadores deben analizar "la forma en que un pueblo o pueblos consiguieron un lugar y luego, la forma en que lo percibieron e intentaron utilizarlo". A continuación, se deben identificar las técnicas de supervivencia que adoptaron los recién llegados, sus patrones de trabajo y economía, así como sus relaciones sociales. Por último, Worster demanda una investigación que abarque la "historia total" de la región, que incluya las actividades de pastoreo y de riego que han hecho un aporte a su singularidad (87).

En 1992, teniendo en cuenta las anteriores objeciones, el historiador Mack Faragher llegó a la conclusión que "hace mucho tiempo, la tesis de Turner encontró el camino hacia la pila de basura de las interpretaciones históricas" (Faragher 30 cit. en Weber y Rausch 33). Sin embargo, otros historiadores, como David Weber, Martin Ridge y Richard Slatta consideran que "pueden ser prematuros los informes sobre la pila de basura" y señalan que la tesis de Turner aún atrae a aquellos que la encuentran útil de una manera modificada y la "frontera" continúa existiendo como un recurso heurístico atractivo, al cual acuden hasta los detractores de Turner.

Como lo plantea Ridge, "este silencioso fantasma erudito extrañamente ronda a los detractores de Turner, porque éstos niegan la utilidad de

la visión histórica aunque, a menudo y sin proponérselo, la utilizan" (76). Slatta propone en su libro *Comparing Cowboys and Frontiers: New Perspectives on the History of the Americas* que, a pesar de los historiadores revisionistas, como concepción analítica, la frontera continúa siendo importante en la construcción de la historia del hemisferio occidental. El autor escribe: "creo que es contraproducente enterrar el concepto de frontera simplemente porque la fórmula de Turner ha demostrado ser equivocada". De hecho, el estudio de las fronteras:

> [...] se ha visto enriquecido por enmarcar las fronteras dentro del proceso de incorporación [...] Se hace necesario explorar más a fondo los cambios y las interacciones sociales. Aun si damos nuestro consentimiento a enterrar a Turner, debemos abstenernos de enterrar con él el concepto de frontera. (Slatta 131; Duncan Baretta y Markoff).

La frontera en la historiografía de América Latina

En un principio, cuando la tesis de Turner se convirtió en una obsesión para los estudiosos de Estados Unidos, los historiadores nativos de América Latina concedieron escaso valor a la interpretación tuneriana del desarrollo de las fronteras de sus propias naciones. En 1923, el peruano Víctor Andrés Belaúnde, quien fue uno de los primeros en estudiar la forma como se podría aplicar la tesis de Turner a Suramérica, planteaba que sólo raramente aparecía en la América hispánica la frontera en expansión en el sentido turneriano.

A diferencia del pequeño obstáculo que representan los Apalaches en Estados Unidos al movimiento en dirección al oeste, los Andes de Suramérica planteaban obstáculos tan insuperables de remontar para llegar a los valles del Amazonas que a las repúblicas hispanoamericanas más características —Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú— no se las podía clasificar como "países de frontera" y, por consiguiente, tuvieron un desarrollo diferente al de Estados Unidos (Belaúnde 208). Además, reflejando una opinión generalizada, Edmundo O'Gorman, uno de los historiadores más destacados de México, escribió en 1961: "América Latina nunca

fue territorio de fronteras en el sentido de la transformación dinámica que le han asignado al término los historiadores de los Estados Unidos" (142). Otros, más cautos, como Silvio Zavala y José Honorio Rodríguez, coincidían en que en América Latina no existía contraparte para el oeste de Norteamérica, si bien proponían que, para poder hacer una evaluación final, se requería mayor información sobre regiones individuales (Zavala 57; Rodríguez 158).

El historiador británico, Alistair Hennessy, en el extremo opuesto del pensamiento, en su monografía, *The Frontier in Latin American History*, llegó a la conclusión que "uno de los rasgos más extraordinarios de la vida en la América española es la persistencia a través de los siglos de las condiciones de frontera desde la Conquista" y que, no obstante la escasa investigación sobre el fenómeno, "la acción recíproca entre metrópoli y frontera está en el núcleo de la experiencia histórica de América Latina" (Hennessy 2-3).

Parece que desde 1978 ha prevalecido la conclusión a la que llegó Hennessy, ya que muchos académicos de América Latina y de Norteamérica han publicado obras de gran visión sobre las diversas fronteras de América Latina. Apenas el año pasado me solicitaron hacer la crítica de tres libros excelentes sobre la historia de Brasil: *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*, de Hal Langfur; *Frontier Goiás, 1822-1889*, de David MacCreery, y *Go-Betweens and the Colonization of Brazil 1500-1600*, de Alida C. Metcalf. Los autores elaboran variaciones sobre el funcionamiento de una situación de frontera en sus regiones particulares. Aunque Langfur hizo el esfuerzo más coordinado para demostrar las falencias de las ideas de Turner, no era el menor de sus puntos importantes una comprensión sofisticada de las dinámicas de la frontera que pone de manifiesto los matices del desarrollo en la Minas Gerais del siglo XVIII (Rausch, "Frontier theory" 201-207)[1].

1 Otros académicos de América Latina quienes han tematizado la cuestión del papel de frontera son Hebe Clemente, M. D. Hevilla, Carlos Mayo y Amalia Labtrubesse y Silvia Ratto.

Historiografía de la frontera y los Llanos de Colombia hasta 1980

En los años sesenta, como joven estudiante universitaria, me intrigó muchísimo la tesis de Turner y creí que la historia de los Llanos, cuando se analizaba a través de la lente del autor, me ayudaría a comprender el aporte de la región a la evolución de la nación colombiana. En ese entonces, la opinión turneriana de los Llanos consistía en considerar este territorio como una "frontera permanente", antes que como una "frontera en movimiento". Haciendo eco a Belaúnde, en un escrito en 1931, el geógrafo Isaiah Bowman observaba que mientras los españoles incorporaron rápidamente a su Nuevo Mundo a los amerindios que habitaban el altiplano de los Andes y a lo largo de las costas, su avance impetuoso se vio interrumpido cuando llegaron a la selva inhóspita de la cuenca del Amazonas y a las igualmente poco atractivas llanuras tropicales bañadas por el Orinoco (Bowman 296).

Entre otros geógrafos que compartían la opinión de Bowman estaban Raymond Crist (230), Clarence F. Jones (607) y Raye Platt, quien escribía en 1932 que en tanto ya desde el siglo XVII algunas personas se habían trasladado a los Llanos, muy pronto se encontraron aisladas del altiplano por la barrera de los Andes y se resignaron al poco tiempo a una existencia de autosuficiencia. En consecuencia, y como observaba Platt, si bien muchos llaneros vivían en fincas o haciendas que sus familias ocupaban durante generaciones, aún vivían en las condiciones precarias de los pioneros (84). Incluso en 1973, después de un lapso de veinte años de crecimiento acelerado del Meta, el geógrafo Dieter Brunnschweiler afirmaba que la frontera de los Llanos no se "expandía" al ritmo similar al de la frontera occidental de Norteamérica, y llegaba a la conclusión de que "Colombia no avanza hacia el oriente más allá de su frontera oriental" (88).

Para poner a prueba el concepto de *frontera permanente*, escribí tres libros entre 1984 y 1999 que investigaban la historia de los Llanos de

Colombia desde 1531 hasta 1950. En gran medida, la investigación que realicé corroboraba que la línea de frontera establecida en el siglo XVII, a lo largo del filo de la cordillera oriental de los Andes, apenas se extendía ligeramente en dirección al oriente, no obstante las mejores condiciones sanitarias y la tecnología que a comienzos del siglo XX hicieron potencialmente más accesibles las tierras bajas tropicales (*Una frontera*; *La frontera*; *Colombia*). Bien se les podía llamar pioneros a la gente que habitaba en el Meta, Casanare y Arauca, aun cuando vivieran en fincas o en pueblos ocupados durante generaciones por sus familias. Respecto al centro poblacional de los Andes, la frontera de los Llanos se caracterizó por su inmovilidad.

Sin embargo, como lo sugerí, esta "inmovilidad" no impidió que la región participara de la evolución gradual de la nación. Por ejemplo, Casanare fue proveedor importante de ganado para Boyacá en la época de la Colonia, mientras algunos de sus habitantes participaron de manera activa en la Revolución Comunera de 1781. Naturalmente es bien conocido el papel que desempeñaron los llaneros en la Guerra de Independencia y, de nuevo, Casanare fue lugar de contienda durante la Guerra de los Mil Días (1899-1902). En los años treinta, como parte de su programa "La Revolución en Marcha", Alfonso López Pumarejo escogió al Meta como zona medular de desarrollo. Durante la Violencia (1948-1964), gran parte de las confrontaciones bélicas ocurrieron en Meta, Casanare y Arauca y, para apreciar el aporte de los Llanos a la literatura colombiana, basta con leer *La vorágine*, de José Eustasio Rivera o la poesía de Eduardo Carranza (Rausch, "Región" 32-40).

La historiografía de la frontera y los Llanos de Colombia desde 1980

El crecimiento de la población que observó Brunnschweiler en 1970 continúa sin pausa. Durante la Violencia, a las seis mil personas que se vieron obligadas a abandonar las llanuras muy pronto las reemplazaron con la

llegada de 16 mil emigrantes recién llegados que huían de la Violencia en otras regiones de Colombia. Estos colonos, atraídos por las modernas medidas sanitarias que redujeron la morbilidad del clima y por la oportunidad de colonizar tierras públicas, llegaron con la esperanza de comenzar una vida nueva para sus familias (Ojeda y Ojeda 187-205).

Erigido en departamento en 1959, el Meta era en 1972 la región de mayor crecimiento de Colombia (Gobernación 134). Todos estos factores: las mejoras de la carretera entre Bogotá y Villavicencio, la explotación del petróleo y la producción de alimentos básicos para abastecer los mercados del altiplano influyeron para fomentar una expansión rápida. Para 1993, juntos, el 1.077.711 habitantes de Meta, Casanare, Arauca y Vichada representaban menos del 1% de la población total calculada de Colombia, de más de 40 millones de habitantes. Sin embargo, la región continuó como uno de los segmentos de mayor crecimiento del país, tanto en términos de economía como de demografía (Rubiano 134).

Cuatro académicos presentaron en los años noventa complejas interpretaciones de frontera de la historia de Villavicencio y el Meta, las cuales convergían en puntos esenciales y divergían en el énfasis. El historiador Miguel García Bustamante, en su libro de 1997, *Un pueblo de frontera: Villavicencio 1840-1940*, cuestionó la teoría hoy en día familiar de frontera permanente, al señalar que, desde el siglo XVII, existía reciprocidad entre Villavicencio y Bogotá, caracterizada por relaciones desiguales, dado que Villavicencio era políticamente dependiente de Bogotá y sus exportaciones de ganado y arroz se dirigían a la capital de la nación casi con exclusividad (11). En 2003, García Bustamante perfeccionó su análisis para proponer que, per se, la región de los Llanos la conformaban dos fronteras: La zona del piedemonte o Llanos arriba, que era una "frontera provisoria, caracterizada por interacciones constantes con el altiplano, mientras las llanuras al oriente y al norte del piedemonte o Llanos abajo continuaron como frontera permanente, donde ha sido mucho más lento el desarrollo" (*Persistencia* 40-41).

En su libro, Nancy Espinel Riveros ha hecho hincapié en que, desde la perspectiva del oriente así como del oeste, Villavicencio es ciudad

de frontera, ya que justo como recibe un caudal constante de emigrantes de los departamentos del altiplano colombiano, también sigue siendo la terminal occidental del ganado que se traslada desde las llanuras al norte y al oriente del Casanare y Arauca, para su posterior venta en Bogotá. Desde su fundación, Villavicencio ha sido una mixtura de dos culturas singulares: la andina y la llanera, dualidad que aún persiste. En opinión de la autora, Villavicencio se ha convertido en crisol humano, en el cual se mezclan estas dos costumbres tan peculiares (201-2).

Alberto Baquero Nariño, economista de la Universidad Nacional de Colombia, en *El caso llanero: Villavicencio*, desde el punto de vista de la dependencia, describe el mismo fenómeno de frontera doble, si bien sustituye la expresión *frontera interior* por la de *frontera provisoria*, de Bustamante. Baquero propone que Villavicencio muestra las características de una frontera interior, porque "los inmigrantes atraviesan la ciudad sin ningún deseo de permanecer en ella; su permanencia es efímera; es escasa y poco importante la inversión financiera en la región, mientras los habitantes no demuestran sentido de preocupación ciudadana" (32-34).

En opinión de Baquero, lo peor es que, si bien Villavicencio es el centro de la economía de los Llanos, esa economía se caracteriza desde 1950 por el *capitalismo salvaje,* expresión con la cual el autor indica que a la economía llanera la domina "la exportación continua de productos económicos y la ausencia de una economía agroindustrial real que podría generar riqueza para la región". El transporte de ganado en pie hacia Bogotá y el predominio de la producción de arroz y de palma aceitera por parte de grandes empresas procesadoras siguen siendo indicadores de una economía extractiva, con escaso valor regional, generadora de poco empleo y de todavía menos ingresos en la región (69).

En su análisis, Baquero no estudia la influencia que tuvo el auge del petróleo en los Llanos; sin embargo, en su obra, Reinaldo Barbosa Estera nos aclara que desde sus comienzos, en 1983, primero en Arauca y luego en Casanare y Meta, antes que beneficiar el crecimiento económico de los Llanos, la explotación del petróleo ha tenido un sesgo favorable a las

grandes compañías multinacionales. Mientras en las llanuras existen reservas comprobadas de 500 millones barriles de petróleo, en los lugares donde se concentran los trabajos de extracción, los impuestos sobre el recurso no se utilizan para cumplir las promesas de generación de las rentas locales proyectadas. Barbosa afirma, además, que a la decisión del Ministerio de Minas y Energía de entregar a compañías multinacionales la explotación de los oleoductos "se le puede considerar como el renacimiento del colonialismo" ("Frontera" 164-8).

¿Llegó la hora de trascender los enfoques de frontera en el estudio de los Llanos?

En su conjunto, las obras de García Bustamante, Espinel Riveros, Baquero Nariño y Barbosa Estera demuestran la forma en que la frontera, como recurso heurístico, puede aumentar nuestra comprensión de la historia de los Llanos; sin embargo, conforme avanzaba en mi libro sobre la historia de Villavicencio, ciudad que para 2005 ya contaba con una población de 285.425 habitantes, comencé a sentir aprensión acerca de lo apropiado de clasificarla como ciudad de frontera[2]. Ya era evidente que el Villavicencio del siglo XX compartía muchas de las mismas características de las ciudades medianas del altiplano colombiano. Ya existían planes definidos sobre la creación de un aeropuerto internacional en las cercanías de Villavicencio, y uno de los mayores temores de las autoridades giraba en torno al hecho de que Villavicencio se vería reducida a convertirse en un suburbio de Bogotá en unas cuantas décadas (Espinel 208).

2 Este libro, con el título *From Frontier Town to Metropolis: A History of Villavicencio, since 1942*, fue publicado en 2007 por Rowman & Littlefield. La edición en español, *De pueblo de frontera a ciudad capital, la historia de Villavicencio. Colombia desde 1840* fue publicado en 2009 por el Banco de la República y la Universidad de los Llanos.

Gloria Evelyn Martínez Salas, en un estudio de 1992, llegó a la conclusión que, a similitud de Valledupar (Cesar), Ibagué (Tolima) y Santa Marta (Magdalena), Villavicencio mostraba un crecimiento demográfico exagerado aunado a un magro desarrollo industrial. El resultado de la economía asimétrica de estas ciudades ha sido la marginalidad, la urbanización exagerada, además de otras distorsiones como el elevado índice de desempleo, la precariedad de los servicios públicos de acueducto, alcantarillado y electricidad, los cuales no satisfacen las necesidades de una población en crecimiento. Por ejemplo, en Villavicencio, sólo el 6,8% de la población tenía empleo en el sector industrial, en comparación con Bogotá, Medellín y Barranquilla, donde 20% de la población está ocupada en labores fabriles. La mayor parte de ese 6,8% trabajaba para la pequeña empresa y no en la gran industria (Martínez Salas 199). Baquero Nariño respaldó la interpretación de Martínez Salas afirmando que, a partir de 1960, el desarrollo de Villavicencio ha sido el reflejo del modelo socioeconómico que se ha aplicado en Colombia entera:

> [...] el cual estimuló el crecimiento de ciudades en detrimento del campo [...] En este sentido, Villavicencio también se volvió rural y las consecuencias del desempleo y del subempleo han convertido a los barrios de invasión y a los tugurios en un hecho inevitable. (Baquero Nariño 32).

No estoy afirmando que el proceso de frontera haya desaparecido en los Llanos. Por una parte, la vanguardia de los nuevos asentamiento se ha desplazado hacia al oriente y el sur hasta llegar al Ariari y a San José del Guaviare. Por la parte, para 2009, la región del piedemonte de los Llanos quedó literalmente incorporada al interior de Colombia. Planteo en mi libro que Villavicencio, en su búsqueda de una identidad cultural auténtica, aún tendría todo el derecho en celebrar su pasado pintoresco; sin embargo, a semejanza de las antiguas poblaciones del Lejano Oeste, en Estados Unidos, si la ciudad ha quedado integrada en su totalidad en la sociedad y en la cultura colombianas, ya no puede pretender quedar situada a lo largo de la línea de frontera (*From frontier* 208).

Tal vez ha llegado la hora de volver a poner el relieve en los Llanos como lugar o región, antes que como proceso. A diferencia de la historiografía

de Estados Unidos, donde el llamado a favor del "nuevo regionalismo" es un hecho relativamente reciente, el estudio de las regiones en Colombia se ha convertido, desde la época de la Colonia, en un enfoque predominante y natural. En la antesala de la Independencia, el historiador John Lynch describió a la Nueva Granada como "un conglomerado de regiones, aisladas entre sí por las montañas, las selvas, las llanuras y los ríos", mientras la investigación de David Bushnell sobre la historia moderna de Colombia pone de relieve que, debido a la supervivencia de estas regiones, Colombia sigue "adoleciendo de una verdadera identidad nacional" (Lynch 229; Bushnell 7).

Sin embargo, no todas las regiones son iguales. Es obvio que Cundinamarca, Antioquia, Cauca y Atlántico han gobernado al país, tanto en términos de poder político como de historiografía. En comparación con el gran acervo de investigación sobre estos departamentos, aún quedan muy rezagados los estudios sobre las así llamadas regiones periféricas de Chocó, Amazonia, la península de La Guajira, San Andrés y Providencia. Por lo tanto, si los Llanos van a exigir una presencia similar a las de las regiones del altiplano y de la costa atlántica, queda mucho por hacer para recuperar aspectos de la historia de los Llanos. La continuación de simposios internacionales, un mayor uso de la historia oral, la organización y utilización de archivos locales, el establecimiento de programas de maestría y doctorado en las universidades, la incorporación de la historia de las mujeres y la conservación de la cultura tradicional del llanero son algunos de los caminos posibles para lograrlo.

Con anterioridad a 1988, sobre los Llanos apenas existía un puñado de estudios académicos. En agosto de ese año, se realizó en Villavicencio el Primer Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos, el cual convocó a más de 30 investigadores de Colombia, Venezuela, España y Estados Unidos, que señaló el comienzo de un nuevo movimiento para explorar y conservar la historia de la Orinoquia[3]. Entre 1988 y 2009

3 Un año antes, la ciudad de Arauca fue la sede del Primer Encuentro Colombo-Venezolano de Escritores Llaneros, el cual reunió a 21 escritores de Venezuela y Colombia. Eduardo

se realizaron nuevos simposios. Estas reuniones ofrecieron un foro a las investigaciones que siguen llevando a cabo los miembros de la Academia de Historia del Meta, el Centro de Historia de Casanare y la Academia de Historia de Arauca.

Estas convocatorias también fomentan el intercambio de ideas, la investigación y, casi siempre, la publicación de estudios excelentes sobre aspectos diversos de la historia de los Llanos (Medina). En consecuencia, tal es la razón de la importancia de que estas academias exhorten a las autoridades departamentales para que asignen fondos para publicar las memorias de los diferentes simposios, más aún cuando a la fecha todavía falta por publicar las memorias del Simposio IV (1995) en San Martín, VI (en San Fernando, Apure) y VII (en San Carlos de Austria) (Medina 206).

Durante el Primer Simposio, Ómar Baquero y Luis Yesid Sandoval abogaron por la historia regional de los Llanos, al señalar que, con escasas excepciones notorias, los estudios realizados hasta entonces solamente contenían "descripciones globales", extractadas en gran parte de fuentes secundarias, narraciones restringidas y particularistas de aspectos locales o biografías exaltadas de héroes específicos, en particular aquellos relacionados con las guerras de Independencia.

Los historiadores reclamaban la falta una investigación sistemática que abordara el desarrollo de grandes temas, como la evolución de la agricultura capitalista, el auge del petróleo, la guerra de guerrillas, el narcotráfico, la creciente colonización y la expansión de los países limítrofes (esto es, Brasil y Venezuela). Los autores concluían afirmando que investigaciones de este tipo conformarían los cimientos de la verdadera historia regional (Baquero y Sandoval 455).

Mantilla Trejos es el editor de las ponencias presentadas ante esta reunión, las cuales publicó bajo el título *Sobre los Llanos* …

En 1992, en un ensayo de gran alcance "La historia regional como problema y como programa de la historia nacional", Hermes Tovar Pinzón respaldaba las afirmaciones de Baquero y Sandoval, al señalar que en varias ciudades colombianas se han realizado conferencias desde 1982 dedicadas a la historia regional. Después de indicar algunos de los escollos de este enfoque, el autor propuso seis lineamientos para definir la historia regional auténtica, como sigue: (1) la región es la matriz de problemas geohistóricos; (2) la región es un ente único y no se parece a ninguna otra región; (3) la región es una unidad viviente, cambiante y dinámica, no es fija ni está inmóvil en el tiempo o en el espacio; (4) la región es fuente de identidad y afirmación cultural; (5) la región es parte de un territorio más amplio, al cual se le puede denominar audiencia, virreinato o nación, es decir, la región es y siempre será parte de un todo, y (6) la región es generadora de una conciencia que se expresa a sí misma en el regionalismo. Esta clase de "lazos de solidaridad" de regionalismo no representan obstáculo alguno en sí mismos, sino que son contingentes a la realización de proyectos de integración y a la conformación de la nación.

En años posteriores, Alberto Baquero y Leonel Pérez han abogado por la expansión del territorio que abarcaría la historia regional de los Llanos. En sus artículos "Derecho y deber al ideario del país del Orinoco" y "Experiencias de integración regional en la Orinoquia colombiana", respectivamente, presentados ante el VIII Simposio, celebrado en junio de 2003 en Villavicencio, los dos autores apoyaron la adopción del término *Orinoquia* (en vez de los *Llanos Orientales*) para incluir todas las zonas de los Llanos unidas por el sistema del río Orinoco, no solamente en Colombia, sino en Venezuela. Es más, Leonel Pérez abogó por la supresión de los departamentos en los Llanos colombianos y por la creación de una región única de la Orinoquia, argumentando que esta propuesta reduciría burocracias paralelas y fomentaría en el ámbito nacional la planificación y el desarrollo (358-361).

La historia oral es un bastión de la historia regional olvidado en gran medida. *Selva adentro* (1987), la historia oral de la colonización del

Guaviare, de Alfredo Molano, es un ejemplo pionero del valor potencial de esta fuente única. En 1992, María Eugenia Romero Moreno, citando la obra de Molano, afirmaba que la transcripción y el análisis sistemático de las fuentes orales pueden ser de gran utilidad para los académicos, a fin de aprender y explicar, entre muchos otros aspectos, "procesos científicamente históricos, relaciones interétnicas, la toponimia local y las tradiciones culturales" (40-42). *Villavicencio entre la documentalidad y la oralidad 1880-1980*, el libro de Tomás Ojeda y Ojeda, demuestra el valor de la conjunción de fuentes orales y archivísticas para crear una narrativa innovadora sobre el crecimiento de la ciudad. Si bien se han llevado a cabo otras historias orales, se trata de un área del conocimiento donde todavía queda mucho trabajo por hacer (Granados; Gómez; Martínez Miranda).

La consulta más asidua de los archivos locales es otro aspecto crucial en el fomento de la historia regional. Durante el mismo Primer Simposio de 1988, ante el cual presentaron sus ponencias Baquero y Sandoval, Miguel García Bustamante y Carolina Torres Posada anunciaron el plan para recopilar un inventario general de los materiales existentes en archivos notariales, municipales y parroquiales, en los 24 municipios del Departamento del Meta. El primer fruto de este proyecto fue la publicación, en 1991, de su *Guía y diagnóstico general de los archivos municipales, notariales y parroquiales del Departamento del Meta*[4]. También importante es el *Índice del Eco de Oriente: Villavicencio 1913-1950*, de la autoría de García Bustamante, que se trata del índice de información encontrada en el periódico más importante del Meta, organizado por nombres, temas, lugares geográficos y cronología[5]. A través de mi experiencia personal, y si vamos a escribir historia seria,

4 La *Guía* reveló la necesidad imperativa de preservar y arreglar los archivos en Meta. En su "Diagnóstico general" García Bustamante concluyó que en todos los archivos "el descarte del material documental es indiscriminado" y "el 90% de los papeles, con más de 5 años de antigüedad, presentan manchas por humedad" y "un 15% ve agravado lo anterior por la presencia de hongos y bacterias." (95).

5 Otra guía importante es *La Orinoquia a través de El Tiempo*, un índice en tres volúmenes de artículos que tratan de los Llanos publicados en *El Tiempo*, entre 1911 y 2000.

soy consciente de la importancia esencial de guías similares a los archivos notariales, municipales y parroquiales.

A lo largo de los años, en mi calidad de crítica de libros publicados para el *Handbook of Latin American Studies* sobre la historia de Colombia y de Ecuador, he notado la creciente complejidad de tesis, artículos y libros escritos por graduados de los programas de maestría de universidades en Bogotá, Medellín, Cali y Tunja. Conforme se crea un mayor número de instituciones de educación superior en las principales ciudades de los Llanos, surge la esperanza que los estudiantes formados como investigadores profesionales se encargarán de la tarea de crear la nueva historia regional de la Orinoquia.

Al consultar los archivos locales, los estudiantes graduados de las universidades y los miembros de las academias de historia existentes en los departamentos pueden ampliar nuestro conocimiento sobre muchos aspectos de la historia regional que hasta ahora no se han abordado. Entre los temas posibles se podrían incluir, por ejemplo, la influencia de la globalización en la economía y en la cultura de los Llanos (como ha comenzado a hacerlo Alberto Baquero), la interacción de grupos étnicos, el papel cambiante de los aborígenes americanos a través de los siglos, la interacción humana con el medio ambiente y el crecimiento y desarrollo de las ciudades.

Además, como es evidente en la actualidad, no existen estudios sobre la vida y los aportes de las mujeres en la historia de los Llanos. Con ocasión del Tercer Simposio Internacional, celebrado en 1992 en Arauca, se presentaron dos ponencias sobre estos aspectos. Luisa Benavides de Finol, en "Reflexiones acerca de las imágenes y símbolos de la mujer llanera", analizaba el simbolismo de las mujeres en la literatura venezolana, mientras Ana Cecilia Valdez S. y Jorge A. Márquez C., en "La mujer llanera y su proceso organizativo", presentaron las conclusiones producto de un estudio sociológico sobre la situación actual de la mujer rural en Venezuela (51). Por lo que sé, no existe una investigación similar sobre las experiencias de las mujeres llaneras colombianas, ni en el pasado ni en la actualidad, y se trata de un asunto que exige atención.

Por último, para la historia regional la tarea definitiva es conservar, apoyar y celebrar la cultura llanera, incluido el folclor, las canciones, la música y la literatura. Los Llanos se han convertido en los últimos 50 años en un crisol humano donde se mezclan la tradición andina y la cultura del llanero. Como recalcan Nancy Espinel Riveros, Alberto Baquero Nariño y Tomás Ojeda Ojeda, uno de los problemas más graves que enfrentan Villavicencio y, por implicación, la totalidad de la Orinoquia es la necesidad de consolidar su identidad. Todos ellos: el Torneo Internacional del Joropo, el Festival de la Canción Colombiana (que se celebran cada año) y la Fundación Centro de Historia de Villavicencio son instituciones importantes en el fomento y la conservación de la singularidad de la vida del llanero.

El fomento oficial de artistas, conjuntos y escritores llaneros es indispensable para evitar que se pierdan o se vuelvan obsoletas las tradiciones populares. *Raíces de la música de Casanare*, la grabación de la auténtica música llanera realizada en 2000 en dos discos compactos, con el patrocinio de la Gobernación del Casanare, constituye un paso en la dirección correcta, como lo son *Por la huella cabestrero* (Bogotá: Perspectiva, 2001), los ensayos fotográficos de Héctor Publio Pérez Ángel, y el registro fotográfico *Villavicencio: imagen del pasado*, que produjo en 1996 la Fundación Archivo Fotográfico de la Orinoquia.

Conclusión

Para terminar, no estoy planteando que los enfoques de frontera hayan perdido su utilidad. De hecho, hoy, más que nunca, se aplican de manera innovadora para acrecentar el conocimiento de procesos que han ocurrido y continúan ocurriendo en la Orinoquia a lo largo del siglo. Por lo que abogo es por que se complementen con un esfuerzo renovado para crear la verdadera historia regional que se apropiará de fuentes archivísticas subutilizadas, con el objeto de abordar los aspectos olvidados que convirtieron a la Orinoquia en la región singular que es hoy.

Bibliografía

Barbosa Estera, Reinaldo. "Frontera agrícola orinoquense: de la precariedad estatal a la crisis en derechos humanos". *Conflictos regionales: Amazonia y Orinoquía*. Bogotá: Tercer Mundo, 1998. Impreso.

Baquero, Ómar y Luis Yesid Sandoval. "La 'historia' de la historia regional: hitos y perspectivas". *Los Llanos: una historia sin fronteras. Primer Simposio*. Villavicencio, 1988.

Baquero Nariño, Alberto. *El caso llanero: Villavicencio*. Villavicencio: Siglo XX, 1990.

Belaúnde, Víctor Andrés. "The Frontier in Hispanic America". *Rice Institute Pamphlets* 10 (1923). Impreso.

Billington, Ray Allen. *The American Frontier Thesis: Attack and Defense*. Washington: American Historical Association, 1971. Impreso.

Bowman, Isaiah. *The Pioneer Fringe*. Publicación especial No. 12. Nueva York: American Geographical Society, 1931. Impreso.

Brunnschweiler, Dieter. *The Llanos Frontier of Colombia: Environment and Changing Land Use in Meta*. East Lansing: Michigan State University, 1972. Impreso.

Bushnell, David. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California, 1993. Impreso.

Clemente, Hebe. *F. J. Turner*. Buenos Aires: CEAL, 1992. Impreso.

Crist, Raymond E. "Fixed Physical Boundaries and Dynamic Cultural Frontiers: A Contrast". *American Journal or Economics and Sociology*. 12.2 (1953). Impreso.

Duncan Baretta, Silvio y John Markoff. "Civilization and Barabarism: Cattle Frontiers in Latin America". *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978): 587-620. Impreso.

Espinel Riveros, Nancy. *Villavicencio, dos siglos de historia comunera:* 1740-1940. Villavicencio: Juan XXIII, 1989. Impreso.

Faragher, John Mack. "Gunslingers and Bureaucrats: Some Unexpected Thoughts about the American West". *The New Republic* 30 (*1992*). Impreso. ---.

García Bustamante, Miguel. *Índice del Eco de Oriente: Villavicencio* 1913-1950. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 1997. Impreso.

---. *Persistencia y cambio en la frontera oriental de Colombia: el piedemonte del Meta 1840-1950*. Medellín: Universidad Eafit, 2003. Impreso.

García Bustamante, Miguel. *Un pueblo de frontera: Villavicencio 1840-1940.* Bogotá: Universidad de los Llanos, 1997. Impreso.

García Bustamante, Miguel y Carolina Torres Posada. *Guía y diagnóstico general de los archivos municipales, notariales y parroquiales del Departamento del Meta.* Bogotá: Colciencias-Unillanos, 1991. Impreso.

Gobernación del Meta-Oficina de Planeación Departamental. *Monografía, folclor, cultura y turismo*. Villavicencio: Imprenta Departamental, 1972. Impreso.

Gómez Ruiz, Diana Marcela. *Entrevistas e información recolectada para establecer el contexto cultural histórico y de tradición oral de Villavicencio*. Villavicencio: Corcumvi, 2008. Impreso.

Granados Sánchez, Plutarco. "Tradición oral de los Llanos: anécdotas y cuentos de Tame". *Por los caminos del Llano: a través de su historia*. Arauca: Académica de Historia de Arauca, 1992. Impreso.

Hennessy, Alistair. *The Frontier in Latin American History*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978. Impreso.

Hevilla, María Cristina "El estudio de la frontera en América: una aproximación bibliográfica". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 125 (1998). Impreso.

Jones, Clarence F. *South America*. Nueva York: Holt, 1940. Impreso.

La Orinoquía a través de El Tiempo. Bogotá: Corpes Orinoquia, 1999. Impreso.

Lynch, John. *The Spanish American Revolutions 1808-1826.* 2a ed. Nueva York: Norton, 1986. Impreso.

Martínez Miranda, Edilberto. *San Juan de Arama: cuatro y medio siglos de historia* Villavicencio: Canamicare, 2009. Impreso.

Martínez Salas, Gloria Evelyn. "Crecimiento urbano acelerado y marginalidad reciente de la ciudad de Villavicencio". *Por los caminos del Llano: a través de su historia*. Arauca: Académica de Historia de Arauca, 1992. Impreso.

Mayo, Carlos y Amalia Labtrubesse de Días. *Terratenientes, soldados y cautivos la frontera 1736-1850.* Buenos Aires: Biblos, 1998. Impreso.

Medina Delgado, Alfonso. "Simposios de historia de los Llanos colombo-venezolanos". *Memorias del Simposio VIII.* Villavicencio: 2004. Impreso.

Nelson Limerick, Patricia. "What on Earth is the New Western History?". *Does the Frontier Experience make America Exceptional?* Ed. Richard W. Etulain, Boston: Bedford, St. Martins, 1999. Impreso.

O'Gorman, Edmundo. *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*. Bloomington: University of Indiana, 1961. Impreso.

Ojeda y Ojeda, Tomás. *Villavicencio entre la documentalidad y la oralidad*. Villavicencio: Corocora Orinoquense, 2000. Impreso.

Pérez, Leonel. "Experiencias de integración regional en la Orinoquia Colombiana". *Memorias: VII Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos, Villavicencio, junio 26 a 30 de 2003*. Villavicencio: Academia de Historia del Meta, 2003. Impreso.

Platt, Raye. "Opportunities for Agricultural Colonization in the Eastern Border Valleys of the Andes". *Pioneer Settlement*. Publicación especial No. 14. Nueva York: American Geographical Society, 1932. Impreso.

Ratto, Silvia. "El debate sobre la frontera en la historiografía americana: la New Western History, los borderlands y su repercusión en las pampas". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Amricana "Dr. Emilio Ravignani"*. 24 (2002). Impreso.

Rausch, Jane M. *Colombia: el gobierno territorial y la región fronteriza de los Llanos*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003. Impreso.

---. *From frontier town to metropolis: A history of Villavicencio, since 1942*. s. l.: Rowman & Littlefield, 2007. Impreso.

---. "Frontier Theory as an Explanatory Tool for Brazilian History: A Viable Construct?" *Latin American Research Review* 43.1 (2008): 201-207. Impreso.

---. *La frontera de los Llanos Orientales en la historia de Colombia*. Bogotá: El Áncora, 1999. Impreso.

---. "Región olvidada: Los Llanos en la historia de Colombia". *Revista de la Academia de Historia del Meta*. 2.2 (1988): 32-40. Impreso.

---. *Una frontera de la sabana tropical: los Llanos de Colombia, 1531-1831*. Bogotá: Banco de la República, 1994. Impreso.

Reagan Wilson, Charles. *The New Regionalism*. "Introduction". Jackson: University Press of Mississippi, 1998. Impreso.

Ridge, Martin. "Frederick Jackson Turner and His Ghost". *Writing the History of the American West*. Ed. George Miles, Worcester: American Antiquarian Society, 1991. Impreso.

Riley, Glenda. "Frederick Jacson Turner Overlooked the Ladies". *Journal of the Early Republic* 13 (1993): 216-30. Impreso.

Rodríguez, José Honorio. "Webb's Great Frontier and the Interpretation of Modern History". *The New World Looks at its History*. Eds. A. R. Lewis y T. F. McGann, Austin: University of Texas Press, 1963. Impreso.

Romero Moreno, María Eugenia. "Los cuenteros de la historia: tradición oral en los Llanos Orientales de Colombia". *Café, Caballo y hamaca. Simposio Desarrollos Recientes en la Historia de los Llanos del Orinoco: Colombia y Venezuela. 1991 New Orleans.* Por Romero. Bogotá-Quito: Abya-Yala-Orinoquia-Siglo XXI, 1992. Impreso.

Rubiano, Germán. *Colombia a su alcance*. Bogotá: Planeta, 1999. Impreso.

Slatta, Richard. *Comparing Cowboys & Frontiers: New Perspective on the History of the Americas*. Norman: University of Oklahoma Press, 1997. Impreso.

Tovar Pinzón, Hermes. "Historia regional como problema y como programa de la historia nacional". *Caribabare* 4.4 (1992): 11-46. Impreso.

Weber, David J. y Jane Rausch. *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History.* Wilmington: Scholarly Resources, 1984. Impreso.

Worster, Donald. "New West, True West: Interpreting the Region's History." Ed. Richard W. Etulain. *Does the Frontier Experience Make America Excepcional?* Boston: Bedford, St. Martin's, 1999. Impreso.

Zavala, Silvio "The Frontiers of Hispanic America". *The Frontier in Perspective*. Ed. W. D. Wyman y C. B. Kroeber, Madison: University of Wisconsin, 1965. Impreso.

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2009.

Fecha de aprobación: 18 de enero de 2010.

Reseñas

Católicos y puritanos en la colonización de América

Jorge Cañizares-Esguerra

Madrid: Marcial Pons, 2008. 408 p.

Óscar Fernando López Meraz
Universidad Nacional Autónoma de México

Jorge Cañizares-Esguerra, hijo de padre ecuatoriano y madre colombiana, es un trasterrado. Nacido en México, emigró con su familia a Ecuador para después, en solitario, viajar a Estados Unidos, donde terminó un Doctorado en Historia de la Ciencia, en la Universidad de Wisconsin. Formado en el país del norte en varias de sus universidades más importantes (Harvard, State University of New York en Búfalo, entre otras), es hoy en día catedrático de Historia en la Universidad de Texas, en Austin. Es autor del premiado libro *How to Write the History of the New World. Historiographies, Epistemologies and Identities in the Eighteenth Century Atlantic World,* publicado por la Stanford University Press en 2001[1].

Uno de los temas que más ha trabajado es la historia e historiografía del Atlántico en el período colonial. En este sentido, es una novedad que alguien formado en la tradición estadounidense tenga una visión tan amplia e integral de la historia de las "dos Américas": la anglosajona y la latinoamericana. La razón, considero, es doble. Por una parte, el contacto permanente con la historiografía norteamericana le ha permitido conocer con profundidad algunos de sus principales problemas. Por la otra, es heredero de una visión particular por provenir de un medio latino. Esto lo vuelve más incluyente y dispuesto a incorporar posiciones distintas.

1 Existe edición española, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo.*

El trabajo de Cañizares presenta una gran continuidad. En su libro más reciente, y objeto de esta reseña, se manifiestan los dos temas mencionados. *Católicos y protestantes en la colonización de América* presenta tres puntos importantes. Uno temático, uno metodológico y otro crítico. Empecemos con el primero, aunque sabemos de antemano que es imposible disociarlos.

Temáticamente el hilo conductor es el Diablo. Un tema que aun cuando no es nuevo en la historiografía reciente, no ha sido suficientemente abordado. El principal argumento del autor es que el estudio de la escritura y de la cambiante naturaleza de la épica satánica muestra que, a pesar de las diferencias nacionales (españoles frente a ingleses) y confesionales (católicos y protestantes), las variantes del género eran sólo superficiales. Por supuesto, tal afirmación no podría estar sustentada más que en la hipótesis de que existió una cosmovisión religiosa común que daba forma a todos los discursos coloniales europeos, en particular los de españoles e ingleses.

Y es precisamente aquí donde surgen algunos problemas. Sin negar que el método comparativo empleado por Cañizares es revelador, también lo es que pierde de vista algunos puntos importantes. En su búsqueda de paralelos, pasa por alto las peculiaridades de los dos mundos a los que estudia. Esto lo lleva a afirmar que aunque la Reforma y el auge de los Estados dinásticos centralizados desencadenaron importantes diferencias nacionales y confesionales, la herencia compartida de siglos de cultura medieval confirió uniformidad a la mayoría de las experiencias coloniales europeas. Ahora bien, sin negar del todo la afirmación de Cañizares, lo cierto es que en el texto no aparece un estudio sobre estos puntos fundamentales. Otro concepto clave para el autor es el de Modernidad, pero tampoco se encuentra definido. Recordemos que en los últimos años ha existido un gran debate sobre la flexibilidad de las periodizaciones históricas, y en este sentido no es muy claro si el discurso que estudia es "moderno" o "medieval", aunque él afirma que es el primero.

Sintetizando, se puede mencionar que Cañizares-Esguerra encuentra seis puntos que dan coherencia al discurso demonológico compartido

por católicos y puritanos. Uno, los diablos gozaban, gracias a Satanás, de una gran movilidad geográfica capaz, incluso, de imponer a Dios una geografía del mal. Dos, el Demonio gozaba en el Nuevo Mundo de un poder absoluto, soberano y feudal, hasta la llegada de los europeos. Tres, el canibalismo presente entre los indígenas americanos era producto del reflejo del mundo infernal que Satanás había establecido en América. Cuatro, dada su cualidad de imitar (se le conoció como Simio de Dios), el Diablo se burlaba de Dios a través de rituales e instituciones de los indígenas americanos, que invertían las estructuras de la Iglesia cristiana. Cinco, a diferencia de la mayoría de los enemigos conocidos por los europeos, los indios se encontraban corrompidos colectivamente. Y, seis, la colonización fue considerada un acto épico de liberación, alimentada por un espíritu de cruzada, lo cual, obviamente, justificaba la dominación europea.

En otro orden de ideas, es revelador que el autor desconozca los aportes de varios investigadores latinoamericanos (como María del Carmen León-Cázares y Juan Carlos Estenssoro, por mencionar sólo un par). Este desconocimiento lo lleva a afirmar:

> […] una de las maneras de ver la colonización por parte de los europeos fue como una batalla activa contra el demonio. Esta simple pero sólida perspectiva ha sido a menudo admitida, pero apenas ha sido investigada de forma adecuada, ya que los historiadores se han centrado más bien en la elucidación de los discursos legales de los europeos sobre el control territorial. (32)

Esto es, cuando menos, parcial y parece describir sólo a un tipo de historiografía. En este sentido, existe también un descuido que me parece lamentable. Si bien es cierto que en los últimos años se ha registrado un aumento en la producción académica sobre el Demonio, existe bibliografía indispensable que tendría que haberse incorporado. Extraña la no aparición de autores como Russell, Delemeau, Minois y algunos latinoamericanos, como los ya mencionados. El texto se nutre de dos tipos de fuentes. Entre las primarias destaca el uso de documentos de la época estudiada (siglos XVI y XVII), en inglés y español.

En las secundarias, por su parte, abundan la literatura anglosajona, especialmente la estadounidense. Y aquí cae en lo mismo que critica: un excesivo parroquialismo.

Quizá el excesivo énfasis de las fuentes utilizadas en pro de la satanización de América hizo perder de vista al autor algunos aspectos importantes. Por mencionar sólo un ejemplo, parece que los autores trabajados fueron fríos escritores que se basaban en cuestiones políticas o religiosas —como el caso de la reinterpretación realizada por los criollos novohispanos, en su afán de crear una identidad basada en la "santidad" del territorio que habitaban— y que dejaron de lado la convicción de la existencia real de Satanás, que llegó a producir entre no pocos un miedo real a su presencia.

No obstante, el intento por plantear un esfuerzo integral es muy destacable, además de necesario. Cañizares-Esguerra defiende la necesidad de avanzar hacia un Atlántico panamericano, y busca en su pasado colonial algunas de las claves que permiten entender cómo la colonización puritana se realizó utilizando modelos similares a los empleados por los ibéricos en gran parte de lo que hoy conocemos como Iberoamérica.

En este sentido, rechaza la tendencia historiográfica colonial estadounidense que se aboca a estudiar casi de manera exclusiva lo nacional y defiende un enfoque global y trasnacional. Según nuestro autor, la principal razón de esa característica en el pensamiento norteamericano se debe a la "ideología" de los estudiosos, al concebir a Estados Unidos y Latinoamérica como dos espacios ontológicamente diferentes.

Sin duda, Cañizares no es el primero ni el único que ha abogado por la comprensión de un Atlántico más amplio. John Elliott ha venido defendiendo desde hace tiempo una perspectiva panamericana del Atlántico que se embarque seriamente en un estudio comparado al menos de los imperios británico y español. Este es el principio metodológico de *Católicos y puritanos*. El autor presenta esta categoría como una alternativa al dominante control que posee la nación en el imaginario historiográfico.

Buen conocedor del legado del Bolton[2], Cañizares-Esguerra cuestiona los logros de la nueva historiografía atlántica y, en particular, la visión excesivamente "británica" de lo que es el Atlántico por parte de los historiadores del período colonial de Estados Unidos. Parece ser cierto que todavía en las universidades de ese país, al igual que en la sociedad estadounidense, el mundo hispánico sigue siendo un "otro" entendido como no occidental, porque, entre otras cosas, la memoria de este otro responde a un paradigma no sólo diferente, sino antitético del propio anglosajón. Esta aseveración se ve fortalecida en la edición del libro de Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, *Modern Latin America*, una de las introducciones a la historia contemporánea de América Latina más leídas en las universidades norteamericanas. La imagen que cubre la portada del libro transmite abiertamente el mensaje de que los latinoamericanos son indígenas vestidos con vistosos ropajes étnicos que se dedican a las economías de subsistencia y cuyas tecnologías se reducen a llevar en sus espaldas y cabezas piezas de artesanías y productos agrícolas.

Para concluir, considero que la lectura de *Católicos y puritanos* contribuye en mucho al conocimiento sobre la colonización ibérica e inglesa de los siglos XVI y XVII, particularmente en el tema de la épica satánica; además, por el uso de fuentes que buena parte de los latinoamericanos no tiene a la mano. Leer con atención este texto permitiría, aparte de conocer de una manera más detallada procesos comunes, salir del terruño nacionalista latinoamericano.

Bibliografía

Cañizares-Esguerra, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. México: FCE, 2007. Impreso.

2 Para ver la propuesta de Herbert Eugene Bolton, se puede consultar Hanke (67-100).

Elliott, John. *Britain and Spain in America: Colonists and Colonized*. Reading: University of Reading, 1994. Impreso.

---. *En búsqueda de la historia atlántica*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2001. Impreso.

---. *Imperios del mundo atlántico*. Madrid: Taurus, 2006. Impreso.

Estenssoro, Juan Carlos. "El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". *Bull. Inst. fr. Études Andines* 30.3 (2001): 455-474. Impreso.

Hanke, Lewis (ed.). *Do the Americas Have a Common History?: A Critique of the Bolton Theory*. Nueva York: Knopf, 1964. Impreso.

León Cázares, María del Carmen. "La presencia del demonio en las constituciones diocesanas de fray Francisco Núñez de la Vega". *Estudios de Historia Novohispana* 13 (1993): 41-71. Impreso.

Skidmore, Thomas E. y Peter H. Smith. *Modern Latin America*. Nueva York: Oxford University, 1997. Impreso

De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810

Lucrecia Raquel Enríquez Agrazar

México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2005.

Laura Machuca Gallegos
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS), México

Conocí a Lucrecia Enríquez en Sevilla, en 2001. Esa fue una de las tantas veces en que ella acudía al Archivo de Indias en busca de información, con esa pasión por el papel con olor a viejo y la certeza de cada día encontrar más datos para la construcción del tema. La misma actividad desplegó en los archivos chilenos. Aunado a lo anterior, ella pasó varias temporadas en Burdeos y Lyon, en largas jornadas de trabajo con uno de los directores de su tesis el Dr. Jean Pierre Dedieu, quien, por cierto, escribe el prefacio del libro. Además él es el artífice de la base de datos Fichoz, utilizada por la autora, y que registra las carreras de todas las personas relacionadas con la Corona española en el siglo XVIII. En su enriquecimiento han trabajado decenas de investigadores tanto europeos como latinoamericanos.

El resultado del esfuerzo de Lucrecia Enríquez fue una excelente tesis que poco después se convirtió en libro. Sus horas de trabajo fueron premiadas con los premios Ricardo Caillet Bois, del 2005, que otorga el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, y el premio Miguel Cruchaga Tocornal, que concede la Academia Chilena de la Historia.

El tema elegido por la autora fue el clero secular chileno, de los obispados de Concepción y de Santiago, y las estrategias de sus miembros para ocupar los cargos, desde prebendado en el cabildo catedralicio hasta obispo. El funcionamiento de la institución eclesiástica (incluido el Patronato Regio), las oposiciones parroquiales o el acceso a las canonjías ya habían

sido descritos por otros autores, pero lo esencial del texto de Enríquez es el hecho de tomar en cuenta que las instituciones están constituidas por personas de carne y hueso y que través de ellas y sus prácticas se entiende el funcionamiento del sistema colonial.

El estudio se centra en la relación del rey con el clero secular, en averiguar los mecanismos de ascenso a los puestos y en analizar la composición y comportamiento del clero chileno, dependiente de Lima. La autora concluye que "fueron las estrategias personales y familiares puestas en marcha desde el reino y hacia los mediadores al rey el elemento determinante que culminaba en una presentación eclesiástica" (Enríquez 303). Los méritos importaban pero no bastaban; los vínculos personales o familiares también tenían un gran peso en la carrera.

El libro consta de dos partes y 13 capítulos. En la primera parte, titulada "El Real Patronato: élites y monarquía", la autora nos presenta las instituciones y los sistemas relacionados con el clero secular en América, por ejemplo, el Real Patronato, el Vicepatronato en Indias, las secretarías de Estado y el Consejo de Indias. Después se aboca en describir los diferentes medios para relacionarse con la monarquía. Por último, se concentra en la carrera de seis obispos naturales de Chile. Uno de los aportes de esta parte reside en su descripción de los circuitos de información, tanto formales como informales, para llegar a conseguir un nombramiento eclesiástico. Sin duda, los más interesantes resultan ser estos últimos. Una de las figuras clave era el confesor del rey, por lo menos durante la época del poderío jesuita. La autora muestra que esta persona, conocedora de todos los secretos del rey, también tenía la capacidad de señalar y proponer candidatos para los puestos vacantes. Esta preeminencia acabó cuando los jesuitas fueron expulsados del reino. El papel esencial de los contactos políticos se puede observar en la carrera de varios candidatos antes favorecidos por los jesuitas y después condenados a pasar años en sus mismas canonjías.

Pero, ¿cómo podían relacionarse los aspirantes de alguna vacancia con el rey? Una forma era a través de las cartas de oficio, emitidas por las autoridades civiles y religiosas de la jurisdicción en cuestión. Estos documentos

constituían para algunos candidatos la única forma de hacerse conocer por el rey, la Cámara de Gobierno o el Consejo de Indias. Lo anterior debía estar acompañado por las relaciones de mérito, documento indispensable que se elaboraba en España a partir de los datos que llegaban de América. Pero la calidad de la información ahí vertida no siempre era confiable, pues la veracidad podía variar.

Aquellos con más recursos pagaron a agentes de negocios, que seguían el caso de sus clientes directamente en Madrid. Algunas de sus acciones residían en tramitar las relaciones de mérito o presentar todos los papeles necesarios para ocupar las vacancias. Mientras en otros reinos este hecho era común, en Chile el clero secular sólo se valió de este intermediario hasta el siglo XVIII y notó inmediatamente sus ventajas. Algunos, sin dudarlo, viajaron a España para gestionar ***in situ*** sus ascensos, sobre todo quienes no podían insertarse en las redes sociales locales establecidas. Este grupo, si bien minoritario, siempre resultó favorecido. Lo más interesante es que no todos ellos eran ricos; más bien se trataba de clérigos astutos que se las arreglaban para poder cumplir sus aspiraciones.

Con lo anterior se muestra una nueva configuración de las élites chilenas, que se volvieron cada vez más independientes de sus homólogas limeñas. En cuanto a la carrera de los obispos, la autora observa para los siglos XVI y XVII una dependencia con Perú, pues todos los aspirantes a altos cargos eclesiásticos debían pasar por Lima y construir sus redes desde ahí. En el siglo XVIII la situación cambió, pues los agentes y familiares que gestionaban directamente en Madrid los ascensos se volvieron más importantes.

La segunda parte del libro está dedicada a los dos cabildos eclesiásticos chilenos, Concepción y Santiago, considerados como secundarios, aun más el primero, que para el período de 1650 a 1700 fue tomado simplemente como un trampolín de ascenso al segundo. La autora estudia las carreras, los méritos y las estrategias utilizadas por los religiosos para ocupar algún puesto en los cabildos. Una característica del cabildo de Concepción durante el siglo XVIII fue que estuvo compuesto por curas provenientes de

la misma diócesis, quienes culminaban sus carreras con alguna silla en el sagrario catedralicio. Esta particularidad era compartida por el cabildo de Santiago, pero en el siglo XVIII ya no se promovieron los ascensos de Concepción a Santiago ni viceversa, por lo que ya no hubo movilidad.

Además, al instalarse la Universidad en Santiago hubo gran colaboración entre ésta y el cabildo; de hecho, había cargos relacionados: por ejemplo, la misma persona era canónigo magistral y maestro de sentencias o de prima teología. También se observa que los curas de las diócesis vieron cortadas sus posibilidades de ingreso al cabildo si no provenían de las tres parroquias de la ciudad.

Por último, la autora reflexiona sobre el significado de la carrera eclesiástica. Concluye que el peso del linaje familiar, su sostenimiento y desarrollo fueron determinantes para elegir esta opción. Para las élites chilenas, y podemos generalizar a las élites de la mayoría de las ciudades de América, la Iglesia era una de las vías obligatorias para tener presencia local, junto con otras instituciones como el Ejército, la Universidad o el Ayuntamiento.

Me parece que el libro de Lucrecia Enríquez contribuye con un modelo de análisis para acercarse al clero secular y que varias de sus demostraciones pueden aplicarse a otros espacios geográficos, respetando las debidas particularidades. Sin embargo, dos críticas se le pueden hacer al libro: la primera, que los editores suprimieron la bibliografía final, por lo que el lector curioso de revisar la generalidad de las fuentes secundarias se queda frustrado; segunda, la calidad de los mapas no es buena y no se logra el objetivo por el cual se les incluyó. No obstante lo anterior, el trabajo de investigación y análisis es de gran calidad y seguro restará como una referencia indispensable para el estudio no sólo del clero secular, sino de las estrategias utilizadas por los individuos y sus familias para mantener su estatus o ascender en la escala social.

Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales

Enriqueta Quiroz y Diana Bonnett (COORDS.)

Bogotá: Universidad de los Andes, 2009. 326 p.

Matilde Souto Mantecón
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México

El libro que hoy nos ocupa es el volumen 5 de la colección *Estudios interdisciplinarios sobre la conquista y la colonia de América.* Su elaboración tuvo como punto de partida la idea de tratar de integrar la estructura y la dinámica de un sistema macroeconómico con la realidad microeconómica, parte esencial de la economía que con demasiada frecuencia se olvida. El tema central para emprender esta tarea fue el del trabajo y, dentro de éste, las condiciones de vida que pudieron llegar a tener los trabajadores en la América colonial, tanto la española como la portuguesa de los siglos XVI al XVIII.

El resultado fue un muy buen libro, sobre todo para la enseñanza, pues los autores retoman las últimas discusiones historiográficas desarrolladas sobre sus respectivos temas y entablan un diálogo crítico, con lo cual consiguieron elaborar una buena síntesis del estado de la cuestión en relación con la amplia temática del Trabajo, escrito y dicho así, con mayúscula.

Esta síntesis tiene, además, otra virtud. Cada trabajo, desde luego, se dedicó al análisis de alguna temática particular en algún sitio y momento determinados, por lo que este libro reúne varios contextos espaciales y temporales de la realidad colonial americana, lo cual tampoco es tan frecuente como debería ser. Eni de Mesquita Samara e Ismênia Tupy escribieron sobre el Brasil del siglo XVIII; los demás autores trataron el mundo hispánico. Diana Bonnett abordó la Nueva Granada entre los siglos XVI y XVIII, Enriqueta Quiroz estudió Chile en el XVIII, Laura Caso analizó

Yucatán en el siglo XVII y Sonia Pérez Toledo estudió la ciudad de México en el XVIII. El resto de los autores emprendieron estudios comparativos: Manuel Miño estudió los casos de Nueva España y Perú en el largo plazo de tres siglos, María Concepción Gavira comparó Charcas y Michoacán en el siglo XVIII y Miriam Salas intentó un ambicioso análisis de España e Hispanoamérica en toda la época colonial. A su vez, cada autor se enfocó en un grupo de trabajadores en concreto: peones en el campo, mineros, obradores de lana, artesanos y trabajadores de la construcción. Esta variedad de casos reunidos en un solo volumen ofrece una magnífica oportunidad para hacer estudios comparativos.

Las principales temáticas analizadas en este libro acerca del trabajo en el régimen colonial iberoamericano, en mi opinión, fueron siete: la primera fueron las formas de apropiación de la fuerza laboral; la segunda, algunos usos y prácticas en relación con el trabajo, como las jornadas que realizaban, los tiempos y costos del traslado del lugar en el que vivían al sitio de trabajo o, bien, los espacios que habitaban en el propio recinto laboral, por ejemplo. El tercer tema analizado fueron los mecanismos de retribución; el cuarto, la resistencia indígena a las imposiciones y exigencias de los españoles; el quinto, la legislación laboral; el sexto, las distintas formas en las que se pensaba y concebía el trabajo, y, por último, *last but least*, el séptimo tema analizado fue el de las condiciones de vida, anunciado en la primera parte del título de todo el volumen.

Al repasar los temas enumerados, se puede observar que en relación con las formas de apropiación de la fuerza de trabajo, básicamente en todos los trabajos se discute el grado de coerción o de libertad de los trabajadores, analizando los mecanismos de los que se valieron los españoles para extraer el trabajo indígena, como los servicios personales en la encomienda, los repartimientos compulsivos, la contratación voluntaria y la retención de la mano de obra por deudas.

La mayor parte de los estudios sobre Hispanoamérica coinciden en señalar que todavía en el siglo XVIII predominó la coerción en los sistemas de trabajo, bien fuera directamente y sin ambages, vía repartimientos compulsivos, o bien por medio de la retención por deudas entre los

que originalmente habían aceptado voluntariamente el trabajo. El caso del estudio sobre Brasil es interesante porque, a diferencia de la apreciación tradicional, expone que, junto con los esclavos de origen africano, trabajaron hombres libres a cambio de un salario y que estos trabajadores procedieron de dos extremos sociales: el de los más pobres, que se ocupaban de producir alimentos, y el de los trabajadores más especializados, como los maestros del azúcar.

Con respecto a otro de los grandes temas expuestos en este libro, el de la retribución que recibía el trabajador por sus faenas diarias, uno de los asuntos más interesantes que se discuten es si los salarios sólo eran fijados nominalmente en moneda, pero el pago se hacía básicamente en especie o, bien, si realmente el trabajador recibía dinero constante y sonante a cambio de su trabajo. Sin duda parece haber un consenso acerca de que la mano de obra era remunerada (diferencia esencial con la esclavitud), pero no estoy tan segura de que lo haya sido en moneda real, en metálico.

Sin duda, los argumentos expuestos por Enriqueta Quiroz me parecen convincentes para el caso de los trabajadores de la construcción en Santiago de Chile, pero no sé si el resto de los autores de este volumen comparten la misma opinión. Tal vez simplemente no expusieron su punto de vista, porque no fue un asunto que en ese momento les interesara abordar. No obstante, debe considerarse que varios de ellos expusieron la frecuencia con la que los trabajadores eran retenidos por deudas, lo cual puede indicar que, al fin de cuentas, no llegarían a sus manos muchas monedas y que éstas sólo quedarían asentadas en los libros de contabilidad bajo un rubro titulado jornales en reales.

Me parece que este es un asunto que queda abierto a la investigación y sobre el cual se podrían plantear diversas preguntas, por ejemplo: si el pago en moneda se realizó sólo en ciertas regiones o sólo en determinados tipos de trabajo, como el de la construcción en las ciudades o la producción textil doméstica; mientras que en otros lugares y actividades laborales, como en las haciendas agrícolas, las minas o los obrajes, predominó el pago en especie. En este sentido, sin duda, un análisis que compare espacios,

tipos de trabajos y épocas será necesario y enormemente fructífero. Por cierto, aquí me gustaría dejar planteada una pregunta para futuras investigaciones comparativas: ¿las diferencias que se perciben en los distintos ámbitos hispanoamericanos se habrán dado por la realidad prehispánica de la que partieron? En la misma línea de pensamiento la pregunta se puede formular de otra manera: ¿las semejanzas proceden de la imposición de la cultura ibérica?

Siguiendo con el repaso de los temas enumerados, la legislación laboral fue, como ya se dijo, otro de los grandes temas abordados por varios de los autores y respecto a éste sí se advierten diferentes posturas. Para algunos autores, como Diana Bonnett, los reglamentos fueron sólo ideales incumplidos y, si acaso, el historiador puede usarlos como imágenes invertidas de lo que realmente sucedió; para otros autores, la normatividad fue sin duda una guía rectora de lo que fue el Trabajo y no estuvo divorciada de la realidad e, incluso, algunos de ellos, como Laura Caso, han comprobado que en algunos casos la legislación sí funcionó, incluso consiguió a veces detener el abuso y las extorsiones excesivas cuando los indígenas aprendieron a utilizarla en su defensa.

No obstante, en general los autores coinciden en afirmar que las normas legales casi siempre fueron interpretadas en beneficio de los colonizadores. Éste, me parece, es un punto de consenso, pues queda en claro que la regulación fue hecha por y para los colonizadores y que incluso algunas de las medidas proteccionistas, como la prohibición de que los indios trabajaran en los obrajes, en el fondo no se hicieron para salvaguardar la vida de los indígenas, sino para canalizar esta fuerza de trabajo hacia las minas, cuya producción interesaba mucho más a la Corona española, como señaló Manuel Miño.

Precisamente frente al abuso, el tema de la resistencia indígena también está presente y, en relación con él, varios autores retoman una idea por demás interesante: la forma de concebir el trabajo en los mundos indígenas y europeos. Dentro de estas construcciones conceptuales había elementos cuyos significados variaban y se oponían, como la retribución

salarial individual de los europeos frente a reciprocidad social del trabajo colectivo de los indígenas, tal y como lo observan el propio Miño y María Concepción Gavira. En este ámbito, uno de los cambios clave en los regímenes laborales de los sistemas coloniales fue el proceso de mestizaje, pues aumentaron los trabajadores sueltos, sin arraigo y con nuevas formas de concebir y enfrentar el mundo del trabajo. Queda pendiente, por cierto, ahondar en el estudio de las circunstancias en las que trabajaba la mano de obra mestiza, mulata y blanca.

El otro gran tema de este libro, el que de hecho se anuncia como principal en su título, es el de las condiciones de vida. Desde luego todos los estudios incluidos en este volumen permiten hacer conjeturas acerca las condiciones de vida que pudieron llegar a tener los operarios de las minas, los trabajadores en el campo o los dedicados a las manufacturas. A partir de todos los estudios, en mayor o menor medida, se puede hacer un esbozo sobre lo que debió significar el vivir sumido en la esclavitud en términos reales, por más que los reglamentos hablaran de que los trabajadores debían aceptar voluntariamente prestar sus servicios a cambio de una remuneración.

Ahora bien, no son muchos los trabajos que se ocupan directamente del tema de las condiciones de vida y, en concreto, que intenten medir, literalmente en términos cuantitativos, la calidad de vida al que podía aspirar un peón a partir de sus ingresos. Y aunque tal vez ésta haya sido la cuestión menos desarrollada explícitamente en este volumen, para mí es la aportación que me pareció más interesante e innovadora, aunque reconozco que se trata de uno de mis propios intereses de investigación. Creo que con este tipo de análisis, en los que se ensayan mediciones entre los ingresos reales y el costo de la vida, podemos llegar realmente a vincular la estructura macroeconómica con la realidad de la microeconomía, es decir, el transcurrir cotidiano de los individuos insertos en un gran sistema económico.

Para lograrlo, desde luego, es imprescindible comparar ingresos y gastos, pero también debemos saber mucho más que sobre los jornales pagados y los precios que alcanzaban los productos básicos; debemos

conocer los usos y costumbres cotidianos de cada sector social, de un lugar, de una época. Es decir, necesitamos un conocimiento muy variado y, sin duda, muy amplio. En este sentido, el libro tiene otro gran acierto: se propone y logra vincular la historia económica con la historia social, con la política y, desde luego, con la cultural, al incluir las diversas concepciones que había acerca del trabajo en el mundo indígena y en el mundo español, al considerar las costumbres alimenticias, las capacidades reales que tenían los trabajadores para conseguir vivienda y vestido, la posibilidad de vivir con una familia y procurarle lo necesario o quedar condenado a una vida en solitario o en uniones precarias con descendencia ilegítima, por ejemplo.

San Martín: Argentine Soldier, American Hero

John Lynch

New Haven - London: Yale University Press, 2009.

Guillermo Sosa

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

El autor traza, a lo largo de diez capítulos, el derrotero seguido por José de San Martín, desde sus primeros años en la provincia de Misiones hasta su muerte, ocurrida en Francia el 17 de septiembre de 1850, a la edad de 72 años. Después de describir las características del medio familiar y la temprana partida hacia la península, donde inició una carrera militar en la que, durante veinte años, prestó sus servicios al ejército español, el autor analiza la situación económica y política del Virreinato del Río de la Plata, en su corta pero muy especial vida administrativa: expresión de los esfuerzos del Imperio por reformarse y pilar fundamental de su dominio en el Atlántico Sur.

Bajo este contexto, los siguientes capítulos se emplean en el estudio del papel desempeñado por San Martín en América meridional, una vez llega a Buenos Aires, en 1812. Así, los principales conflictos de orden político y militar que debió superar son los referentes a partir de los cuales se organiza el texto y se va esbozando el perfil de este personaje que, durante su vida pública, debió enfrentar complejas situaciones ante las cuales tomó decisiones que aún son materia de amplios debates.

La campaña adelantada por los patriotas del Río de la Plata en las provincias del norte, encaminada a tomar el control del Alto Perú, llegó a un punto muerto en el que las fuerzas comandadas por Belgrano no tuvieron la capacidad suficiente para doblegar a las realistas allí estacionadas. Ante la necesidad de modificar dicha situación de estancamiento, San Martín, quien tomó el mando a principios de 1814, podía persistir en la

táctica de avanzar al norte reforzando previamente sus efectivos o, por el contrario, diseñar una nueva estrategia. La que puso en práctica —con el paso de los Andes hacia Chile— supuso no sólo un cambio en el ámbito militar, sino una visión política diferente acerca del conflicto contra España. La llamada *estrategia continental* reformuló el carácter y los objetivos de los actores involucrados en la guerra y de aquellos que con su avance resultaron, más adelante, directa o indirectamente comprometidos.

Esta decisión tuvo como fondo la controversia entre los gobernantes del Río de la Plata en torno a si se utilizaba el ejército en las disputas internas o si, por el contrario, se empleaba en perseguir y atacar a las fuerzas realistas. San Martín aprovechó la aguda fragmentación política para ganar autonomía y realizar su plan estratégico. No obstante, a lo largo de toda su campaña, hasta 1822, debió sortear las limitaciones que suponía estar al frente de unas fuerzas militares que al final ya no sólo tenían lazos de dependencia con las provincias del Río de la Plata, sino con Chile y Perú. La necesidad de fortalecer la unidad de las tropas, de dotarlas de los recursos suficientes, de movilizarlas hacia los lugares que la táctica lo exigía, tuvieron en esa dependencia un obstáculo que al final resultó insuperable.

Otro de los aspectos ante el cual se vio enfrentado el comandante del Ejército de los Andes fue el relacionado con la definición acerca del momento apropiado en el cual, una vez tomada Lima, debía incursionar contra las fuerzas realistas estacionadas en la sierra: ¿debía hacerlo en el corto plazo o esperar el tiempo necesario hasta tener una fuerza militar de mayor envergadura? Esta decisión militar conllevaba importantes implicaciones políticas, porque, entre otras cosas, el débil y siempre dudoso apoyo alcanzado entre sectores de las élites peruanas tendía a diluirse, y la precaria unidad del mando patriota, a resquebrajarse.

San Martín arribó a Lima con la convicción, que al final resultó acertada, así él ya no fuera protagonista, de que la suerte de América meridional se definiría en Perú. La importancia económica del Virreinato y los lazos establecidos a través de los siglos entre sus élites y la península dotaban al realismo de una base firme desde la cual intentar en cualquier momento, con bastantes probabilidades de éxito, la restauración monárquica.

La difícil marcha a través de los Andes y la navegación por el Pacífico hasta las costas peruanas buscaban eliminar esa posibilidad, pero la toma de Lima por las fuerzas combinadas del general San Martín y de la armada dirigida por el polémico Thomas Cochrane terminó siendo, de acuerdo con el autor, una trampa de la cual no pudo liberarse. Ante la convicción de que sus tropas no garantizaban una victoria militar, el comandante patriota habría optado por desarrollar una labor política en procura de obtener el favor de los limeños, aspecto en el que igualmente fracasó.

Así como el punto de tensión más alto en la vida pública de San Martín llega cuando se encuentra en el callejón sin salida que representó Perú, así mismo el autor hace de este Virreinato el epicentro de los interrogantes historiográficos más acuciantes, dadas las implicaciones continentales de los hechos que allí ocurrían. ¿Cómo interpretar esta sociedad con un alto componente indígena, con un poderoso grupo de comerciantes españoles y con unas élites criollas que se resisten de diversas formas a romper los lazos que la vinculan con la península, en la que incluso sus sectores liberales encuentran acomodo en la monarquía?

El encuentro en Guayaquil, el 26 de julio de 1822, entre Bolívar y San Martín fue, en la perspectiva del autor, la última opción que le quedaba al Protector de Perú para superar el impase que representaba la incapacidad de su ejército para derrotar a las tropas realistas. Más que un encuentro, se trató de una competencia, en la que San Martín de antemano estaba en desventaja. No obtuvo el apoyo que solicitó y validó con su presencia la toma de Guayaquil por parte del ejército colombiano.

Cuando San Martín instaló el Congreso peruano y abandonó el mando en 1822, sabía que muy posiblemente lo que se precipitaría sería la anarquía política, la que según él sólo podría ser contenida mediante el ejercicio de un poder dictatorial. Dos años más tarde, Bolívar se vio envuelto en el turbulento juego de intereses que se escenificaba en Perú, pero con una fuerza militar considerable y la firme voluntad de emplear todos los medios para controlar el realismo de la capital virreinal.

San Martín mantuvo la esperanza de retornar. Las escalas que hizo en Chile y Mendoza antes de dirigirse a Buenos Aires así lo demuestran. Estuvo a la espera de noticias que le indicaran que las condiciones de Lima se tornaban a su favor, pero no le llegaron. El autor narra el drama que rodeó el regreso a Buenos Aires, donde en medio de las facciones que se combatían acerbamente, sus seguidores lo instaban a tomar parte en las luchas políticas que allí se libraban. El panorama era tan confuso que el general prefirió hacerse a un lado y partir al exilio.

La narración avanza con un breve recuento de sus actividades en Londres, Bélgica y París y hace hincapié en aspectos como la desconfianza que para los diferentes gobiernos que se sucedieron en el Río de la Plata suscitaba su presencia en Europa, pues temían que adelantara acciones para darle concreción a su conocida idea a favor de la instauración de regímenes monárquicos para los países recientemente independizados. Un comentario especial le merece al autor el apoyo que el general le brindó a Juan Manuel Rosas, lo que causa extrañeza si se considera que el jefe del Ejército de los Andes y Protector de Perú estuvo lejos de aplicar el terror contra sus enemigos políticos, pero explicable si se tiene en cuenta su visión acerca de la naturaleza anárquica e ingobernable de las colonias liberadas, si no se instituía un ejecutivo fuerte.

El libro concluye con el obligado paralelo entre Bolívar y San Martín, entre quienes el autor encuentra más cercanía ideológica de la que en principio se pudiera reconocer. Respecto al tipo de gobierno por el cual cada uno abogaba, el presidente vitalicio con capacidad para designar a su sucesor, propio de los proyectos constitucionales del primero, no estaba muy lejos de la opción monárquica por la que apelaba el segundo, y, en todo caso, ambas posiciones respondían a una similar caracterización de las sociedades hispanoamericanas.

Información para el envío de manuscritos y suscripciones

Información

Normas para el envío de manuscritos

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial y reseñas cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Los originales sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, con márgenes de 3 cm en los cuatro lados. Se debe enviar una impresión en tamaño carta, así como un disco con el texto en formato Microsoft Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

La revista *Fronteras de la Historia* sigue las normas de citación de la Modern Language Association (MLA). Los autores deberán tenerlas en cuenta. Los artículos deben tener una extensión aproximada de 48.000 caracteres, contando los espacios, es decir, de 20 a 25 páginas, incluyendo las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Al comienzo debe presentarse un resumen (en español y en inglés), de una extensión máxima de 800 caracteres con espacios (10 líneas). Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 8.000 caracteres (4 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: titulo del artículo o de la reseña, nombre del autor, filiación institucional y un currículo abreviado (máximo 10 líneas).

Si se incluyen mapas, ilustraciones, cuadros o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se pide una copia en blanco y negro con su respectiva fuente; para fotografías se debe anexar el negativo o enviar el archivo digital con una resolución mínima de 300 dpi. Los derechos de reproducción, cuando sean necesarios, deben ser gestionados por el autor del artículo.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos jurados evaluadores ajenos al Comité Editorial. El resultado será informado oportunamente a los autores.

El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas de la revista por parte de los autores. Para cualquier información adicional se puede consultar nuestra página web: www.icanh.gov.co/frhisto.htm.

Revista *Fronteras de la Historia*
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 N° 2-41, teléfono (571) 561 9400 y 561 9500, exts. 119 y 120
Bogotá, Colombia

Correos electrónicos: revistafronteras@icanh.gov.co y jgamboa@icanh.gov.co

FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Precio: $20.000 (U$9,00)
Volúmenes anteriores: $14.000 (U$7,00)-$8.000(U$4,00)

PUNTOS DE VENTA

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)
Calle 12 Nº 2-41, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 561 9500, ext. 118
www.icanh.gov.co

Principales librerías colombianas

DISTRIBUCIÓN FUERA DE BOGOTÁ Y EN EL EXTERIOR:

Siglo del Hombre Editores
Carrera 32 Nº 25-46/50, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 337 7700
Correo electrónico: info@siglodelhombre.com
www.siglodelhombre.com

Colonial Latin American Historical Review (CLAHR)

Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales basados en fuentes documentales de archivo,
máx. 25-30 págs., con notas a pie de página.
Envíe 3 copias + disquete, creado en
Microsoft Word o PC compatible, en inglés o español

Orden de Suscripción:

Nombre: _____

Dirección: _____

Teléfono: _____

E-mail: _____

❒ Individuo $35 ❒ Institución $40 ❒ Estudiante $30 ❒ Un ejemplar $9
(Agregue $5.00 para franqueo fuera de EE.UU., México o Canadá)

❒ Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*
❒ VISA ❒ MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

Firma autorizada _____

Envíe esta forma con el pago apropiado al Dr. Joseph P. Sánchez, Editor

Correo Postal:
Spanish Colonial Research Center, NPS
MSC05 3020
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Dirección física/envíos de paquetería:
Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Teléfono (505)277-1370 / Fax (505)277-4603
Correo electrónico clahr@unm.edu / Página Web http://www.unm.edu/~clahr

HISTORIA CRITICA 40

Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes

Tabla de contenido

Carta a los lectores

Artículos

Dossier: *Memoria, historia y testimonio en América Latina*

Guillermo Bustos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador
La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier "Memoria, historia y testimonio en América Latina"

I. El edificio-monumento y los pasados de la nación

Catalina Muñoz Rojas, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
Redefiniendo la memoria nacional: debates en torno a la conservación arquitectónica en Bogotá, 1930-1946

II. Los marcos sociales del testimonio

Anna Forné, Universidad de Gotemburgo, Gotemburgo, Suecia
La materialidad de la memoria en Las cartas que no llegaron *de Mauricio Rosencof (Uruguay, 1930-2000)*

Mario Zúñiga Núñez, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica
Heridas en la memoria: la guerra civil salvadoreña en el recuerdo de niñez de un pandillero

Espacio estudiantil

Daniela Ibáñez Carvajal, Universidad de Chile, Santiago, Chile
Ser chuquicamatino: la construcción de la memoria de los desplazados de Chuquicamata en el norte de Chile, 2002-2007

III. Abrirle al pasado otro futuro

Santiago Garaño, Universidad Nacional de Río Negro y Universidad de Buenos Aires, Argentina
"Romper la vidriera, para que se vea la trastienda". Sentidos, valores morales y prácticas de "resistencia" entre las presas políticas de la cárcel de Villa Devoto durante la última dictadura militar argentina (1976-1983)

Santiago Cueto Rúa, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
HIJOS de víctimas del terrorismo de Estado. Justicia, identidad y memoria en el movimiento de derechos humanos en Argentina, 1995-2008

Tema abierto:

Mercedes Montero, Universidad de Navarra, Pamplona, España
Los primeros pasos hacia la igualdad: mujer y universidad en España (1910-1936)

José Carlos Rueda Laffond y Carlota Coronado Ruiz, Universidad Complutense, Madrid, España
La codificación televisiva del franquismo: de la historia del entretenimiento a la historia como entretenimiento

Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi

Reseñas

Notilibros

Convocatoria

Acerca de la revista

Normas para los autores

Informes
Conmutador:
339 4949 ext. 2525 – 4849
Teléfono directo y fax:
332 4506
Calle 18A #0-33E
Bogotá, Colombia
hcritica@uniandes.edu.co

Tarifas en Colombia
Ejemplar
$30.000
Librería Uniandes y librerías nacionales
Para suscripción nacional e internacional ver:
http://www.lalibreriadelau.com/catalog/index.php/manufacturers_id/95

ACHSC

ANUARIO COLOMBIANO de HISTORIA SOCIAL
y de la CULTURA

VOL. 36, n.º 2

JULIO-DICIEMBRE DE 2009

ARTÍCULOS / COLOMBIA

¿Espíritu visionario? Geo von Lengerke: proyectos comerciales y de caminos en la segunda mitad del siglo XIX
CLARA INÉS CARREÑO TARAZONA
CINTYA ALEXANDRA MALDONADO

El paro estudiantil de mayo de 1938
ORLANDO MORENO MARTÍNEZ

Religión y la Violencia en documentos de los años cincuenta en Colombia. Las cartas del Capitán Franco
GUSTAVO ADOLFO MESA HURTADO

Literatura y nacionalismo: la novela colombiana de J. A. Osorio Lizarazo
ÓSCAR IVÁN CALVO ISAZA

"Si me asesinan, vengadme". El gaitanismo en el imaginario de la nueva izquierda colombiana: el caso del MOEC 7 de enero
JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO

ARTÍCULOS / LATINOAMÉRICA

Estado de derecho, gobernabilidad y democracia en Uruguay: presente y escenarios futuros
CARLOS MOREIRA BETANCOR

ARTÍCULOS / DEBATES

Orden y revolución en la ley penal colombiana (1819-1837). Un debate historiográfico
GILBERTO ENRIQUE PARADA GARCÍA

RESEÑAS

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

CONTACTO
Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura
Cra. 30 n.º 45-03, Departamento de Historia,
edificio Manuel Ancízar, oficina 3064, Bogotá, Colombia
Teléfonos: (57-1) 3165288 - (57-1) 3165291
(57-1) 3165000, ext. 16486.
Correo electrónico:
anuhisto_fchbog@unal.edu.co - anuhisto@gmail.com

www.4-72.com.co

LA RED POSTAL DE COLOMBIA

Línea de Atención al Cliente Nacional
01 8000 111210