
FRONTERAS

de la historia

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
BOGOTÁ, COLOMBIA

VOLUMEN 6 / 2001

Volumen 6 / 2001

Contenido

Artículos

Robert H. Jackson: Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los “pueblos errantes” de las misiones del desierto central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas.

Perla Zusman: Entre el lugar y la línea: la constitución de las fronteras coloniales patagónicas 1780-1792.

Antonio Lezama: La colonización endógena: una nueva perspectiva sobre el proceso de colonización del Río de la Plata.

María Cristina Navarrete: Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII.

Carlos Valencia Villa: La esclavitud como indicador del desempeño económico neogranadino en el siglo XVII.

Heraclio Bonilla: Minería, mano de obra, y circulación monetaria en los Andes colombianos del siglo XVII.

Ian S. Mclean, David Morris, Ivette Hernández, Hillel Eyal, Michelle Molina, Chad Black, Kathryn Lehman, William Patterson, Robert H. Jackson, Betsy Campisi, Richard W. Slata, Ann Twinam, y Dennis Hidalgo: Debate sobre estudios Poscoloniales y Subalternos.

Reseñas:

Carlos Reynoso. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: Una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. ISBN: 84-7432-810-1. Por Santiago Castro-Gómez.

Pierre Vilar. *Pensar históricamente: Reflexiones y recuerdos*. Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas. ISBN: 84-7423-851-X. Por Pablo F. Luna.

Mauricio Nieto Olarte. *Remedios para el Imperio: Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas. ISBN: 958-96930-7-5. Por Diana Obregón.

Felipe Castañeda y Matthias Vollet, ed. *Concepciones de la Conquista: Aproximaciones interdisciplinarias*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2001. 417 páginas. ISBN: 958-695-046-8. Por Carolina Alzate.

Andrea Del Col. *Domenico Scandella Known as Menochio: His Trials Before the Inquisition, 1583-1599*. Traducido por John y Anne C. Tedeschi. Tempe, Ar.: Medieval and Renaissance Texts & Studies, 1997. 173 páginas. ISBN: 0866981489. Por Abel I. López.

DOSSIER

Las fronteras del Imperio

**Una frustrada evangelización:
las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los
“pueblos errantes” de las misiones del desierto central de Baja
California y la región de la costa del Golfo de Texas**

Robert H. Jackson

State University of New York, Oneonta

Traducción de Camilo Hoyos

Corrección de estilo Víctor Albarracín

Resumen

Las misiones religiosas fueron parte fundamental de la política de dominación de la corona española sobre los indígenas en América. Sin embargo, no en todos los casos se encontraron comunidades sedentarias, que permitiera un rápido sometimiento y cristianización. En las zonas desérticas de la Baja California y la costa del Golfo de México, los misioneros jesuitas, dominicos y franciscanos intentaron establecer, con poco éxito, comunidades estables basadas en la agricultura, que permitieran la congregación de los pueblos errantes de la zona y el desarrollo de la evangelización. A partir de este caso, el artículo analiza las limitaciones del proyecto misional como vehículo de la política colonial.

Abstract

The religious missions were a fundamental part of the politics of domination of the indigenous population of the Americas by the Spanish Crown. However, the missionaries did not always encounter sedentary communities, that allowed rapid subjugation and Christianization. In the desert zones of Baja California and the Gulf Coast of Texas, the Jesuit, Dominican, and Franciscan missionaries attempted to establish, with little success, stable communities based on agriculture, that would have allowed for the congregation of the "wandering peoples" of the zone and the development of evangelization. Based on these cases, the article analyzes the limitations of the missionary project as a vehicle for colonial policies.

El sistema colonial español funcionaba relativamente bien en las áreas ocupadas por sociedades indígenas avanzadas, como en México central, donde podía reemplazar los sistemas estatales existentes y modificar, dependiendo de sus necesidades, determinadas instituciones establecidas, como por ejemplo el tributo. El dominio de los nativos le resultaba más difícil y potencialmente costoso a una parsimoniosa corona española en los márgenes de las sociedades indígenas avanzadas y sedentarias. Los *conquistadores*¹ encontraban pocos beneficios al tratar de subyugar a cazadores-recolectores nómadas o a agricultores semi-sedentarios que carecían de grandes acumulaciones de provisiones y no tenían claramente delineada una forma de autoridad que los españoles pudieran reemplazar para asumir el control. Por otra parte, muchas áreas de los asentamientos españoles en el Nuevo Mundo no tenían recursos valiosos (minas, por ejemplo) que pudieran ser explotados para producir riqueza o ingresos a través de los impuestos.

Fue en las fronteras del imperio donde la misión surgió como una importante institución colonial, ya que demostró ser una manera efectiva de transformar a los nativos en lo que los españoles querían. El modelo de comunidades indígenas políticamente autónomas, que podían ser aprovechadas como un mercado potencial, una fuente de trabajo y una posibilidad de ingreso mediante el pago de tributos, funcionaba bien en el esquema español de gobierno indirecto. El propósito de la misión era transformar a los indígenas en agricultores sedentarios que pagaran un tributo, proveyeran trabajo y fueran cristianos en conformidad con las normas religiosas españolas del Catolicismo. A pesar de que este plan fue diseñado en distintos términos, según las diferentes regiones, el modelo básico fue muy parecido allí donde el gobierno español introdujo la institución.

Aunque el proyecto era, en teoría, muy bueno, la relación entre la aplicación de los propósitos y la institución como tal no siempre funcionaba. Una serie de factores influyeron negativamente en los resultados de las transformaciones culturales, sociales y religiosas en las misiones. Entre estos factores se incluyen la hostilidad de los nativos, tanto de los que participaban como de los que permanecían fuera de la misión, las áridas tierras donde la agricultura era imposible, y el fracaso de los misioneros en su intento por someter a su gusto a los indígenas, o, en otras palabras, de arrebatarles por completo el papel protagónico en el drama de su historia. Por lo general, los indígenas se negaron a reemplazar su modo de vida por la forma sedentaria que los misioneros esperaban establecer. Ciertamente, la historiografía reciente sobre la historia de las misiones en América Latina ha enfatizado, entre otros temas, las formas en que los pueblos

¹ [Las palabras resaltadas en cursiva están en castellano en el original. *Nota del traductor*]

indígenas jugaron un papel activo al rehacer su mundo y al limitar las acciones de los misioneros que intentaban por todos los medios conseguir sus propósitos.²

¿Qué tan fructífero resultó el proyecto misional en unas condiciones tan adversas como la aridez de las tierras, la hostilidad de los nativos y el rechazo de los indígenas a la vida sedentaria? Este estudio examina las misiones establecidas por jesuitas, franciscanos y dominicos entre un grupo conocido genéricamente como los Cochimi en la región del Desierto Central de Baja California, una de las regiones más áridas del norte de México, y los Karakawas en las costas del Golfo de México en Texas, a lo largo del Bajo Río San Antonio. Estas regiones exigieron las habilidades y la paciencia de los misioneros, y muestran de una forma muy gráfica las limitaciones de la misión como vehículo de la política colonial de España. Estos dos estudios muestran lo que pudo ser llamado el peor episodio en la historia de las misiones, visto desde la perspectiva española.

Aunque casi toda la Baja California es seca, el Desierto Central, que se encuentra en la actual frontera entre Baja California Sur y Baja California, es sin lugar a dudas la región más seca de toda la península. Se encuentra agua en pequeñas piscinas, pero con la excepción del oasis de San Ignacio, ninguno de los sitios escogidos por los misioneros permitía la agricultura, practicada al estilo mediterráneo por los españoles.³ El Desierto Central era esencialmente un obstáculo geográfico que debía ser superado por los jesuitas para alcanzar, en el norte, las hospitalarias costas de California. Una inmensa población indígena que no había sido controlada podía ser una amenaza para las

² Notables trabajos sobre este tema incluyen: Erik Langer y Robert Jackson, eds., *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995); David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, and Secular Policy in Moxos, 1660-1880* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994); Randall Milliken, *A Time of Little Choice: The Disintegration of Tribal Culture in the San Francisco Bay Area, 1769-1810* (Menlo Park: Ballena Press, 1995); Robert H. Jackson, *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994); Jackson y Castillo, *Indians, Franciscans, and Spanish Colonization: The Impact of the Mission System on California Indians* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995); John Worth, *The Timucuan Chieftoms of Spanish Florida*, 2 vols. (Gainesville: University of Florida Press, 1998); Jerald Milanich, *Laboring in the Fields of the Lord: Spanish Missions and Southeastern Indians* (Gainesville: University of Florida Press, 1999); Robert H. Jackson, *Race, Caste and Status: Indians in Colonial Spanish America* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999); James S. Saeger, *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience* (Tucson: University of Arizona Press, 2000). Esta lista no es en absoluto exhaustiva.

³ El estudio más detallado sobre la ecología del Desierto Central es de Homer Aschmann, *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1959).

comunicaciones, una vez que, finalmente, comenzó la proyectada colonización de California.

Los jesuitas escribieron relativamente poco acerca de los pueblos nativos del Desierto Central, pero sabemos claramente que eran, tomando prestado un término acuñado en un reciente estudio sobre el desierto de Sonora, “pueblos errantes,” localizados en el Golfo de California, en Baja California.⁴ Los habitantes del Desierto Central vivían en pequeños grupos, generalmente familiares, y tenían un patrón de migración estacional que les permitía explotar distintos recursos alimenticios. En 1744, Sebastián de Sistiaga, S.J., de la misión de San Ignacio (establecida en 1728), notó que los indígenas comían frutos de cactus durante el verano y el otoño, y para el invierno y la primavera utilizaban otros recursos de comida. Los nativos tenían un sistema de creencias representado mediante arte rupestre que se encuentra en diferentes partes del Desierto Central; son dibujos en los cuales los chamanes tenían una importante función como curanderos e intermediarios con el mundo de los espíritus. Sistiaga y otros jesuitas desecharon las creencias religiosas de los indígenas, tomándolas como “errores y supersticiones,” y llamaban a los chamanes *hechiceros*.⁵

A pesar de que los jesuitas, y luego los franciscanos y dominicos,⁶ bautizaron a miles de nativos, la mayoría de los neófitos no podían ser mantenidos en la aldea principal de la misión (*cabecera*), por lo que residían en sus asentamientos tradicionales, que los misioneros, eufemísticamente, llamaron *visitas*. Casi todos estos asentamientos satelitales eran subdesarrollados, y los misioneros no tenían intenciones de cambiarlos.

⁴ Cynthia Radding, en su libro *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northern Mexico, 1760-1850* (Durham: Duke University Press, 1997), utilizó el término pero no explicó la manera como los patrones de migración estacional afectan la aplicación de los proyectos misionales. [El término en inglés es “Wandering Peoples.” *Nota del traductor*]

⁵ El informe de Sistiaga está publicado en Ernest Burrus, S.J., *Jesuit Relations: Baja California* (Los Angeles: Dawson’s Bookshop, 1984).

⁶ Los jesuitas iniciaron la colonización de Baja California en 1697 luego de numerosos planes fallidos de colonización impulsados por el gobierno. Bajo el acuerdo establecido con éste, los jesuitas buscaron dotaciones de fuentes privadas para establecer las misiones en la Península. La expulsión de los jesuitas en 1767 fue llevada a cabo en California a principios de 1768, y franciscanos de la Universidad Apostólica de San Fernando en Ciudad de México, liderados por Junípero Serra, O.M.F., asumieron la responsabilidad de todas las misiones de la Península. En 1768-1769, el *Visitador general* estaba en Baja California para reformar las misiones, y en 1769 Gálvez organizó la expedición que tenía como fin ocupar San Diego y Monterrey en California. En 1773, los franciscanos cedieron las misiones de la Península a los dominicos para así concentrarse en las misiones de California. Los dominicos permanecieron en Baja California hasta la década de 1840.

En 1755, por ejemplo, la misión Santa Gertrudis (establecida en 1751) contaba con más de 1,500 indígenas, pero sólo residían 69 en la *cabecera*. El resto de la población vivía en ocho aldeas que se trasladaban de sitio según las estaciones.⁷ Dos décadas después, en 1773, la población de Santa Gertrudis reportó en total 1,000 neófitos, pero sólo 141 residían en la *cabecera*.⁸ Francisco Palou, O.M.F., misionero franciscano, describió en 1771 el patrón de asentamiento de Santa Gertrudis en términos también utilizados para describir las otras misiones del Desierto Central:

De todas estas familias sólo cuarenta familias viven en la misión con ciento setenta y cuatro almas. El resto están esparcidas en siete rancherías sin casas que rodean la misión en todas las direcciones, todos buscando frutos salvajes y cambiando según las estaciones.⁹

Los misioneros traían periódicamente a los neófitos de asentamientos periféricos a la misión durante cortos periodos de instrucción religiosa, pero luego los devolvían a su tradicional forma de vida, con tan sólo –si les iba bien– una apariencia de la cristiandad. A pesar de los numerosos inconvenientes en la labor de evangelización, los misioneros escribieron confidencialmente, en un tono de auto felicitación, acerca de la profundidad de la conversión de los nativos. En su reporte de San Ignacio en 1744, Sistiaga notó que: “Ellos [los neófitos] abandonan, junto con los muchos errores y supersticiones, sus creencias acerca de los engaños y fábulas diabólicas.”¹⁰ No sobra decir que Sistiaga y los otros misioneros no sabían lo que sucedía mientras los neófitos estaban solos, sin supervisión alguna.

En el transcurso de cinco décadas los jesuitas, y luego los franciscanos, establecieron seis misiones en el Desierto Central: Guadalupe (1720); San Ignacio (1728); Santa Gertrudis (1751); San Francisco de Borja (1762); Santa María (1766) y San Fernando (1769). Luego del establecimiento de la misión San Ignacio, les tomó más de dos décadas fundar la siguiente misión, inclusive teniendo los fondos disponibles para una nueva dotación. Una de las muchas dificultades fue localizar un lugar apropiado que

⁷ Joseph de Urera, S.J., Nuevo estado de las misiones de esta prov[inci]a de la Comp[añía] de Jesús de Nueva España, University of Texas at Austin, General Libraries, W. B. Stephens Collection.

⁸ Gregorio Amurrio, Entrega de esta Misión de S[an]ta Gertrudis, Santa Gertrudis, 4 de junio de 1773, Archivo General de la Nación, México, D.F., Misiones, 12.

⁹ Citado en Zephyrin Engelhardt, O.M.F., *Missions and Missionaries of California: Lower California* (Santa Barbara: Mission Santa Barbara, 1929), 483.

¹⁰ Citado en Burrus, *Jesuit Relations*, 123.

tuviera agua y tierra arable. Inicialmente los jesuitas planearon llamar a esa nueva misión Dolores del Norte, a instancias de la congregación de Nuestra Señora de los Dolores en Ciudad de México, quienes proveyeron la dotación. Informes de la década de 1740 se referían a Dolores del Norte como una misión incompleta.

Dos informes de la década de 1740 proveen detalles adicionales acerca de los esfuerzos para establecer lo que luego se llamó Santa Gertrudis, y resaltan la dificultad de localizar sitios adecuados en el Desierto Central. El primero es un informe de Sebastián de Sistiaga, S.J., misionero de San Ignacio, en el que señaló que Dolores del Norte fue un vástago de San Ignacio, formado por “asentamientos [de indígenas] del norte del interior.” Konsag había bautizado 548 indígenas que serían asignados para la nueva misión, y los indígenas ya bautizados habían empezado a formar asentamientos nuevos y más grandes que se anticipaban a la misión. Para facilitar el proceso de evangelización, Konsag llevó jóvenes a San Ignacio para que fueran entrenados como catequistas y como futuros líderes de la nueva misión. El sitio que había sido tentativamente escogido para Dolores del Norte era seco y tenía poca agua, pero no se había encontrado nada mejor. Finalmente, Sistiaga señaló que una de las causas para la demora en fundar San Ignacio había sido la incertidumbre respecto a los cultivos.¹¹ En un informe general de las misiones de Baja California, el Visitador General Juan Antonio Balthasar, S.J., señaló que: “Esta pequeña propiedad de la misión, incorporada a la de San Ignacio, será separada en cuanto esta misión se haya establecido por completo.”¹²

Konsag concretó las bases para la fundación del asentamiento de Santa Gertrudis en la década de 1740. El registro bautismal superviviente de San Ignacio (1743-1749) incluye los bautizos de cientos de indígenas, que Konsag realizaría en el futuro territorio de Santa Gertrudis.¹³ Ya en 1751, cuando los jesuitas empezaron a tener un registro sacramental independiente para el nuevo asentamiento, Konsag había bautizado 1,000 indígenas en la jurisdicción de Dolores del Norte/Santa Gertrudis.¹⁴ Basándose en la fundación planeada por Konsag, Jorge Retz, S.J., el primer misionero establecido en Santa Gertrudis, completó en doce años el bautizo de la población indígena no cristiana o gentil.¹⁵ En 1762, Ignacio Lizasoain, S.J., Visitador General jesuita, señaló que Retz

¹¹ Ibid., 141-5

¹² Ibid., 215

¹³ Robert H. Jackson, “Demographic Patterns in the Missions of Central Baja California,” *Journal of California and Great Basin Anthropology* 6, no. 1 (1984): 91-112.

¹⁴ Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 166.

¹⁵ Ibid., 166.

había bautizado hasta el momento 1,446 gentiles en Santa Gertrudis, y el total de bautizos alcanzaba 2,059.¹⁶

A pesar de la extensa exploración del Desierto Central, Konsag jamás encontró un lugar adecuado para la nueva misión. Francisco Palou, O.M.F., escribió una concisa descripción del sitio eventualmente escogido para la misión de Santa Gertrudis:

La misión está situada en un angosto valle, por lo que fue necesario despejar la tierra con palancas para poder construir un pueblo... Tiene viñedos y huertos de higos, olivas, granadas y también algunos duraznos. Hay poca tierra adecuada para sembrar y el agua es escasa.¹⁷

Los misioneros asignados para los asentamientos en el Desierto Central tuvieron que enfrentarse con regiones sumamente áridas. Los franciscanos que se encontraban en las misiones, entre los Karankawas, se enfrentaron a un reto mucho mayor que el que significaban los mismos indígenas. Esta discusión se enfoca en Rosario, misión establecida en 1754 por el franciscano Juan de Dios María Camberos, O.M.F. Durante tres décadas los españoles trataron de mantener el control en la costa del golfo, para así prevenir los intentos de los franceses por re-establecer una colonia desde Louisiana. En 1722, los españoles crearon la misión Espíritu Santo, y un puesto militar cerca al lugar donde los franceses, liderados por La Salle, trataron infructuosamente de asentar su colonia tres décadas antes; luego los españoles trasladaron dos veces la misión, hasta que se decidieron, en 1749, a fundarla al lado del Bajo Río San Antonio, cerca al lugar donde Camberos hubiera asentado la misión cinco años después.¹⁸

Las bandas llamadas genéricamente Karankawas ocupaban una región que iba desde la Bahía Lavaca hasta la Bahía Galveston, en la costa tejana del Golfo de México. Los Karankawas eran cazadores-recolectores, se establecían en aldeas permanentes y tenían un claro patrón de migración estacional que les facilitaba explotar distintos recursos alimenticios. Durante el otoño y el invierno los grupos Karankawas explotaban los estuarios y atrapaban peces como la corvina negra y las gallinetas. Los campamentos

¹⁶ Ignacio Lizasoín, S.J., Noticia de la visita general de...esta Prov[inci]a de Nueva España, W. B. Stephens Collection.

¹⁷ Citado por Engelhardt, *Missions and Missionaries*, 484.

¹⁸ Herbert E. Bolton, "The Founding of Mission Rosario: A Chapter in the History of the Gulf Coast," *The Quarterly of the Texas State Historical Association* 10, no. 2 (1906): 113-39.

que creaban durante el otoño y el invierno tendían a ser mucho más grandes.¹⁹ Durante la primavera, los Karankawas se establecían en campamentos más pequeños a lo largo de los ríos y riachuelos de la llanura, cerca de la costa. Se mantenían gracias a la caza y la recolección de frutos de plantas silvestres.²⁰ Los Karankawas eran los dueños de su entorno, y conocían muy bien la geografía costera. A menudo, los franciscanos expresaban su desaliento ante la imposibilidad de los militares españoles para perseguir a los neófitos escapados, ya que aquellos no conocían muy bien la geografía de la zona, y por lo general carecían de botes.²¹

Un gran número de Karankawas se establecieron durante las estaciones en la misión Rosario, localizada en las afueras de su territorio tradicional. Un informe franciscano de 1767 acerca de las condiciones de las misiones en Texas, demostraba la sensación de frustración que los misioneros experimentaron, como resultado de su incapacidad para congregarse de manera permanente a los karankawas, y también su falta de entendimiento de la cultura karankawa, ocasionada por el chauvinismo cultural de aquellos que llevaban túnicas grises:

Los indios con quienes esta misión fue fundada son los Coxanos, Guapitos, Carancaguas y Copanos. En este momento, de cualquier manera, hay muy pocos de la última mencionada, ya que casi todos están viviendo en el bosque o a lo largo de los bancos de tantos ríos que hay en estas partes, o se han unido a alguna tribu amistosa en la costa, situadas a trece o catorce millas de esta misión. El padre desea asistirlos en todas sus necesidades y sufrimientos, pero, a pesar de esto, todos estos indios, que son salvajes, indolentes y perezosos, y que son tan orgullosos y glotones que devoran carne que está sancochada, casi cruda y goteando sangre, prefieren sufrir hambruna, la desnudez y la inclemencia del clima, se dejan vivir libres e indolentes en los bosques o en las costas, donde se entregan a todo tipo de excesos, especialmente a la lujuria, al robo y al baile.²²

El informe luego anotaba que:

¹⁹ Robert Ricklis, *The Karankawa Indians of Texas: An Ecological Study of Cultural Tradition and Change* (Austin: University of Texas Press, 1996), 70-1.

²⁰ *Ibid.*, 101.

²¹ *Ibid.*, 118.

²² Peter Forrestal, trad. y ed., "The Solís Diary of 1767," *Preliminary Studies of the Texas Catholic Historical Society* 1, no. 6 (1931): 1-42.

La tarea de convertir e inducir a los indios a vivir en la misión ha sido difícil, y algunos de los que han vivido aquí se han ido de nuevo a las montañas, a los bancos de río o a la costa.²³

Finalmente, el autor del informe se lamentaba por la falta de apoyo de los militares:

Aún otra razón [de la deserción de la misión] es porque los oficiales militares se niegan a traerlos [a los fugitivos que ya se habían capturado] a la aldea o castigar a aquellos que se fugan y se niegan a perseguirlos y traerlos de nuevo. Cuando logran traer a algún fugitivo fallan en imponerle algún castigo que pueda servirles como control y que puede instigar el miedo de volver a escaparse de la misión.²⁴

La población de Rosario fluctuaba de año en año, pero también cambiaba según las estaciones. Un ejemplo de la variación estacional puede ser visto en 1796, cuando la población osciló entre 148 residentes en octubre y 97 en diciembre, tan solo dos meses después. En junio del año siguiente las cifras aumentaron hasta 254.²⁵ Los Karankawas iban y venían de la misión cuando querían, y pueden haber incorporado a Rosario como parte de su patrón de migración estacional. El registro bautismal de la misión Refugio, también creada para los Karankawas, muestra que los neófitos bautizados se ausentaban de la misión durante meses, e inclusive un año o más, para luego volver con niños que debían ser bautizados, ya que, quizás, no tenían una alternativa distinta a regresar a la misión durante los periodos de escasez.²⁶ Los documentos que registraron el regreso de grupos Karankawas a la misión demuestran que este ocurría durante la primavera, especialmente en los meses de marzo, abril y mayo. Esta era la época del año en que los Karankawas se trasladaban al interior: las misiones no eran más que otra fuente de comida.²⁷

I. La construcción de las misiones

Aunque a veces ignorado por los estudiosos, el *casco* (el conjunto de edificios) de las misiones era un importante y dispendioso aspecto del proyecto misional. Los misioneros

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Robert H. Jackson, "Congregation and Population Change in the Mission Communities of Northern New Spain: Cases from the Californias and Texas," *New Mexico Historical Review* 69, no. 2 (abril 1994): 163-83.

²⁶ Ibid., 178

²⁷ Ricklis, *Karankawa Indians of Texas*, 163-7.

no tenían que cambiar tan sólo las creencias y la forma de vida de los indígenas, sino que, adicionalmente, debían crear físicamente las comunidades, siguiendo los esquemas que se habían utilizado en la construcción de las ciudades coloniales de la América española. Es más, a finales del siglo XVIII el gobierno español expresó un considerable interés por la decencia moral de aquellos indígenas sujetos a la corona, interés que nació por los estilos de las edificaciones erigidas en las misiones. Los dormitorios para mujeres solteras, quienes eran consideradas por los españoles como sumamente promiscuas, y que por lo tanto debían ser segregadas, se convirtieron en una característica normal de las misiones (ver tabla 1). La iglesia, situada en lo que sería la plaza principal, debía ser el edificio más imponente de toda la misión, ya que su tamaño tenía como función impresionar a los neófitos indígenas, impresión que les mostraría la grandeza de la nueva religión. Las otras estructuras incluían residencias y oficinas para los misioneros, habitaciones para los neófitos y construcciones con funciones económicas, como graneros y talleres.

Los *cascos* de los establecimientos de Baja California y de la misión Rosario no se parecían a aquellos más conocidos de las misiones de California, que tenían complejos subdesarrollados en sus primeros días. Las edificaciones pasaban por unas fases de desarrollo hasta llegar a su forma definitiva, proceso que tardaba normalmente unas décadas. La primera fase traía consigo la construcción de edificios temporales. En un reporte de 1755, por ejemplo, se registró la construcción de edificaciones temporales en

Tabla 1
Informe de edificios construidos en la Misión Santa Gertrudis, 1794-1801.

Año	Construcción reportada
1794	Herrería y carpintería.
1795	Pequeña estructura
1796	Estructura en piedra con techo arqueado. Medidas: 48 x 9 varas o 40.2 x 7.5 metros
1797	Una fuente de piedra.
1798	Estructura en piedra. Medidas: 7 x 6 varas o 5.9 x 5 metros.
1799	Dique para almacenar agua y para el sistema de riego.
1801	Dormitorio para mujeres solteras y jóvenes de edades avanzadas. Cuatro residencias para la población indígena.

Fuentes: Santa Gertrudis Mission Annual Reports, Archivo General de la Nación, México, D.F.; Engelhardt, *Missions and Missionaries*, 527.

Santa Gertrudis, que incluían una iglesia y residencia para los misioneros. Los edificios fueron construidos con agua, revestimiento y paredes de árboles pequeños clavados en el piso y cubiertos con lodo. La iglesia nueva debía tener una longitud de 25 *varas* (1 *vara*=0.838 metros).²⁸ Luego de esto, los misioneros ordenaban la construcción con adobe o estructuras de piedra, materiales que eran más duraderos.

Aunque casi siempre eran los misioneros mismos quienes diseñaban y dirigían la construcción de las nuevas edificaciones, algunas veces contrataban albañiles de México para que hicieran dicha labor. El conocimiento arquitectónico de los misioneros era intuitivo o aprendido mediante libros. Esto podía generar desastres, como ocurrió en la misión Guadalupe de Baja California, en 1744. En febrero de 1744, Juan Antonio Balthasar, S.J, dirigió una visita oficial a la misión de Guadalupe, y describió la iglesia de la misión como “la mejor iglesia de California.”²⁹ Avanzado el año, luego de una temporada de lluvias fuertes, la iglesia colapsó y mató a unos cien neófitos.³⁰ Una década después, durante su visita a las misiones de la península, Joseph de Urera, S.J., señaló: “La residencia [del misionero de Guadalupe] es muy buena. La iglesia colapsó ahora hace [sic] seis años: alrededor de cien personas murieron. Ahora están terminando una nueva y más fuerte.”³¹

No todos los proyectos de construcción terminaron en desastres, y con el tiempo, las comunidades se pudieron erigir en zonas salvajes, como se demuestra a través del análisis de las misiones de Santa Gertrudis y Rosario. Las primeras descripciones de las edificaciones en Santa Gertrudis se encuentran en el informe de 1755 acerca de las condiciones de las misiones, ya citado anteriormente. El informe señala el progreso de la construcción de una iglesia que debía ser de 25 *varas*, construida con entretejidos y revestimientos,³² y que funcionaría a la vez como residencia para el misionero. Estas estructuras eran temporales, y luego debían ser sustituidas por edificios más duraderos. En 1771, Palou describió el *casco* en los siguientes términos:

²⁸ Urera, Nuevo estado de las misiones, W. B. Stephens Collection.

²⁹ Citado en Burrus, *Jesuit Relations*, 224.

³⁰ Miguel del Barco, S.J., *Historia natural y crónica de la antigua California*, ed. Miguel León-Portilla (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973), 261.

³¹ Urera, Nuevo estado de las misiones, W. B. Stephens Collection.

³² *Ibid.*

Tiene [la misión de Santa Gertrudis] una iglesia de adobe y viviendas que están cubiertas con tejas. Ha terminado el trabajo de construir el pueblo con chozas de adobe para los indios.³³

La descripción de Palou muestra que las primeras estructuras permanentes en Santa Gertrudis eran de adobe, con tejados situados sobre vigas cubiertas con tierra comprimida. Este estilo de construcción era adecuado para el clima seco de la misión. Aparentemente, la misma iglesia se conservaba en 1793, pues es descrita en términos similares a los de 1771.

Los dominicos reportaron una considerable actividad constructora en 1790, como está resumido en la tabla 1. Ellos dirigieron la reconstrucción de casi todo el *casco* de la misión, y muchos de los informes anuales mencionaban específicamente el reemplazo de viejas construcciones por nuevas. Como lo hicieron en muchas otras misiones de la península, en 1801, los dominicos mejoraron el control social a través de la construcción de dormitorios para mujeres solteras y muchachas con mayor edad. Esto respondía a una orden del Obispo de Sonora, orden que a su vez se debió a una mayor preocupación del gobierno real por el proceso de transformación de las poblaciones indígenas de América y la adopción de las normas morales europeas. La estructura en piedra, finalizada en 1796, no incluía una iglesia, aunque fuera una gran sección de los edificios existentes en el sitio de la misión. En cambio, el informe anual de 1796, señala que la edificación consistía en dos dormitorios, una *sala* (cuarto de recepción) y un dispensario. El informe está incompleto, pero no existe referencia alguna a la construcción de una nueva iglesia entre 1793 y 1801. Esto sugiere que la iglesia de adobe mencionada en 1793 se siguió utilizando hasta los primeros años del siglo XIX. Es más, esto también sugiere que los misioneros dominicos no completaron el proyecto de reconstrucción en piedra del *casco* de la misión.

El esquema de las estructuras de Santa Gertrudis (ver figura 1) sostiene esta interpretación. Hoy en día sobreviven cinco habitaciones de piedra que hacían parte de una serie de estructuras que formaban una gran “L,” cuyo espacio central estaba entre dos paredes. Una de las construcciones que no sobrevivió, pero que fue identificada en las fundaciones, es una gran estructura que, aparentemente, es la iglesia de adobe mencionada en 1793. Los otros cuartos eran pequeños, y la capilla actual parece que no fue construida para reemplazar la iglesia de adobe. Basándonos en la descripción del

³³ Citado en Engelhardt, *Missions and Missionaries*, 484.

informe anual de 1796, el cuarto que actualmente es la capilla pudo haber sido la *sala* o el dispensario, que empezó a ser utilizado como capilla una vez la iglesia de adobe comenzó a deteriorarse y resultó inservible.

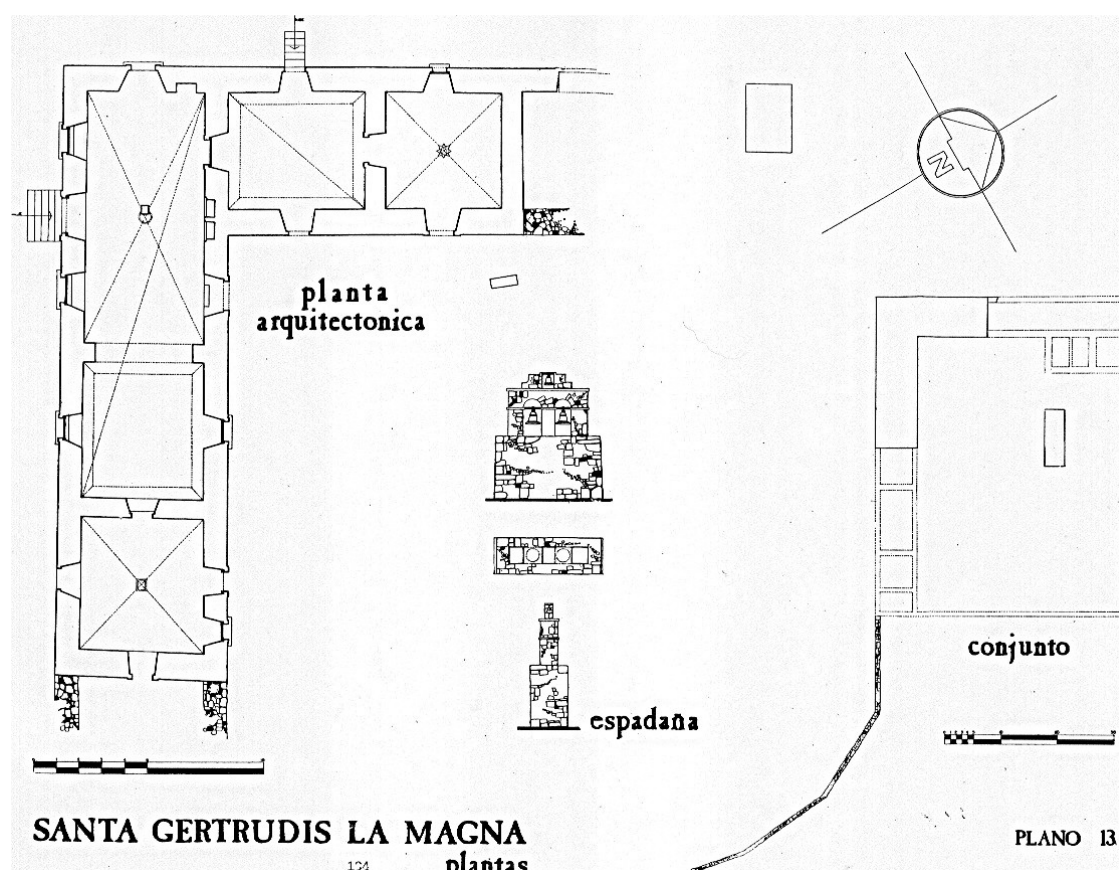


Fig. 1. Diagrama que muestra las estructuras de la misión de Santa Gertrudis. (Tomado de José Luis Aguilar Marco, et al., *Misiones en la península de Baja California* [México, D.F., 1991].)

La construcción de la misión Rosario tuvo por lo menos dos etapas. Las primeras edificaciones, completadas a comienzos de 1755, fueron construidas con madera, que era abundante en Texas, al contrario del Desierto Central de Baja California. Un documento de enero de 1755 señala que la misión consistía en “una decente iglesia

[hecha de madera], vivienda para el ministro y otras casas y oficinas necesarias.”³⁴ Una década después, en 1767, un informe describía las edificaciones de la misión en los siguientes términos:

Los edificios de la misión y los cuartos de vivienda de los sacerdotes, al igual que aquellas de los indios y soldados, son buenas estructuras y suficientemente grandes. Una muy buena palizada [estacas de madera clavadas en el piso], hecha de estacas gruesas y fuertes, protege la misión de cualquier ataque. La iglesia, un edificio muy bueno y sólido, está blancamente lavado y hermosamente decorado. En el interior está reforzada con arcilla, y tiene un hermoso tejado con fuertes vigas y tablitas de madera utilizadas como tejas.³⁵

Las estructuras que formaban la misión de Rosario en 1767, trece años después de su establecimiento, todavía eran de madera. En Rosario, la transición a materiales más resistentes ocurrió después.

Los franciscanos situados en Rosario experimentaron problemas con los neófitos y abandonaron la misión durante casi una década (esto será analizado detalladamente más adelante). En una descripción de la misión, fechada en 1789, se escribió el siguiente comentario: “Aunque con respecto a la misión, no costará mucho terminar su reconstrucción, ya que la pared que rodea al convento y a la sacristía está en buen estado, así como otros dos cuartos. Sólo la iglesia se ha caído.”³⁶ Un documento de 1790 suministró una apreciación más detallada de las condiciones de la misión:

Con respecto a la fabricación o construcción de la misión, la pequeña pared que la rodea está muy deteriorada porque es muy vieja y no se le ha hecho un debido mantenimiento. La casa en la que vive el Padre Ministro no tiene tejado, aunque sus paredes permanecen fuertes y sin el menor cambio. En cuanto a la iglesia, ni siquiera hay ruinas. El actual sacerdote usaba una choza con techo de paja [y es] tan pequeña que a duras penas caben el altar y el confesionario. La actual vivienda del padre es una pequeña casa con un techo de césped [que es] muy incómoda como [la vivienda] de los soldados y algunos criados que los atienden.³⁷

³⁴ Citado en Kathleen Gilmore, *Mission Rosario: Archeological Investigation* (Austin: State of Texas Department of Parks, 1974), 1:18.

³⁵ Forrestal, “Solís Diary.”

³⁶ Citado en Gilmore, *Mission Rosario*, 2:8.

³⁷ Citado en *Ibid.*, 2:9.

Entre 1790 y 1791, el franciscano Jaudenes dirigió la restauración de la misión Rosario, y organizó la reconstrucción de la iglesia el 9 de noviembre de 1791.³⁸ En la reconstrucción se utilizó como material de construcción piedra en vez de madera, y las ruinas del sitio de la misión datan del periodo de 1790-1791. El franciscano Huerta reportó en 1804 que “una parte de la casa y una sección de la iglesia en el espacio de la puerta [se han] caído [debido a] una lluvia que cayó el 20 y 24 de este mes [agosto]. Varias secciones de la pared [que rodean la misión] también se cayeron [durante la lluvia].”³⁹ En 1805, Huerta se trasladó con los neófitos restantes a la misión Refugio, que estaba más cerca de la costa, y en 1807 las misiones Rosario y Refugio fueron formalmente fusionadas.⁴⁰ La misión abandonada terminó en ruinas.

La construcción en Rosario de edificios en piedra pudo haber empezado a fines de la década de 1770, pero es posible que no estuviera completa cuando ocurrió una gran revuelta indígena, que llevó a abandonar la misión en 1779. Los informes de la misión en 1790, sugieren que algunas estructuras estaban en buen estado, pero la iglesia, según esos mismos informes, estaba en malas condiciones. El proyecto de construcción de 1790-1791 probablemente incluía la terminación o reparación de la iglesia, y quizás el embellecimiento de otras estructuras.⁴¹ Cuando se finalizó en 1791, la misión Rosario fue construida con una pared que rodeaba, y a la vez protegía, las estructuras principales, lo cual era común en las misiones construidas en Texas, ya que eran vulnerables a ataques por parte de los Apaches y Comanches. Adentro de las paredes estaban la iglesia, las residencias para los misioneros, y otras estructuras que pudieron haber incluido talleres y/o almacenes o graneros. Las viviendas para los indígenas, aparentemente, se encontraban también adentro de las paredes, como fue señalado en el mencionado informe de 1767.

II. La economía de las misiones

La principal meta de los jesuitas en Baja California era cubrir al máximo los costos de las misiones, y en segunda instancia, proveer un nivel aceptable de vida, tanto para ellos como para los neófitos. El cubrimiento de los costos de las misiones sería lo que luego les permitiría volver a Baja California, gracias al permiso de la corona, a establecer más misiones; los jesuitas pudieron cubrir los costos, ya que solicitaron fondos de fuentes

³⁸ Ibid., 2:9-10.

³⁹ Ibid., 2:11.

⁴⁰ Ibid., 2:11.

⁴¹ Ibid., 2:33-4.

privadas, y mediante la recolección de limosna en ciudades y pueblos de México, siempre ayudados por las provisiones que les enviaban de las misiones de Tarahumara, Sinaloa y Sonora.⁴²

El primer requisito para establecer una misión en Baja California era una dotación, casi siempre de 10,000 pesos, invertidos en propiedades urbanas o bienes raíces urbanos, que produjeran un ingreso. La meta era recoger anualmente alrededor de 500 pesos de estas inversiones.⁴³ En muchos casos, jesuitas adinerados donaban los fondos necesarios para la dotación. Por ejemplo, Juan Bautista Luyando, S.J., donó 10,000 pesos para financiar la misión de San Ignacio, y luego fue su primer misionero.⁴⁴ Luego de la expulsión de los jesuitas en 1768, la corona tomó posesión de los fondos y los utilizó para financiar la colonización de las Californias. Luego se conoció como el Fondo Piadoso de las Californias, y se convirtió en el motivo de un conflicto legal entre México y los Estados Unidos durante casi todo el siglo XIX. Los misioneros jesuitas utilizaban el dinero de la dotación para cubrir los costos de las provisiones compradas para las misiones, y tenían que mantener un claro informe de sus gastos, que debía ser presentado a los inspectores jesuitas (*visitadores generales*) durante sus periódicas visitas a las misiones.

Entre 1743 y 1744, Juan Antonio Balthasar, S.J., visitó las misiones de Baja California. Su informe de la misión de Guadalupe muestra las diferentes maneras mediante las cuales los jesuitas obtenían las provisiones necesarias para que la misión funcionara. Entre 1742 y 1744, el misionero José Gasteirger, S.J., había obtenido, a través de la tesorería de Loreto, provisiones equivalentes a 1,760 pesos, ya que utilizó los fondos de la dotación. También Gasteirger había aplicado el intercambio para obtener provisiones adicionales, que equivalían a un total de 1,440 pesos. El jesuita le había vendido a la misión de San Ignacio productos agrícolas por un monto de 266 pesos, que aún debían ser cobrados.⁴⁵ Los mercados locales o regionales de Baja California jamás llegaron a ser más que un sistema de intercambio local.

⁴² Joseph Roderer, en un informe de 1736, sintetizó las finanzas de las misiones de Baja California, y particularmente las fuentes de donde conseguían fondos (traducido en Burrus, *Jesuit Relations*, 198). Entre 1697 y 1720, las donaciones hechas a las misiones equivalían a 105,000 pesos, un poco menos de la quinta parte del total de los fondos que eran enviados a las misiones de la Península. Las limosnas de las ciudades y pueblos mexicanos sumaban en total 115,500 pesos.

⁴³ *Ibid.*, 198.

⁴⁴ *Ibid.*, 198.

⁴⁵ *Ibid.*, 213.

Con la excepción de San Ignacio, las misiones del Desierto Central tenían un limitado potencial agrícola, y en los primeros años las misiones jamás produjeron suficiente grano para poder alimentar a la población neófita. Los misioneros dirigieron la construcción de sistemas de riego con represas que recogían el agua disponible para poder cultivar las tierras, pero estos sistemas de riego resultaron ser vulnerables a las inesperadas inundaciones que destruían o dañaban la represa y los diques, llenando los campos de arena y grava.⁴⁶ Los cultivos básicos eran de trigo y maíz, a veces complementados por cultivos de cebada. Los cultivos especializados incluían algodón y uvas para la fabricación de vino y brandy. Como lo demuestran las tablas 2 a 6, la producción de los cultivos en las misiones era baja, y fluctuaba de año en año dependiendo de factores externos como la disponibilidad de agua para el riego.

Otro elemento importante de la economía era la ganadería. Las misiones tenían caballos, ganado vacuno, ovejas y cabras (ver tablas 2 a 6). Estos rebaños proveían carne para complementar la dieta de aquellos neófitos alimentados por los misioneros, y también proveían materia prima para la elaboración de productos de cuero, sebo para jabones y velas, y lana para la ropa. Los rebaños de las misiones del Desierto Central jamás superaron el número que tenían las misiones al norte de California. El gran obstáculo para mantener un alto número de animales en las misiones de la Península era encontrar suficiente pasto. Los misioneros también reportaron pérdidas ocasionadas por depredadores salvajes, como los pumas.

La economía de la misión Rosario era similar a la de aquellas establecidas en el Desierto Central. La corona suministraba una dotación para cada uno de los establecimientos franciscanos en Texas, y cada año le otorgaba fondos al colegio apostólico que administraba las misiones. El representante secular del colegio apostólico utilizaba los fondos para comprar las provisiones pedidas por los misioneros, que debían ser enviadas

⁴⁶ Para la utilización del sistema de riego, consultar, por ejemplo, Sebastián de Sistiaga, S.J., San Ignacio, 1744, *Jesuit Relations*, 140. Acerca de San Ignacio, Juan Antonio Balthasar, S.J., señaló que: “La misión recoge grandes cosechas de trigo, maíz y uvas” (Ibid., 214). En 1771, Francisco Palou, O.M.F., escribió que: “La misión está situada en un elevado sitio, desde el cual se ve el extenso valle con su arroyo que tiene suficiente agua, que es recogida por medio de una represa y llevada mediante zanjas hasta la misión, donde se mantiene en una gran reserva fabricada por los albañiles. Tiene suficiente tierra; a pesar de que en 1770 la inundación provocada por el arroyo se llevó la tierra, cuando destruyó la represa, dejando tan solo un campo lleno de arena, todavía hay suficiente tierra.” Citado en Engelhardt, *Missions and Missionaries*, 482.

a Texas.⁴⁷ El ejército en Texas no dependía de las misiones de la costa del golfo para sus provisiones, así que la agricultura y la reproducción de los rebaños cubría principalmente las necesidades locales. Existe muy poca información acerca de la producción agrícola, a pesar de que es sabido que los franciscanos intentaron desarrollar por lo menos el cultivo del grano. Un inconveniente para la agricultura pudo haber sido la inestabilidad de la mano de obra, dado los patrones migratorios de los indígenas, discutidos anteriormente. Los franciscanos intentaron poner a trabajar a los indígenas, y Gaspar de Solís, O.F.M, reportó la utilización de castigos corporales para disciplinar a los nativos.⁴⁸ Otro factor que limitaba el desarrollo económico era el clima, especialmente las lluvias.

Tabla 2
Cantidad de animales y producción de grano (en fanegas) reportada en la Misión de Guadalupe

Año	Ganado vacuno	Ovejas	Cabras	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1755	1,500	1,870*		130			
1761	4,000			319			
1771	212	947	383	132			
1773	120	396	500	127			
1774	141	690	319	119	200		
1775	252	604	614	117	205		
1776	261	470	658	103	146	58	
1780	272	480	415	94			
1782	243	800	600	109			
1784	352	583	343	122			
1785	460	833*		136			
1786	517	700		113			
1787	360	500	269	113	160	100	
1793	500	600	48	55			
1794	160	361	125	56			

* Incluye cabras.

⁴⁷ Robert H. Jackson, *From Savages to Subjects: Missions in the History of the American Southwest* (Armonk: M.E. Sharpe, 2000), 10-23.

⁴⁸ Forrestal, "Solís Diary."

Fuentes: Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 212; Urera, *Nuevo estado de las misiones*, W. B. Stephens Collection; y "Baja California Mission Statistics," University of California, Berkeley, The Bancroft Library.

Tabla 3
Cantidad de animales y producción de grano (en fanegas) reportada en la Misión de San Ignacio, 1755-1805.

Año	Ganado vacuno	Ovejas	Cabras	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1728					100		
1729					450		
1755	1,150	1755	1,250	100	500	500	
1761	1,500	1,000*					
1771	87	722	43	112			
1773	125	558	194	127			
1774	215	400	160	118	60		40
1775	234	500	192	104	65	223	30
1776	300	534	220	121	470	160	
1780	420	700	300	23			
1782	500	600	300	85			
1784		433	226	93	600	160	
1785	400			71	550	200	
1786	380	400	250	82	800	200	
1787	472	555	217	107	900	230	
1788	360	630	190	103	600	237	15
1793	300	900	150	136	680		
1794	340	800	200	121	600	34	3
1795	324	800	100	140	80	80	
1796	400	895	200	79	500	10	
1797	488	875	297	132	451	100	
1798	480	816	230	120	800	150	
1799	478	750	250	190	500	20	
1800	516	642	282	190	500	50	
1801	600	747*		170	400	150	
1803	650	520	236	104	350	90	
1805	550	300	200	65	200	40	

Fuentes: Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 214-5; Urera, Nuevo estado de las misiones, W. B. Stephens Collection; y "Baja California Mission Statistics," University of California, Berkeley, The Bancroft Library.

Tabla 4
 Cantidad de animales y producción de grano (en fanegas) reportado en la Misión de Santa Gertrudis, 1755-1805.

Año	Ganado vacuno	Ovejas	Cabras	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1755	440			45	151	28	
1771	113	140	470	142	180		20
1773	196	210	320	118	138		50
1774	169	490	169	109	85	93	15
1775	330	706*			340		20
1776	288	464	548	143	250	118	
1780	280	300	470	158			
1782	272	177	600	35	200	78	
1784	236	223	735	55	147	32	
1785	321			88	159	12	
1786	236	360	400	68			
1787	329	408	350	140			
1788	260			61			
1793	300	700	200	71	200		
1794	230	800	144	95	150	11	
1795	120	1,060	220	86	300	60	4
1796	60	1,250	236	110	280	50	
1797	60	1,150	300	139	160	8	10
1798	13	1,146	290	70	180	14	20
1799	74	2,100	600	94	150	50	40
1800	80	2,220	550	60	100	14	6
1801	70	2,125	635	70	150		15
1803	76	2,020	543	62	60	15	
1805	96	2,227	402	32	35	26	

Fuentes: Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 220; Ureña, *Nuevo estado de las misiones*, W. B. Stephens Collection; y "Baja California Mission Statistics," University of California, Berkeley, The Bancroft Library.

Tabla 5

Cantidad de animales y producción de grano (en fanegas) reportado en la Misión San Francisco de Borja, 1771-1805.

Año	Ganado	Ovejas	Cabras	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1771	500	1,700	930	219	300		189
1773	648	2,343	1,003	305	503	9	22
1774	536	2,328	968	178			
1775	462	1,551	459	229	460		
1776	251	1,245	724	142	500	100	10
1780	393	1,134	843	221			
1782	366	1,079	614	127	280	60	1
1783	150						
1784	320	1,600	1,000	120	300	70	
1785	330	1,900	1,000	120	300	80	
1786	320	2,200	1,100	80	300	80	
1787	400	3,000		125	250	80	
1788	400	2,000	1,000	100	14	70	
1793	123	1,192	217	69	110		
1794	193	608	236	62	200	80	19
1795	216	750	210	76	250	90	30
1796	333	700	300	100	300	100	80
1797	284	591	258	110	300	90	100
1798	421	663	312	70	200	100	70
1799	490	800	500	125	280	120	180
1800	231	600	400	84	180	80	60
1801	500	600	400	85	180	130	50
1803	700	1,200	900	133	100	90	12
1805	500	400	300	28	110	90	6

Fuentes: Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 222-3; Annual Reports, 1795-1798, Archivo General de la Nación, México, D.F.; y "Baja California Mission Statistics," University of California, Berkeley, The Bancroft Library.

Tabla 6
 Cantidad de animales y producción de grano (en fanegas) reportada en la Misión San Fernando, 1771-1805

Año	Ganado	Ovejas	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1771	49	40	12	200		
1772						
1773	75	71	12	107		26
1774	75	55	11			
1775	79	98	24	100		
1776	107	186	30	200		300
1777						
1778						
1779						
1780	114	227	34			
1781						
1782	110	178	12	338	410	107
1783	120					
1784	152	310	12	700	260	
1785	113	287	12	950	140	
1786	107	279	10	940	120	
1787	88	130	12	400	130	
1788	38	189	10	29	70	
1789						
1790						
1791						
1792						
1793	113	202	31	767		
1794	77	100	28	515	104	
1795	100	60	28	500	200	
1796	101	150	12	493	100	

Año	Ganado	Ovejas	Caballos	Trigo	Maíz	Cebada
1797	67	140	38	300	130	
1798	70			800	150	30
1799	60	128		380	1	6
1800	110	103		450	80	130
1801	170	60	54	200	60	12
1802						
1803	160	54	58	500	40	12
1804						
1805	100	120	39	700	90	21

Fuentes: Annual Reports, Archivo General de la Nación, México, D.F.; Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 228-9.

Solís escribió la primera descripción detallada de la misión Rosario. Notó que: “esta misión ha sembrado los campos, pero depende de las lluvias, ya que es imposible extraer agua del río, considerando los grandes bancos, y no hay agua en el sitio donde se fundó la misión en 1754.”⁴⁹ Dada la inestabilidad de la agricultura, los franciscanos situados en Rosario pudieron haber incrementado la ganadería. Solís contó el número de animales en la misión Rosario: 5,000 cabezas de ganado, 200 vacas, 700 ovejas, dos hatos de caballos, 40 caballos amansados y 30 mulas amansadas.⁵⁰ Los rebaños de ganado, que se encontraban en un *ranchito* establecido en las tierras tupidas retiradas del Río San Antonio, pudieron haber sido de por lo menos 30,000 animales a comienzos de la década de 1780.⁵¹ La multiplicación de los animales de las misiones resultó problemática para los Karankawas, ya que el ganado y las ovejas desplazaron a animales tradicionales de caza, como los bisontes y ciervos, y destruyeron las fuentes de comida que ofrecían las plantas silvestres. Oficiales españoles en Texas expresaron una gran preocupación por los indígenas que vivían fuera de las misiones, ya que éstos pudieron haber atacado a los rebaños.⁵²

III. Patrones demográficos

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ricklis, *Karankawa Indians of Texas*, 70-1.

⁵² Ibid., 148.

He estudiado en otra parte los patrones demográficos de los indígenas en las misiones.⁵³ Los jesuitas bautizaron cientos de nativos en el Desierto Central, pero, como lo señalé anteriormente, muchos de ellos continuaron viviendo su vida tradicional durante décadas. No obstante, hubo un cambio significativo: la introducción masiva de nuevas y altamente contagiosas enfermedades, como la viruela, el sarampión, y otras que eran crónicas y con el tiempo debilitantes, como la sífilis. Las epidemias periódicas fueron una importante causa de mortalidad entre los neófitos, y la sífilis debilitaba a los sobrevivientes. Las nuevas enfermedades, especialmente la disentería, se veían periódicamente en las misiones de la Península. Luego de tres o cuatro generaciones, la población indígena se enfrentaba a una posible extinción biológica.

Cuando había suficientes portadores potenciales que mantuvieran la cadena de infección, la viruela y el sarampión atacaban a la población indígena por lo menos una vez por generación. Es más, los catorce años entre 1768 y 1782, luego de la expulsión de los jesuitas y los proyectos para colonizar California, fueron testigos de unas de las más devastadoras epidemias. El contacto entre los habitantes de la península y aquellos que habitaban tierras alejadas del mar se incrementó, por lo que la posibilidad de que la infección se propagara fue mayor. Un buen ejemplo de esto es la viruela que atacó a la población entre los años 1781 y 1782. Un grupo de familias viajando hacia California se detuvo en Loreto, luego de haber pasado por Sinaloa, y un miembro del grupo de los colonos tenía viruela. La viruela se empezó a regar mientras que las familias viajaban hacia el norte, rumbo a California. Cien años después, cientos de neófitos habían muerto por la enfermedad.⁵⁴ Tres epidemias devastaron la población de las misiones: 1769, 1772-1773 y 1781-1782. En el caso de Santa Gertrudis, el 79 por ciento del total de las muertes entre 1764 y 1881 (cuando Jorge Retz, S.J., bautizó a los últimos no cristianos de la región) se debió a estas epidemias. En San Francisco de Borja, el 51 por ciento de las muertes de la población neófita entre 1769 y 1816 se debió a las epidemias de 1769 y la de 1772-1773.⁵⁵

Las cifras se redujeron luego de que los misioneros bautizaron a la población indígena en las regiones de las misiones (ver tabla 7). Si bien las epidemias reducían la población, ya el nuevo orden colonial se había visto como perjudicial y poco saludable para los

⁵³ Jackson, *Indian Population Decline*.

⁵⁴ Robert H. Jackson, "Epidemic Disease and Population Decline in the Baja California Missions, 1697-1834," *Southern California Quarterly* 63, no. 4 (1984): 91-112.

⁵⁵ Jackson, "Demographic Patterns," 91-112.

nativos. La tasa de mortalidad de los niños era alta, y el promedio de vida disminuyó especialmente durante los años de las epidemias (ver tabla 8). Cuando los misioneros intentaron erradicar las prácticas chamánicas, destruyeron siglos de conocimiento acerca de los cuidados prenatales y de educación infantil, de tal manera que las mujeres recibían un cuidado insuficiente. A medida que las enfermedades venéreas se esparcían, las mujeres se volvieron infértiles y más susceptibles a otras enfermedades. Al final del siglo XVIII ya se percibía un desequilibrio entre los géneros y la edad en la población indígena: había más hombres que mujeres y pocos niños. Llegó el punto en el que la población indígena no se podía multiplicar. En las décadas de 1820 y 1830, la que alguna vez había sido una numerosa población indígena se había reducido a menos de cien personas viviendo en las misiones.

Tabla 7
Población de las misiones del Desierto Central de Baja California.

Año	Guadalupe	San Ignacio	Santa Gertrudis	San Borja	Santa María	San Fernando
1723	2,000					
1726	1,701					
1730		1,249				
1744	701	1,196				
1752		1,147				
1755	472	1,012	1,586			
1761	524	800	1,735			
1762	535	838	1,730	498		
1767	530			1,492	300	
1768	544			1,640	509	
1770	176	572	1,244	1,538	411	349
1771	140	558	1,138	1,479	523	368
1773	169	314	800	1,000	317	293
1774	176	305	798	978	485	256
1775	170	300	812	958		1,406
Año	Guadalupe	San Ignacio	Santa Gertrudis	San Borja	Santa María	San Fernando

1776	179	282	769	833	1,216
1782	105	241	317	657	642
1786	86	279	284	697	559
1787	106	273	297	695	567
1790	84	216	241	614	479
1791	73	210	244	623	506
1793	74	178	237	554	506
1794	74	190	234	539	525
1795		168	217	500	550
1796		152	224	452	452
1797		139	218	450	450
1798		133	226	443	425
1799		137	203	351	476
1800		130	203	400	363
1801		120	208	395	313
1802		113	198	359	295
1803		125	171	344	263
1804		113	198	359	193
1806		102	137	270	201
1808		81	137	192	155
1823			44	46	
1829					19
1836			40	40	15

Fuentes: Aschmann, *Central Desert of Baja California*, 182-3, 253; Jackson, *Indian Population Decline*, 167-8.

Tabla 8
Estadísticas demográficas de la Misión Santa Gertrudis, 1757-1811.

Quinquenio	Población Estimada	Tasa bruta de nacimientos	Tasa bruta de defunciones	Expectativa promedio de vida
1757-1761	1,432	42	63	9.4
1762-1766	1,642	42	63	11.5
1767-1771	1,313	52	74	10.2
1772-1776	798	43	106	2.8
1777-1781	555	52	119	1.6
1782-1786	383	40	121	1.4
1787-1791	280	40	46	20.8
1792-1796	234	41	53	20.1
1797-1801	203	41	45	25.8
1802-1806	198	44	106	5.4
1807-1811	124	44	84	8.3

Fuentes: Jackson, *Indian Population Decline*, 77.

Debido a la imposibilidad de los franciscanos por inducir a los Karankawas a vivir de manera permanente en las misiones, los patrones demográficos en la misión Rosario eran más complejos. La única información que tenemos acerca de los patrones demográficos de la misión Rosario son los censos que han sobrevivido hasta nuestros días (ver tabla 9). Solís compendió el número de bautizos y entierros ocurridos entre 1754 y 1768: un total de 137 bautizos entre 1754 y 1758, otros 63 entre 1758 y 1768, y 110 entierros entre los años 1754 y 1768.⁵⁶ Estos números sugieren una alta tasa de mortalidad. Censos realizados en la década de 1790 contienen un esbozo de la proporción de género y de edad en las misiones.⁵⁷ Los niños menores de nueve años, llamados *párvulos* por los españoles, eran entre un cuarto y un tercio de la población de la misión Rosario. La proporción de sexos estuvo más o menos balanceada durante muchos años. La única excepción ocurrió entre los años 1796 y 1797, cuando aparentemente había menos hombres, ya que probablemente habían dejado a las mujeres

⁵⁶ Ibid., 173.

⁵⁷ Kathleen Gilmore, "The Indians of Mission Rosario," en *The Scope of Historical Archaeology: Essays in Honor of John L. Cotter*, ed. David Orr y Daniel Crozier (Filadelfia: Temple University Press, 1984), 163-91.

y a los niños en la misión mientras estaban de caza o realizando cualquier otra actividad. Los censos informan el número de niños por familia, y los Karankawas que vivían en Rosario tendían a tener pequeñas familias con tan solo uno o dos pequeños. Esto puede ser interpretado como la manifestación de un patrón cultural de tener familias más pequeñas, y/o también un efecto del alto índice de mortalidad de los infantes.

Tabla 9
Población de la Misión Rosario, 1754-1805.

Año/Fecha	Población	Año/Fecha	Población
1754	500	Agosto 1793	139
1758	400	Octubre 1795	107
1768	101	Octubre 1796	148
Mayo 1790	51	Diciembre 1796	97
Diciembre 1790	67	Junio 1797	254
Marzo 1791	85	Diciembre 1798	70
Julio 1791	57	1802	63
Noviembre 1791	114	1804	61
Junio 1792	83	1805	62

Fuente: Jackson, "Congregation and Population Change," 163-83.

Los franciscanos no estuvieron cerca de congregar toda la población de Karankawas, y muchos grupos continuaron resistiendo la presencia española. En 1793, los franciscanos establecieron la misión Refugio más cerca del territorio de los Karankawas, y los neófitos de Rosario optaron por trasladarse a la nueva misión en 1797. En 1805, Fr. Huerta se trasladó a Refugio con los indígenas que quedaban, y en 1807 las dos misiones fueron formalmente fusionadas.⁵⁸ Los Karankawas se establecieron con menor resistencia en la misión Refugio, situada en su territorio tradicional, en 1793.⁵⁹

IV. Resistencia y adaptación

⁵⁸ Gilmore, *Mission Rosario*, 2:11.

⁵⁹ Ricklis, *Karankawa Indians of Texas*, 153.

Hubo relativamente poca resistencia a las misiones en el Desierto Central de Baja California. Los nativos que estaban situados en el desierto vivían en pequeños grupos, y no tenían experiencia alguna con una organización política más avanzada. Los misioneros, acompañados por pequeños grupos de soldados con una tecnología militar superior, pudieron intimidar a los nativos, y pequeñas muestras de fuerza aplastaron por completo los intentos de resistencia organizados por los chamanes, tradicionales figuras de influencia que siempre procuraban ser desplazados por parte de los misioneros. Los neófitos pudieron haber visto a los jesuitas, franciscanos o dominicos como poderosos hechiceros que fácilmente eliminaban, u obligaban a sus chamanes a ocultarse y practicar secretamente sus tradiciones religiosas. El reto más serio que se le presentó al nuevo orden ocurrió en el sur de Baja California, con unas rebeliones que sucedieron en la década de 1730 y 1740.

Numerosos factores militaban en contra de la resistencia nativa hacia las misiones. En las primeras décadas de su operación, como se señaló anteriormente, la mayoría de la población indígena continuaba residiendo en sus asentamientos tradicionales con muy poca supervisión. Inclusive con la presencia de entrenados catequistas, el proceso de aculturación fue lento. Por otra parte, existían beneficios en la asociación con la misión. Los misioneros traían nuevas fuentes de comida que proveían una forma de vida más estable para aquellos neófitos que residían en la *cabecera*. Los misioneros también pudieron haber abastecido de carne a los neófitos que vivían fuera de la *cabecera*.

La historia en la misión Rosario, en el Golfo de Texas, fue muy distinta. Los franciscanos intentaron aculturar a los Karankawas, lo que incluía cambios en su organización social, perspectiva del mundo, prácticas y creencias religiosas, e inclusive, hábitos de trabajo. Como punto central del proyecto de la misión estaba la conversión religiosa, que incluía conocimientos básicos de la doctrina católica, casi siempre enfatizando la memorización de oraciones. Solís describió los esfuerzos del misionero José Escovar, O.M.F., por instruir a los neófitos en los misterios de lo que el franciscano consideraba como la verdadera fe. Según Solís, Escovar

les enseña a rezar, se empeña en instruirlos al catecismo y a las doctrinas de nuestra fe sagrada, los impulsa a obedecer sus obligaciones civiles, les suministra comida y ropa y los ayuda en todas sus necesidades, tanto espirituales como corporales. Luego de la puesta del sol, y antes de las oraciones de la noche, los reúne en el cementerio, a grandes y pequeños, con el sonido de una campana. Les hace decir sus oraciones y recitar la doctrina cristiana; les explica e intenta instruirlos en los misterios de nuestra santa fe, incitándolos a observar los mandamientos de Dios y de nuestra Iglesia sagrada, y les enseña las cosas

necesarias para la salvación. Cada Domingo los llama y les hace recitar el Rosario, con todos los misterios, y les hace cantar el Alabado. Antes de las misas de los domingos y días de fiestas, les hace recitar sus oraciones y las lecciones del catecismo, y luego de la misa predica y les explica la doctrina cristiana y las cosas que deberían saber y entender.

La caracterización de la relación entre los misioneros y los nativos realizada por Solís retrata el típico paternalismo que buscaban los proyectos misionales. El misionero sabía qué era lo mejor para el indígena. Al mismo tiempo, los franciscanos no reconocieron las limitaciones de una instrucción religiosa. El lenguaje fue la más difícil barrera para una conversión religiosa, sobre todo cuando uno considera que los más importantes conceptos de la religión cristiana, como Dios o la resurrección de Cristo, traen consigo una serie de significados culturalmente integrados. En otras palabras, estos conceptos tienen claros significados en la tradición judeocristiana, pero a menudo no tienen términos equivalentes en otras culturas. Es más, la confianza en la memorización de las oraciones y del catecismo no significó una conversión religiosa, y ya he discutido en otra parte que para los Karankawas, el bautizo pudo haber sido simplemente un requisito para vivir en las misiones y recibir comida.⁶⁰

La realidad era que gran parte de la cultura nativa, y particularmente las prácticas y creencias religiosas, sobrevivían en las misiones. Solís reportó la persistencia de bailes tradicionales con significados religiosos entre los indígenas que vivían en la misión. Estos bailes fueron considerados como un problema, de la misma manera que sucedió en la misión de San José:

Son muy aficionados a una serie de bailes que ellos llaman mitotes. Estos mitotes expresan júbilo y alegría o tristeza y dolor, dependiendo del instrumento que los acompaña. En los bailes festivos, tocan algo así como una pandereta, un carey, la mitad de una calabaza, una olla francesa, una flauta de caña o un ayacascle. Los bailes que expresan sentimientos de dolor son acompañados por un *cayman*, instrumento que emite sonidos lúgubres y sin armonía. La música es acompañada por chillidos espantosos y antinaturales, y los bailarines hacen gestos y muecas, retuercen sus cuerpos de maneras extrañas y saltan y brincan mientras se mueven en formas circulares. Para sus mitotes hacen grandes fogatas y bailan alrededor de ésta, noche y día, sin ninguna interrupción. Estos mitotes duran tres días y tres noches... Durante la ceremonia los hombres parecen demonios ya que hacen horribles muecas; son pintados con rojo brillante o colores negros, y tienen anillos alrededor de sus ojos inyectados de sangre. Tienen varios santos, en cuyo honor llevan a cabo estos mitotes; uno es el dios Pichini; otro el santo Mel. A éstos les

⁶⁰ Jackson, "Congregation and Population Change."

piden, mediante sus bailes supersticiosos, la victoria sobre sus enemigos, éxito en sus campañas, cosechas abundantes o buena suerte en la caza de venados, bisontes y osos.⁶¹

Los *mitotes* eran elementos centrales en los rituales religiosos de los Karankawas; tan importantes que persistieron luego de establecidas las misiones. Los franciscanos intentaron, no siempre con éxito, promover otro tipo de bailes y de representaciones religiosas.

Los neófitos también resistieron el régimen de las misiones. La forma más común de resistencia era irse de las misiones. En 1779 hubo un intento de insurrección, que tuvo como consecuencia el abandono de la misión Rosario por parte de los neófitos. Luego de la insurrección, los franciscanos abandonaron la misión durante una década. Según una fuente, un neófito aculturado que hablaba español convenció a los demás de abandonar la misión. En 1790, Fr. Reyes, quien residía en Rosario desde el año anterior, señaló que los indígenas “se fueron a la costa en 1779 como consecuencia de los crueles e irrazonables castigos que les imponía el difunto Capitán Carloza y su Teniente, Don José Santoja [del Presidio de La Bahía] y también porque los Padres Ministros, también difuntos, querían restringir y despojar a los indígenas de su libertad.”⁶² Al final de la década de 1770, los esfuerzos por cambiar a los Karankawas terminaron en una insurrección y un abandono a gran escala de la misión. La insurrección fue liderada por la segunda generación de neófitos, que ya habían sido expuestos al programa de Rosario.

De igual manera, el trato que recibieron los Karankawas en la misión Rosario fue lo que provocó la revuelta de 1779, la misma que obligó a los franciscanos a abandonarla durante una década. Solís reportó en 1768 la persistencia de los bailes rituales en Rosario. Es posible que la revuelta de 1779 haya sido la respuesta a los esfuerzos de los misioneros por eliminar los bailes, por interrumpir los patrones de migración estacional y por organizar a los Karankawas como una disciplinada mano de obra. Un franciscano señaló, en 1790, las causas de la revuelta: la forma como el comandante del Presidio de La Bahía y los mismos franciscanos trataron a los neófitos.

Conclusiones

⁶¹ Forrestal, “Solís Diary.”

⁶² Citado en Gilmore, “Indians of Mission Rosario,” 165.

Los jesuitas, franciscanos y dominicos asignados para las misiones del norte de México se encontraron con una variedad de pueblos, desde los agricultores sedentarios de Nuevo México hasta los cazadores-recolectores nómadas de Baja California y de la región del Golfo de México en Texas. El proyecto de la misión pudo haber sido muy bueno en teoría, pero los misioneros se tropezaron con numerosas dificultades cuando tuvieron que tratar con “pueblos errantes” que tendían a desobedecer a los misioneros, y con ambientes áridos que limitaban su habilidad para establecer comunidades indígenas estables basadas en la agricultura. El comportamiento colectivo de grupos como los Karankawas, y las áridas tierras del Desierto Central de Baja California, presentaron retos únicos y diferentes a los españoles. Para poder entender los altibajos históricos de la relación entre los misioneros y los “pueblos errantes” es necesario proveer evidencia detallada de estas diversas interacciones.

Las misiones establecidas por los jesuitas y franciscanos en el Desierto Central de Baja California se toparon con un inconveniente que les hizo modificar su proyecto: la falta de agua para la agricultura, que les impidió congregarse a los nativos en grandes comunidades. En cambio, los misioneros incorporaban a los neófitos al nuevo orden colonial mediante el bautismo, un acto simbólico, y luego dejaban que los neófitos se defendieran por sí solos sin ningún tipo de supervisión. Aunque los misioneros, particularmente los jesuitas, escribieron en un tono de auto felicitación con respecto al éxito de la conquista espiritual de los nativos, la realidad era muy diferente. La conversión religiosa fue superficial, ya que se daba tan sólo una apariencia de lo que era el cristianismo, una apariencia que era muy tenue.

Los Karankawas de la costa del golfo en Texas representaron un reto para los misioneros franciscanos, quienes abiertamente expresaron su frustración al no poder cambiar las formas de vida de este “pueblo errante.” Los Karankawas tenían un definido patrón de migración estacional para explotar fuentes de comida, como lo hicieron los nativos que vivían en el Desierto Central de Baja California. Los misioneros franciscanos ofrecieron poco de lo que los Karankawas necesitaban y no podían tomar. Los rebaños de animales reemplazaron a los venados y búfalos que los Karankawas anteriormente cazaban, pero fue sencillo para los nativos cazar el ganado de las misiones, en vez de los más ariscos venados o búfalos. Los neófitos Karankawas iban y venían de las misiones según las estaciones, y los franciscanos no podían depender de los militares para forzar a los nativos a vivir de una manera sedentaria.

He utilizado libremente el término “pueblos errantes” de Radding en este ensayo, para recalcar una o dos cuestiones historiográficas. La primera es que los españoles tuvieron que enfrentarse con muchos “pueblos errantes” que estaban situados en los límites del norte de México, y las experiencias de los misioneros con ellos variaban de región a región. El entorno fue uno de los factores que influyó en la diversidad de experiencias históricas. La discusión acerca de estos pueblos y las “fronteras ecológicas” en la historia de los intercambios entre indígenas y españoles durante el periodo colonial en la frontera norte de México, no es nueva por ningún motivo.⁶³

⁶³ Dos ejemplos recientes de esta literatura acerca de Baja California son Peveril Meigs, *The Dominican Mission Frontier of Lower California* (Berkeley: University of California Press, 1935); Aschmann, *Central Desert of Baja California*.

**Entre el lugar y la línea:
la constitución de las fronteras coloniales patagónicas
1780-1792**

Perla Zusman

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen

En este artículo se hace un análisis de algunas de las acciones adelantadas por la Corona española con el fin de avanzar en la ocupación de la Patagonia, a mediados del siglo XVIII y defender la zona de una posible penetración inglesa. La autora enmarca su trabajo dentro de las ideas que se han planteado en los estudios sobre las fronteras medievales de la península Ibérica, argumentando que constituyen un modelo más adecuado que el de Frederick Turner, utilizado tradicionalmente. Desde allí, elabora su propia interpretación a partir de elementos como: la producción cartográfica, los establecimientos patagónicos, la población indígena en la zona, las repercusiones que sobre ella trae la expansión colonial y los diversos intereses que guiaron las distintas políticas colonizadoras y determinaron el avance de las fronteras coloniales en el extremo sur del continente americano.

Abstract

En este artículo se hace un análisis de algunas de las acciones adelantadas por la Corona española con el fin de avanzar en la ocupación de la Patagonia, a mediados del siglo XVIII y defender la zona de una posible penetración inglesa. La autora enmarca su trabajo dentro de las ideas que se han planteado en los estudios sobre las fronteras medievales de la península Ibérica, argumentando que constituyen un modelo más adecuado que el de Frederick Turner, utilizado tradicionalmente. Desde allí, elabora su propia interpretación a partir de elementos como: la producción cartográfica, los establecimientos patagónicos, la población indígena en la zona, las repercusiones que sobre ella trae la expansión colonial y los diversos intereses que guiaron las distintas políticas colonizadoras y determinaron el avance de las fronteras coloniales en el extremo sur del continente americano.

I. Fronteras de hoy, fronteras de ayer

La preocupación y las nuevas formas de abordaje de la cuestión de las fronteras en diversos campos académicos guarda relación con la relevancia que hoy la problemática presenta frente a un mundo que se está reconfigurando a más de diez años de la caída del bloque soviético, al aumento de las reivindicaciones de autonomía nacionales étnico-religiosas y a la formación de bloques supranacionales o intergubernamentales.¹

Puede considerarse que la temática de las fronteras ha contribuido a la constitución de la tradición disciplinar.² De forma sucinta, podemos afirmar que los estudios en este campo han sido desarrollados siguiendo dos líneas de abordaje, uno vinculado a la definición de los límites internacionales y el otro ligado al avance de la ocupación sobre territorios no incorporados a la economía mundial. Mientras que la primera perspectiva tiene su raigambre estrictamente en los trabajos clásicos de la geografía política y de la geopolítica, (Frederich Ratzel, Karl Haushofer, Otto Schluter, Jacques Ancel, Camille Vallaux, Jean Brunhes),³ la segunda visión, inspirada en la perspectiva turneriana, puede ser rastreada en los estudios de geografía política, de geopolítica y de geografía agraria (Bowman, Lattimore, Mikesell, Monbeig, Parsons).⁴

En general estos estudios o han sido de carácter empírico⁵ o se han ocupado de definir tipologías y funciones de fronteras.⁶ Algunos trabajos disciplinares recientes rompen con las visiones naturalizadas para conceptualizarlas como construcciones políticas, sociales

¹ W. R. Douglas, “¿Las fronteras: muros o puentes?” *Historia y fuente oral*, no. 12 (1994); H. Driessen, “La puerta trasera de Europa: Notas etnográficas sobre la frontera húmeda entre España y Marruecos,” *Historia y fuente oral*, no. 12 (1994); W. Kavanagh, “La naturaleza de las fronteras,” *Historia y fuente oral*, no. 12 (1994); y G. H. Hanson, “Economic Integration, Intraindustry Trade and Frontier Regions,” *European Economic Review* 40, nos. 3-5 (abril 1996): 941.

² David N. Livingstone, *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise* (Oxford: Blackwell, 1992).

³ J. Nogué y J. Vicente, *Los territorios de la globalización: Geopolítica de un mundo en transformación* (Barcelona: Ariel, 2001).

⁴ A. Henessy, *The Frontier in Latin American History* (Londres: Edward Arnold, 1978); C. Reboratti, “Fronteras agrarias en América Latina,” *Geocrítica*, no. 87 (1990); <http://www.ub.es/geocrit/geo87.htm>.

⁵ M. Foucher, *L'invention des frontières* (París: Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1986); Idem, *Fronts et frontières: Un tour du monde géopolitique* (París: Fayard, 1991).

⁶ J. V. R. Prescott, *Political Frontiers and Boundaries* (Londres: Allen & Unwin, 1990).

o discursivas⁷ con profundos significados simbólicos, culturales y religiosos para las comunidades sociales.⁸

El resurgimiento de la cuestión fronteriza tanto dentro como fuera de la geografía, también ha motivado la revisión de las formas en que ella ha sido interpretada en otros períodos históricos⁹ particularmente en el ámbito latinoamericano.¹⁰ En estos contextos, las visiones de la frontera como ámbito de diferenciación son yuxtapuestas con aquellas que la presentan como lugar de la negociación, la alianza, de intercambio,¹¹ como

⁷ K. J. Dodds, "Geopolitics and Foreign Policy: Recent Developments in Anglo-American Political Geography and International Relations," *Progress in Human Geography* 18 (1994); D. Sibley, *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West* (Londres: Routledge, 1995); y S. Hasson, "Frontier and Periphery as Symbolic Landscapes," *Ecumene* 3 (1996): 146-66.

⁸ D. Newman y A. Paasi, "Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in Political Geography," *Progress in Human Geography* 22, no. 2 (1998): 186-207; T. Wilson y H. Donnan, *Border Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); y A. Grimson, *Fronteras, naciones e identidades: La periferia como centro* (Buenos Aires: CICCUS, 2000).

⁹ D. Weber, *La frontera española en América del Norte* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000); P. Sahlins, *Fronteres i identitats: la formació d'Espanya i França a la Cerdanya, s. XVII-XIX* (Vic: Eumo, 1993); Peter Sahlins, "Natural Frontiers Revisited: France's Boundaries since the Seventeenth Century," *American Historical Review* 95, no. 5 (diciembre 1990); y J. Adelman y Stephen Aron, "From Borderlands to Borders: Empire, Nation-States and the Peoples in between in North American History," *American Historical Review* 104, no. 3 (junio 1999).

¹⁰ L. Osorio Machado, "Artificio político en el origen de la unidad territorial de Brasil," en *Los espacios acotados: Geografía y dominación social*, ed. H. Capel (Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1990); S. Villalobos, "Tres siglos y medio de vida fronteriza chilena," en *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*, coord. F. de Solano y S. Bernabeu, Anexos de Revista de Indias, no. 4 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991), 289-359; L. Osorio Machado, "Misiones y Estado Colonial: Confrontación entre dos formas de control territorial en la Amazonia del setecientos," en *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, coord. José L. Peset, vol. 3 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989); Alberto J. Gullon Abao, *La frontera del chaco en la Gobernación del Tucumán, 1750-1810* (Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1993); David J. Weber y Jane M. Rausch, eds., *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History* (Wilmington: S.R. Books, 1994); M. Gascón, "La articulación de Buenos Aires a la frontera sur del Imperio Español, 1640-1740," *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales* (en adelante citado como IEHS), no. 13 (1998); M. B. Gentile, D. Suárez, y J. Quintar, "Chilenos y argentinos en la frontera nordpatagónica: Un análisis historiográfico y nuevas perspectivas," *Revista de estudios transandinos*, no. 2 (julio 1998); y C. A. Mayo, "La frontera: Cotidianidad, vida privada e identidad," en *Historia de la vida privada en la Argentina*, ed. F. Devoto y M. Madero, vol. 1 (Buenos Aires: Taurus, 1999).

¹¹ D. J. Santamaría y J. A. Peire, "Guerra o comercio pacífico? La problemática interétnica del Chaco centro-occidental en el siglo XVIII," *Anuario de estudios americanos* 50, no. 2 (1993); D. J. Santamaría, "Apostatas y forajidos: Los sectores sociales no controlados en el Chaco, siglo XVIII," en *Pasado y presente de un*

ámbitos de encuentro y desencuentro y donde distintos agentes situados a distintas escalas, a través de sus prácticas y representaciones definen el lugar¹² de la frontera.¹³

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, en su afán de conservar sus territorios de ultramar la Corona Hispánica en manos de la dinastía borbónica, intensificó su presencia en los territorios de América Meridional.¹⁴ Es en este contexto que inició la ocupación de la costa atlántica patagónica. Las propuestas de avance de la frontera tuvieron en la mira las prácticas y representaciones que desde el mundo hispánico se tejían de las acciones de las pretensiones inglesas y francesas en el área y de las prácticas de las poblaciones indígenas que las habitaban.

El objetivo de este trabajo es analizar algunas de las acciones realizadas por la Corona Hispánica a fin de avanzar en la ocupación de la Patagonia hacia mediados del siglo XVIII y defender dichos ámbitos de la posible penetración inglesa. La política borbónica se orientó a la organización de los llamados establecimientos, especie de factorías, en la costa Atlántica Sur de América Meridional. La propuesta original era incentivar la ocupación de los mismos con población peninsular, proyecto que fracasó frente a las dificultades climáticas y de organización de los propios asentamientos. Los

mundo postergado: Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y piedemonte surandino, comp. A. Teruel y O. Jerez (Argentina: Universidad Nacional de Jujuy, Unidad de Investigación en Historia Regional, 1998); y S. Ratto, "Relaciones fronterizas en la Provincia de Buenos Aires," *Etnohistoria* (1999); <http://www.naya.org.ar/etnohistoria/>.

¹² Seguimos la acepción de lugar de J. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society* (Londres: Allen & Unwin, 1987), para quien este concepto combina la idea de distribución espacial y económica de las actividades, las interacciones asociadas a la vida diaria y la identificación generada por la vivencia en él.

¹³ D. Newman, "Transforming Ethnic Frontiers of Conflict into Political Frontiers of Peace," en *Ethnic Frontiers and Peripheries*, ed. O. Yiftachel y A. Meir (Boulder, Co.: Westview, 1998); J. Martins de Souza, "O tempo da fronteira: Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira," *Tempo social* 8, no. 1 (mayo 1996): 25-70; C. Hevilla, "El estado innovador: Estrategias de control y contacto en la frontera," *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, no. 125 (2000); <http://www.ub.es/geocrit/b3w-125/>; C. Barros y P. Zusman, "Hybridity and the Constitution of Places," en *Travelling Concepts I: Text, Subjectivity and Hybridity*, ed. J. Goggin y S. Neef (Amsterdam: ASCA, 2000); y C. Hevilla, "Fiesta, migración y frontera," III Coloquio Internacional de Geocrítica: Migración y cambio social, 2001; <http://www.ub.es/geocrit/c3-hev.htm>.

¹⁴ A. Pagden, *Señores de todo el mundo: Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Barcelona: Península, 1997); J. Lynch, *El siglo XVIII* (Barcelona: Crítica, 1991); O. Gil Munilla, "El Río de la Plata en la política internacional: Génesis del Virreinato," *Cuadernos de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos*, no. 54 (1949); y O. R. Nocetti y L. B. Mir, *La disputa por la tierra: Tucumán, Río de la Plata y Chile, 1531-1822* (Buenos Aires: Sudamericana, 1997).

establecimientos actuaron como lugar de contacto privilegiado de la población hispánica con las sociedades indígenas y su mantenimiento o desalojo se ligó al proyecto de vincularlos a las líneas de fortines existentes en la campaña bonaerense.

A lo largo de más de cuatro siglos y, a partir de sus características físicas y poblacionales, se han construido diversas representaciones geográficas¹⁵ en torno de la Patagonia que van desde aquellas que la presentan como una tierra paradisíaca hasta aquellas otras que la describen como un ámbito hostil para su ocupación. No sólo sus características materiales como las representaciones discursivas provenientes de ámbitos tan dispares como el del conocimiento científico, de la escuela, del turismo, del propio estado han convergido en la constitución de un lugar que aun hoy se encuentra envuelto en cierto *flaneur* de exotismo. Ya el mismo nombre Patagonia habla de los mitos iniciales tejidos en torno a su exploración. Así el relato de Antonio Pigaffetta, cronista italiano que acompañó a Magallanes por su viaje al Mar del Sur (1520) consigna que dicho explorador consideró a los habitantes nativos un pueblo de gigantes y les dio el nombre de Patagones. Dicho nombre puede estar asociado a ciertas imágenes que aparecían en textos medievales, en libros de caballería, referidos a la llegada de héroes a tierras hasta entonces desconocidas por el mundo europeo y su encuentro con aborígenes destacados por su corpulencia. Más aún, en uno de dichos relatos de caballería, *Palmerín de Oliva* (1511), de autor anónimo, aparece el nombre de Patagón dado al gigante que vivía en un pueblo ficticio.¹⁶

La Patagonia jugó un papel importante en la definición de la modernidad imperial.¹⁷ El mismo viaje de Magallanes y el descubrimiento europeo del estrecho que hoy lleva su nombre, significó para el viejo continente la posibilidad de contar con un medio de comunicación entre ambos océanos, iniciándose así un nuevo orden económico espacial. La Patagonia también estuvo involucrada en la producción de las pautas modernas de conocimiento que incorporan tanto la historia como la naturaleza, siendo el viaje de Darwin en el *Beagle* (1831-1836) una muestra de ello. Ya en el período de formación del Estado argentino, confluyeron en torno a este ámbito geográfico un conjunto de narrativas e imágenes estatales para mostrar su importancia en la constitución del territorio. Así, la idea de desierto fue una de aquellas metáforas que lo mostraron como

¹⁵ D. Gregory, *Geographical Imaginations* (Londres: Blackwell, 1995).

¹⁶ M. T. Luiz y M. Schillat, *La frontera austral: Tierra del Fuego, 1520-1920* (Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1997), 70-1.

¹⁷ G. Nouzeilles, "Patagonia as Borderland: Nature, Culture and the Idea of State," *Journal of Latin American Cultural Studies* 8, no. 1 (1999): 35-48.

un área bajo dominio indígena,¹⁸ infértil por estar habitado por este tipo de poblaciones y que esperaba la mano del hombre blanco, inmigrante y trabajador para dar todo de sí.¹⁹ En diferentes coyunturas del siglo XX el Estado Nación hizo de este ámbito territorial un componente clave de la comunidad imaginada argentina, tendiente a lograr la unidad de los habitantes por encima de las crisis económicas, la represión y las desigualdades sociales. En este marco, los discursos políticos de poblamiento de la Patagonia, o de defensa contra las posibles pretensiones del Estado chileno,²⁰ se asociaron a políticas de colonización y al incentivo industrial.²¹

Aproximarse a la historia territorial de la ocupación patagónica en el siglo XVIII permitirá entonces comprender las bases materiales y representacionales que llevaron al pasaje de una tierra *res nullius* a la definición de la frontera colonial patagónica. Proponemos realizar este tipo de abordaje a partir de una concepción no turneriana de avance de frontera sino que tome como punto de partida formas de constitución de frontera vigentes en la época.

II. Turner y la reinterpretación de la frontera colonial a la luz de los procesos medievales europeos

¹⁸ P. Zusman, "Civilization, Progress and 'Gran Chaco's Geography': A Territorial Approach to the Political Project for the Formation of Argentine-State," en *Religion, Ideology and Geographical Thought*, ed. U. Wardenga y W. Wilcynsky (Kielce: Institu Geografii and IGU Comission on the History of Geographical Thought, 1998); y C. Lois, "La invención del desierto chaqueño: Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación argentino," *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, no. 38 (1999); <http://www.ub.es/geocrit/sn-38.htm>.

¹⁹ P. Navarro Floria, *Ciencia y política en la región nordpatagónica: El ciclo fundador, 1779-1806* (Temuco: Universidad de la Frontera, Departamento de Humanidades, 1994); Idem, "Un país sin indios: La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente estado argentino," *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, no. 51 (1999); <http://www.ub.es/geocrit/sn-51.htm>.

²⁰ R. Rey Balmaceda, *Geografía histórica de la Patagonia, 1870-1960* (Buenos Aires: Cervantes, 1976); Idem, *Límites y fronteras* (Buenos Aires: Oikos, 1979).

²¹ Pablo J. Cicolella, "Reestructuración industrial y transformaciones territoriales," *Territorio: revista para la producción y crítica en geografía y ciencias sociales*, no. 4 (1993).

El trabajo de Frederick J. Turner sobre “El significado de la frontera en la historia de América”²² ha sido el que más repercusión ha tenido entre los historiadores y geógrafos para tematizar el proceso de constitución de la frontera colonial hispánica en América Septentrional²³ y en América Meridional.²⁴

Turner construyó una interpretación de la historia norteamericana, sobre un patrón epistemológico biologicista. Destacó la relevancia de la supuesta existencia de tierras libres y el avance de los *pioneers* sobre la misma como base del nacionalismo democrático norteamericano.

Más allá de las críticas a la formulación de la teoría turneriana,²⁵ su aplicación a este tipo de contextos²⁶ aunque sea despojada del carácter nacionalista contenida en la misma resulta extemporánea, teniendo en cuenta particularmente que existen procesos europeos

²² F. J. Turner, “El significado de la frontera en la historia americana,” en *Estudios (nuevos y viejos)*. La primera edición del texto de Turner se hizo en 1893.

²³ D. Weber, “Turner, los boltonianos y las tierras de la frontera,” en *Estudios (nuevos y viejos)*; y A. L. Hurtado, “Parkmanizing the Spanish Borderlands: Bolton, Turner and the Historians World,” *Western Historical Quarterly* 26 (1995): 149-67.

²⁴ C. Mayo, “Sociedad rural y militarización de la frontera en Buenos Aires, 1737-1810,” *Jarbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, no. 24 (1987); H. Clementi, *Una clave interpretativa de la historia americana*, vol. 1 de *La frontera en América* (Buenos Aires: Leviatán, 1992); y M. B. Vitar Mudski, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán, 1700-1767* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997).

²⁵ Ver Carl O. Sauer, “Historical Geography and the Western Frontier,” en *Land and life: A Selection from the Writings of Carl Sauer*, ed. J. Leighly (1929; California: Berkeley University of California, 1963); J. F. Bannon, *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990); y J. Varela Ortega, “Un siglo después de Turner: Conquistados por el oeste,” *Revista de Occidente*, no. 152 (enero 1994). Los estudios de frontera despertaron el interés de los geógrafos culturales que buscaron romper con el determinismo turneriano. Así, por ejemplo, en el artículo de Carl Sauer “Historical Geography and the Western Frontier” (1929) la frontera pasa a ser un laboratorio de estudio del cambio de un paisaje natural a cultural, poniendo cierto énfasis en los agentes que participan en dicho proceso. Sauer destaca que ni existe un único tipo de frontera, ni existen una serie uniforme de estadios por los que debería pasar la frontera; ello varía según las características físicas del país, según la “civilización” que se ha desarrollado en ella, y según el momento histórico (Sauer, “Historical Geography,” 49). Otro geógrafo, Owen Lattimore sostiene que en su preocupación por estudiar qué es lo que la frontera provocó en la sociedad, Turner no toma en cuenta lo que esta sociedad produjo en la frontera (citado en M. Mikesell, “Comparative Studies in Frontier History,” *Annals of the Association of American Geographers*, no. 50 [1960], 64).

²⁶ S. Zavala, “Las fronteras en Hispanoamérica,” *Cuadernos hispanoamericanos*, no. 100 (julio-octubre 1958); y D. Gerhard, “The Frontier in a Comparative View,” *Comparative Studies in Society and History* 1 (marzo 1959).

medievales que hablan también del avance sobre la frontera y que debieron actuar de fuentes inspiradoras de las acciones realizadas por la Corona Hispánica en sus territorios de ultramar. Además, la interpretación turneriana no da cuenta del tipo de relaciones que el encuentro de sociedades distintas provocó en el lugar de la frontera.

En este sentido, el proceso de avance de ocupación de los reinos cristianos de territorios en manos de reinos musulmanes en la península ibérica merece una particular atención. En este contexto, se fueron definiendo ciertos lugares con particularidades de áreas de frontera. Un ejemplo de ello es la alta Meseta del Duero. Villar García caracteriza esta área como de “interposición” para las pretensiones intervencionistas cristianas o musulmanas entre el naciente reino Astur y los territorios de Al-Andalús, viéndose asolada por las expediciones musulmanas de la conquista, raziada por las correrías de los primeros reyes astures, arruinada por el abandono de parte de sus pobladores y de sus cuadros administrativos. Para este autor la historia de la Meseta del Duero hasta el siglo XI no es ni cristiana ni musulmana, no pertenece ni se integra en ninguno de los dos marcos político-administrativos que se enfrentan en la península. Sus pocos y desarticulados habitantes, fijan sus asentamientos y regulan su modo de vida de acuerdo con las relaciones y situaciones del reino Astur-leonés y Al-Andalus. Más allá de la presentación de la Meseta del Duero como vía de paso, ella se muestra como un ámbito híbrido, integrado nominal (desde la representación) y políticamente (en tanto espacio de reivindicación) a los ámbitos de poder de los reinos Astur-leonés y Al-Andalus.²⁷

En realidad, las fronteras entre el mundo cristiano y el musulmán en la península ibérica fueron lugares de encuentro y desencuentro. Por ejemplo entre los años 1350 y 1460, transcurrieron 25 años de guerra “oficial” y 85 de paz a través de firmas de tratados también oficiales. Esta situación implicaba una relación entre ambos mundos que significó la colaboración y una marcada aculturación.²⁸

Las alianzas entre sultanes y reyes cristianos eran habituales. Los acuerdos firmados se referían a temas tales como: intercambio de prisioneros, el comercio y la resolución de problemas fronterizos. Eran usuales también los acuerdos orales a fin de dejar pastar a

²⁷ L. M. Villar García, *La Extremadura castellano-leonesa: Guerreros, clérigos y campesinos, 711-1252* (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1986).

²⁸ A. Mackay, “Religion, Culture and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadian Frontier,” en *Medieval Frontier Societies*, ed. R. Bartlett y A. Mackay (Oxford: Clarendon, 1989), 217.

los ganados de cristianos en los territorios bajo dominio musulmán.²⁹ Cabe destacar también que a pesar de las prohibiciones y controles, el contrabando estaba bastante extendido en la frontera.

Prácticas de intercambio, de alianza junto a acciones ofensivas y defensivas fueron constitutivas de las relaciones entre los reinos cristianos y musulmanes hasta la toma de Granada en 1492 por la Corona de Castilla. Este tipo de prácticas son reconocidas también en las acciones desarrolladas por los españoles con las poblaciones indígenas en el mundo colonial y, en el caso del avance de la frontera patagónica, en particular.

III. Los establecimientos patagónicos como estrategia de avance de la frontera colonial (1778-1792)

El territorio conocido como Patagónico ha sido el área de América Meridional de más tardía apropiación por parte de la Corona Hispánica. Los antecedentes de su reconocimiento se remontan al siglo XVI, inspirados por un lado en el imaginario geográfico de la existencia de grandes masas continentales en el sur que actuaban como contrapeso de los continentes del hemisferio norte, las *Terras Australis*, por un lado y por el otro en la búsqueda de una nueva forma de comunicación entre el Pacífico y el Atlántico.

Será la coyuntura internacional provocada principalmente por los resultados de la reorganización territorial colonial americana posterior a la Guerra de los Siete Años (1756-1763) la que estimulará el reconocimiento y apropiación de la región austral de América Meridional por parte de los ingleses y franceses. Inglaterra había triunfado sobre España en los últimos meses de la guerra y en Canadá logró derrotar definitivamente a los franceses aliados de los españoles por el III Pacto de Familia. Ocupó la Luisiana Oriental y la Florida, obtuvo las islas de Granada, San Vicente, Dominica y Tobago. Atacó y rindió a los españoles en La Habana, devolviéndosela luego. El tratado de París (1763) marcó así el inicio de la hegemonía mundial inglesa que comenzaría a plantearse nuevas metas. Por su parte Francia, que había perdido prácticamente todas sus colonias en América del Norte, -Canadá, Acadia, Isla del Cabo Bretón y territorios situados al oeste del Mississipi- y la hegemonía en la India, buscaría una compensación de estas pérdidas en términos territoriales y económicos.

²⁹ J. E. López de Coca Castañer, "Castilian-Granadan Frontier Institutions," en *Medieval Frontier Societies*, 132-42.

Desde entonces las coronas inglesa y francesa iniciaron una serie de actividades exploratorias que pusieron en aviso a la propia metrópoli ibérica de la necesidad de reconocimiento y ocupación de las tierras de la Patagonia sudoriental. A su vez, el Tratado de París dio cuenta de la pérdida de legitimidad de los principios papales como único criterio jurídico que apoyaba la defensa de estas colonias como posesión hispánica y la preeminencia del criterio de reconocimiento y ocupación defendido por la corona inglesa y francesa. Esta última argumentación permitía entonces que los territorios patagónicos fueran considerados *res nullius*, es decir, tierra de nadie. Pero el criterio de *res nullius* pierde sentido si pensamos que diferentes agrupaciones indígenas habitaban en los mismos, parcialidades que justamente, serán contempladas en los proyectos territoriales coloniales como sujetos a ser cooptados para poder asegurar el control sobre los pretendidos ámbitos geográficos de dominación.

A. La instrucción de Floridablanca

El levantamiento de las colonias en América Septentrional y el temor de que los ingleses buscaran nuevas áreas destinadas al desarrollo del comercio (hipótesis de mínima) o de apropiarse de los ámbitos bajo dominio hispánico (hipótesis de máxima) promovieron la decisión hispánica de erigir un conjunto de establecimientos³⁰ en la costa patagónica.

³⁰ El relato de un funcionario del establecimiento de San Julián nos da cuenta de las características de los mismos. San Julián contaba con “Un fuerte de madera de veinte y ocho varas en cuadro con sus habitaciones dentro, para la plana mayor, maestranza, cuarteles de tropa, y almacenes. Un hospital de veinte y cuatro varas sito al sur del fuerte... Inmediato a esta fábrica, sita otra, con su frente a la plaza se extiende al Norte, setenta y dos varas, sirve de habitaciones a los pobladores dividida en nueve casas, que ocupan otras tantas familias, de a ocho varas de frente, y seis de luz, con su sala y dormitorio, sus techos, paredes, maderas, ventanas y rejas en todo como la anterior. A lado opuesto del fuerte, sita otra que consta de cuarenta, y una varas extendiéndose como la anterior y su distribución, en una panadería... una herrería de trece varas... Contiguo a esta fábrica se halla un corral para custodia del ganado de treinta y seis varas de frente, y cuarenta y una de fondo sus paredes de tapial de una vara de grueso y tres de altura. Con inmediación a la anterior fábrica, dejando su calle en medio de once varas, y su extensión al propio viento formando el otro frente de la plaza, se halla obrando la segunda cuadra que había de servir de habitaciones a los pobladores, y consta de las setenta y dos varas, distribuidas en las nueve casas, en ella se ven levantadas sus paredes, y mojinetes de adobe crudo, lo que corresponde a seis de las nueve casas.” Simón de la Puente, Guarda Almacén y Contador Tesorero Interino del Establecimiento de San Julián, 29 de enero de 1784, Archivo General de Indias, Sevilla, Gobierno, Audiencia de Buenos Aires, 99.

Floridablanca, secretario de Estado de Carlos III (1759-1788) justificaba esta necesidad en la suposición que los ingleses buscarían llegar a los centros más importantes del Imperio en la zona:

Cualquier establecimiento que hagan en las Costas de la América Meridional, debe ser indefectiblemente muy perjudicial para la seguridad de los nuestros, y para nuestra navegación en aquellos mares, siendo de recelar se sitúen en algún paraje de la parte que corre desde el Río de la Plata hasta el Estrecho de Magallanes, y aún en el estrecho mismo. Por consiguiente es de la mayor importancia procedamos sin pérdida de tiempo a ocupar allí algunos puntos esenciales que impidan cualquier tentativa, precaviendo los graves daños que se nos seguirían de que se adelantasen los Ingleses a ocupar dichos puestos, desde donde interceptarían fácilmente nuestra navegación por el Cabo de Hornos, internándose en el Reino de Chile hasta invadir el Perú.³¹

Para poder entonces, interceptar estas naves que quieran llevar adelante esta ruta de navegación del Atlántico sur hacia el Pacífico sur, Floridablanca propone la organización de dos establecimientos en la costa atlántica patagónica:

Dos son los parajes principales adonde debemos desde luego dirigir nuestro conato para ocuparlos inmediatamente y formar en ellos alguna población que después se perfeccione y nos sirva también de escala para adelantar nuestros reconocimientos, la Bahía Sin Fondo, y la Bahía de San Julián.³²

La elección de ambos “parajes” es justificada en la misma instrucción: La Bahía Sin Fondo era el punto de desembocadura del Río Negro y era visualizada como posible vía de penetración al Reino de Chile. Por su lado, la Bahía de San Julián, más próxima a las Malvinas³³ podría socorrer a cualquier expedición destinada a dichas Islas. Subalterno al

³¹ Instrucción de Floridablanca sobre organización de los establecimientos en Patagonia, 8 de mayo de 1778, Audiencia de Buenos Aires, 326. Las citas de los documentos han sido adecuadas a las formas de escritura actual para facilitar la comprensión del presente texto.

³² Ibid. Los subrayados corresponden al original.

³³ En realidad el proceso de ocupación patagónico estuvo incentivado por las primeras ocupaciones francesas e inglesas a las Islas Malvinas. El primer asentamiento en el lugar fue organizado por los franceses: ellos fundaron el establecimiento de Port Louis, que abandonarían más tarde luego de recibir la indemnización de la Corona Española. Por su lado los ingleses se establecieron en Puerto Egmont, actual Gran Malvina. Hasta 1774, momento en que fueron desalojados, la población inglesa convivió con la española de Nuestra Señora de la Soledad, combinación de establecimiento militar y presidio, creado en el mismo lugar en que los franceses habían organizado Port Louis, en la actual isla Soledad. O. Gil Munilla, *Malvinas: El conflicto anglo-español de 1770* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1948).

establecimiento de Sin Fondo se proponía la organización de un Fuerte en el Río Colorado, considerado también vía de penetración a Chile e instrumento de defensa de las salinas que se hallaban en dicho lugar. Del establecimiento de San Julián dependería el Fuerte de Puerto Deseado.³⁴

B. La política de colonización

La instrucción de Floridablanca de 1778 preveía el poblamiento de los establecimientos patagónicos con familias peninsulares. Ello significaba una ruptura con las teorías ilustradas según las cuales, la emigración era considerada un claro motivo de debilitamiento de un país. Por este motivo, hasta este momento, las cortes europeas habían procurado atraer pobladores extranjeros como medida para incentivar el desarrollo de sus reinos.³⁵ Sin embargo, en el contexto en que las relaciones con los ingleses se hallaban en estado candente, posiblemente, la presencia de población no peninsular en los territorios de la costa Atlántica Sudoriental sería percibida más como una manera de aumentar la vulnerabilidad del área que como un medio de fortalecerla. Si se temía una posible alianza de los ingleses con la población indígena, podía ser todavía más previsible el pasaje de información o la obtención de apoyo por parte de población no hispánica a cualquiera de las expediciones enviadas al Atlántico Sur por las metrópolis deseosas de asentarse en el área.

El proyecto de colonización de estos establecimientos con población ajena al área encontraba en varios aspectos su fuente de inspiración en la experiencia del traslado de alemanes en la Sierra Morena, realizada en tiempos de Carlos III y en experiencias americanas como las de Chile (1711) y Cuyo (1755). Una de las semejanzas de esta

³⁴ En la Bahía Sin Fondo (actualmente península de Valdés) se estableció el Fuerte de San José. Francisco de Viedma exploró la desembocadura del Río Negro y estableció aguas arriba una población sobre su margen derecha, una creciente obligó a trasladar esta población a una terraza elevada ubicada sobre la margen izquierda del curso fluvial. En este sitio se emplazó la población y fuerte de Nuestra Señora del Carmen. Luiz y Schillat, *La frontera austral*, 50.

³⁵ Por ejemplo, Prusia, con Federico II, experimentó un proceso de colonización interna en la zona oriental y Pomerania; Austria, bajo María Teresa y José II, contempló la inmigración de suavos para colonizar los territorios del sureste; en Rusia, con Catalina II, se produjo un asentamiento de campesinos alemanes a orillas del Volga; los ingleses, enviaron alemanes y suizos a sus colonias de Norteamérica; los franceses pensaron implantar, en Haití, un sistema de colonizaciones basadas en el establecimiento de bucaneros, los propios españoles estudiaron la posibilidad de asentar colonos franceses en Trinidad. J. M. Porro Gutiérrez, *La emigración asturiana y castellano-leonesa para el poblamiento de la Patagonia en época de Carlos III* (Valladolid, 1995), 11-12.

propuesta de colonización con la de Sierra Morena fue la adscripción a la tierra como sistema de población. Ello no suponía ni la obtención de ningún título nobiliario, ni la categoría de vecino ni algún tipo de exención fiscal o privilegio de las cuales habían sido acreedores por ejemplo la población fundadora de Montevideo. A través de la firma de contratas³⁶ se les ofrecía habitaciones, útiles para la labor y tierras en propiedad, una ó dos yuntas para su beneficio, semillas para sembrar y se les mantendría económicamente por el plazo de un año, contado desde que el Virrey estipulara su destino a dichos establecimientos. El hecho de que en las contratas no se estableciera cuándo se les haría entrega de las tierras en carácter de propiedad ni dejaran espacio para una vuelta al lugar de origen, suponía, por un lado, una forma de migración distanciada de la estrategia golondrina practicada en la época y, a su vez, un desestímulo para las poblaciones peninsulares a la posibilidad de embarcarse en este proyecto político.

Durante el período en que se mantuvo el proyecto de formación de colonias con población peninsular (1778-1784) pasaron al Río de la Plata alrededor de 2,028 personas.³⁷ Las familias fueron destinadas a los cuatro establecimientos siguientes:

- Fuerte y Puerto de San José. A este establecimiento llegaron nuevos pobladores en 1778. Subsistió hasta agosto de 1810, fecha en que fue destruido por un ataque indígena
- Fuerte de Nuestra Señora del Carmen y Pueblo de Nueva Murcia. En octubre de 1779 llegaron los primeros pobladores gallegos. Fue el único establecimiento que perduró hasta la actualidad con el nombre de Carmen de Patagones
- Castillos de Todos los Santos y San Carlos, Puerto Deseado. Su vida fue corta. Se erigió en 1780 y fue desmantelado en agosto de 1781
- Nueva Población y Fuerte de Floridablanca, Puerto de San Julián: fue organizado en enero de 1781 y fue mantenido hasta enero de 1784

Según el proyecto de colonización, las poblaciones patagónicas quedaban a cargo del comisario superintendente, funcionario con atribuciones semejantes a las otorgadas al superintendente de Sierra Morena. Al igual que este último, el comisario superintendente, era designado por la Corona, aunque quedaba subordinado primero al virrey. En el caso de la Bahía Sin Fondo se designó como Comisario Superintendente a

³⁶ Se llamaba así al documento por el cual se fijaban las condiciones que la Corona otorgaba a los que se inscribieran en el llamamiento para emigrar al Río de la Plata y las obligaciones a los que ellos quedaban sujetos.

³⁷ Porro, *La emigración asturiana*, 43.

Francisco de Viedma y en el de San Julián a Juan de la Piedra, reemplazado luego por Antonio de Viedma.³⁸

Las condiciones climáticas, la precariedad de infraestructura y la situación sanitaria de las nuevas poblaciones, así como los vaivenes de la política metropolitana con relación al mantenimiento o abandono de estos establecimientos, explican que gran parte de la población traída de España se asentara no en la Patagonia sino en el Río de la Plata, especialmente en la campaña de Buenos Aires y en villas situadas entre las localidades de Colonia y Maldonado.

C. La relación con la población indígena

A través de distintas exploraciones y relatos de viajeros la monarquía hispánica tuvo conocimiento del tipo de poblaciones que habitaban la Patagonia así como su localización. Por ejemplo, la exploración realizada por uno de los responsables de los establecimientos, Antonio de Viedma, reconoció 4,000 indígenas habitando la costa meridional patagónica desde los 44° latitud sur (Puerto de Santa Elena) hasta los 52° (Cabo de las Vírgenes) y describió los dominios de determinados caciques:

Puerto de Santa Elena es bueno para todo género de embarcaciones esta en los 44 grados de latitud... El cacique que habita aquellos terrenos se llama Ayso, es su jurisdicción hasta el Puerto de San Gregorio... Puerto de San Gregorio que está a los 45 grados 4 minutos de Latitud. El cacique que lo habita se llama Gorgona... El Golfo de San Jorge está al Sur del Cabo de Matas que es la latitud de San Gregorio desde donde empieza su boca hasta Cabo Blanco son 50 leguas... La costa del Sur del Golfo dicen es más estéril que la del Norte. Los caciques que lo habitan, se llama el uno Chayguas, y el otro Enes, ambos hermanos. Puerto Deseado que está a los 47 grados 48 minutos latitud es bueno, pero de muy difícil entrada por ser la boca estrecha, y de muy violentas corrientes... El cacique que ocupa este terreno se llama Ulquicuenque... El Puerto de San Julián... El cacique que habita este terreno desde Puerto Deseado hasta el Río de Sta. Cruz se llama Camelo, y nosotros le llamábamos Julián, es de los de más séquito en su nación un cuñado suyo llamado Onos lo tiene como su subalterno y habita los terrenos de las Lagunas de Sta. Cruz. A las quince leguas del Río de Sta. Cruz al Sur hay otro arroyo nacido de las nieves de la cordillera que por aquel paraje va ya cerrando hacia el Estrecho de Magallanes... A los 52 grados Latitud Sur está el Cabo de las Vírgenes, y comienza el Estrecho de Magallanes cerrándose la cordillera al medio del Estrecho, y dicen los Indios es inaccesible para pasar por tierra al

³⁸ Carlos M. Gorla, *Los establecimientos españoles en la Patagonia: Estudio institucional* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1984), 40.

otro lado. El cacique que habita aquellos terrenos se llama Coopan, es de los que tienen más Indios, pero todos son de a pie.³⁹

Según los estudios de etnografía histórica de Lidia Nacuzzi (1998) referidos al área, cada cacique tenía jurisdicción sobre territorios perfectamente deslindados, con pautas de tránsito y de utilización de los paraderos ubicados en territorios ajenos. Las alianzas y los movimientos se orientaban a acceder a la frontera de Buenos Aires y principalmente al ganado cimarrón. El tipo de asentamiento, definible por la cantidad de toldos y el tiempo en que permanecían en algún paraje, estaba condicionado por la finalidad de los movimientos: caza, comercio, aprovisionamiento de otros recursos y relaciones políticas.

Es posible hablar de una “división del trabajo” en el área vinculada a una supuesta diferenciación de grupos étnicos: los llamados por los españoles aucas, localizados próximos a la cordillera aportaban ponchos y productos agrícolas; los pampas y aucas que se relacionaban con el Fuerte del Carmen se especializaban en el manejo de ganados y los denominados tehuelches del sur del río Negro se dedicaban a la obtención de pieles.⁴⁰

El conocimiento de las dinámicas indígenas sirvió a los españoles para plantear políticamente el tipo de acciones a desarrollar con estas poblaciones. En general, la política borbónica priorizó las prácticas de alianzas sobre las acciones ofensivas.⁴¹ Esto adquirió características específicas en áreas como la patagónica en donde la propuesta de negociación fue leída también como una forma de contar con el apoyo de las poblaciones locales en el momento en que los ingleses decidieran penetrar en el interior del continente, práctica que también los ingleses llevaban adelante en los territorios coloniales bajo su dominio o que ellos pretendían dominar. Pero estas alianzas también tenían el objetivo de entrar en el campo interétnico y establecer vínculos con otros grupos, a favor de los españoles.

³⁹ Descripción de la Costa Meridional Patagónica de Antonio de Viedma, Buenos Aires, 10 de diciembre de 1783, Audiencia de Buenos Aires, 99.

⁴⁰ L. R. Nacuzzi, *Identidades impuestas: Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia* (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998), 249.

⁴¹ D. Weber, “Borbones y bárbaros: Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos,” *Anuario IEHS*, no. 13 (1998); y G. Wilde, “¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial,” *Revista de Indias* 59 (1999): 217.

Y teniendo los indios de San Julián comercio con los indios que median, en las distancias del Cabo de las Vírgenes, Puerto de la Hambre, y tierras del Golfo de San Jorge, se facilita las noticias de estos, y de todo el Estrecho, para ocurrir con tiempo, a cualquiera tentativa que los Extranjeros pensasen hacer, sobre establecerse en aquellos puertos.⁴²

Como decíamos antes, existían antecedentes respecto a la búsqueda de establecimiento de alianzas entre poblaciones indígenas y los representantes de otras potencias coloniales como camino para controlar territorio hasta entonces bajo dominio hispánico. Por ejemplo, los ingleses habían construido vínculos con los indios mosquitos para desarrollar la explotación maderera en la desembocadura del Río Tinto en América Central (1675-1750).⁴³ De la misma forma se habían concertado alianzas entre holandeses e indígenas en el sur de Chile en el siglo XVII, así como se había celebrado un contrato entre franceses e indígenas en el estrecho magallánico en 1766.⁴⁴

Dentro de este marco hacia los años de 1780 las autoridades situadas en el Río de la Plata entraron en negociaciones de paz con las poblaciones aborígenes situadas en el norte de la Patagonia. Pero más allá de la colaboración política, las autoridades españolas en el ámbito colonial esperaban otro tipo de apoyo en el “locus” de la frontera. En efecto, el funcionamiento de la economía de los enclaves coloniales dependió en gran medida de la interrelación con los grupos nómadas que habitaban en la región. El conocimiento del interior del territorio, que estuvo casi vedado a los blancos hasta la llamada Conquista del Desierto (1879) organizada por el Estado argentino, fue quizás la principal fuente de poder para los grupos indígenas. Ellos conocían a la perfección la topografía, el clima, las aguadas y las rutas fáciles, lo cual les permitía obtener y trasladar ganado en pie con mucha eficacia, abastecerse de presas de caza, obtener recursos en parajes determinados, intercambiar productos con otros grupos vecinos. Las poblaciones hispánicas costeras estaban prácticamente aisladas, el aprovisionamiento de alimentos por vía marítima resultaba lento e incompleto. Ellos pasaron a depender de los indígenas en alimentos, en defensa y en contactos políticos. El fuerte de Carmen de Patagones, por ejemplo, adquiría de los indios ganado a cambio de harina, tabaco, aguardiente.

⁴² Antonio de Viedma a Loreto, Buenos Aires, 10 de diciembre de 1783, Audiencia de Buenos Aires, 99.

⁴³ Alejandro S. Sagastume F., “Historia de una frontera olvidada: Establecimientos ingleses en Honduras,” en *Estudios (nuevos y viejos)*.

⁴⁴ Nocetti y Mir, *disputa por la tierra*, 220.

El tipo de vínculo social y comercial cotidiano, que tenía en los establecimientos el lugar privilegiado de realización, se complementó con los efectos transculturales que estas relaciones adquirió para las propias poblaciones indígenas. De esta manera, se aceleraron los cambios que se venían esbozando en los grupos nativos desde los primeros contactos aislados en la costa y con el acceso a los ganados de la región pampeana y al caballo. Esto modificó las técnicas de caza, alimentación y la movilidad de estos pueblos. Con las colonias apareció el intercambio, el fácil acceso a bienes y alimentos que pronto se hicieron indispensables para los grupos indios. La presencia del blanco en la región significó el abandono de algunas pautas económicas, la adopción de otras, la mayor movilidad, la apropiación del ganado y el comercio como actividades casi excluyentes.⁴⁵

D. El conflicto por el mantenimiento o desalojo de los establecimientos patagónicos

Hacia 1780 la corona hispánica se debatía entre la necesidad de mantener los establecimientos de la Patagonia tomando en cuenta el motivo que llevó a su erección y los costos que su mantenimiento significaban para el erario. Si bien las expectativas estaban puestas en la extracción de sal o en el desarrollo de la actividad pesquera como medios para lograr su subsistencia, hasta ese momento, ningún establecimiento estaba produciendo algún tipo de recurso que garantizase su autonomía. Por otro lado, el supuesto clima de disminución de las hostilidades con la Corona Inglesa llevaba a revisar la necesidad de mantener la acción defensiva en la región atlántica sudoriental. Los documentos muestran dos posturas claramente distantes. Mientras que el Virrey Vertiz (1778-1784), basado en informes de los Pilotos de la Real Armada Joseph Goycochea, Juan Pascual Calleja y Bernardo Tafor se declaraba férreo partidario de su abandono y del mantenimiento de un único asentamiento, el de Nuestra Señora del Carmen, las personas que se desempeñaban como funcionarios en el área de frontera como eran el Comisario Superintendente Antonio de Viedma y el Piloto de la Armada

⁴⁵ Nacuzzi, *Identidades impuestas*, 249; R. Mandrini, “Las transformaciones de la economía indígena bonaerense, c. 1600-1820,” en *Huellas en la tierra: Indios, agricultores y hacendados en la Pampa bonaerense*, comp. Raúl Mandrini y Andrea Reguera (Tandil: IEHS, 1993), 62.

Real Basilio Villarino⁴⁶ y Francisco de Viedma,⁴⁷ se mostraron a favor de su preservación, acentuando en este sentido la importancia del Puerto de San José.

Mientras que las posturas de los subordinados de Antonio de Viedma⁴⁸ que habían fundamentado la decisión de Vertiz acentuaban las dificultades físico climáticas para el abandono de los proyectos de colonización del área, tanto las visiones de los hermanos Viedma como de Villarino sostenían que el obstáculo geográfico debía ser salvado por las propias actividades humanas.⁴⁹ Ello aparece expresado en uno de los documentos claves en defensa de la ocupación de la costa patagónica redactado por Francisco de Viedma donde se compara la situación climática y física patagónica con la de Suecia, Dinamarca o Rusia:

La latitud de 52 grados y medio al polo, aunque es clima muy frío, vemos que la Suecia, situación de Dinamarca, y Rusia le excede a mas de 70, y sus terrenos son fértiles, y abundantísimos. Querer sin el auxilio de ganados, sin el beneficio de la agricultura, sin la

⁴⁶ Basilio Villarino (1741-1785) nació en la Coruña. Fue piloto de la Armada Real. En el Río de la Plata se desempeñó en actividades de reconocimiento de los ríos Negro, Limay y colaboró en la fundación de Carmen de Patagones. En una exploración de reconocimiento de la región de Sierra de la Ventana muere a manos de los indios.

⁴⁷ Francisco de Viedma (1737-1809) nació en Jaén. Llegó al cargo de oficial naval. Integró la expedición enviada por el Virrey Vertiz, a la orden de Juan de la Piedra, para reconocer y establecer fuertes en el área de la Bahía Sin Fondo. En enero de 1779 fue dejado al mando de la guarnición en la Bahía de San José en Chubut. Realizó varios viajes exploratorios con Villarino en la región del Río Negro. Participó en la fundación de Carmen de Patagones. En 1785 es designado intendente de Santa Cruz de la Sierra. I. S. Wright y L. M. Nekhom, *Diccionario histórico Argentino* (Buenos Aires: Emecé, 1990).

⁴⁸ Los pilotos Callejas, Tafor y Goycoechea habían levantado diversos mapas correspondientes al Puerto Deseado, San Gregorio, Golfo de San Jorge, San Julián, y Santa Elena en las exploraciones que Antonio de Viedma hizo de la región sur de la costa patagónica. Archivo General de Indias, *Catálogo de mapas y planos*, catalogado por Pedro Torres Lanzas, vols. 1-2 (Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1988).

⁴⁹ En su informe a favor del sostenimiento de las poblaciones, Antonio de Viedma considera que las posturas que abogan por su abandono se fundamentan en la visión que los pilotos en cuestión tuvieron de las poblaciones y específicamente de San Julián al momento de elevar el informe, situación en la que imperaba el escorbuto, y donde las actividades agrícolas y ganaderas no habían comenzado a dar sus frutos. Para apoyar su informe Antonio de Viedma elabora un cuestionario que somete a 14 pobladores del establecimiento de San Julián donde se refuta la visión pesimista de las condiciones físicas y climáticas del área mostrando, además, el resultado positivo de las actividades agropecuarias emprendidas. El parecer del médico cirujano establecido en San Julián niega la existencia de una relación directa entre condiciones climáticas y brotes de escorbuto. Descripción de Antonio de Viedma de San Julián, San Julián, 10 de diciembre de 1783, Audiencia de Buenos Aires, 99.

prueba de los experimentos arreglar, y perfeccionar la calidad de terrenos con conocimiento de su intemperie al uso de las labores, y efecto de sus producciones es tirar al blanco con los ojos cerrados. Los climas desiertos varían por el concurso de gentes y ganados, que componen una estable población: Con los fuegos, hálitos, y calor de los vivientes poco a poco se va templando la atmósfera, y produce en la tierra vapores, que le hacen más benigno, y le traen otra fertilidad.⁵⁰

Pero el desarrollo de las argumentaciones en torno a la preservación o no de los establecimiento irían tomando otro cariz. Las mismas irían incorporando la posibilidad de que estas poblaciones fueran puntos de base para delinear la frontera a partir de ir ocupando terrenos en manos de la población indígena y permitiéndose así también la integración efectiva de los territorios de la costa patagónica al territorio bajo la jurisdicción del Virreinato del Río de la Plata.

1. Los argumentos a favor del avance de la frontera colonial

Como decíamos en el ítem anterior, Vertiz basaba su postura en la necesidad de “minorarse los gastos de los establecimientos patagónicos, atendidas las urgencias del real erario por la guerra y sucesos del Perú,”⁵¹ frente al hecho que desde el punto de vista físico y, según los informes recibidos, la costa meridional no presentaba ningún tipo de ventaja ni para ser habitada ni para ser económicamente explotada por “la calidad de sus terrenos, por falta de buenos puertos, por las excesivas mareas, por lo riguroso del clima y otras causas.”⁵²

Villarino, por su lado, consideraba que “aquel raciocinio general sobre si puede o no importar al Estado la costa patagónica” conllevaría a dejar estos territorios al reconocimiento extranjero, de aquí que sostuvo que “no quisiera que ninguna extranjera en ningún tiempo tuviese la gloria de enseñarnos lo que nosotros debíamos saber.”⁵³

⁵⁰ Disertación de Francisco de Viedma, 1 de mayo de 1784, Audiencia de Buenos Aires, 99.

⁵¹ Vertiz se está refiriendo a las sublevaciones indígenas que tienen lugar en el Alto Perú entre 1780 y 1783 y a la guerra de España con Inglaterra que culmina con la paz de Versalles (1783).

⁵² Vertiz a Gálvez, Montevideo, 22 de febrero de 1783, Audiencia de Buenos Aires, 326.

⁵³ D. Basilio Villarino, Informe sobre los puertos de la costa patagónica Fuerte del Carmen del Río Negro, 19 de abril de 1782, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, comp. Pedro De Angelis (Buenos Aires: Plus Ultra, 1969), 5:228.

El documento de Villarino mostraba una diferencia de perspectiva geoestratégica sustancial con el de Vertiz. Mientras que el Informe de Vertiz se limitaba a un análisis de la situación de los establecimientos en términos estrictamente locales y de las poblaciones entre sí, de su vínculo con la defensa estricta de la costa, el análisis de Villarino enfatizaba la importancia de las poblaciones patagónicas como vía de penetración interna para las potencias rivales, recuperando así el propósito inicial de organización de los establecimientos presente en la Instrucción de Floridablanca.

El contraste entre ambas posturas se refleja particularmente en la discusión sobre el mantenimiento o desalojo del Puerto de San José. Vertiz se mantuvo en la posición que las condiciones naturales hostiles del área y las dificultades de explotar la potencialidad en materia de sales que ofrecía la bahía eran fundamento suficiente para su abandono:

También deberá abandonarse... pues los gravísimos costos que tiene la saca y la conducción de la sal, sobre su desabrigo y aridez del terreno, hace inútiles lo que se empeñen en sostenerlos, y pudiera ser reconocido anualmente desde el río Negro.⁵⁴

En contraposición Villarino veía al puerto de la Bahía de San José como un ámbito apto para la manutención de un establecimiento permanente:

Me parece que dejo suficientemente probado, que la naturaleza tiene auxiliado con el puerto de San José la entrada de este río a todos cuantos quieran venir en él y que no está defendida por ella: antes bien soy de sentir, y se evidencia de las razones expuestas... El puerto de San José no tiene inconveniente alguno para que deje de ser puerto de arribadas, y puedan refrescar las embarcaciones que allí arriben: allí pueden tenerse 2,000 y más cabezas de ganado vacuno, se pueden tener caballos y ganado lanar sin recelo que los indios lo roben.⁵⁵

y son justamente tales condiciones las que lo hacían más proclive para permitir la entrada hacia el interior del continente de las potencias extranjeras:

Que el arte debe intervenir para defenderla por medio de la fortificación... Fijados que fuesen en este río y puerto de San José los enemigos, ya estaban en proporción de invadir

⁵⁴ Vertiz a Gálvez, Montevideo, 22 de febrero de 1783, Audiencia de Buenos Aires, 326.

⁵⁵ Villarino, 5:223.

a Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Valdivia y otros muchos pueblos; pues aunados con los indios que habitan estos vastos países, sería dificultosísimo hacerlos retroceder.⁵⁶

La propuesta de Vertiz fue aprobada por la Corona a través de la Real Orden del 1 de agosto de 1783. Por la misma se disponía el abandono de todos los establecimientos patagónicos, “exceptuando el de Río Negro que ha de mantenerse con un comandante militar que se nombre y la corta población que puede hacer a su abrigo, y que en los puertos de San José, San Julián y Deseado, se dejen pilastras, que acrediten la pertenencia a S.M.C. reconociéndose desde Río Negro anualmente cuando se ejecute esta diligencia respecto del Puerto Egmont.”⁵⁷

Sin embargo, cuando el Marqués de Loreto asumió como Virrey del Río de la Plata, (1784-1789) recibió la orden de revisar dicha decisión. Loreto se mostró proclive a la preservación de los asentamientos. Entre los informes que acompañó la decisión del Marqués de Loreto de mantener estas poblaciones estaba el del Ingeniero Custodio Sá y Faría.⁵⁸ Custodio Sá y Faría pensaba los establecimientos no únicamente como red de defensa costera, sino como puntos en el avance de la frontera colonial de la Patagonia. De manera que además de recomendar la conservación de la población de Río Negro, San José y de repoblar San Julián, propuso el alzamiento de otro “en la punta del este de la Sierra del Volcán, que podría ser en el sitio donde los jesuitas habían dado principio a una reducción de indios pampas, llamada Nuestra Señora del Pilar, que se abandonó.”⁵⁹ Debe destacarse que en este momento la Sierra del Volcán (actual Sierra de la Ventana) era centro de aprovisionamiento de ganado para los indígenas y punto terminal de sus rutas.⁶⁰ Custodio Sá y Faría estaba teniendo en cuenta así no sólo la necesidad de frenar el avance de otras potencias coloniales sino la posibilidad de ocupar los territorios indígenas en el área comprendida entre Buenos Aires y el Río Colorado incorporados a

⁵⁶ Ibid., 5:224.

⁵⁷ Audiencia de Buenos Aires, 327.

⁵⁸ Custodio de Sá y Faría se había desempeñado como cartógrafo de la Corona Portuguesa. Partícipe de las comisiones demarcadoras de los límites entre las colonias españolas y portuguesas en América Meridional correspondientes al Tratado de Madrid (1750) entregó planos de Brasil pertenecientes a la Corona Portuguesa a la expedición de Pedro Cevallos organizada en 1776. A partir de este momento comienza a trabajar a servicio de la Corona Española (Conversación con Max Guedes en el IX Curso de Historia de la Cartografía, Cartografía Iberoamericana, Instituto Cartográfico de Cataluña, Departamento de Geografía de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, febrero de 1998).

⁵⁹ Custodio Sá y Faría, Segundo Informe sobre el Puerto de San José, *Colección*, 5:192.

⁶⁰ R. J. Mandrini, “Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano,” *Anuario IEHS*, no. 12 (1997).

los circuitos de comercialización e intercambio indígena. En este contexto, el traslado de la línea de frontera buscaba obstaculizar las actividades indígenas a partir de la apropiación de aquellos sitios que se consideraban claves para su desarrollo:

A V. E. he oído reflexionar muchas veces cuanto sería importante al real servicio y en utilidad de los moradores de esta capital, que las guardias que guarnecen la frontera para embarazar las incursiones de los indios pampas, se avansasen a más distancia de la en que se hallan, no sólo para desahogo de las estancias de ganados, como para prevenir a que los indios no llegasen con tanta facilidad a los sitios poblados a robar y matar los pobladores. Este proyecto sería muy conveniente poderle poner en práctica, pues vemos la opresión en que está la frontera ha tantos años, sin poderse dilatar sus moradores fuera del cordón que forman las guardias.⁶¹

La propuesta de Custodio Sá y Faría elevada al Marques de Loreto demostraba entonces que el mantenimiento de los establecimientos patagónicos, desde su punto de vista adquiriría un doble sentido. Por un lado, dificultaba que los barcos ingleses se internaran y lograran penetrar al territorio, que como sostenía Villarino, podría ser facilitada en caso de aliarse con los indígenas del área. Pero, por el otro, los establecimientos se presentaban como la línea terminal de una serie de puntos de avance de la frontera con la población indígena, que tendría su continuidad en los fortines de Buenos Aires y que, por lo tanto, podrían significar el avance de la frontera de Buenos Aires hacia el Oeste. Esta línea Norte-Sur sería complementada con otra que podría levantarse hacia el interior a partir del alzamiento de una fortificación sobre el río Colorado (Choele Choel) propuesta por Villarino. Ella cortaría el camino seguido por muchas de las poblaciones indígenas y, además, agilizaría la comunicación y el comercio entre Buenos Aires, Río Negro, Mendoza y Valdivia.

Podemos inferir entonces que desde la perspectiva de Custodio Sá y Faría, de Villarino y de Francisco de Viedma esta comunicación permitiría una integración de los territorios patagónicos al Virreinato del Río de la Plata. Así, los establecimientos dejaban de tener una significación limitada a contener la penetración inglesa, para cumplir una función de incorporar el área al proyecto territorial hispánico más global contenido en la conformación de la unidad jurídico-administrativa constituida en 1776.

E. La cartografía en el proceso de avance de la frontera patagónica

⁶¹ Sá y Faría, 5:191.

La producción cartográfica aparece como uno de los instrumentos ampliamente utilizados en el proceso de avance de apropiación patagónica sudoriental. Las instrucciones dadas a los expedicionarios y comisarios intendentes de San Julián y Bahía Sin Fondo contemplaban la elaboración de mapas. La representación cartográfica se presentaba así como un instrumento de apropiación territorial,⁶² que más allá de su precisión implicaba que el reconocimiento del pretendido territorio de dominación había sido realizado. De esta manera la producción cartográfica cumplía un fin específico en el ámbito metropolitano. En primer lugar, ella se constituía en una justificación de las reivindicaciones que apoyaban las posturas de la Corona Española en la arena internacional. En segundo lugar, la cartografía se presentaba como un documento que permitía a los diferentes funcionarios acceder a información respecto a los territorios coloniales que el Virrey, los Ministros del Consejo de Indias, o el propio Rey no podían captar en forma directa. En tercer lugar, el mapa era considerado la representación del escenario donde se debían llevar a cabo las diferentes operaciones de política territorial; sobre el mismo se diseñaban diferentes propuestas de reconocimiento y ocupación. Por su parte, los funcionarios encargados de realizar los reconocimientos en el terreno podrían ilustrar sus informes y sus propuestas de política territorial a través de la producción cartográfica.

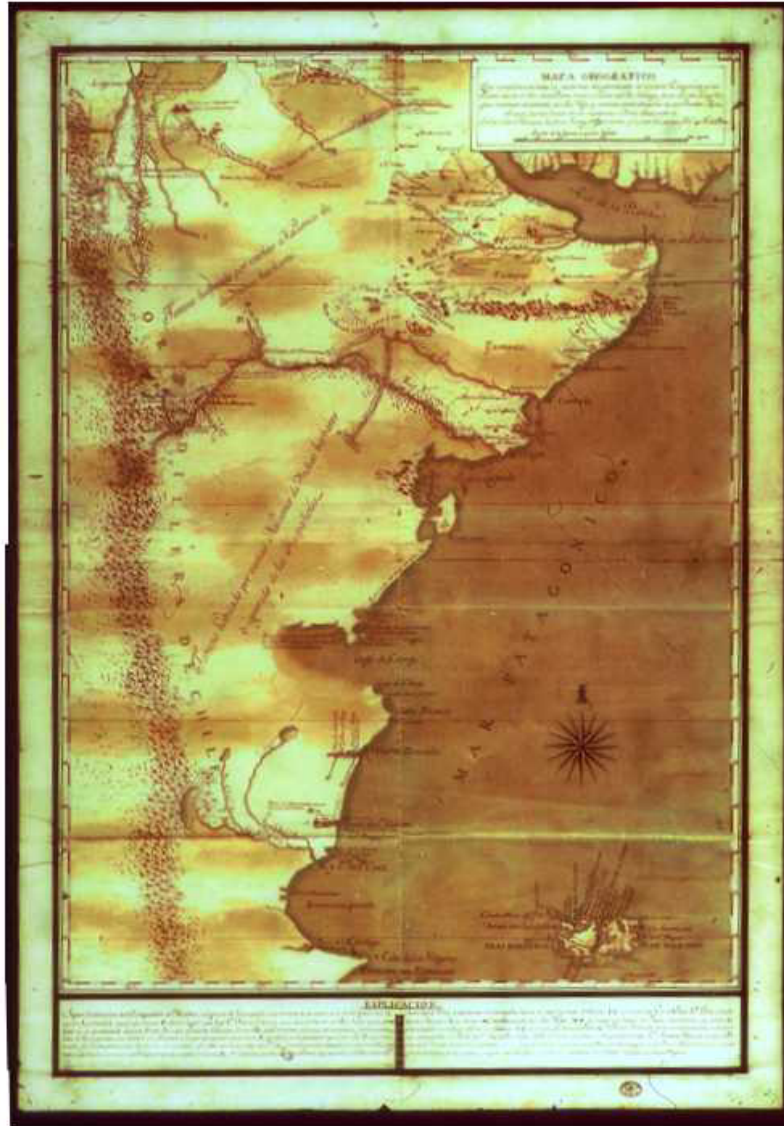
El mapa que acompaña la documentación que el Marqués de Loreto dirigió al Consejo de Indias con motivo del mantenimiento de los establecimientos patagónicos es una verdadera carta de presentación de la actividad realizada en materia de avance de la frontera colonial y aquella que queda pendiente de efectuar (mapa 1). Como hemos ido afirmando, si bien la erección de las poblaciones patagónicas no tenía otro objetivo que defender la costa oriental sudatlántica de la amenaza inglesa, poco a poco, se fue perfilando también un objetivo complementario de dichos asentamientos. Se trataba de ganar los terrenos hasta entonces incorporados a la economía y a las actividades de los indígenas de la región. El “Mapa geográfico que comprende todos los modernos descubrimientos de la costa patagónica”⁶³ permite diferenciar el área bajo la influencia indígena de la otra que se encuentra bajo dominio español, o que por lo menos, ha sido

⁶² C. Jacob, *L'empire des cartes: Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire* (Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1992); D. Wood, “How Maps Work,” *Cartographica*, no. 29 (1992): 3-4; M. Escolar, “Exploration, Mapping and Development of State Power,” *International Social Sciences Journal*, nos. 141-2 (1996); y M. H. Edney, “Reconsidering Enlightenment Geography and Map Making: Reconnaissance, Mapping, Archive,” en *Geography and Enlightenment*, ed. D. N. Livingstone y W. J. Wither (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

⁶³ Archivo General de Indias, Mapas y Planos, Buenos Aires, 64.

reconocida por diferentes expediciones hispánicas. En la primera el territorio se representa vacío. En el mismo no se diferencian ningún tipo de accidentes geográficos, aún cuando ellos recibieran denominaciones indígenas. Tampoco se ha cartografiado la localización de las diferentes parcialidades indígenas. Todas las características físicas como demográficas del área se licúan bajo la siguiente frase “*Terreno habitado por varias Naciones de Indios bárbaros e ignorado de los Españoles.*” Desde el punto de vista político era entonces más efectivo demostrar la ignorancia en el conocimiento del área, que presentar a estos terrenos habitados por “naciones” cuyas diferencias eran conocidas por la población hispánica como lo muestra el párrafo del texto de Antonio de Viedma citado donde se distingue la jurisdicción territorial de cada cacique. Estas poblaciones otorgaban nombres peculiares a los diferentes “parajes” y, por lo tanto, ejercían un dominio efectivo sobre el mismo. En contraposición, el área bajo la influencia española aparece representada con mayor detalle, los accidentes geográficos, ríos y sierras aparecen con sus topónimos en español.

Esta división entre lo conocido y lo ignorado configura la carta y es justamente esta distinción la que permite hacer la diferenciación entre las áreas que ya han sido reconocidas en el proceso de avance de la frontera colonial y aquellas otras que forman parte de los planes futuros, para los cuales, la manutención de los establecimientos ya organizados desempeñaban un importante papel. Así, por ejemplo el Golfo de San Jorge, del cual reza el mapa “no se acabó de descubrir dicen los Indios que llega hasta la cordillera.” El reconocimiento del Golfo de San Jorge pasa a formar parte de los futuros planes de la apropiación territorial de la costa patagónica.



Mapa 1. Mapa geográfico que comprende todos los modernos descubrimientos de la costa patagónica. (Tomado de Archivo General de Indias, Mapas y Planos, Buenos Aires, 64.)

En el “locus” de la frontera el mapa cumple así la función de dejar constancia acerca de las tareas que quedan pendientes de llevar a cabo en el avance de la frontera. Diferenciar lo conocido de lo ignorado significa distinguir los terrenos que quedan por explorar, identificar la línea actual y proyectada de fortines (señalada con letras del alfabeto) implica organizar las acciones para asegurar la posibilidad de expandir los ámbitos geográficos bajo dominio colonial. Este tipo de acciones asegurarían el dominio efectivo del territorio patagónico comprendido en el Virreinato del Río de la Plata.

F. La frontera colonial patagónica: entre el lugar y la línea

La frontera colonial patagónica aparece como un lugar con una serie de particularidades. Es continente de un conjunto de instituciones (los establecimientos), de prácticas (exploración, ocupación, tentativas de explotación de pesca y sales), de sujetos (indígenas, colonizadores peninsulares, comisarios superintendentes, exploradores) y de modos de vida (comercio de ganado, explotación de sales, establecimiento de alianzas políticas, entre otros). Ella adquirió presencia material a través de la red de establecimientos erigidos por indicación de la metrópoli y a través del trazado de líneas imaginarias en los mapas del área.

Las actuaciones y representaciones del “otro” determinaron el tipo de acciones realizadas por la Corona Hispánica para definir la frontera patagónica. Desde el levantamiento de los establecimientos, su propuesta de ocupación con población peninsular, hasta la decisión de su mantenimiento o desalojo estuvieron signados por la supuesta amenaza inglesa de ocupar estos territorios y/o por el interés de hacer avanzar la frontera sobre territorios indígenas o interrumpir sus circuitos comerciales.

Las prácticas de diferentes sujetos situados en distintos lugares, se yuxtaponen, confluyen y constituyen el lugar de la frontera. Así es posible distinguir las prácticas metropolitanas de aquellas del Virrey situado en Buenos Aires o de las propias autoridades de los establecimientos. Mientras que las autoridades metropolitanas proponen la construcción de alianzas con los indígenas para contar con aliados frente al avance inglés, las propias prácticas en el lugar de la frontera hacen del vínculo con la población indígena una necesidad. Mientras que el Virrey es partidario del desalojo de los establecimientos, siendo este el principal informante de la metrópoli, las autoridades situadas en las propias poblaciones son partidarias de su mantenimiento.

Las prácticas materiales se solapan con aquellas vinculadas a la representación cartográfica. Esta representación ofrece una idea particular de la frontera. La línea imaginaria que une a los establecimientos con los fortines de la campaña bonaerense, sólo constatable en la cartografía, aparece como la substanciación material de un momento determinado en el proceso del avance de la frontera con respecto a los terrenos apropiados por los indígenas y como el punto de partida para continuar con la tarea de ocupación territorial. La misma es el referente imaginario de las apropiaciones pasadas y aquellas a ser emprendidas en el futuro. La línea cartográfica refuerza la separación entre el mundo civilizado de aquel “otro no incorporado a la civilización.”

En síntesis, las prácticas materiales y las representaciones confluyen en la constitución de la frontera patagónica entendida, a la vez, como una línea (cartográfica) que da cuenta de las acciones de avance, conservación y defensa con relación a la población indígena u otras potencias coloniales, y como un lugar donde confluyen distintas prácticas desde aquellas vinculadas a la diferenciación con aquellas otras que tienen que ver más con la negociación, el intercambio y la convivencia.

La colonización endógena: una nueva perspectiva sobre el proceso de colonización del Río de la Plata

Antonio Lezama Astigarraga
Universidad de la República, Montevideo

Resumen

Este artículo parte de una serie de investigaciones de arqueología histórica realizadas desde 1993 en la región de Colonia del Sacramento. La aparición de cerámica de diversos orígenes, cuya presencia no se esperaba, ha llevado al autor a profundizar el tema de la colonización del Río de la Plata. Contrariamente a la versión tradicional de la historiografía hispanoamericana, se argumenta que fue un proceso esencialmente americano, impulsado por los intereses de los mineros de la plata de Potosí, que se desarrolló a partir del fracaso de la expedición de Pedro de Mendoza y fue ejecutado por los hijos y nietos de los conquistadores del Perú y de los fundadores de Asunción.

Abstract

Este artículo parte de una serie de investigaciones de arqueología histórica realizadas desde 1993 en la región de Colonia del Sacramento. La aparición de cerámica de diversos orígenes, cuya presencia no se esperaba, ha llevado al autor a profundizar el tema de la colonización del Río de la Plata. Contrariamente a la versión tradicional de la historiografía hispanoamericana, se argumenta que fue un proceso esencialmente americano, impulsado por los intereses de los mineros de la plata de Potosí, que se desarrolló a partir del fracaso de la expedición de Pedro de Mendoza y fue ejecutado por los hijos y nietos de los conquistadores del Perú y de los fundadores de Asunción.

Este trabajo fue presentado por primera vez, bajo el título “Raíces coloniales del puente Colonia-Buenos Aires,” en la mesa redonda “O povoamento da Bacia do Prata,” del III Congreso Internacional de Estudios Ibero-Americanos, PUCRS, Porto Alegre, 20 de agosto 1998. Una versión previa ha sido publicada en Arno Alvarez Kern, ed., *Sociedades Ibero-Americanas, Reflexões e Pesquisas Recentes* (EDIPUCRS, 2000), 317-46, y en *Cuadernos del CLAEH*, nos. 83-4, 2a ser. (1999): 7-28. El autor es Profesor Adjunto del Departamento de Arqueología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Montevideo; Doctorado en Arqueología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1983.

Introducción

Las investigaciones de arqueología histórica que desde 1993 venimos realizando en la región de Colonia del Sacramento en el marco del impacto que podría causar la construcción del puente entre las ciudades de Colonia (ROU) y Buenos Aires (Argentina) han llevado a profundizar permanentemente sobre el tema de la colonización del Río de la Plata con el fin de disponer de una adecuada base teórica para la interpretación de los vestigios arqueológicos que se fueron encontrando en general y, en particular, la -para nosotros- sorprendente presencia de cerámica indígena y/o “mestiza” en contextos del último cuarto del siglo XVIII.

Dicha investigación histórica obligó a remontarse a los inicios del proceso donde se constató que el proceso de colonización del Río de la Plata, contrariamente a la versión tradicional de la historiografía hispanoamericana, fue en realidad un proceso esencialmente americano -fracasada la pomposa expedición de Pedro de Mendoza-orquestado desde la entraña platina del Potosí, ejecutado por los “mancebos de la tierra,” hijos y nietos de los conquistadores del Perú y de los supervivientes fundadores de Asunción.¹

De esta constatación se desprendían dos consecuencias de interés fundamental. Por un lado, que si esta colonización era obra de las primeras generaciones de criollos era en realidad y necesariamente una colonización realizada por mestizos, y por otro lado, que el verdadero motor del proceso y la base de su éxito y permanencia, era la evacuación, por la vía técnicamente más apropiada -estando Potosí en la misma cuenca del Plata- del torrente de plata que allí se producía² y no la apropiación inorgánica e innecesaria de territorios entonces improductivos.

Con relación al primer aspecto se señala que los ejecutores de la colonización son los hijos de las “Ñustas” andinas o de las “Chinas”³ guaraníes y que su visión de los

¹ Es de destacar que esta población original es todo menos homogénea, como formada por los tan diversos súbditos del emperador Carlos V. En la expedición de Mendoza por ejemplo “abundaban, por licencia especial, los extranjeros: alemanes, ingleses, italianos, portugueses, flamencos.” Paul Groussac, *Mendoza y Garay*, (1916; Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 1949), 1:105.

² Según Ricardo Levene, *Investigaciones acerca de la historia económica del Virreinato del Plata*, vol. 1 (La Plata, 1927), 117, en 40 años se arrancaron del Cerro de Potosí 111 millones de pesos ensayados.

³ Ambas son voces quechuas, “Ñusta” equivale a noble y “China” a mujer del pueblo. Esta última voz se utilizó como sinónimo de mujer en el lenguaje rioplatense. Ver Daniel Granada, *Vocabulario rioplatense*

problemas, con relación al territorio, a las culturas indígenas, a las prácticas económicas, etc., no es uniforme, ni la del “otro,”⁴ del europeo trasplantado al Nuevo Mundo, sino que tiene profundas raíces prehistóricas que sin duda condicionan muchos aspectos de su comportamiento.

Con relación al segundo aspecto se abre un tema de enormes derivaciones históricas, que finalmente nos conectan con la problemática actual del puente Colonia-Buenos Aires, ya que el éxito de la empresa potosina-platense se debió a la genial creación en 1585 por parte del entonces obispo de Tucumán, Fray Francisco Vitoria,⁵ de un “puente” con la colonización portuguesa del Brasil, en particular con su expresión más criolla (y también mestiza) de São Paulo, cerrando un circuito en el cual se intercambiarán por dos siglos, plata por mercaderías.

La historia de la colonización del Río de la Plata es en sus primeros dos siglos, la historia de la supervivencia de dicho “puente” y sus avatares -como la Colonia del Sacramento- en torno a la cual se consolida la ocupación del territorio uruguayo y riograndense, y la desde entonces preponderancia económica de centros como Buenos Aires y San Pablo.

En esta presentación se considerarán las principales líneas de fundamentación de ambas afirmaciones, explorando sus consecuencias y derivaciones en la organización y las características de la naciente sociedad rioplatense.

razonado (1889; Montevideo, 1957); Juan Grau, *Voces indígenas de uso común en Chile* (Santiago: Oikos, 1997); y Juan Carlos Guarneri, *Nuevo vocabulario campesino rioplatense* (Montevideo, 1957).

⁴ Ver por ejemplo, Gustavo Verdesio, *La invención del Uruguay: La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental* (Montevideo: Graffiti, 1996), en relación a esta postura que plantea el sostenido desconocimiento del “otro.”

⁵“El, obispo de tuquman don fray françisco de vitoria a sido el primero que armo vn navio y partio deste puerto el año 86 , para el brasil con çierta plata labrada y con ella compraron , otro de que venian dos navios con aquel enpleo de cosas de azucares y conservas y algunas mercaderias para aquella governaçion y para potosy...” “... por la via del, obispo, torna agora a enviar el uno de los navios, al brasil quedaron movidos, otros navios para venir en bolviendo estos para tener trato con el piru y tuquman que de, oy en adelante confio en nuestro señor que tendra vuestra magestad aprovechamientos en almoxarifazgos.” Párrafos de la relación de los principales sucesos del Río de la Plata por el tesorero Hernando de Montalvo, documento 17, Buenos Aires, 23 de agosto 1587, *Historia de los piratas en el Río de la Plata*, ed. Enrique De Gandia, (Buenos Aires, 1936), 255. Ver también Raúl A. Molina, *Las primeras experiencias comerciales del Plata: El comercio marítimo 1580-1700* (Buenos Aires, 1966), 25.

I. Arqueología e historia

Estos apuntes surgen como complemento necesario de las investigaciones de arqueología histórica que venimos adelantando en el área rural de Colonia del Sacramento. Los trabajos arqueológicos se desarrollan siempre en un marco interpretativo, muchas veces llamado “marco teórico,” que no es más que la base de conocimientos adquiridos previamente sobre la temática que vamos a investigar. En el caso de la “Arqueología Histórica” este marco está dado principalmente por el conocimiento histórico que se tenga sobre el área investigada. Sin embargo no debe pensarse que el arqueólogo trabaja para confirmar los datos de la Historia, sino que lo que pretende hacer es abrir el espectro de los puntos de vista posibles, agregando a la documentación escrita la información que proviene del análisis de los vestigios materiales.

Sin entrar, todavía, a discutir la variada naturaleza del llamado conocimiento histórico, dividido por corrientes interpretativas, focos de interés, etc., como cualquier ciencia social, es indudable que dicho conocimiento va dibujando un telón de fondo sobre el cual el arqueólogo va colocando sus propias piezas.

Cuando comenzamos con esta investigación el marco de referencia casi exclusivo con el que contábamos era el de la disputa entre Portugal y España por el control del área.⁶ Esto traería como consecuencia arqueológica -por ejemplo- que en algunos sitios localizaríamos materiales “portugueses” y en otros, materiales “españoles.” A poco de empezar a trabajar nos dimos cuenta que, en aquellos lugares con cerámica que podía servirnos como indicador de referencia cultural, esta era siempre “portuguesa” mientras que por otro lado, aún en contextos tardíos del siglo XVIII, teníamos presencia de cerámica indígena o “mestiza” que no es ni “portuguesa” ni “española” y que no figuraba en nuestro “marco teórico.”⁷

⁶ Ver por ejemplo Aníbal Riveros Tula, *Historia de la Colonia del Sacramento* (Montevideo, 1959).

⁷ Antonio Lezama, “Informe sobre los sitios históricos,” en *Relevamiento arqueológico del área a ser afectada por la construcción del puente Colonia-Buenos Aires* (Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Arqueología, 1993), 21-85; Idem, *Arqueología histórica de salvamento en el entorno rural de Colonia de Sacramento* (Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Arqueología, 1995).

Nos hemos visto pues obligados a aguzar nuestro conocimiento histórico buscando aquellos elementos que nos permitieran comprender mejor la realidad arqueológica que encontrábamos. Esta nueva búsqueda nos demostró, una vez más, que, pese a que los arqueólogos escribimos para los historiadores, la recíproca no se cumple y que, cuando uno quiere ir al conocimiento de los hábitos en el uso de la cultura material, terreno en el que juega el arqueólogo, la información disponible es desesperantemente escasa y uno se ve obligado a reescribir su propia historia ad-hoc.

De eso se trata en estas páginas, de la búsqueda del tratar de entender, en la documentación histórica, cuál era la naturaleza verdadera del “portugués” y del “español”⁸ que actuaron en este escenario, de explicar qué significaron dichos términos en aquel contexto, que engloba y que escapa a ellos, estableciendo claves de mayor utilidad a la hora de la interpretación arqueológica. ¿Era el indio guaraní misionero, español? ¿Era el desertor, viviendo en las tolderías guenoas, portugués? ¿Era el “gaucho” criollo-portugués, criollo-español, guaraní-criollo, tupí-criollo, negro-criollo, portugués o español? ¿Por qué vivimos en un país de toponimia guaraní y vocabulario quechua?

La historiografía tradicional hispanoamericana que conocemos (la lusobrasileña tiene un enfoque completamente distinto del proceso)⁹ es de un reduccionismo absoluto con relación a la colonización del Río de la Plata y a la Colonia del Sacramento, a tal punto que prácticamente borra la esencia de los acontecimientos desarrollados durante casi tres siglos. Los elementos esenciales de esa reducción son:

- que la colonización es un proceso europeo en el sentido que fue realizado desde Europa y para Europa;
- que fue un proceso tardío, fracasada la búsqueda de metales preciosos;
- que se vio lenta pero progresivamente estimulado por el reconocimiento de las bondades naturales de la región, en particular su productividad pecuaria;
- que este potencial despertó el interés de Portugal que “vio” en el Río de la Plata un “límite natural” a su expansión territorial hacia el Sur y

⁸ Ver nota 1.

⁹ Ver por ejemplo, Luís Ferrand de Almeida, “A Colónia do Sacramento e a Formação do Sul do Brasil,” en *Páginas dispersas: Estudos de história moderna de Portugal* (Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1995); o Fernando Camargo, *Britânicos no Prata, Caminhos da Hegemonia* (Passo Fundo: Universitária, 1996).

- que la rigidez del sistema monopolista español creó un ambiente propicio para el desarrollo del contrabando.

En esencia, “españoles” indolentes vegetan a orillas del Plata hasta que la crianza de ganados se vuelve substantiva mientras que “portugueses” -siempre expansionistas, no se sabe por qué causas- insomnes trabajan desesperadamente por llevar sus fronteras al límite que la naturaleza les predestinó. Colonia del Sacramento es la culminación del proceso, con el difícil despertar “español” procurando alejar a su rival y quimérica tentativa “portuguesa” que igual logra “mover” su frontera hasta la laguna Merín. El cuadro es jalonado por enfrentamientos bélicos y acontecimientos diplomáticos, con una escasa valoración de los aspectos económicos los que son valorizados “a futuro,” si se admite la expresión, y alguna mención marginal sobre el soporte demográfico de estos episodios. La Historia del Río de la Plata todavía está incubándose y recién se comenzará a manifestar a partir de las invasiones inglesas.¹⁰

Mucho más finos eran sin duda los hilos de la urdimbre del tejido histórico con el que pretendíamos desentrañar su reflejo arqueológico. Hacia su búsqueda nos tuvimos que dirigir entonces para tratar de entender cómo se generó, conceptual y físicamente este espacio de “frontera” entre lo colonizado y lo “salvaje,” entre lo “portugués” y lo “español,” entre lo “lícito” y lo “ilícito”, una frontera aparentemente más allá del mundo contemporáneo y, sin embargo, pieza clave en las mesas de negociaciones internacionales.

Esto para tratar de entender las diferentes vertientes del fenómeno “mestizo,” la sangre, la cultura, las ambiciones, las lenguas y las comidas “mestizas” entre otras; para tratar de entender un mundo definido por las indefiniciones, un mundo que impone el arbitraje permanente entre la legalidad corrompida y la corrupción legalizada, entre el juicio y la impunidad, entre la fortuna y la miseria entre las jerarquías y la anarquía, entre éxitos asombrosos y fracasos rotundos, entre desiertos edénicos y civilizaciones miserables, entre distancias asombrosas y circulaciones permanentes.

Recién, cuando esbocemos este cuadro tendríamos las referencias suficientes para intentar la lectura de los hechos arqueológicos que vamos generando.

¹⁰ Sin perjuicio de que la última publicación uruguaya que conocemos sobre el tema, Fernando Assunção, “Historia,” en *Colonia del Sacramento: Patrimonio histórico de la humanidad* (Montevideo: UNESCO, 1996), expone muchos de los conceptos que proponemos aquí.

II. La colonización del Río de la Plata

El proceso de colonización del Río de la Plata ha sido normalmente interpretado como la apropiación del territorio por parte del europeo, que exterminó, alejó o integró por la fuerza a las culturas nativas. En este esquema, la cultura invasora ignora al “otro,” construyendo su propia visión del territorio y sus posibilidades en función de parámetros exclusivamente occidentales.¹¹ El corolario de esta interpretación es que la nueva realidad cultural que va surgiendo tiene muy cortas raíces y la misma resulta de la importación y rápida -aunque a menudo imperfecta- adaptación de prácticas europeas, de influencia española o portuguesa, a las que se agrega marginalmente un componente africano.

En particular, la historiografía referente a la Colonia del Sacramento ha tradicionalmente interpretado su historia como las vicisitudes de una cabecera de puente de las pretensiones territoriales portuguesas enfrentada a las “legítimas” reacciones castellanas, haciendo remontar su origen a los problemas de interpretación del Tratado de Tordesillas.¹²

Sin embargo, el famoso tratado de Tordesillas, y las “ambiciones territoriales” de Portugal, muy poco tuvieron que ver con la fundación de Colonia del Sacramento y su tormentosa historia. Fue en realidad el resultado de una audaz propuesta comercial, que, partiendo de intrincados lazos -en particular familiares¹³- entre los pobladores de Asunción y del Tucumán, buscó la salida “natural” de la catarata de plata que acababa de abrirse en Potosí.¹⁴

¹¹ Ver nota 3.

¹² Ver Luis Enrique Azarola Gil, *La epopeya de Manuel Lobo: Contribución a la historia de Colonia del Sacramento seguida de una crónica de los sucesos desde 1680 hasta 1828 y de una recopilación de documentos* (Madrid, 1931); y Riveros, *Historia de la Colonia*.

¹³ Ver Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:102.

¹⁴ Según datos tradicionales que no hemos podido confirmar se habrían extraído unos 20 millones de kilos de plata hasta fines del siglo XVIII.

Este intento, primero público y legal, incluso defendido con argumentos frente a la corona Castellana,¹⁵ puso en marcha los mecanismos del mercado, cuyas reglas sólo tienen en cuenta el riesgo y la ganancia esperada, generando una realidad comercial, que hizo posible la incipiente existencia del -ya una vez abandonado¹⁶- puerto de Buenos Aires, sin otros recursos a su disposición ni económicos ni demográficos y la prosperidad del comercio de los puertos del Brasil, beneficiados por la circunstancial unión de las coronas Castellana y Portuguesa en la figura de Felipe II.

Esta realidad, generó una corriente económica, desde el Alto Perú hasta Bahía, pasando por San Pablo, mediante la cual la plata se intercambiaba por mercancías y bienes de consumo, en particular el azúcar, que dinamizaba ambas economías y volvió posible la permanencia y el crecimiento de Buenos Aires, en la cual se instaló un importante núcleo de comerciantes portugueses, muchos de ellos judíos conversos de origen español que se fueron convirtiendo en uno de los pilares de la naciente sociedad porteña.¹⁷

La conciencia que la administración castellana fue cobrando de la importancia de la fuga de metal precioso que significaba este comercio y la obtusa visión monopólica de la misma fueron acotando en la ilegalidad un desarrollo económico inexorable. La separación de las coronas agravará esta situación y es entonces que surge la idea de fundar una factoría portuguesa, como única posibilidad de mantener abierta esa corriente comercial que era la vida y razón de ser del puerto de Buenos Aires.¹⁸

¹⁵ Ver por ejemplo, Memorial del Licenciado Antonio Fernández de Castro, presentado al Consejo, acerca de las fortificaciones del puerto de Buenos Aires, y sobre la conveniencia de cambiar los frutos de las provincias del Río de la Plata en el Brasil, documento 28, *Historia de los piratas*, 299. En el “5º punto” de este documento afirma que la mejor defensa de Buenos Aires es permitirle el comercio y aclara: “Ponense dos objeciones a esto. La 1.ª que dando liçençia a los de buenos ayres para que saquen los frutos de la tierra al brasil se hara mucho daño a la contrataçion de Seuilla y tierra firme. La 2.ª que si se da la dicha liçençia con limitazion la tomaran sin ella y con esto acudiría toda la gente de Potossi, Tucuman, y Chile a este puerto por ser tan acomodado para traer mercaderias de Hespaña.” Rechaza el argumento de la competencia con Sevilla pues dice que no llega ninguna mercancía por la vía de Lima hasta Buenos Aires por el costo del flete.

¹⁶ Sobre las causas de su fracaso inicial y del éxito de su segunda fundación ver en particular Roberto Levillier, “Conquista y organización del Tucumán,” en *Historia de la nación argentina*, ed. Ricardo Levene, 2a ed., vol. 3 (Buenos Aires: Ateneo, 1939), 275; sobre el fracaso de la expedición de Mendoza ver Groussac, *Mendoza y Garay*, 1:172, 174, 195, 214, 228.

¹⁷ Ver por ejemplo, Molina, *primeras experiencias comerciales*, 48, 61; y José Torre Revello, “La Colonia del Sacramento,” en *Historia de la nación argentina*, 343.

¹⁸ Ver Ferrand de Almeida, “Colónia do Sacramento,” 166.

Serán entonces los intereses porteño-brasileños los que, mediante presiones en el Consejo Ultramarino, conseguirán finalmente la empresa de Manuel Lobo y gracias a esta, durante casi 100 años mantendrán con altibajos esa dinámica comercial.

Es interesante ver cómo no se ha resaltado suficientemente la continuidad histórica, incluso la “inmediatez” cronológica de todo el proceso de colonización de la cuenca del Plata. La misma se hizo pensando que era la ruta para llegar a la plata, sin ninguna otra consideración y por lo tanto groseramente improvisada. Cuando efectivamente la plata surgió en el Potosí (que se encuentra en la propia cuenca del Plata) aún continuaba el proceso de colonización original ahora a partir de Asunción y, lógicamente se continuó y consolidó la idea, ahora en competencia con el Perú,¹⁹ de que el metal debía salir por el Plata. Por otra parte, desde la primer fundación de Buenos Aires, las bases inmediatas de apoyo, los contactos más fáciles se encuentran en la costa del Brasil portugués²⁰ y hacia ellas -o por ellas- tenderá lógicamente a pasar el nuevo flujo creado.

Es como si en el discurso histórico se cortara la realidad “psicológica” (como motivación de los conquistadores-colonizadores), la que sólo “actúa” al inicio de la conquista, para pensar inmediatamente a la geografía en sus términos actuales, aislando como realidades políticas el Alto Perú, Asunción, Tucumán, Buenos Aires y las ciudades de la costa del Brasil, como circuitos independientes, cuando aún están concebidos como una única realidad conquistadora-colonizadora.

En este marco la llamada “colonización europea del Río de la Plata,” contrariamente a las versiones más difundidas, es esencialmente un fenómeno americano, en el que participan principalmente los criollos de las primeras generaciones, por lo tanto mestizos, los que a través de sus madres y tíos indígenas se engarzan asimismo con profundas tendencias prehistóricas.

La presencia europea genera el marco en el que se resolverá la acción individual de personas cuyo sino es americano. Estos se reclaman de sus reyes, por herencia paterna y

¹⁹ En relación a la competencia Asunción vs. Alto Perú ver Levillier, “Conquista y organización,” 243.

²⁰ La expedición de Mendoza ya trae consigo a Gonzalo de Acosta, “antiguo vecino de San Vicente,” (¿náufrago o desertor de Gaboto?), portugués, que tenía hijos nacidos en Santa Catalina (viviendo con los Indios durante 20 años) que venía como práctico y “lengua.” (Groussac, *Mendoza y Garay*, 1:104, 160, 183). Assunção, en “Historia,” aporta interesantes datos sobre el origen de San Vicente y sus relaciones con Asunción.

por ser en última instancia la garantía de su poder y posición social, pero tienen en la realidad una praxis opuesta a los designios gubernamentales ciegamente basados en la voracidad fiscal que remedie la permanente bancarrota de las cortes europeas.

El tema central es entonces que en el Río de la Plata no hubo una nítida frontera entre lo europeo transplantado y lo indígena, sino que, desde el comienzo de su colonización, se generaron y regeneraron una gran diversidad de “fronteras,” entre diferentes “mundos” o “complejos culturales.” El “mundo” Inca, el “mundo” Coya, el “mundo” Guaraní, el “mundo” Guaycurú, el “mundo” Charrúa, el “mundo” Minuán, el “mundo” de Lima, el “mundo” de Charcas,²¹ el “mundo” de Potosí, el “mundo” de Santa Cruz, el “mundo” de Tucumán, el “mundo” de Chile, el “mundo” de Córdoba, el “mundo” de Asunción, el “mundo” de Santa Fe, el “mundo” de Buenos Aires, el “mundo” de Colonia del Sacramento, el “mundo” de São Paulo, el “mundo” de Río de Janeiro, el “mundo” de Bahía, el “mundo” de Montevideo, el “mundo” de Angola, el “mundo” Jesuita, el “mundo” Español y el “mundo” Portugués, entre otros, que buscarán en la cuenca del Plata, en mayor o menor medida la solución a sus destinos individuales, generando las particulares características de su proceso colonial.

La clave de estos encuentros, las causas y mecanismos de las distintas conductas, sus engarces y resultantes, las consecuencias futuras de estas dinámicas recién empiezan a dibujarse imperfectamente en las referencias cronológicas y geográficas que hemos encontrado y que desarrollaremos en las próximas páginas.

A. La colonización inicial europea y su fracaso (hasta el “desencanto” de la tierra)

La expedición de Pedro de Mendoza (1536) se enmarca dentro de la aceleración que sufre el proceso de colonización de América como consecuencia del impacto causado por la llegada a España de los tesoros de México y del Perú.²² Las riquezas metálicas de América parecen infinitas y el entusiasmo se apodera de la, hasta entonces, poco motivada nobleza española.

²¹ Charcas, La Plata y Chuquisaca, actualmente Sucre, son la misma ciudad fundada en 1538. Ésta fue fundada con el nombre de La Plata, en la provincia de Charcas de donde tomará nombre la audiencia que reside en La Plata.

²² Ver Enrique De Gandía, “La segunda fundación de Buenos Aires,” en *Historia de la nación argentina*, 144.

Es así que la expedición de Mendoza, gestada al mismo tiempo que la llegada de los tesoros acumulados por Pizarro (1534), es la más importante de todas las enviadas a América, tanto por la “calidad” de los participantes como por su número y pertrechos.²³

Las débiles indicaciones recogidas en las expediciones de Solís (1516), Magallanes (1519), Gaboto y Diego García (1526) ya se habían transformado, en el contexto de la época, en el “Río de la Plata,” la vía de entrada al país del “Rey Blanco” (de plata), garantizando el éxito de los participantes en la empresa. De este modo se organiza una verdadera expedición de saqueo, en que lo militar es lo básico, que llega al colmo de no traer ni herramientas de labranza ni animales de granja.²⁴

El fracaso es casi total y absoluto²⁵ (no es del caso entrar en detalles ahora, pero hay que tener en cuenta, para entender la dinámica posterior, que uno de los territorios más fértiles del mundo es considerado como totalmente miserable e improductivo por estos primeros colonos), quedando reducida una expedición de 1,200 hombres, a 5 años de comenzada, a los aproximadamente 400 colonos que se instalan en Asunción (1537), gracias a su alianza con los Carios (Guaraníes).

Tenemos entonces que el primer capítulo exitoso de la colonización de la cuenca del Plata sucede como consecuencia de la mezcla entre los intereses europeos y los del “otro,” del indio americano. Señalemos sólo algunos rasgos que creemos trascendentes. Los Guaraníes ofrecen a los Castellanos su alianza estratégica, no son “conquistados” por estos. Por eso ofrecen a sus hermanas e hijas en matrimonio, para asegurar la alianza con los lazos del parentesco.²⁶ Así comienzan a nacer (estamos en 1537) los “mancebos de la tierra,” “españoles” en la consideración legal, guaraníes por sus madres y sus tíos, que en sólo 20 años comenzarán a ser los protagonistas de los acontecimientos regionales.

Esta alianza tiene raíces indias y raíces europeas. Los guaraníes buscan asegurarse la supremacía militar con las armas y caballos que aportan los castellanos principalmente contra el invicto enemigo Guaycurú, azote de sus fronteras. Los castellanos proponen llegar al Paitití -el reino blanco-, cuyas fronteras se han extendido hasta los territorios de sus parientes chiriguano, los que, por intercambio o rapiña, han conseguido las

²³ Ver Groussac, *Mendoza y Garay*, 1:103.

²⁴ *Ibid.*, 1:107.

²⁵ Buenos Aires es definitivamente abandonada en 1541.

²⁶ Efraim Cardozo, “Asunción del Paraguay,” en *Historia de la nación argentina*, 178.

muestras de plata que, a miles de kilómetros de distancia, propiciaron la empresa castellana.

Durante los próximos 24 años la nueva sociedad asunceña buscará sola, en una casi absoluta incomunicación con la metrópoli,²⁷ hacia el noroeste como indican sus socios, el camino a las montañas de la plata, enfrentando la mayor o menor oposición de las tribus indígenas hasta encontrarse en 1561, en el futuro emplazamiento de Santa Cruz de la sierra, con la expedición castellano-andina que “bajaba” del Perú. El resultado de la empresa asunceña será, en la pintoresca y angustiada expresión de Ñuflo de Chaves el “desencantamiento” de la tierra, la pérdida de una ilusión que durante 22 años mantuvo vivo el espíritu de la conquista.²⁸

La depresión de la “gens” asunceña se evidencia en la casi despoblación de la localidad, que queda casi reducida a los ancianos e impedidos, abandonada por la población activa de origen castellano que resuelve emigrar hacia el Perú.²⁹

B. La colonización del “Alto Perú” y la búsqueda de las “puertas” de la tierra

Al mismo tiempo que se desarrollan estos acontecimientos en la cuenca del Plata (entre 1536 y 1560), se desarrolla la colonización del Perú y zonas circundantes, en particular Chile y el “Alto Perú.”

Esta colonización está signada por una permanente anarquía, marcada por una feroz disputa entre intereses individuales de todo signo y origen, privados, estatales, religiosos y étnicos de importante trascendencia para el futuro proceso de la cuenca del Plata.³⁰

No es probable que los futuros protagonistas de la segunda etapa de la colonización del Río de la Plata, no hayan sido marcados en su conducta por su participación en estos acontecimientos. Estos supusieron un singular ejercicio de lealtades personales (particularmente en lo que a deslealtad se refiere), de sometimiento a las estructuras

²⁷ El único contacto importante es la llegada -por vía terrestre- del 2º adelantado Cabeza de Vaca en 1542. Llegan a pasar períodos de 6 años sin que haya ningún contacto directo con la metrópoli. Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:100.

²⁸ *Ibid.*, 2:92.

²⁹ Cardozo, “Asunción del Paraguay,” 187.

³⁰ Ver, entre otras, la exhaustiva obra de Albert Garcia, *La découverte et la conquête du Pérou d'après les sources originales* (París: Klincksieck, 1975).

estatales (sobre todo en lo que a su desconocimiento o insubordinación se refiere) que va a generar actores entrenados en caminar por la cuerda floja del que acata pero no cumple, del que acepta pero desconoce, del que jura y abjura, en definitiva, del que logra asegurar sus propios intereses contra la codicia de todos, empezando por el lejano monarca y sus delegados locales.

Desde el punto de vista del futuro rioplatense el momento trascendente de este proceso es el descubrimiento -en 1545, tan sólo 13 años después de comenzado el proceso de conquista- del más rico yacimiento de plata jamás encontrado, en el cerro de Potosí, equidistante de Lima y de Buenos Aires, en las nacientes del Pilcomayo, en la propia cuenca del Plata.

Este descubrimiento se realiza a partir de la colonización de las regiones marginales del área Coya del Incaico, con la fundación de “La Plata.”³¹ Son estos los tiempos de la represión contra los encomenderos pizarristas y de la intervención del “Presidente” La Gasca (1546-1550). Tiempos que suponen vertiginosos enriquecimientos si con habilidad política se logra el apoyo del vencedor.

En ese contexto los Ortiz de Zárate y sus parientes se hacen dueños de los principales filones del Potosí,³² junto a otras inmensas riquezas y desde 1556, por lo menos,³³ comienzan a buscar una salida más barata a la creciente producción de plata.³⁴ Este propósito que se llamó gráficamente buscarle “puertas a la tierra”³⁵ absorberá durante décadas ingentes esfuerzos por parte de las poblaciones altoperuanas.³⁶

³¹ Ver nota 20.

³² Uno de los propietarios de la veta “Rica” era Juan Ortiz de Zárate, quien, además, tenía parte en la “Mendieta,” cuyo descubridor y primer propietario era su hermano mayor, Lope de Mendieta, el millonario de la familia. Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:61.

³³ En 1556 ya estaba planteada la candidatura de Ortiz de Zárate, apoyada por -entre otros- Juan de Matienzo (oidor en Charcas) quien escribe al rey: “los muchos y grandes provechos que se seguirán deste puerto demás de lo que tengo dicho, irá a vuestra magestad el capitan juan ortiz de çarate portador desta a quien puede vuestra magestad dar crédito cerca desto por ser tan antiguo en la tierra.” Tomado de De Gandía, “La segunda fundación,” 210; éste trae en las páginas 206-10 otros antecedentes al respecto.

³⁴ En 1558 Potosí ya tiene 160,000 habitantes y es una de las ciudades más grandes del mundo.

³⁵ Ver De Gandía, “La segunda fundación,” 218; y Cardozo, “Asunción del Paraguay,” 184.

³⁶ Numerosas “entradas” se realizan desde el Alto Perú con el propósito de abrir la ruta hacia el Atlántico; después de numerosos fracasos debidos fundamentalmente a la oposición de las poblaciones indígenas, se logra establecer la ruta en forma definitiva. Es ilustrativa la cronología de las fundaciones exitosas: Santiago del Estero en 1553, Santa Cruz en 1560, Tucumán en 1565, Córdoba y Santa Fe en 1573 y, luego de la segunda fundación de Buenos Aires, La Rioja en 1591, Madrid en 1592 y Jujuy en 1593.

El elemento humano protagonista de esta empresa será cada vez más “americano.” Es al principio el conquistador español y su aliado indio con sus propias motivaciones.³⁷ Son luego los mismos conquistadores, pero ahora transformados en propietarios con intereses en América y no en España, acompañados de sus hijos mestizos, hijos de las “Ñustas,” las princesas del Incario.³⁸ Al mismo tiempo las poblaciones indígenas originales están cada vez más afectadas por las nuevas modalidades económicas y las presiones culturales que las obligan a un proceso de readecuación de sus comportamientos políticos.³⁹ Son finalmente los descendientes de los conquistadores (en su mayoría mestizos) acompañados por nuevos inmigrantes europeos que deben ajustar sus expectativas a una “situación de hecho” donde las principales riquezas ya están repartidas y donde sus aspiraciones deben encauzarse dentro de las sendas trazadas por los detentores del poder económico y/o político.

C. La “puerta de la tierra,” primera etapa hasta 1641

Con el encuentro de 1559, quedan perdidas las esperanzas protagónicas de Asunción pero se confirma el deseo de los potosinos. A partir de ese momento, y bajo el impulso de Ortiz de Zárate se acelera el proceso que culminará con la refundación de Buenos Aires, que resultará la tan ansiada “puerta de la tierra.”

La fundación de Buenos Aires será obra, casi exclusivamente, de los “mancebos de la tierra,” en su mayoría nacidos en Asunción. El capitán español, Juan de Garay, factótum de Ortiz de Zárate, había llegado en 1544 al Perú con sólo 14 años y en 1560 participa de la fundación de Santa Cruz, donde se emparentará con la población de Asunción. Estos “mancebos” le imprimen un sello particular a la empresa porque ellos son, al decir

³⁷ Dejamos aquí planteado el tema de las problemáticas prehistóricas de las poblaciones indígenas que se continúan durante la conquista y que muchas veces fueron claves para su relación con los conquistadores; ¿Cuál era, por ejemplo, la situación de los “coyas” dentro del Tahuantinsuyo y las oposiciones y solidaridades que de ésta se derivan? Hay que pensar también las difíciles relaciones de estas poblaciones con sus vecinos Chiriguano y Calchaquíes, incluso la posible existencia de un “limes” inca en esta frontera.

³⁸ La hija de Ortiz de Zárate, heredera de sus capitulaciones como “Adelantado” es hija de una Ñusta. De los 84 hombres que acompañan a Garay en la fundación de Santa Fe, 75 son “mancebos de la tierra.” Siete años después cuando vuelve a fundar Buenos Aires, de 60 fundadores, sólo 10 son nacidos en España. Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:146, 275; y Cardozo, “Asunción del Paraguay,” 189, 193.

³⁹ Por ejemplo con la institución de la “mita” minera y los comportamientos que engendra para tratar de alejarse, física o socialmente, de las zonas de reclutamiento.

del contador Montalvo “amigos de cosas nuevas” pero totalmente desestimulados en cuanto a la búsqueda de la acumulación de riquezas en base al trabajo productivo.⁴⁰ Probablemente porque, durante toda su existencia, estuvieron alejados de todo circuito comercial, e imposibilitados por las carencias locales de toda “ostentación,” no pudiendo establecer la diferencia entre “ricos” y “pobres” más que en la constrictión al trabajo.⁴¹

La “novedad” residiría en el abandono de la tutela paterna y en las promesas que Garay les haría en cuanto a las ventajas de su nueva ubicación en la “puerta” de la tierra. No podía ser, en lo que reiteradamente se equivocan numerosos historiadores,⁴² la hipotética riqueza de una tierra que habían abandonado sus abuelos por inanición hacía sólo 40 años, ni su posible valorización productiva porque por un lado no hay nadie a quien venderle nada y por el otro con repartimientos de unos pocos indios por cabeza,⁴³ que debemos comparar con los cientos que se “encomiendan” en fundaciones como la de Tucumán.⁴⁴ Tan poco valor tiene la tierra en sí misma que las propias fundaciones se trasladan de un lugar a otro, como es el caso de Santa Fe, e incluso una suerte de estancia era cambiada por unos calzones usados en los primeros años de Buenos Aires.⁴⁵

⁴⁰ Levene, *Investigaciones*, 178 señala que la mayoría de las ciudades nacientes fue poblada con “hijos de la tierra.” Aporta el dato del pedido del contador Montalvo, en Asunción en el siglo XVI, solicitando que le envíen españoles, “porque de cinco partes las cuatro y media eran de criollos y estos dominaban por su número y aún por su espíritu” diciendo que “son amigos de cosas nuevas.”

⁴¹ Véase al respecto la interesante cita de Manuel Lizondo Borda, “El Tucumán de los siglos XVII y XVIII,” en *Historia de la nación argentina*, 281: “con tales ejemplos (se refiere a sus padres encomenderos), algunos hijos de estos españoles principales y otros mozos pobres, especialmente mestizos –pues sus madres son indias-, no sólo son ‘grandes holgazanes y vagamundos,’ sino que despreocupándose de todo se andan por los pueblos indígenas, hechos ‘a sus costumbres y modo de vivir’ (según carta de Alonso de Ribera, gobernador, en 1608). Y estos criollos son en verdad nuestros primeros gauchos. Porque a ellos ya no les interesa el señorío, la riqueza ni España: sólo les atrae la vida fácil y ociosa de los campos en medio de los indios y junto a las indias.”

⁴² Por ejemplo De Gandia, “La segunda fundación,” 206, dice que los segundos fundadores de Buenos Aires no iban con ilusiones de riquezas fabulosas sino a “regar las hortalizas con el sudor de su frente.”

⁴³ En la recién fundada Santa Fe, los indios son 123 en total y están repartidos en 14 encomiendas, teniendo sólo la de Vera Mujica 42 (Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:163, 314). Por otra parte, dada la índole de las poblaciones locales estas encomiendas eran más teóricas que reales.

⁴⁴ Hacia 1583, la cabeza de la gobernación de Tucumán, tiene 48 vecinos y 12,000 indios encomendados. Levene, *Investigaciones*, 193-4.

⁴⁵ Molina, *primeras experiencias comerciales*, 185, cita en nota al pie a Trelles “Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, t. I. año 1859” quien trae el dato del vecino Pedro Morán “que vendió sus tierras por unos calzones raídos y un coleteo.”

Una vez establecida la “puerta” faltaba “abrirla” hacer real la circulación de mercancías y de plata por la misma. Hay que tener en cuenta que en el período que va hasta 1580 entraron sólo unos pocos barcos al Río de la Plata.

La salida, la clave de la supervivencia de Buenos Aires nuevamente amenazada por el hambre y el abandono, la proporcionará el genio y la tenacidad comercial del obispo de Tucumán Francisco de Vitoria quien, por razones que se originan en vínculos personales a nivel religioso, vínculos de parentesco y, posiblemente, en conocimiento de antecedentes de algunas escasas comunicaciones establecidas con Asunción, promoverá (a su cuenta y riesgo) el comercio con los puertos del Brasil.⁴⁶ Vinculando dos demandas crecientemente insatisfechas, metálico para dinamizar la economía brasileña, artefactos varios, azúcar y esclavos, para la producción minera, cerrará un circuito de cuya dinámica son testimonio, 300 años después, la inmensa supremacía de San Pablo y Buenos Aires sobre las urbes latinoamericanas.⁴⁷

Lógicamente la plata del Potosí es el principal ingrediente de este circuito. La sangría de plata, alertada por el comercio limeño, recibirá inmediatamente la oposición de la

⁴⁶ Ver a este respecto los datos aportados por De Gandía, *Historia de los piratas*, 73-5, en que habla de parentescos y amistades entre tucumanos y brasileños. Es ilustrativa la descripción de la personalidad del obispo que se hace en la Copia de la carta del gobernador (Juan Ramirez de Velazco) de tucuman escrita al conde del villar virrey del Piru de 6 de abril de 1587, sobre la nueva que se tuvo de los yngleses cosarios, documento 13, *Historia de los piratas*, 243: “con el se pasa harto trauajo que çierto es menester don de dios para lleuale su condiçion y sufrille su mala lengua que por no ofender los oydos de vuestra exçelencia no trato aquí algunas cosas solo suplico se de quenta a su magestad para que sea servido de sacalle de aquí y embie otro que se contente con la pobreza de la tierra y dexede cargar nauios para enriqueçer a los enemigos que no a sido mal bocado el que lleuan agora que pasan de çien mill ducados y lo peor es que abran gustado para asegundar, por otras tengo escrito a vuestra exçelencia como enbio al brasil treyta mill pesos en plata y oro y por quintar para que vuestra exçelencia vea lo que se ha de haçer para cobrar los quintos porque aquí yo no veo de que echar mano y si no es con orden no conbiene hazer diligencia con el.”

⁴⁷ Molina, *primeras experiencias comerciales*, 46, transcribe parte de la carta del comerciante portugués Francisco Suárez, escrita en 1596 en Río de Janeiro, Colección Hakluyt, 11:39: “Por aquí pasan cada tres o cuatro meses barcas de treinta o cuarenta toneladas cargadas de azúcar, arroz, tafetanes, sombreros y otros artículos de este país, que son llevadas por este río (de la Plata) en las dichas barcas y después de remontarles son conducidas al Perú. Y, a los cuatro o cinco meses las barcas bajan nuevamente este río cargadas con remesas de plata, pues aquellos lugares son todo riquezas... Este comercio que he visto desarrollar este año nos comunica con las minas de Potosí, que son las mejores y más ricas de todo el Perú.” Agregando expresamente que los comerciantes peruanos iban a buscar mercancías a los puertos del Brasil, trayendo consigo “quinze a veinte mil ducados en reales de plata u oro y los emplean aquí (Río de Janeiro) en mercancía y, cuando no la encuentran en esta ciudad, las buscan en Bahía o Pernambuco.”

monarquía española. Esta acababa de montar el sistema de flotas y galeones que pretendidamente aseguraba la contabilidad de los metales preciosos que se remitían desde América y por ende la recaudación fiscal sobre esos mismos metales.⁴⁸ A su vez el sistema beneficiaba únicamente a los centros monopólicos de comercio, en particular a Sevilla (otra forma de asegurar los beneficios fiscales concentrando el cobro de alcabalas y privilegios en unos pocos lugares) con fuerte peso en el Consejo de Indias el que, por su parte, y como buena parte de la alta nobleza española depende también de las recaudaciones fiscales para acceder a sus prerrogativas.

Pese a los argumentos a favor de una salida más rápida y por lo tanto menos costosa que expusieron los intereses de Charcas y Potosí, la monarquía española no quiso nunca arriesgar en el difícil control de dos “puertas,” e intentó mantener apenas entornada la que se le había abierto de par en par por Buenos Aires. Si la política no fue de clausura absoluta es porque era tan evidente que esta era la principal puerta de entrada a la riqueza platina, que si se la abandonaba definitivamente, podía caer en manos enemigas y con ella las riquezas del Perú. Argumento reiteradamente utilizado por la población bonaerense que incluso amenazó con abandonar el sitio si no se le otorgaban concesiones comerciales.⁴⁹

Lo acontecido con Buenos Aires es un testimonio de que las leyes de la economía suelen primar por sobre las leyes políticas. Una vez establecida la ruta que desde Buenos Aires comunicaba con el Alto Perú, pasando por Córdoba (con derivaciones a Mendoza y Chile), Santiago del Estero, Tucumán y Salta, nunca dejó de ser, pese a las reiteradas prohibiciones de carácter absoluto, la principal vía de entrada y de salida de las mercancías de la región.⁵⁰

Debemos detenernos en algunos aspectos del contexto de la época para poder volver a las modalidades cotidianas, a las prácticas culturales que se iban desarrollando, que son claves a la luz de su probable reflejo arqueológico.

En primer lugar debemos plantear un aspecto que estuvo en el centro de la vida colonial rioplatense que es el de la frontera entre lo lícito y lo ilícito. Cuando se refunda Buenos Aires y Francisco de Vitoria inicia su existencia comercial con la costa del Brasil, no

⁴⁸ Molina, *primeras experiencias comerciales*, 5, 96.

⁴⁹ Molina, *primeras experiencias comerciales*, 5, 41, 67, 96, 101 y especialmente 123.

⁵⁰ Ver nota 46, y Levene, *Investigaciones*, 69.

sólo no hay ninguna prevención tomada en cuanto a este posible comercio (Ortiz de Zárate se había “obligado” en su capitulación a fundar dos puertos en la cuenca del Plata), sino que además el territorio del Brasil, como parte del reino de Portugal, se encuentra bajo el mando del monarca castellano. Son dos reinos distintos, pero tienen el mismo monarca, que debe velar por la felicidad de todos sus vasallos obrando en conveniencia de los mismos. Durante todo el período de unión de las dos monarquías a las presiones del Consejo de Indias castellano, abogando por el mantenimiento del monopolio comercial, se opondrán las del “Conselho Ultramarino” portugués, abogando por los intereses de plantadores y traficantes de las costas brasileñas y africanas.

Los monarcas castellanos serán siempre esencialmente castellanos (no por casualidad Portugal se enfrascará en una dura lucha de independencia) y promoverán medidas que, sin terminar con el comercio portugués, se inspiran tajantemente en el mantenimiento del monopolio comercial. Pero esa pequeña brecha, resultante de la imposibilidad de ahogar completamente el comercio portugués, permitirá que siga creciendo el torrente de plata que fluye por el Plata.

Por esta brecha se introduce también otro factor, trascendente en este panorama, como es el de la inmigración portuguesa.⁵¹ La realidad del comercio con Brasil pronto hace que los interesados lo tomen directamente en sus manos y, colocándose en una posición central (no olvidemos que el destino principal es Potosí) vengán a instalarse en Buenos Aires. De este modo la población porteña en sus primeras épocas es en un alto porcentaje población portuguesa (está en su sino que ambas tenga la raíz “puerto” en sus denominaciones). Presencia permanente, no sólo de comerciantes, sino también de artesanos de diversos oficios, durante todo este período, presencia a la que debemos ir sumándole la resultante de la acumulación de descendientes y de parientes productos de los matrimonios con las más destacadas hijas de los fundadores “mancebos de la tierra.” Este aporte demográfico portugués se verá luego alimentado permanentemente por los desertores de la Colonia del Sacramento.

Es fundamental recordar esta base demográfica, y por tanto cultural, cuando tan esquemáticamente veamos planteada la oposición entre “españoles” de Buenos Aires y “portugueses” de Colonia del Sacramento.

⁵¹ Ver nota 17.

Cuando las “Reales Ordenes” y prohibiciones comerciales de todo tipo se hagan cada vez más imperiosas, la población de la cuenca del Plata y de Buenos Aires en particular se irá adaptando a actuar al margen de la legalidad, en el famoso “se obedece pero no se cumple.” Afirmando su lealtad en todo tipo de escritos para luego “borrar con el codo lo que escribió con la mano.”

Esa duplicidad, que andando en tiempo, se convertirá en corrupción desembozada de toda fuente de autoridad real que aterrice en estos pagos, está en la esencia de la historia colonial rioplatense y genera un gran problema heurístico a la hora de tratar con las fuentes documentales. Esto sin entrar a pensar en las consecuencias psico-culturales que esta práctica permanente generó, principalmente a nivel de las élites poderosas, entre quienes, probablemente, nadie confiara en nadie.

Esta situación se agrava particularmente a partir de 1640 cuando, separadas las dos monarquías y enfrentados militarmente ambos reinos, el comerciar con Portugal adquiere la categoría de traición a la patria.

La dinámica cotidiana de estos acontecimientos pone en acción, y en interrelación, diversas entidades culturales, grupos e incluso etnias, cuya forma de participación y de interesarse en los hechos es sin duda clave para entender esa gran resultante que fue la historia colonial rioplatense, pero de las cuales sólo logramos apereibir, lamentablemente, fragmentos aislados.

Un primer aspecto a destacar en este plano es el de la influencia lingüística, que de alguna manera es un “indicador” de ese complejo trasfondo cultural. Es significativo el desbalance entre el aporte Guaraní y el aporte Quechua al vocabulario rioplatense. El Guaraní es casi hegemónico en cuanto a la toponimia a la fauna y la flora. Es un territorio dominado por guaraníes o por guaranizados. Son seguramente las madres guaraníes las que enseñaron a sus hijos, “mancebos de la tierra,” el ámbito en que tendrían que actuar. Sin embargo, el Quechua ocupa espacios claves en aspectos altamente significativos del lenguaje. En Quechua se identifica al padre “tata” y a la madre “mama,” también se identifican los principales alimentos y, aspecto notable, es el vocabulario indígena relacionado con la actividad ganadera que se consolida en esta región.

Es un testimonio indudable del aporte demográfico andino entre los “mancebos de la tierra” que se instalarán en Buenos Aires. No hemos visto datos específicos al respecto,

sabemos que la esposa de Ortiz de Zárate, como era habitual, era una “Ñusta” incaica y habría que rastrear que parte de esta parentela participa en la apertura rioplatense.

Parece instalarse entonces, desde el principio, un doble aporte, por un lado andino (“quechuoide”) y por otro asunceño (“guaranoide”) en la naciente sociedad rioplatense. Este aporte quizás sea responsable de la rápida división en “partidos”⁵² entre los vecinos de Buenos Aires. Quizás un anticipo de esto haya sido el alzamiento de la población de Santa Fe contra Garay, inmediatamente después de fundada Buenos Aires.⁵³ Esta oposición se puede haber manifestado también en los gobiernos de Hernandarias⁵⁴ durante los cuales sospechamos que existía un “partido asunceño” -encabezado por Hernandarias- que intenta desplazar al partido “andino” o “andino-portugués” del control del comercio, legal y clandestino.

En este dibujarse de intereses con profundas raíces históricas y prehistóricas irán integrándose otros protagonistas que colaborarán a enriquecer la paleta con que se va pintando el desarrollo de la colonización rioplatense.

Desde el comienzo tenemos en escena a la población indígena ribereña los “guaraníes de las islas” y asimilables, mal que bien “encomendados” a la naciente colonia y eterna frontera con los indios “infielos,” “Pampas,” “Charrúas,” “Guenoas” y “Minuanes,”⁵⁵ entre otras denominaciones, que cada vez adaptan más su accionar a las nuevas situaciones que se van creando en la cuenca del plata. Adaptación que pasa por el uso del caballo (que anula distancias y anteriores fronteras), por la introducción de la explotación ganadera, tanto para uso doméstico, como en el sentido de su participación en el comercio de cueros por el que reciben nuevos tipos de artefactos (de metal en particular) y nuevas prácticas culturales como el abuso del alcohol y las expediciones de saqueo, que introducen en el seno de los “infielos” las cautivas “cristianas” y su conocimiento del “otro,” de la sociedad colonial.

⁵² Molina, *primeras experiencias comerciales*, 177.

⁵³ Posiblemente por sentirse traicionados al haber perdido su condición de “puerta de la tierra” y las promesas que se vinculaban con ésta. Ver Groussac, *Mendoza y Garay*, 2:277, 304.

⁵⁴ Gobierno de 1591 a 1594; de 1600 a 1609 y de 1615 a 1618.

⁵⁵ Estos son probablemente el mismo grupo o grupos muy estrechamente emparentados.

Muy pronto⁵⁶ tendremos también en escena a los “guaraníes misioneros,” distintos -y generalmente enfrentados- a los que sirvieron de base a la población de Asunción. Estos suman, pero no necesariamente mezclan, a los ingredientes prehistóricos, la problemática de la Compañía de Jesús, con sus propios intereses.

La expansión de estos generará nuevas fronteras, generalmente marcadas por una violenta oposición, con sus vecinos del oeste y en gran medida “connaturales” del núcleo colonizador instalado en Corrientes,⁵⁷ con sus vecinos del sur -sus eternos enemigos- primero por nómades y luego por “infieles” y en guerra a muerte con sus vecinos del este-noreste los “mamelucos” paulistas, también instalados sobre la cuenca del Río de la Plata.⁵⁸

Con estos introducimos un nuevo ingrediente, con su dinámica propia “brasileña” más que portuguesa. Los “paulistas” incentivados por la demanda “porteña” presionarán cada vez más sobre las reservas de mano de obra y de ganados de los territorios del sur y del sudeste. Su presencia -real o virtual- marcará permanentemente la colonización platense.⁵⁹

El tráfico comercial, principalmente de metales preciosos y de esclavos, atraerá a los “convidados de piedra” de las otras naciones en condiciones de surcar los mares, ingleses, franceses y holandeses.⁶⁰ Aparecerán primero fundamentalmente como corsarios y luego cada vez más como comerciantes, generalmente del comercio “ilícito” aunque amparados por momentos en “asientos”⁶¹ contratados con la corona de Castilla. Su impronta cultural es difícil de rastrear⁶² aunque son previsibles algunas consecuencias que se derivan de su presencia.

⁵⁶ El período fundacional se concentra entre 1607 y 1630. Ver Guillermo Furlong Cardiff, S.J., “Las misiones jesuíticas,” en *Historia de la nación argentina*.

⁵⁷ Ver Enrique M. Barba, *Don Pedro de Cevallos Gobernador de Buenos Aires y Virrey del Río de la Plata*, Biblioteca de Humanidades, no. 19 (La Plata, 1937), acerca de estos enfrentamientos durante las expediciones de Cevallos.

⁵⁸ Las principales *bandeiras* contra las Misiones se dan entre 1627 y 1631, período en el que habrían secuestrado unos 60,000 indios. Ver Furlong, “Las misiones jesuíticas,” 418.

⁵⁹ Por ejemplo, durante el apogeo de las *bandeiras* mencionado en la nota anterior, los paulistas -teóricamente- son súbditos del rey de Castilla. En numerosas ocasiones la población actúa con criterio independiente a las órdenes reales.

⁶⁰ Ver el comentario de la nota 46 “abran gustado para asegurar.”

⁶¹ Molina, *primeras experiencias comerciales*, 65.

⁶² Quizás no en el plano arqueológico donde sus artefactos son posiblemente identificables.

Es el caso de su relación con los indios “infieles” quienes los ayudan a obtener cueros en las expediciones de corambre y que de esta manera se vuelven cada vez más dependientes de los productos “europeos,” aunque, seguramente, también aquí, lo más trascendental sea la actitud mental adoptada por la población platense frente al problema de los corsarios. Estos representan sin duda un peligro real como lo atestigua el asalto de diversas ciudades portuarias, pero son también potenciales clientes.⁶³ Estos servirán de argumento principal para justificar el mantenimiento del puerto de Buenos Aires, como vigía de los corsarios que se dirigen hacia el pacífico y, fundamentalmente, para justificar el arribo de las embarcaciones portuguesas “de aviso,” las que, cargadas de esclavos que serán obligatoriamente “decomisados,” tienen la gentileza de avisar la presencia de embarcaciones enemigas en las proximidades.

En la interacción de estos elementos, extracción de plata, introducción de esclavos y mercaderías brasileñas, aportes demográficos varios, “arribadas forzosas”⁶⁴ y “navíos de aviso,” agudización de las prohibiciones reales,⁶⁵ injerencias de nuevos centros colonizadores como las Misiones y Saõ Paulo, oposiciones entre “partidos,” gobiernos más o menos parciales pero siempre corruptos a la luz de la legalidad vigente, etc., transcurren los primeros 60 años de colonización del Río de la Plata hasta 1640. A partir de este año la situación se complica generándose una verdadera *impasse* que se intentará salvar con la fundación de Colonia del Sacramento en 1680.

Estos 40 años están marcados por las dificultades que se presentan para mantener el tráfico comercial con Brasil, el que, como no debemos olvidar, se hace esencialmente en embarcaciones portuguesas. Es en primer lugar la guerra de independencia de Portugal que se prolongará hasta 1678 y que -teóricamente para el Río de la Plata- hace del portugués un enemigo. Es también la invasión holandesa al noreste del Brasil y los esfuerzos que debieron volcarse en su expulsión.

⁶³ En 1661, en plena prohibición comercial Ascarate du Biscay observa 22 naves holandesas en el puerto de Buenos Aires. Levene, *Investigaciones*, 233-4.

⁶⁴ Las “arribadas forzosas,” como su nombre lo indica, justificaban la entrada al puerto por contingencias de la navegación, al igual que en el caso de los “navíos de aviso” (mecanismo que se usa cuando el rey prohíbe expresamente las primeras), la mercadería -generalmente esclavos- es decomisada y vendida en pública almoneda, donde el único ofertante es el propio armador. Al gobernador, como denunciante, le toca 1/3 del valor del remate. Ver Molina, *primeras experiencias comerciales*, 146, 148, 220.

⁶⁵ Incluso se llega a instalar una “aduana seca” en Córdoba en 1623.

Muchos indicios nos indican que la actividad, si bien reducida, no se detuvo totalmente.⁶⁶ Probablemente los portugueses fueron en parte substituidos por comerciantes de otras nacionalidades, incluso españoles, y es interesante destacar que es en este período en que la península e isla de San Gabriel, donde será luego fundada la Colonia del Sacramento, comienza a utilizarse como punto de abastecimiento del comercio clandestino. Agotada la posibilidad de los “navíos de aviso,” puesto que ahora pertenecen a una nación enemiga, estos llegan hasta San Gabriel a dónde va a surtirse la interminable bodega del “patache” que acompaña a los dos “navíos de registro” españoles autorizados anualmente.⁶⁷

III. La fundación de la Colonia del Sacramento y la invención de la “frontera”

Entramos ahora específicamente en la colonización del actual territorio uruguayo, la “banda norte” del río de La Plata o la “banda oriental” del río Uruguay.⁶⁸

Sobre el territorio uruguayo se realizaron algunos de los fracasados intentos de colonización del Río de la Plata, hasta que, desde el Perú, se “abrió la puerta” de Buenos Aires. Hasta la fundación de Buenos Aires la isla de San Gabriel fue uno de los principales puntos de recalada de los barcos que penetraban al estuario del Plata. Sobre la “banda norte” se desarrollarán también el intento fundacional de la expedición de Gaboto.⁶⁹ Esta fracasa por las mismas causas que fracasará la expedición de Mendoza, esencialmente por no encontrar poblaciones indígenas susceptibles de tributar los mantenimientos imprescindibles. Se produce luego el fracasado intento de Ortiz de Zárate, ahora ya en la dinámica de la “apertura” de la tierra, pero que equivoca el emplazamiento, nuevamente en San Salvador,⁷⁰ lejos de las principales bocas de salida del río Paraná.

⁶⁶ Torre, “La Colonia del Sacramento,” 343-51, hace una síntesis de las actividades de los gobernadores porteños entre 1641 y 1678, aparecen todos implicados, de una manera u otra en el “comercio ilícito.” Es interesante destacar que a partir de 1641 comienzan a ser rechazadas candidaturas a gobernador de Buenos Aires. El negocio ya no era tan bueno.

⁶⁷ Los pataches son embarcaciones de pequeño calado que acompañaban a los navíos de registro como un excedente que el monarca autorizaba para compensar el espacio ocupado por pasajeros y cargas reales que el armador estaba obligado a transportar. Ver Molina, *primeras experiencias comerciales*, 260, 261, 264.

⁶⁸ Creemos que es significativo que hasta el día de hoy el “Uruguay” no posea oficialmente nombre propio.

⁶⁹ “San Salvador,” sobre el río Uruguay, que subsistió entre 1527 y 1529.

⁷⁰ Subsistió entre 1574 y 1576.

A partir de 1607 comienza a desarrollarse la estrategia de las “reducciones,” como forma de controlar la difícil frontera de los frentes de colonización de Asunción y Corrientes, estrategia que, directa e indirectamente, incidirá sobre el territorio de la “banda oriental.” Por un lado se instalará en su territorio, en la boca del río Negro, el primer asentamiento permanente⁷¹ con la reducción de indios “Chanás y Charrúas” de Santo Domingo de Soriano. Por el otro, con la fundación de la reducción misionera de Yapeyú, y el descubrimiento de la “vaquería del mar,” los territorios del norte del río Negro serán considerados como parte de la estancia de Yapeyú y, tanto estos como los del sur, serán el escenario de frecuentes “entradas” para la captura de ganados salvajes. Los otros visitantes de la “banda norte” serán cada vez más los “accioneros,” los abastecedores designados por el cabildo de Buenos Aires y los “corambreros” de distintos orígenes, americanos y extranjeros, a medida que el cuero se vaya transformando en una mercancía demandada.

Salvo por la población indígena autóctona, presionada cada vez más desde el oeste por las incursiones ecuestres de los Charrúas de la mesopotamia argentina y, desde el este y norte por las *bandeiras* paulistas, los demás se limitan a “entradas,” visitas esporádicas que mantienen el carácter de “tierra de nadie” para este territorio. En ese contexto comienza a generarse un nuevo ingrediente humano, los “vagamundos,” los futuros gauchos, desertores de todas las vertientes demográfico-culturales, asociado, en función de las circunstancias, con unas u otras.⁷²

La Banda Oriental es entonces “tierra de nadie”,⁷³ en realidad “frontera de todos,” donde se encuentran los chanás reducidos, los guaraníes misioneros, los “accioneros” y “corambreros” porteños, los “corambreros”-“contrabandistas” franceses, ingleses y holandeses, los comerciantes-contrabandistas-corambreros portugueses, los bandeirantes paulistas y los gauchos, desertores de todos ellos.

Es en ese contexto que se funda la Colonia del Sacramento. Esta se instala en la península de San Gabriel, no por inadvertencia como sostienen algunos⁷⁴ sino por ser el paraje donde, desde hacía décadas, se concentraba el comercio clandestino con Buenos Aires.

⁷¹ En realidad sufrió varios desplazamientos entre la isla del Vizcaíno en la boca del Río Negro y sobre ambas márgenes del Uruguay.

⁷² Ver cita 41.

⁷³ Si exceptuamos a los Guenoas-Minuanes.

⁷⁴ Ver por ejemplo Azarola, *epopeya de Manuel Lobo*, 30.

La fundación de Colonia del Sacramento es el resultado de la recuperación política del reino de Portugal, el que, desde que está en condiciones de hacerlo, se propone restablecer el aprovisionamiento de plata que se obtenía, con pocas dificultades, hasta 1640, y que era de capital importancia para la economía del Brasil.⁷⁵

Son claras las presiones de los intereses lesionados por la falta de Plata en el Conselho Ultramarino y también los pasos políticos que el rey de Portugal va dando en este sentido. Es probable que esa presión se haya manifestado asimismo desde la también perjudicada Buenos Aires, aunque no hemos visto ninguna referencia documental en este sentido, la que probablemente se encuentre en los archivos portugueses. Primero será la extensión de la diócesis de Río de Janeiro hasta el Río de la Plata y casi inmediatamente la concesión, también hasta allí, de una capitanía a Correa de Sá.⁷⁶

Llama la atención cómo en la historiografía hispanoamericana se insiste en las “ambiciones territoriales” de la corte portuguesa y en la “expansión de la frontera sur del Brasil” como causas principales de esta fundación. Nadie parece sorprenderse de que la frontera sur de la colonización portuguesa se encuentre en aquella época apenas llegando a la isla de Santa Catalina, y sólo produce comentarios absurdos el hecho de que experimentados militares instalen una “cabecera de playa” para asegurar su expansión hacia el sur, en el punto más indefenso, frente a la base principal del enemigo. Es quizás la misma actitud mental que impide admitir que fue la salida clandestina de la plata el *sine qua non* de la colonización del Plata y no la promesa a futuro de la feracidad de sus tierras.

La historiografía brasileño-portuguesa no titubea en estas definiciones, señalando que el proceso de apropiación del territorio será una consecuencia -como parte del proceso de asegurar la permanencia de la Colonia- y no una causa de la fundación de la Colonia del Sacramento.

Es la extracción de plata que se produce por la Colonia del Sacramento, y no el territorio que domina, la que la vuelve *casus belli* en las negociaciones entre España y Portugal. Basta con el ejemplo del tratado de “permuta” (o de “Madrid”) en que el minúsculo territorio coloniense, legalmente considerado como el que queda comprendido por el

⁷⁵ Ferrand de Almeida, “Colónia do Sacramento,” 66.

⁷⁶ Ibid.

alcance de una bala de cañón desde su baluarte más avanzado, es canjeado por las decenas de miles de kilómetros cuadrados del territorio, densamente poblado además, de las Misiones orientales del Uruguay. No puede ser tampoco que ese dominio insignificante sea el punto principal de todos los tratados entre España y Portugal, cualquiera sea el conflicto que los haya involucrado.

Fundada Colonia del Sacramento, la realidad platense se enriquece con nuevos matices que resultan de la interacción de los distintos actores mencionados en las actividades -comerciales, bélicas, productivas y delictivas- que se generan en torno a la Colonia. Con Colonia del Sacramento se amplía la dinámica de “frontera” que ya tenía el territorio Oriental. A la “frontera del desierto”⁷⁷ se agrega ahora la frontera de la Colonia.

Es la práctica cotidiana de esta interacción, el “comportamiento arqueológico” de estos actores, el que estamos descubriendo en nuestras investigaciones. Las pautas históricas de este comportamiento se vuelven difíciles de establecer en un contexto en el que la abundancia de fronteras impiden la sujeción a reglas de comportamiento permanentes que no sean otras que las que impone la propia dinámica fronteriza.

¿Quién realizaba el descomunal comercio clandestino que era la base de la economía platense? Esta es una economía también “de nadie” ya que no tiene responsables que se identifiquen. ¿Por qué mecanismos se trasladan e intercambian plata y mercaderías? ¿Qué rol jugaban las nacientes estancias que rodeaban Colonia y que significan un contacto permanente entre la población civil porteña y la población civil portuguesa? ¿Qué rol jugaba el sistema de guardias castellanas encargado de la vigilancia de esta frontera? ¿Cuál es el arbitraje de precios, de los crecientemente demandados cueros, entre la demanda portuguesa, española, inglesa u otras? ¿Qué significa desde el punto de vista de la cohesión social de las Misiones las importantes oportunidades de trabajo que surgían para vaqueros y “changadores”?

Estas pocas preguntas indican las dificultades que se encuentran para precisar el contexto histórico cotidiano en que se depositarán los actuales vestigios arqueológicos.

⁷⁷ Desierto “verde,” con abundantes alimentos, por otra parte.

La fundación de Montevideo⁷⁸ agregará una nueva “frontera” a las anteriores, la que en sus primeros tiempos seguramente tendrá un comportamiento similar al de las otras “guardias” encargadas de la vigilancia de Colonia. Comportamiento que, pensamos, se caracteriza por una indefinición permanente, en el que: “por un lado vigilo, por el otro amparo, por el otro escondo” en función de diversos intereses particulares. Llama la atención la presencia de pobladores portugueses desde los primeros años de Montevideo, así como la deserción masiva y el refugio en la Colonia de la población “castellana” cuando los requerimientos del gobierno se consideran excesivos.⁷⁹

Conclusiones

Es nuestra más fuerte impresión, que la principal característica del proceso de colonización del actual territorio uruguayo, es la instalación y desarrollo del “arbitraje,” como sistema de vida, y el amparo en las “fronteras,” como estrategia. “Arbitraje,” tanto en su sentido literal como en su acepción económica,⁸⁰ entre aquellos aspectos que más me convienen. Trabajar, pelear, desertar, denunciar, adular, comerciar, contrabandear no tienen un signo claro, ni son contingentes, más que para unos pocos actores de este proceso. La mayoría, desde los gobernadores hasta los indios, tienen una “frontera” en la cual recogerse, una posibilidad de opción, entre participar o desertar, entre obedecer o faltar, entre mentir o decir la verdad. ¿Quién en el Río de la Plata va a juzgar a un gobernador corrupto? ¿Qué justicia va a alcanzar al criminal refugiado entre los “infieltes”? ¿Qué impuestos se cobran a las mercaderías de contrabando?

Estas “fronteras” desdibujan los comportamientos y condicionan profundamente la psicología de los participantes. ¿Qué valores adoptar en un mundo en que señorean la impunidad y la injusticia? El mismo delito, en determinadas circunstancias, lleva al patíbulo o lleva al enriquecimiento y “honorabilidad” de sus ejecutores. Con naturalidad pasmosa se pasa de perseguido a perseguidor, de enemigo a aliado, de socio a delincuente, de vecino a desterrado.

Tentados nos vemos a relacionar la desidia y la indisciplina vernáculas, que caracterizan y han caracterizado a las poblaciones platenses, con estas profundas raíces coloniales.

⁷⁸ El proceso fundacional se inicia en 1724.

⁷⁹ Ver Luis Enrique Azarola Gil, *Los orígenes de Montevideo, 1607-1749* (Buenos Aires: Facultad, 1933), 155.

⁸⁰ En esencia es el establecimiento de equivalencias entre distintos valores.

ARTÍCULOS

Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII

María Cristina Navarrete P.
Universidad del Valle

Resumen

A finales del siglo XVII, ya existían comunidades de cimarrones en varias provincias de la jurisdicción de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada. Hacia 1598, en Zaragoza, y en 1607, en Remedios, provincia de Antioquia, esclavos negros de las rancherías mineras se levantaron violentamente y fortificaron en palenques, causando perjuicios en el comercio, la vida de las ciudades y la labor de las minas. Otro de los más importantes alzamientos de esclavos fue el dirigido por Domingo Biohó quien se refugió con sus seguidores en la Ciénaga de la Matuna. Asimismo, las Sierras de María y la Serranía de San Lucas fueron espacios de establecimiento de palenques. Los cimarrones intentaron reconstruir organizaciones sociales con base en la herencia cultural africana, en la permanencia en las haciendas y minas al contacto con amos, capataces y compañeros de circunstancias y, en las nuevas condiciones que les ofrecía la vida de los palenques.

Abstract

By the end of the 17th century maroon communities existed in several provinces of the jurisdiction of the Audience of New Granada. In 1598 in Zaragoza and in 1607 in Remedios, in the province of Antioquia, black slaves from the mining camps revolted violently and fortified in *palenques*. They caused interruptions in commerce, village life and the production in mining centers. Another important slave uprising was the one led by Domingo Biohó who sought refuge along with his followers at the lagoon of Matuna. Also, the María and San Lucas Mountains were places in which runaway slaves often settled. The maroons tried to rebuild social organizations based upon African cultural heritage, the time spent in the haciendas and mines in contact with owners, supervisors and fellow friends, and the new conditions offered by the *palenques*.

El cimarronismo, o proceso por medio del cual los esclavos huían de la tutela de sus propietarios, estuvo vigente desde los comienzos de la presencia española en el Nuevo Reino de Granada. Los africanos reaccionaron frente a la esclavitud, escapando del control de sus amos y formando aldeas en espacios de geografía inaccesible, fortificadas, muchas veces, con empalizadas, término del que tomaron el nombre genérico de palenques.

Aunque la información acerca de los palenques es escasa, se tiene por cierto que a finales del siglo XVI, había comunidades de cimarrones en las provincias de Cartagena, Santa Marta y Antioquia. Desde este momento, se convirtieron en un grave problema para la sociedad y para las instituciones gubernamentales de las provincias. Los dueños de los esclavos no sólo perdían su propiedad sino que sufrían la amenaza de los cimarrones que constituían los palenques, especies de comunidades casi independientes, desde los cuales se desplazaban a robar y atemorizar a los habitantes de las ciudades, las estancias y las rancherías de minas.

El historiador colombiano Hermes Tovar explica cómo la interiorización de la liberación condujo a los esclavos a posturas radicales que se expresaron en la formación de palenques, en el amotinamiento y en el uso de la violencia. Esta práctica entró en contradicción con las formas jurídicas utilizadas por la mayoría de los esclavos. En general, para conseguir la libertad, los esclavos prefirieron los instrumentos legales más que la fuerza y la violencia. En relación con las diversas formas jurídicas por las que optaron los esclavos para acceder a la ley y a la libertad, el mencionado historiador ordena y sistematiza las que el Estado puso a su disposición. La primera de ellas era la de recurrir a las autoridades para denunciar el incumplimiento de las leyes por parte de los amos. Esta fue una manera de proteger la población esclava. La segunda opción tenía que ver con la posibilidad de los esclavos de solicitar el cambio de propietario y se convirtió casi en un derecho. La tercera posibilidad fue la compra de la libertad mediante el pago de una cifra que se fijaba de acuerdo al valor del esclavo. Dice el autor que: “la compra de la libertad fue más bien un recurso pasivo de los negros, fundamentado sobre la aceptación de su condición.” La cuarta opción fue la liberación espontánea que algunos propietarios concedieron a sus esclavos. Estuvo presente a todo lo largo de la existencia de la esclavitud en los territorios de Indias. La quinta, la más radical de ellas, no reconocida por la ley, estaba vinculada al deseo de conseguir la propia libertad arrebatándola al Estado y a los amos, mediante la fuga. Esta alternativa,

conocida como cimarronismo, no se limitó a la formación de palenques sino a la necesidad de crear estructuras sociales por la vía clandestina.¹

A pesar de que la creación de palenques fue una opción que asumieron los esclavos en la búsqueda de su libertad, este escenario dio pie a una interesante contradicción que Guido Barona plantea en su ensayo “Ausencia y presencia del ‘negro’ en la historia colombiana”: el hecho de que las rebeliones, las sublevaciones y los palenques en lo que sería la Nueva Granada, no negaron la esclavitud a partir de un proyecto político y social, es decir, no pretendieron derrumbar las estructuras esclavistas. Más bien, fueron un mecanismo de inserción social de los cimarrones que legitimó la esclavitud.²

Existían dos tipos de fugas de esclavos: las de carácter temporal y las de carácter definitivo. En cuanto a las primeras, dice Anthony McFarlane, que no siempre tenían lugar con el objeto de lograr la libertad; lo que deseaban era conservar algunas prerrogativas, por ejemplo, que se les permitiese trabajar, estar adecuadamente vestidos y alimentados, tener alguna facilidad de movimiento y la posibilidad de participar en la economía de mercado. Huían en un intento por regular, mejorar o cambiar el trato que recibían dentro de la esclavitud.³

El segundo tipo estaba conformado por esclavos que, individualmente o en grupo, aspiraban a rebelarse escapando permanentemente hacia la libertad. Era una forma de resistencia contra el sistema esclavista, que aspiraba a una ruptura total con el cautiverio y expresaba la aspiración de conformar comunidades de vida autónoma.

En el Nuevo Mundo, en todos los espacios donde la esclavitud fue una institución fundamental, el temor a la revuelta y el problema de los fugitivos atribularon a los funcionarios y a los pobladores. Lejos de ser la sociedad colonial plácida y pacífica, estuvo acosada por la inestabilidad causada por la amenaza de reacción violenta de los esclavos. Ellos huían buscando la libertad, impulsados por las difíciles condiciones de vida que padecían en las estancias y las minas. La vivienda, el vestido y la alimentación eran precarios; la nutrición era pobremente balanceada e insuficiente. Además, sufrían

¹ Hermes Tovar Pinzón, *De una chispa se forma una hoguera: Esclavitud, insubordinación y liberación* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1992), 13-26.

² Guido Barona Becerra, “Ausencia y presencia del ‘negro’ en la historia colombiana,” *Memoria y sociedad* 1, no. 1 (noviembre 1995): 104-5.

³ Anthony McFarlane, “Cimarrones y palenques en Colombia, siglo XVIII,” *Historia y espacio*, no. 14 (junio 1991): 73-5.

las consecuencias de una política de castigo y terror como medio de control. Cuando la brutalidad se unió a un trabajo arduo y en malas condiciones, los motivos para escapar aumentaron.

Comenta Anthony McFarlane que un grupo de cimarrones, pertenecientes a la Corona, argumentaba que había escapado porque el administrador les había despojado de sus días de fiesta, les había impedido cultivar sus productos agrícolas y no cumplía con la entrega de las raciones de carne y vestuario.⁴

En 1685, Juan Matamba, un esclavo negro de Felipe de Silva, vecino del valle de Ciénaga, declaró ante las autoridades que hacía quince días que estaba preso en la cárcel real de la Audiencia de Santafé, traído desde la ciudad de Tocaima, por Cristóbal de Velasco, ministro alguacil, por haberse ausentado del poder de su amo “por el mal trato que siempre me daba, trayéndome desnudo y muerto de hambre como lo tiene de costumbre, que ya no lo pude llevar y por esta ocasión me huí.” El esclavo solicitó a la Audiencia ponerlo a pregones para ser vendido o ser entregado al depositario general. La Audiencia decidió que Juan Matamba fuera vendido en subasta pública por cimarrón.⁵

El anterior es un ejemplo concreto de por qué los esclavos presionados por las circunstancias deplorables de su estado buscaban escapar. Si bien la libertad era una condición deseable, los malos tratos, la alimentación insuficiente, el exceso de trabajo, los empujaban a convertirse en cimarrones.

Según Frederick P. Bowser, otra de las principales razones de la fuga era la separación de la familia o el cónyuge. Hombres y mujeres de color casados, pertenecientes a diferentes propietarios y separados por la exigencia de la esclavitud, intentaron reunirse escapando. En ocasiones eran los hijos los que huían buscando a sus padres. De cuando en vez, había propietarios bondadosos o inteligentes que terminaban tales separaciones adquiriendo al cónyuge.⁶

⁴ Ibid., 73.

⁵ Archivo General de la Nación, Bogotá, Negros y esclavos de Bolívar, 9, fols. 959-68 (en adelante citado como AGN).

⁶ Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*, Colección América nuestra, América colonizada, no. 4 (México, D.F.: Siglo XXI, 1977), 249.

David M. Davidson concluye diciendo que: “la vida familiar y marital inestable, el maltrato, la sobrecarga de trabajo, y la escasez de canales efectivos para la libertad contribuyeron de manera poderosa al descontento. Aun cuando estas condiciones variaron ciertamente de una región, actividad económica y amo a otro, el peor trato y las revueltas más brutales ocurrieron en las minas y en las plantaciones de azúcar de la colonia.”⁷

Aunque la economía de plantación no se dio al norte del Nuevo Reino, las condiciones de vida de las estancias agrícolas y hatos de ganado no eran las mejores; lo mismo aconteció en las minas. Tampoco, los esclavos de servicio doméstico estuvieron exentos de las situaciones de castigo y maltrato por parte de los amos. Desde allí, huyeron muchos de ellos, uniéndose en los palenques a otros de la región.

Francisco Zuluaga quien trabaja el cimarronismo en el suroccidente del Virreinato de la Nueva Granada, en el siglo XVIII, dice que en aquél se hacen presentes la represión del amo, la resistencia y el sentido libertario del esclavo, la capacidad represiva o asimiladora del Estado y la habilidad de las comunidades negras para enfrentar un proceso de aculturación-deculturación y construir sociedades en las que valores ancestrales se conjugaron con los aprendidos o impuestos por la sociedad mestiza.⁸

De igual manera señala, en relación con lo que impulsaba a los esclavos a huir o a los libres negros a unirse con sus congéneres en el palenque, que en los casos en que el maltrato promovía la huida, éste se convertía en una justificación de la fuga pero no explica verdaderamente lo que los llevaba a escapar. Ofrece el ejemplo de los cimarrones de Los Cerritos, a orillas del Río Otún, quienes no lo hicieron por repulsión al maltrato sino por la posibilidad de enfrentar bélicamente al blanco o sencillamente como se decía en esa época, para enmontarse. Concluye que: “Esto demuestra cómo, en medio de múltiples razones particulares... existía un común denominador, la constitución de su propia sociedad.”⁹

⁷ David M. Davidson, “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650,” en *Sociedades cimarronas: Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, comp. Richard Price, Colección América nuestra, América colonizada, no. 33 (México, D.F.: Siglo XXI, 1981), 86.

⁸ Francisco U. Zuluaga R., “Cimarronismo en el suroccidente del antiguo Virreinato de Santafé de Bogotá,” en *De ficciones y realidades: Perspectivas sobre literatura e historia colombianas*, comp. Alvaro Pineda Botero y Raymond L. Williams (Bogotá: Tercer Mundo, 1989), 340.

⁹ *Ibid.*, 345-6.

I. Aproximaciones teóricas al tema

Existen fundamentalmente dos grandes aproximaciones teóricas al tema de los cimarrones y la vida en los palenques. Algunos autores muestran rasgos de alguna de ellas, pero matizados por características de la otra. Sin embargo, teniendo en cuenta esta última circunstancia, merece la pena resaltar las peculiaridades de las dos posiciones fundamentales.

En Colombia, la postura teórica sobre las “huellas de africanía” estuvo liderada por la célebre antropóloga Nina S. de Friedemann. Para esta autora las huellas de africanía: “se entienden como símbolos, iconografías y asociaciones iconográficas que permaneciendo en el consciente y el subconsciente de los africanos y sus descendientes, han tomado parte en la formación de las culturas afroamericanas.”¹⁰ En este proceso, alude a la teoría de Gregory Bateson sobre el aprendizaje y los mecanismos de comunicación de una cultura. Sus manifestaciones aparecen en los palenques, los cabildos y las juntas de brujería de la época colonial y en los carnavales, en el habla, en los cantos y bailes de muertos, en la organización social y en la religión de los descendientes de antiguos africanos. En el campo de las relaciones sociales, se aprecia que la ética y los rasgos estructurales de la familia extensa africana están presentes en las formas familiares de Afroamérica. En el pensamiento religioso, los rituales son ricos en expresiones con memorias de africanía en sus imaginarios y cosmovisiones.¹¹

Agrega la doctora Friedemann que el concepto de huellas de africanía está ligado al de la reintegración étnica que permite señalar el reencuentro cultural de los africanos, después de su desarraigo de la tierra nativa, durante la trata en África y posteriormente, en América. Esta teoría rectifica la tesis sobre la dispersión étnica y la ruptura cultural de los africanos llegados como esclavos al Nuevo Mundo.¹²

Según esta antropóloga, nuevos autores africanistas sustentan en su debate una oposición al modelo de criollización propuesto por Sidney Mintz y Richard Price, los autores que lideran la propuesta antagónica. A propósito del concepto de criollización, retoma del escritor Lovejoy que: “es eurocéntrico el enfatizar que la cultura africana se

¹⁰ Nina S. de Friedemann, “Historiografía afroamericana del Caribe: hechos y ficciones,” *América negra*, no. 7 (junio 1994): 12.

¹¹ Nina S. de Friedemann, “Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: Cielo, tierra, cantos y tambores,” *América negra*, no. 8 (diciembre 1994): 85.

¹² Friedemann, “Historiografía afroamericana del Caribe,” 12-3.

sumergió y se amalgamó bajo la esclavitud en un molde americano que reforzó el dominio de la gente de origen europeo.”¹³

Guido Barona pone en tela de juicio las ideas de Nina de Friedemann y de Norman Whiten en relación con el significado de las rebeliones y los procesos de resistencia de los esclavos durante el período colonial a los que estos autores quieren adjudicar un sentido de la búsqueda de la libertad a partir de su determinación de clase. Consideran que los esclavos en el período colonial, ya conformaban grupos étnicos y produjeron formas de organización que los diferenciaron de los otros sectores socioculturales. De esta manera, afirma Guido Barona, se produce una ficción sobre las rebeliones, con “un matiz de identidad cultural a partir del cual se produjo la lucha por la libertad.”¹⁴

Los procesos de huida individual y colectiva basados en la unidad cultural del hombre negro son expresiones que reducen la realidad histórica. Un obstáculo a esta forma de interpretar la historia de la esclavitud, en el territorio de la Nueva Granada, lo constituye la diversidad de las procedencias africanas y de los esclavos criollos en los enclaves mineros.¹⁵

La teoría de la criollización tuvo sus antecedentes en las ideas del famoso antropólogo e historiador mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán quien realizó un estudio pionero, profundo y serio, sobre el origen de la esclavitud negra en el virreinato de Nueva España. También, abrió el camino para el análisis de los palenques. Este autor afirma que:

El negro, ciertamente, no pudo reconstruir en la Nueva España las viejas culturas africanas de que procedía. Su status de esclavo, sujeto a la compulsión de los amos esclavistas cristianos, le impidió hacerlo; aun en aquellos casos frecuentes en que la rebelión lo llevó a la condición de negro cimarrón y, aislado en los palenques, vivió una vida de absoluta libertad, su contacto con el indígena y con el mestizo aculturado le impidió llevar a cabo esa reedificación... el negro sólo pudo, en los casos en que alcanzó un mayor aislamiento, conservar algunos rasgos y complejos culturales africanos...¹⁶

¹³ Nina S. de Friedemann, “Diálogos atlánticos: experiencias de investigación y reflexiones teóricas,” *América negra*, no. 14 (diciembre 1997): 174-5.

¹⁴ Barona, “Ausencia y presencia del ‘negro,’” 97.

¹⁵ *Ibid.*, 102.

¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958), 10.

Por su parte, Germán de Granda afirma que si bien es un aspecto fundamental constatar las retenciones de elementos o rasgos culturales africanos en los núcleos de cimarrones, los patrones culturales africanos se vieron sometidos, en el nuevo hábitat americano, a la acción de varios factores que afectaron con profundidad y extensión diversa, las normas de comportamiento de los grupos étnicos traídos como esclavos. De allí, que sea preciso tener en cuenta dos aspectos importantes. El primero de ellos se deriva de la adaptación de los grupos africanos a las nuevas situaciones sociales, económicas y ecológicas que encontraron en América y de la posterior reinterpretación de sus patrones culturales, modificados y adaptados dentro de la estructura total de la sociedad. El segundo está relacionado con la sustitución de los elementos culturales africanos por los homólogos euroamericanos. Los resultados de este proceso de transculturación en los grupos étnicos de origen africano fueron de diferente extensión, según las diversas áreas geográficas americanas.¹⁷

Entre los autores que con más precisión defienden la teoría de la criollización se encuentra Richard Price, quien ha realizado estudios sobre los negros de la selva de Surinam. En cuanto a las ideas culturales y los modelos sociales que los cimarrones trajeron consigo a los palenques, Price considera que es esencial destacar la diversidad de valores y puntos de vista que estuvo presente en la mayoría de los grupos cimarrones originales. Las filiaciones tribales africanas eran diversas y la gama de adaptaciones a la esclavitud fue muy amplia. El cimarronaje no fue un fenómeno homogéneo desde el punto de vista del origen y de las formas de pensamiento de los esclavos. El significado del cimarronaje fue distinto para ellos de acuerdo con sus diferentes posiciones sociales, lo que a su vez estuvo influido por factores diversos como su lugar de nacimiento, el tiempo de permanencia en el Nuevo Mundo, las tareas y actividades desempeñadas como esclavos y el trato recibido de sus amos o capataces, así como por otras consideraciones como la proporción entre negros y blancos en la región, la relación numérica entre esclavos y negros libres, las oportunidades de manumisión, etc.¹⁸

El equipo cultural que portaron los cimarrones a los palenques fue bastante diverso; incluyó contribuciones de los africanos que representaron variedad de lenguajes y culturas, también de los criollos y de los africanos que llevaban tiempo en América.

¹⁷ Germán de Granda, "Cimarronismo, palenques y hablas criollas en Hispanoamérica," *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 25, no. 3 (1970): 448-50.

¹⁸ Price, introducción a *Sociedades cimarronas*, 33.

Todo ello implicaba una gama de ajustes diversos a la esclavitud y diferentes modos de enfrentar los problemas y orientaciones con la realidad.

Si bien, los cimarrones acudieron a su herencia africana al construir sus culturas en los palenques y buscaron en ella principios organizativos diversos, la formación de grupos de cimarrones, con todo tipo de culturas, sólo fue posible por la existencia previa de culturas esclavas ya maduras combinadas con un compromiso ideológico compartido con las cosas de África. Los afroamericanos en el Nuevo Mundo desarrollaron modos característicos afroamericanos de conducta, desde el comienzo.¹⁹

Más claramente, explica Richard Price:

Aunque sea ‘africano’ en el carácter, no se puede ubicar dentro de un origen tribal específico a ningún *sistema* cimarrón de carácter social, político, religioso o estético de manera confiable. Más bien muestran su composición sincretista, forjada en el encuentro temprano de gentes portadoras de diversas culturas africanas, europeas y amerindias, dentro del asentamiento dinámico del Nuevo Mundo.²⁰

En cuanto a las rebeliones de los cimarrones en Jamaica, Orlando Patterson afirma que el área de África occidental, de donde procedía la mayoría de los esclavos que entraron en esta isla, se caracterizaba por su diversidad tribal y cultural. Las dos terceras partes de los esclavos arribados a Jamaica provenían de Ghana y Nigeria. Si bien, diversos elementos de las culturas del África occidental sobrevivieron al proceso de esclavitud, hubo una desintegración general de las culturas de los africanos importados. Las creencias, los valores, las ideas se destruyeron rápidamente bajo el impacto de la esclavitud.²¹

En relación con los quilombos brasileños, Stuart B. Schwartz propone que las comunidades de fugitivos desarrollaron tradiciones sincréticas que amalgamaron elementos brasileños y africanos. Sus habitantes parecían haber sido de orígenes diversos, criollos de Brasil y africanos de diferentes orígenes étnicos. Por mucho tiempo, se creyó que el quilombo de Palmares basó su organización política y social en un número de formas tradicionales africanas, sin embargo, hoy, se reconoce que como la

¹⁹ Ibid., 35-6, 38.

²⁰ Ibid., 38.

²¹ Orlando Patterson, “Esclavitud y revueltas esclavas: Análisis sociohistórico de la primera guerra cimarrona, 1665-1740,” en *Sociedades cimarronas*, 191.

mayoría de las comunidades de fugitivos combinó estos aspectos con influencias culturales europeas y adaptaciones locales específicas. Palmares parece haber sido una adaptación de formas culturales africanas a la situación colonial brasileña en la que esclavos de variados orígenes, africanos y criollos se unieron en su común oposición a la esclavitud.²²

Las ideas de McFarlane dan a entender su proximidad con la teoría de la criollización cuando habla de la organización política y social de los cimarrones en los palenques del siglo XVIII y dice que crearon un sistema político, informal y autónomo a imitación del gobierno hispánico. Asimismo, cuando se refiere al aspecto religioso en el que absorbieron los elementos prevalecientes de la cultura hispánica. Esto demostraría cómo los esclavos adaptaron las prácticas de la cultura dominante a sus propias necesidades y como dice textualmente “refleja la existencia de una cultura esclava criolla o americana, cultura que se había desarrollado más allá de la herencia africana.”²³

Este autor, además de apoyar la teoría de la criollización plantea la tensión entre libertad y esclavitud al exponer cómo aún dentro de la esclavitud, muchos cautivos negros no pensaron en la fuga definitiva para conseguir la libertad sino que prefirieron usarla como táctica de protesta: “las fugas de esclavos no siempre se llevaban a cabo con miras a lograr la libertad.” Más bien, lo que deseaban era conservar cierto tipo de libertad dentro de la esclavitud: trabajar sin ser maltratados, estar vestidos y alimentados suficientemente, gozar de alguna libertad de movimiento y de participación en la economía de mercado. Su propósito no era desafiar al sistema esclavista sino proteger la posición de los esclavos dentro de éste por medio de privilegios prácticos.²⁴ Esto explicaría por qué el cimarronaje definitivo no fue un objetivo tan generalizado y cómo los esclavos criollos, principalmente, aprendieron a convivir con el sistema y prefirieron optar por la legislación paternalista para conseguir la libertad. Como afirma Hermes Tovar: la vida de los esclavos negros osciló “entre el radicalismo de huir a un palenque y la resignación de servir.”²⁵

II. Levantamiento de esclavos al norte del Nuevo Reino

²² Stuart B. Schwartz, “Rethinking Palmares: Slave Resistance in Colonial Brazil,” en *Slaves, Peasants, and Rebels* (Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1996), 117, 122, 124.

²³ McFarlane, “Cimarrones y palenques,” 69-70.

²⁴ *Ibid.*, 75-6.

²⁵ Tovar, *De una chispa*, 58.

Uno de los primeros levantamientos de esclavos negros de los que se tiene evidencia a través de los cronistas fue el acontecido en la Provincia de Santa Marta. Se dice que cinco años después de la fundación de la ciudad (en 1530), fue destruida como resultado de una rebelión de esclavos. Reconstruida en 1531, sufrió los efectos de una nueva rebelión en 1550. Algunos científicos sociales como Reichel Dolmatoff ven en la formación del palenque de La Ramada una consecuencia de este incidente. Sin embargo, Dolcey Romero considera que a pesar de que algunos historiadores hablan de La Ramada como una región, a partir de allí se oficializó la existencia de este palenque.²⁶

A finales del siglo XVI, las rancherías de minas de Zaragoza, en la Provincia de Antioquia concentraban una gran cantidad de esclavos negros dedicados a la extracción del oro. Las condiciones orográficas, montes de vegetación tupida cercanos a las minas, atraían a la población esclava de las rancherías y la invitaban a la rebelión y a la fuga.

El cronista Antonio Vázquez de Espinosa en su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, informa sobre la gran rebelión de esclavos que tuvo lugar en las minas de Zaragoza. Aunque fue finalmente dominada por las tropas reales después de un año de intentos, el cronista dice que en 1598 muchos esclavos se alzaron, desampararon las minas, mataron a los mineros, a algunos de sus amos y se fortificaron en palenques. En esta alteración del orden, se le encomendó la reducción de los esclavos al capitán general Juan Meléndez de Valdés quien después de muchas circunstancias y luchas desbarató el palenque e hizo justicia con los cimarrones que aprehendió.²⁷

En el año de 1607, en la ciudad de Nuestra Señora de los Remedios ocurrió un levantamiento que estuvo a punto de trastocar la situación socioeconómica de una de las zonas más importantes de producción de metales de aquella época. Desde Cartagena habían sido llevados numerosos esclavos para el trabajo de las minas de oro. Según el cronista fray Pedro Simón, en 1596, había en dicha ciudad unos dos mil repartidos entre veinte españoles. Esta cantidad disminuyó en los años siguientes pero es de presumir que para 1607, cuando se produjo el alzamiento, todavía era considerable.

La gravedad del levantamiento de Remedios estribaba en tres hechos fundamentales: la paralización de la producción minera, el peligro de que el ejemplo fuera seguido en otras

²⁶ Dolcey Romero Jaramillo, "Cimarronaje y palenques en la Provincia de Santa Marta," *Huellas*, no. 42 (diciembre 1994): 35.

²⁷ Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Smithsonian Miscellaneous Collections, no. 108 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1948), 321.

partes y los graves trastornos que producía en las vías de comunicación. Los esclavos estaban favorecidos por la vegetación espesa de la región que los amparaba e impedía su persecución.

El presidente de la Audiencia de Santafé informó al Rey, en comunicación del 20 de junio de 1608, sobre el levantamiento de Remedios, diciendo que los negros se habían alzado y huido a las montañas desde donde convocaban a otros para que hicieran lo mismo. Habían formado una tropa que atacaba los caminos reales, causando perjuicios en el comercio y en la labor de las minas.²⁸

Según Aquiles Escalante, el más vigoroso movimiento en la costa del Caribe colombiano aconteció en la Gobernación de Cartagena, a comienzos del siglo XVII, siendo gobernador don Jerónimo de Suazo Casasola. Domingo Biohó, al frente de treinta hombres y mujeres, se escapó al arcabuco de la Ciénaga de la Matuna. Las arremetidas de Domingo Biohó y los cimarrones que lo seguían estremecieron la cotidianidad de Cartagena, Tolú, Mompox y Tenerife, con sus asaltos y robos a las estancias, hatos y sementeras.²⁹

En ese espacio, al sur de la villa de Tolú, estableció un poblado y lo rodeó con palizadas, constituyendo el palenque de la Matuna. Hacia este paraje salieron, en su búsqueda, los propietarios, varios militares y soldados, quienes fueron atacados furiosamente por los cimarrones y obligados a regresar a la ciudad de Cartagena. Los siguientes gobernadores de la provincia, temerosos de que la revuelta tomase fuerza porque Domingo Biohó se había constituido en “rey de la Matuna,” enviaron nuevas milicias y lo que encontraron fue un poblado fortificado en medio de ciénagas y caños que, unidos a la fragosidad de la montaña, les hacía imposible destruirlo.

Aunque en nuevas incursiones las tropas lograron matar y prender a varios cimarrones, el palenque seguía en pie. Fue por eso que las autoridades decidieron concertar pacíficamente con los cimarrones. Se habló de una tregua en la que Domingo Biohó se obligaba a dejar la guerra a condición de que el gobernador, a nombre del Rey, perdonase la vida de los cimarrones. El gobernador, considerando que la seguridad de los españoles y su hacienda eran más importantes, resolvió concederles la paz.

²⁸ Manuel Lucena Salmoral, “Levantamiento de esclavos en Remedios,” *Boletín cultural y bibliográfico* 5, no. 9 (septiembre 1962): 1127-8.

²⁹ Aquiles Escalante Polo, *El negro en Colombia*, Monografías sociológicas, no. 18 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964), 114.

Sin embargo, este breve tratado de paz no llegó a buen término. Los cimarrones viendo que su propuesta no había tenido efecto comenzaron a irritarse y a hacer nuevos asaltos, con respuestas violentas de las autoridades.

En 1613, el gobernador Diego Fernández de Velasco consideró devastadoras para el fisco las expediciones militares y decidió cambiar de política. Se dio a la tarea de reducirlos pacíficamente y se les concedieron algunas prerrogativas: los cimarrones de la Matuna consiguieron licencia para entrar y salir de la ciudad de Cartagena con su capitán Domingo Biohó; a Biohó se le permitió vestir a la española. Dice fray Pedro Simón que éste “andaba con tanta arrogancia que demás de andar bien vestido a la española, con espada y daga dorada, trataba su persona como un gran caballero.”³⁰

El gobernador García Girón, en 1621, acosado por las presiones de los vecinos de Cartagena y deseoso de acabar con el alzamiento decidió cambiar de política. Argumentaba que los dueños de estancias temerosos de sus acciones “le reconocían y regalaban” y al palenque de la Matuna iban a parar todos los esclavos que se fugaban de la provincia. En un confuso incidente con la guardia de la ciudad, Domingo Biohó fue tomado preso y llevado ante el gobernador que lo hizo ahorcar “con lo cual han quedado todos los negros muy quietos y pacíficos.”³¹

Fue así como por más de dos décadas, en medio de guerras y treguas, el palenque de la Matuna logró mantenerse como un refugio en donde los esclavos pudieron escapar hacia la libertad.

Los males causados por la situación social seguían vigentes; los cimarrones continuaban atacando las estancias y causando daños y robos a los vecinos y sus propiedades. En 1631, ya se tenían indicios de la existencia de un palenque en la otra banda del Río Magdalena y otros en las Serranías de María. Hacia finales del siglo XVII, las circunstancias con los cimarrones se hacían cada vez más graves para los gobernadores de las provincias. Para ese entonces, había palenques en la Provincia de Santa Marta, en la margen derecha del río Magdalena y en tres puntos claves de la Provincia de Cartagena: los del norte conocidos con los nombres de Betancur y Matudere o el

³⁰ Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1953), 6:173.

³¹ Angel Valtierra S.J., *Pedro Claver: El Santo redentor de los negros* (Bogotá: Banco de la República, 1980), 1:460.

Tabacal, ubicados en las Sierras de Luruaco; los del centro eran San Miguel y el Arenal, los más estables y permanentes, situados en las Sierras de María. Allí mismo estaban el de Duanga, María Angola, Joyanca, Sanagual, Manuel Embuyla, María Embuyla y Arroyo Piñuela, surgidos contemporáneamente o a raíz de la destrucción de otros; los del sur, estaban localizados en la Serranía de San Lucas, conocidos con los nombres de Cimarrón y Norosí.

Las sierras de Luruaco y las de María, de baja altura, favorecieron el asentamiento de cimarrones por lo tupido del terreno y las dificultades de penetración. La Serranía de San Lucas, entre los ríos Nechí y Magdalena, fue otro reducto de cimarrones que estuvo favorecido por las arenas auríferas que arrastraban los ríos y quebradas. Éstas sirvieron como fuente de ingreso para intercambios y trueques de los apalencados con las estancias de los alrededores.³²

En 1655, el gobernador de Cartagena, don Pedro Zapata, decidió emprender una arremetida contra un palenque que los negros fugitivos de Cartagena habían construido cincuenta años antes en la otra banda del río de la Magdalena. Este ataque suscitó conflictos jurisdiccionales debido a que el palenque estaba situado en la gobernación de Santa Marta, fuera de su dominio.³³

Con el pasar de los años se fue creando un estado de alerta en Cartagena por el temor a que hubiese una conjuración entre los esclavos de la provincia y los de los palenques. Por su parte, las autoridades veían en los cimarrones a posibles aliados de los enemigos extranjeros que intentaran atacar al puerto. Pero sobre todo, lo que servía de estímulo a los cimarrones de la Provincia de Cartagena era el ejemplo de los de Santa Marta. Parece que un buen número de ellos, establecidos entre Riohacha y Santa Marta habían pedido al gobernador que los declarase libres y les concediese tierras para su poblamiento; lo cual les fue concedido en 1679, con la suposición de que ayudasen en la defensa y atemorizasen a los indios de guerra.³⁴

En 1682, el capitán general de Cartagena decidió emplear la táctica de “mano dura” y envió a Bartolomé Narváez a destruir los palenques situados en las Sierras de María. El intento fue fallido puesto que la tropa española era insuficiente para el ataque. La

³² María del Carmen Borrego Plá, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1973), 9.

³³ Roberto Arrázola, *Palenque primer pueblo libre de América* (Bogotá: Todo Impresores, 1986), 58.

³⁴ Borrego, *Palenques de negros*, 30.

situación continuó siendo difícil por varios años porque los cimarrones hostigaban a los esclavos de las estancias, asesinaban a los viandantes y al huir se llevaban los aperos para utilizarlos en sus sementeras.

Después de varios intentos de destrucción por parte de las autoridades civiles y militares, el gobernador Juan Pando de Estrada recibió, en 1686, noticias de que los criollos de los palenques proponían que se les diese la libertad y tierras para su sustento y, a cambio, se dispondrían a hacer la paz.

En mayo de 1688, se expidió una real cédula que insistía en perseguir el rastro de los cimarrones hasta acabar con ellos y los caudillos de los palenques debían ser severamente castigados.

A través del padre Baltasar de la Fuente, cura doctrinero del pueblo de Turbaco, el capitán de los palenques de las Sierras de María, Domingo Criollo, hizo saber al gobernador que estaban dispuestos a una tregua y a obedecer a la autoridad provincial, bajo ciertas condiciones: que el gobernador diese libertad a los cimarrones que le presentasen obediencia, que se les señalase un territorio para poblar y tener sus tierras de labranza. Y que a dicha población se le pusiese un cura y un justicia mayor españoles. En contraprestación, se obligaban a perseguir a los esclavos de la provincia que huyesen a partir de ese momento.

En 1691, el Real Consejo de las Indias expidió una cédula en la que ordenaba al gobernador de Cartagena que anulase la cédula de 1688 y no volviese a usarla, gracias a que los cimarrones querían sujetarse, según ciertas condiciones fáciles de llevar a cabo, sin necesidad de tener que usar la fuerza de las armas.

Paralelamente se extendió por la ciudad la idea de que se estaba organizando una conjuración entre los esclavos domésticos y los cimarrones. El cabildo se manifestó contrario a la aplicación de la cédula; el clamor del pueblo se enardeció de tal forma que los vecinos se reunieron en cabildos pidiendo al gobernador que tomase las armas contra los cimarrones de las Sierras de María y demás palenques de la provincia. De esta forma, el gobernador consideró formalmente la posibilidad de atacar a los palenques y buscar su destrucción. Se empezaría por el Tabacal porque sus pobladores eran los que cometían más desafueros; después se procedería contra los otros. Los costos de la guerra serían sufragados por los vecinos.

Durante varios años de la década de 1690, se desarrollaron las más cruentas luchas. Gran cantidad de fugitivos fueron sacrificados y otros tantos, enviados a Cartagena para su entrega a los propietarios, o la venta y embarque para otros reinos. La mayoría de los palenques fue destruida y los pobladores que quedaron se diseminaron por los montes en busca de otros refugios.

Mientras todo este proceso tenía lugar, las autoridades demostraron su incapacidad para lidiar con el problema pacíficamente. Cuando la situación se tornaba insoportable ofrecían conceder prerrogativas y se disponían a treguas y tratados de paz, pero la inconsistencia de las autoridades coloniales, los titubeos de las metropolitanas y las presiones de los vecinos, lideradas por los miembros del cabildo, no permitieron que llegaran a un entendimiento que concluyera en una paz definitiva.

Ligado al desarrollo de estos acontecimientos tuvo lugar la formación del más famoso palenque de la historia colombiana, el palenque de San Basilio. De éste sólo se tiene evidencia histórica a partir del siglo XVIII, cuando, gracias a la acción de quien gobernaba el obispado de Cartagena, el ilustrísimo don Antonio María Casiani (1713-1717), miembro de la congregación de San Basilio, el palenque fue sometido y pacificado.

Explicar con certeza el origen histórico del palenque de San Basilio ofrece confusiones. A primera vista podría pensarse en relación con el palenque de la Matuna de Domingo Biohó, pero según los documentos para la historia de Cartagena recogidos por José P. Urueta:

San Basilio, población de negros en lo interior del monte, tuvo su origen de muchos esclavos fugitivos de varias personas de esta ciudad [Cartagena], que abrigados de la asperosidad de la montaña de María, entre su ciénaga y su sitio de Mahates establecieron su palenque. No se pudieron reducir a servidumbre aunque se entró varias veces con fuerza de armas, en que se derramó mucha sangre, hasta que al principio de este siglo [XVIII], gobernando el obispado el ilustrísimo Sr. don Antonio María Casiani, los redujo con acuerdo del señor gobernador de la provincia a esta población con perdón general y goce de libertades, y la precisa obligación de que no pudiesen admitir allí otros esclavos prófugos en lo futuro...³⁵

³⁵ Aquiles Escalante Polo, "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia," *Divulgaciones etnológicas* 3 (1954): 229-30.

Del anterior documento se deduce, a manera de hipótesis, que si bien a finales del siglo XVII, los palenques de las Sierras de María se consideraron destruidos, es muy probable que muchos de los cimarrones esparcidos lograron concentrarse de nuevo y se restablecieron hasta el momento en que fueron reducidos con la intermediación del obispo Casiani y pactaron un tratado de paz con las autoridades, logrando el reconocimiento definitivo de su población.

Es casi un hecho comprobado (del que se dará cuenta en un próximo estudio) que el palenque de San Miguel, uno de los más estables de las Sierras de María, sería el que dio origen a la población de San Basilio. La “nueva” población tomó este nombre de la orden religiosa a la que pertenecía el obispo Casiani, y la iglesia fue dedicada a la advocación del arcángel San Miguel, nombre que de años atrás llevaba el palenque. De esta manera se legitimaba cristianamente el poblado y sus habitantes se convertían en súbditos de la corona española.

III. Los cimarrones y la Santa Hermandad

A finales del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, la Santa Hermandad jugó un papel significativo en la aprehensión de los cimarrones. Frederick Bowser es explícito en el carácter que tuvo en el Virreinato del Perú.

En 1557, el virrey Cañete estableció el cargo de alcalde de la Hermandad, ocupado por dos alcaldes ordinarios salientes que automáticamente se convertían en alcaldes de la Hermandad por el siguiente año. Tenían las mismas tareas en las áreas rurales que las de los alcaldes ordinarios en las poblaciones. Debido al gran número de esclavos que había en Lima dedicaron mucho tiempo a la captura de los fugitivos. Bajo el mando de ese cuerpo estaba un número variable de ayudantes, llamados cuadrilleros, a quienes correspondía patrullar el campo.

En el apogeo de sus funciones, la Hermandad fue una institución económica y eficiente, capaz de reducir el número de cimarrones y de organizar expediciones especiales cuando era menester enfrentarlos. La Hermandad dependía de un sistema de financiamiento constituido por un impuesto representado en una tasa cobrada por cabeza de los bozales que entraban al Callao.

Después de un período de suspensión, en 1620, estaba vigente el cargo de alcalde de la Santa Hermandad y fue puesto bajo el control de la Corona. En 1633, se puso en venta el

cargo en beneficio de la caja real. La transformación de la Hermandad en una organización dominada por un funcionario propietario coincidió con un marcado aumento de la actividad cimarrona en los alrededores de la ciudad de Lima.³⁶

Infelizmente, las fuentes primarias no ofrecen una información tan precisa y explícita de la importancia de la Santa Hermandad para la Provincia de Cartagena, en donde el problema cimarrón fue determinante durante todo el siglo XVII; sin embargo, datos aislados dan fe de la intervención de los alcaldes de la Hermandad en la persecución de los fugitivos, especialmente a finales del siglo XVI y en la primera mitad del siguiente.

Según carta del gobernador de Cartagena, don García de Girón, en el alzamiento provocado por Domingo Biohó en 1599, el rey de la Matuna nunca permitió que ningún español entrase con armas en el poblado y “a dos alcaldes de la hermandad que acaso fueron por allí a correr la tierra los desarmó diciendo que en su jurisdicción no habían de entrar gente armada.”³⁷

Coincidiendo con Bowser, en cuanto a las actividades desempeñadas por los alcaldes de la Hermandad en el Perú, una de sus responsabilidades en la Provincia de Cartagena era recorrer el área rural con la intención de buscar y aprehender cimarrones.

Fray Pedro Simón, en su relato sobre la huida de treinta negros y negras bajo el mando de Domingo Biohó, también destaca la intervención del alcalde de la Hermandad, Diego de Torres quien salió a perseguirlos en compañía de Juan Gómez, propietario de Biohó, quien hacía las veces de cuadrillero, además de cuatro soldados, tres indios del pueblo de Bahayre y un flechero negro, que formaban un grupo de veinte soldados. Al llegar esta milicia al sitio donde se hallaban los cimarrones fue embestida por éstos, muriendo Juan Gómez y varios de los acompañantes.

El gobernador deseoso de acabar con el problema de los cimarrones que cada día se acrecentaba porque escapaban más esclavos, envió una nueva tropa dirigida por Diego Hernández Calvo, alcalde de la Hermandad constituida por veinticuatro soldados de los vecinos apertrechados de armas y municiones. El resultado de esta fuerza tampoco fue

³⁶ Bowser, *El esclavo africano*, 255-73.

³⁷ Valtierra, *Pedro Claver*, 1:459-60.

exitoso y los daños, robos y asaltos de los cimarrones diezmaban las estancias, hatos y sementeras.³⁸

La presencia de la Santa Hermandad era sin duda de gran importancia en la Provincia de Cartagena y su autoridad, tangible y contundente. En 1645, el capitán Francisco de Atienza, vecino de la villa de Tolú, por medio de su representante, se presentó ante la Audiencia de Santafé para apelar contra el agravio causado por el capitán Alonso Cuadrado Cid, provincial de la Santa Hermandad de Cartagena, por haberle condenado sin nombramiento de defensor a tres esclavos de su propiedad llamados: Francisco Criollo, Juan y Antonio Angola. Los esclavos fueron reclusos en la cárcel de Cartagena. El provincial de la Hermandad los había condenado a la pena de doscientos azotes, cada uno, y a servir un año en las fortificaciones, por haber huido de la estancia en donde trabajaban.

Según el representante de la defensa, estos esclavos nunca habían huido, hurtado cosa alguna, asistido a palenques ni se habían juntado con otros cimarrones. Argumentaba que además de ser nula la sentencia del provincial de la Santa Hermandad, se excedió notablemente en las penas sin tener en cuenta que sólo se castigaba a los cimarrones de acuerdo con la calidad del delito y con los daños causados. Solicitó la entrega de los esclavos, el pago de los jornales que hubiesen podido ganar durante el tiempo que habían permanecido en la fortificaciones y que el provincial fuese condenado a pagar los costos de la causa por la inequidad de la sentencia.³⁹

La Santa Hermandad entró en conflictos de jurisdicción con otras instancias de gobierno y de justicia, compitiendo con ellas e intentando ejercer el control sobre algunos aspectos que consideraba propios. Uno de ellos fue el relacionado con asuntos pertinentes a los cimarrones, su persecución y ajusticiamiento. Al parecer los alcaldes de la hermandad consideraban que los alcaldes ordinarios interferían en sus funciones y no les permitían ejercer con propiedad sus responsabilidades, de allí que en ocasiones tuvieran que acudir ante la gobernación provincial o ante la Audiencia Real de Santafé para hacer valer sus derechos.

Fue así como el capitán Diego de Mesa, provincial de la Hermandad de la ciudad de Cartagena entabló un pleito contra las justicias ordinarias de esa ciudad por causa de

³⁸ Simón, *Noticias históricas*, 165-8.

³⁹ AGN, Negros y esclavos de Bolívar, 9, fols. 894-933.

unos cimarrones que fueron aprehendidos por los cuadrilleros. El capitán Mesa argumentaba que la causa le correspondía por tratarse de asuntos en los que la hermandad actuaba y por ser él quien los había aprehendido con su gente. Además, había despachado mandamiento mucho antes que cualquier otra autoridad. En consonancia con su actuación, los cimarrones fueron conducidos a la estancia y ranchería de Diego de Mesa.

En este estado de cosas, se entrometieron a actuar y a conocer del caso los alcaldes ordinarios Francisco de Villa Castañeda y Cristóbal de Bustamente. El capitán Diego de Mesa los exhortó para que abandonaran sus pretensiones pero Cristóbal de Bustamante insistió en su empeño y dio cuenta del caso al gobernador de la provincia quien despachó comisión para que reconociesen la causa.⁴⁰

IV. Vida en los palenques

Son pocas las fuentes primarias que dan cuenta de las condiciones de vida de los cimarrones en los palenques. La escasa información se halla esparcida a lo largo de documentos cuya intención no es precisamente relatar cómo vivían y se organizaban los negros apalencados sino dar testimonio de la legitimidad de los propietarios. Este es el caso de los documentos de la Inquisición a cuyo tribunal eran conducidos los cimarrones apresados en los palenques para declarar su pertenencia. Esta situación se presentó cuando el Santo Oficio reclamaba la propiedad de algunos cimarrones aprehendidos en los palenques descendientes de antiguos esclavos fugitivos.

A pesar de la reducida información se tiene conocimiento de que los palenques tenían una economía basada en la horticultura. Cada cimarrón tenía su siembra de frijol, una variedad de papa y plátanos; trabajaba el trozo de tierra que le correspondía y el producto de las cosechas era para su familia. Había también sementeras de yuca y maíz. Hacían sus casas, especie de chozas, de madera, caña, palma y bejuco que encontraban en los montes. El sistema defensivo de casi todos los palenques dependía de su propia localización estratégica en montes espesos y en la construcción de fosos cubiertos con puyas y latas; asimismo, se defendían usando arcos y flechas y, en ocasiones con armas de fuego. Mantenían contacto con los habitantes de las poblaciones vecinas y las estancias de la región con las que establecían intercambio de productos.⁴¹

⁴⁰ AGN, Negros y esclavos de Bolívar, 14, fols. 741-77.

⁴¹ Arrázola, *Palenque*, 77; Borrego, *Palenques de negros*, 27,83,86.

A finales del siglo XVI y en el XVII, en consonancia con lo que dice Richard Price, los caudillos de los palenques fueron africanos de origen. Durante este primer período se apeló a modelos de monarquía; las comunidades de cimarrones de esta época parecen haber diferido de aquellas formadas posteriormente, tanto en los tipos de hombres que seleccionaban como dirigentes como en los modelos utilizados para legitimar su autoridad.⁴² El caso de Domingo Biohó es un buen ejemplo; se hacía llamar rey del arcabuco o rey de la Matuna, apelando a la monarquía como símbolo de autoridad.

Posteriormente, según Price en el siglo XVIII, los dirigentes cimarrones raras veces afirmaron ser africanos, la mayoría fue criolla y tendía a denominarse: capitanes, gobernadores, coroneles, en lugar de reyes.⁴³ En Cartagena, este fenómeno se dio en la década de 1680, cuando Domingo Criollo era el capitán de los palenques de las Sierras de María y de la Magdalena.

La vida en los palenques era muy difícil pues siempre estaban en pie de guerra, preparados para defenderse contra las incursiones de las milicias españolas, de allí que sus formas de organización dependiesen de este aspecto, en gran medida. Se temía que los grupos familiares y de compañeros se destruyesen cuando los militares arremetieran. Por eso, una manera para consolidar la estabilidad familiar era que los cimarrones se agrupasen bajo la idea de pertenencia a un mismo amo; éste era, de acuerdo a la legislación, el propietario de los primeros fugitivos. Determinar la pertenencia de los descendientes era una situación bastante compleja. Según la ley, la esclavitud se heredaba por línea materna, es decir, era esclavo el hijo de vientre esclavo. Las formas jurídicas sobre la condición servil que la legislación indiana heredó de las Siete Partidas decía que: es siervo quien nace de hombre libre y de mujer esclava. María Embondo, quien huyó de la esclavitud cuando la estancia en donde servía fue quemada por los cimarrones, decía con frecuencia a sus hijos que eran esclavos de don Ilario Márquez y que no fuesen a otra casa si les desbarataban el palenque. Su nieto Antonio decía que cuando su abuela María Embondo jugaba con sus hijos les contaba quienes eran sus amos. A su vez, María Blanca estando próxima a morir dijo a sus hijos de quiénes eran esclavos para “en caso de que los cogiesen los blancos” supiesen a donde dirigirse.⁴⁴ Igualmente, cuando Magdalena Malemba murió en el palenque, antes de expirar dijo “a

⁴² Price, introducción a *Sociedades cimarronas*, 29.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Archivo Histórico Nacional, Madrid, leg. 1612, no. 1 s.f., fols. 48v-51 (en adelante citado como AHN).

sus hijos y nietos que supiesen que si en algún tiempo los cogiesen los españoles que supiesen y estuviesen advertidos que eran esclavos del capitán don Juan de Heredia y doña Juana de Castro o de sus herederos” por ser ella esclava de los susodichos de cuyo poder se huyó y se fue al palenque.⁴⁵

Pero había circunstancias por las cuales la línea materna se perdía en el tiempo o al palenque llegaban noticias de la rudeza de ciertos propietarios lo que llevaba a los cimarrones a cambiar el origen de su pertenencia. En ocasiones, ofrecían información contraria a las autoridades cuando creían que iban a tener una mejor situación con otros propietarios. Juana y Magdalena, negras criollas de los palenques, hijas de Francisca y Jacinta su nieta, descendientes de Lucía Angola, tuvieron conocimiento que habían pasado a propiedad de doña Francisca Bravo por donación que ésta recibió. A pesar de reconocer quien era su nueva propietaria negaron bajo juramento que doña Teresa Bravo fuera su ama porque se rumoraba en el palenque que la dicha señora, según su apellido era muy brava, castigaba y azotaba mucho.⁴⁶

Una de las funciones de los capitanes de los palenques era reunir a sus habitantes y recordarles quiénes eran sus amos para que supieran a dónde ir en caso de ser capturados. Así lo hacía Domingo Criollo capitán de los palenques de las Sierras de María. Es probable que con esta medida quisiese garantizar una futura estabilidad, en caso de disolución del palenque y trataba de mantener de esta forma las relaciones de confraternidad que se establecían entre los esclavos de un mismo propietario. Con la persecución a los palenques uno de los graves problemas que enfrentaban era la dispersión, por lo tanto, al tener presente quién era el amo se abría la posibilidad de que al ser capturados fueran reunidos por las autoridades. Pablos, de casta angola oyó decir a Lucía Angola, en el palenque la Magdalena quién era su ama, “particularmente el día en que Domingo Angola hizo juntar toda la gente del dicho palenque y que cada uno fuese diciendo quien era su amo.” De esta forma, “el capitán Domingo Angola decía a los esclavos los amos que tenía cada familia para que lo supiesen, por si en algún tiempo fuesen aprehendidos... y no fuesen a otro dueño.”⁴⁷

Es muy probable que este hecho tuviese que ver con la necesidad de mantener unidas las familias de los cimarrones y de hacer más llevadera la vida en esclavitud, en caso de que

⁴⁵ AHN, leg. 1612, no. 1, fols. 161v-65v.

⁴⁶ AHN, leg. 1609, no. 14, fols. 4v-7.

⁴⁷ AHN, leg. 1609, no. 1, fols. 4v-7; leg. 1613, no. 1, fols. 140-43v, 149-52, 159v-62.

tuvieran que regresar a sus antiguos propietarios. Se sabía que si no podían identificarse los dueños, los cimarrones pasaban a propiedad del rey y eran embarcados y vendidos en otros reinos; por ende las familias serían dramáticamente disueltas y sus miembros dispersos en varios sitios, muchas veces lejanos.

Asimismo, la determinación del dominio sobre los cimarrones tenía relación con las formas como éstos se organizaron socialmente en el palenque. En las declaraciones que los fugitivos presentaron ante las autoridades era reiterativa la costumbre de agruparse en el palenque de acuerdo con las familias a las cuales pertenecían los primeros cimarrones escapados de la esclavitud. Era habitual entre ellos que quienes habían sido esclavos de los mismos amos se tratasen en el palenque como compañeros, como si fuesen hermanos. Los cimarrones pertenecientes a un mismo dueño solían agruparse en el palenque y tomar su apellido. De esta manera, las familias se reconocían por el nombre de sus antiguos amos. Cuando llegaba al palenque un negro recién escapado, se le indagaba por sus amos y, si en el palenque había antiguos esclavos de éstos, entonces, lo agasajaban y llevaban a sus casas como compañero; lo acogían en ellas y lo querían más que a un hermano. Lucía una criolla del palenque la Magdalena declaró ante las autoridades que era “costumbre en dichos palenques que en yendo a ellos algún negro o negra, sabiéndose su amo, la familia que había de aquel dueño le recogía y agasajaba teniéndole como compañero.”⁴⁸

Los sistemas que usaban los cimarrones para establecer lazos de unión y hermandad confundían a los representantes de la autoridad que no entendían su significado y las implicaciones que tenían. Algunos miembros de los palenques se llamaban hermanos por haberse bautizado juntos. Esta fraternidad era incomprensible para jueces e inquisidores. En una oportunidad, para resolver un dilema de esta índole, fue llamada ante el comisario de la Inquisición de Panamá, a dar testimonio, una criolla negra llamada Leonor, quien declaró que María Josefa su madre, era hermana de María Blanca y que esta hermandad se debía a que se habían bautizado juntas, pero que, en verdad, María Blanca, era hija de María Josefa y hermana de la declarante. Todas ellas habían vivido en los palenques de las Sierras de María.⁴⁹

Estas formas de parentesco eran muy importantes en la organización social de los palenques. Evidencian las nuevas construcciones sociales de los cimarrones que se

⁴⁸ AHN, leg. 1613, no. 1, fols. 146-49, 152-55, 159v-66v, 171-3, 180-3v, 203v-7v, 214-8v.

⁴⁹ AHN, leg. 1612, no. 1, fols. 57v-61.

fueron gestando en la vida de las estancias y en las residencias señoriales del área urbana, desde donde escapaban los esclavos.

Esta idea de parentesco y organización social de los palenques concuerda con la apreciación de que cuando la gente vive en proximidad inmediata, sin ser parientes consanguíneos, tiende a tratarse como parentela y termina considerándose como tal. Los lazos sociales, en suma, son más importantes que los lazos de sangre.

Además de estas formas singulares de fraternidad, se reconocieron los lazos de parentesco por medio de la consanguinidad. Estos constituyeron el sentido de pertenencia a una parentela y de vínculos familiares. Los cimarrones hablaban de sus hermanos por línea paterna o materna, de sus abuelos, tíos, primos, sobrinos y nietos, según filiaciones de consanguinidad y con la denominación hispana para determinar relaciones de parentesco. Juan Salvador, un criollo negro nacido en los palenques de las Sierras de María, hijo de María Josefa, declaró tener dos primos hermanos, hijos de su tía Blanca, llamados Pachito y María. También, se refirió a sus sobrinos, hijos de Magdalena su hermana, cuyos nombres eran Esperanza y Felipe y a un tío nombrado Mateo, tuerto de un ojo. Igualmente, tenía otros hermanos y parientes y conocía algunos nietos de Magdalena Malemba.⁵⁰

Estos vínculos sociales fueron construcciones propias de los palenques y demuestran que los grupos se organizaron en sus poblados sobre la base de lazos asociados con la vida de las estancias, mucho más que en términos de filiaciones tribales africanas. Los cimarrones fueron capaces de convertirse en valerosos guerreros y, al mismo tiempo, elaborar formas culturales y sociales sobre la base de las que ellos y sus padres africanos habían establecido en las estancias y familias esclavistas patriarcales.

Sin embargo, es preciso resaltar que algunas formas tradicionales africanas de organización social, pudieron preservarse, si las condiciones así lo permitían. Estas llegaron a combinarse con influencias culturales europeas y, especialmente, adaptaciones locales. Estos elementos africanos se evidenciaron y son reconocibles. Los africanos procedentes de las mismas comunidades tribales, es decir, pertenecientes a una misma “casta,” como se expresaba en ese entonces el origen étnico, tenían comunicación entre sí en su misma lengua y de ser posible se agrupaban de acuerdo con su origen étnico y lingüístico. Fue así como Luisa Malemba y Magdalena Malemba, compañeras y

⁵⁰ AHN, leg. 1612, no. 1, fols. 3-4, 130-3.

esclavas de doña Juana de Castro escaparon juntas a uno de los palenques de las Sierras de María. Allí se unieron como “mancebas” y tenían “amistad ilícita” a la vez con Antonio Malemba, quien tenía por sobrenombre el de Calenguí (nombre que llevaba en su tierra). Por lo demás, María de la O, de casta angola, declaró que “ésta como parienta y de su casta y una propia lengua tenía conversación con el dicho Antonio Calenguí.”⁵¹

A pesar de la heterogeneidad de los palenques es probable que otros aspectos de las formas de relación social africanas se conservaran. Aunque es difícil afirmar qué tan arraigada estuvo la poligamia y qué tan generalizada pudo haber sido, porque los documentos sólo dan cuenta de algunos casos, si es posible señalar que esta práctica cultural africana fue ejercida por los cimarrones, algunas veces, apoyada en un origen étnico común.

Una de las dificultades que enfrentaron los capturados cuando en los interrogatorios les preguntaban sobre su origen familiar se derivaba del hecho de que en ocasiones, el abuelo había tenido relaciones paralelas con más de una compañera. Por ello, los nietos de los primeros fugitivos se contradecían en sus declaraciones. Esto le sucedió a Francisco, nieto de Antonio Malemba cuyo abuelo “había estado amancebado a un mismo tiempo y dentro de una misma casa” con Magdalena Malemba y Luisa Malemba; por esta razón consideraba a las dos como sus legítimas abuelas.⁵²

La poliandria, como forma femenina de poligamia también se presentó en los palenques de las Sierras de María. No es posible afirmar con qué frecuencia ocurrió, por la falta de información de las fuentes primarias, pero el caso de Lucía Angola, quien fue mujer de Agustín Angola y de Domingo Endongo parece comprobar la situación. Sólo se sabe a ciencia cierta que de la unión de Lucía Angola con Agustín hubo dos hijas: Serafina y Francisca. Al parecer tuvo otros hijos pero no se puede distinguir si fueron de él o de Domingo. A su vez Francisca, la hija de Lucía fue mujer de Domingo Angola, capitán de los palenques y de Juan Embuyla.⁵³ Este núcleo familiar es un buen ejemplo de la constitución en los palenques de un grupo de origen bantú, puesto que angolas, endongos y embuylas forman parte de esta comunidad cultural.

⁵¹ AHN, leg. 1612, no. 1, fols. 24-9v.

⁵² AHN, leg. 1612, no. 1, fols. 139v-43.

⁵³ AHN, leg. 1609, no. 14; leg. 1612, no. 1; leg. 1613, no. 1.

Estas características no fueron óbice para que estas agrupaciones fueran formaciones heterogéneas de diversos orígenes. Ello quiere decir que en los palenques se combinaron tradiciones culturales africanas, hispanoamericanas e indígenas que hicieron de los palenques un conglomerado étnico de construcciones culturales y sociales novedosas. En el de San Miguel, uno de los más importantes de las Sierras de María, por ejemplo, había negros congos, angolas, minas, ararás, criollos nacidos en los palenques y criollos de la Provincia de Cartagena. En otros lugares, además de los grupos mencionados, había mulatos, indios y mestizos.

En conclusión, puede afirmarse que los palenques no fueron comunidades homogéneas; representaron una variedad de orígenes africanos con la diversidad cultural que esto implicaba. También, representaban diferentes adaptaciones personales a las situaciones locales lo que incluía distintos grados de criollización. Gran parte del conocimiento cultural, necesario para la adaptación física de los cimarrones, ya se había desarrollado en el Nuevo Mundo.

Cuando los ancestros de los cimarrones escaparon de las minas, los hatos, las estancias y las casas señoriales llevaron consigo un legado cultural que había tomado forma en la esclavitud; portaron con ellos principios organizativos, económicos y religiosos que dieron pie a formas novedosas de supervivencia en los palenques. El sincretismo interafricano con mayor o menor influencia europea e indígena y las adaptaciones locales fueron casi siempre el proceso central para forjar nuevas formas de cultura afroamericana.

La esclavitud como indicador del desempeño económico neogranadino en el siglo XVII

Carlos Eduardo Valencia Villa
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Este artículo analiza la correlación existente entre la fuerza de trabajo esclava y el desempeño económico de la Nueva Granada durante el siglo XVII, proponiendo un método para estudiar el comportamiento general de la economía colonial. El modelo de interpretación se sustenta en tres elementos principales. Se propone una expresión analítica alternativa del PIB, más simple de la usada comúnmente por los economistas; se hace una relación entre la economía y el número total de esclavos, como primera variable de correlación y, por último, se expone la vinculación entre el comportamiento de los precios de los esclavos y el desempeño económico general.

Abstract

Este artículo analiza la correlación existente entre la fuerza de trabajo esclava y el desempeño económico de la Nueva Granada durante el siglo XVII, proponiendo un método para estudiar el comportamiento general de la economía colonial. El modelo de interpretación se sustenta en tres elementos principales. Se propone una expresión analítica alternativa del PIB, más simple de la usada comúnmente por los economistas; se hace una relación entre la economía y el número total de esclavos, como primera variable de correlación y, por último, se expone la vinculación entre el comportamiento de los precios de los esclavos y el desempeño económico general.

Presentación

Es evidente el papel fundamental de la esclavitud en la generación de la riqueza económica de las colonias americanas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. En especial en el caso neogranadino, su actuación ha sido resaltada por todos aquellos que la han investigado.¹ Por eso este artículo no está pensado para discutir la participación esclava en la vida económica, ni mucho menos para demostrar este rol fundamental. Lo que se pretende aquí es indagar acerca de la correlación existente entre la fuerza de trabajo esclava y el desempeño económico, esto es, intentar precisar si las variables que representan la historia económica tienen un correlato en el precio y volumen de los esclavos que se transaban, de tal manera que sea posible comprobar que los auges y caídas de la economía, como un todo, son verificables en el universo esclavo.

Así, no se va a proponer que la fuerza de trabajo esclava determina el devenir de la economía de la Nueva Granada, hipótesis que sería completamente reduccionista. Lo que se busca es proponer el esquema de un método para indicar el comportamiento general de la economía. Este consiste en mostrar que los ciclos del mercado de esclavos se vinculan de manera directamente proporcional con los ciclos de la producción, con lo cual se pueda inferir que expansiones o contracciones del mercado de esclavos son seguidas de fenómenos similares en el sistema en general. Por eso, entonces, no vamos a proponer que el sistema económico se explique a través de la esclavitud. Lo único en lo que pretendemos indagar es acerca de la relación entre economía en general y esclavitud en particular, de tal manera que podamos establecer los ciclos del mercado de esclavos como indicadores, y el término indicador debe ser comprendido en su acepción más simple, es decir, no como una forma de explicación, sino como un mecanismo de representar la realidad. Por lo tanto, la aspiración que tenemos aquí es la de demostrar que las tendencias de la economía y de la esclavitud se comportan de manera paralela, por lo cual si es posible construir una serie para una, entonces se pueda inferir, de manera legítima, que la otra presenta un comportamiento similar. Lo cual no implica que estemos afirmando que la segunda serie se *reduzca* a la primera.

¹ Jaime Jaramillo Uribe, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII," *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1, no. 1 (1963); Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia: Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón* (Bogotá: Banco de la República, 1997); y Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia: Popayán una sociedad esclavista, 1680-1800* (Bogotá: La Carreta, 1979).

Para sustentar el modelo de interpretación que se pretende exponer, se van a seguir tres pistas. La primera se refiere a un pequeño recuento de las posiciones conceptuales que se han formulado para comprender la generación del valor económico, de tal forma que se llegue a una expresión analítica alternativa del PIB, la cual debe ser más simple que la que comúnmente utilizan los economistas. Esto con el fin de poder dar cuenta de las particularidades de la economía colonial neogranadina, a la vez que permitirá simplificar algunos de los argumentos que se pretenden dar. El segundo momento de la exposición, pasará a través de la relación de la economía con el total de esclavos que trabajan en Nueva Granada, como primera variable de correlación. Por último, se expondrá la vinculación entre el comportamiento de los precios de los esclavos y el de la economía.

Antes de comenzar, es importante aclarar que la propuesta que se presenta está limitada al caso de Nueva Granada en el siglo XVII y no es posible generalizarla más allá, en tanto en varias ocasiones, como el lector fácilmente percibirá, se acude a fenómenos de cuya existencia sólo se han verificado para esa región y en ese momento particular.

I. Generación de valor

En el establecimiento del PIB de una economía lo que generalmente se hace es sumar todos los valores agregados que producen cada uno de los sectores que la conforman. Sin embargo, este procedimiento es poco útil a la hora de intentar comprender el comportamiento económico de una sociedad donde los registros pormenorizados de todas las actividades no se han llevado. Por lo tanto, es preferible volver a la definición básica de Producto Interno Bruto y desde ella buscar reconstruir la fórmula. Según esta definición, el PIB es la sumatoria de todos los *valores* agregados a precio de los factores, sin descontar la depreciación. Lo cual quiere decir que la sumatoria por sectores es simplemente una forma de ordenar de manera sistemática la expresión, pero lo que realmente importa es lograr establecer los *valores* que se han generado y luego totalizarlos para la economía en general.

De esa manera, lo que es evidente es que lo importante es dirigir la mirada hacia la generación de valor, y para los intereses de este artículo se pueden obviar los sectores particulares a que ha estado vinculado el crecimiento o decrecimiento económico.

Ahora bien, las teorías acerca del valor han hecho énfasis en alguno de los tres factores siguientes, o en combinaciones de estos: recursos naturales (especialmente la tierra, pero también incluyendo algunos otros como las minas, los lagos y mares), el trabajo

humano, o en los bienes de capital. Por lo cual, el PIB podría ser reformulado como la suma del valor generado por los recursos naturales, el trabajo y el capital. Cada uno de los cuales estaría multiplicado por un índice determinado que daría cuenta del peso específico de estas formas dentro de la sociedad particular que se este observando. En otras palabras, el PIB se podría reescribir como:

$$\text{PIB} = \eta R + \phi T + \gamma K$$

O de manera más general,

$$\text{PIB} = f(R, T, K)$$

En la cual R, T y K representan a los valores agregados por los recursos naturales, el trabajo y el capital respectivamente. A su vez, η , ϕ y γ son los índices particulares que dan cuenta de la contribución de cada una de las formas al total general.

Esta expresión sería poco útil si se deseara establecer con claridad cuánto es el PIB de una economía o el porcentaje en que ella ha crecido, sin embargo, para los fines que aquí se tienen es pertinente, en tanto sitúa el problema en términos de los factores de producción de valor y no de los sectores que lo producen, pasando así de variables concretas y particulares y desafortunadamente desconocidas, a otras generales y por ende ubicables en el plano de la mera abstracción, es decir, deducibles matemáticamente.

El siguiente paso es ver de manera particular cada una de las formas de producción de valor que componen el PIB, dándoles una mirada de función matemática, esto es, buscando comprender de cuáles variables depende su desempeño.

A. Recursos naturales

Los recursos naturales participan en la generación de valor, en tanto de ellos provienen todas las materias primas de los procesos manufacturados. Sobre esto se han escrito montones de páginas y no es la pretensión de este artículo debatir sobre los alcances de las posiciones conceptuales que han hecho hincapié en este factor. Lo importante aquí es resaltar que en la economía colonial este papel es de vital importancia cuando se trata de

los recursos mineros,² aunque en alguna medida también de los agrícolas, pesqueros y ganaderos.

Los recursos naturales, en cuanto a la generación de valor se trata, son completamente pasivos, es decir, no depende exclusivamente de ellos la producción. Simplemente son los que abren o restringen las posibilidades de su manufactura. Por ejemplo, el acceso a los metales en una mina es una variable fundamental para el cálculo de la rentabilidad de ésta. Sin embargo, del mero hecho de la facilidad para extraerlos no se puede deducir que hayan sido extraídos. Esto dependerá de la fuerza de trabajo de que se disponga.³ Aunque, si se tiene fuerza de trabajo, pero el acceso es imposible, de acuerdo a la técnica del momento, entonces, tampoco se podrá realizar explotación alguna.

Así, se puede afirmar que los recursos naturales son una condición necesaria en la producción de valor, pero no una condición suficiente, en tanto su papel es meramente pasivo (no por ello despreciable) y dependerá del acceso a la fuerza de trabajo. Conclusión a la que han llegado muchos trabajos de la economía colonial en general.

Esto permite reescribir el valor agregado por los recursos naturales de la siguiente forma:

$$R = \lambda T$$

Donde λ es un factor que expresa el acceso a los recursos naturales y T es el valor agregado del trabajo. Lo cual supone que si el λ es cero, es porque el acceso es francamente imposible y esta forma de valor no se hace presente. Mientras que si el λ crece, entonces el R crece de manera proporcional, lo cual a su vez deberá producir incrementos en T, para crear un efecto multiplicador sobre toda la economía. Así, en términos de funciones matemáticas, se escribiría como $R = f(\lambda, T)$

B. Fuerza de trabajo

El énfasis en la fuerza de trabajo como generadora de valor ha sido discutida, al menos, desde los tiempos de David Ricardo y Karl Marx y por ende basta con recordar que la

² Jacob Gorender, "La América portuguesa y el esclavismo colonial," en *Los conquistados y la población indígena de las Américas*, comp. Heraclio Bonilla (Bogotá: Tercer Mundo, 1992).

³ Julián B. Ruiz Rivera, *La plata de Mariquita en el siglo XVII: Mita y producción*, Cuadernos de historia, no. 5 (Tunja: Nuestra América, 1979).

fuerza de trabajo particular es la que produce los valores de uso de las mercancías; y el trabajo general, abstracto e igual, es el que se representa en los valores de cambio, con lo cual, las mercancías son equiparables en cuanto a la cantidad de trabajo contenidas en ellas.⁴

Como es bien conocido, en el caso de la Nueva Granada existieron varios tipos de trabajo, vinculados a formas disímiles de coacción de los grupos que los ofrecían. Estos eran: indígenas, esclavos y *libres*, quienes respondían a formas diferentes de explotación y por ende se enfocaban a sectores diferentes de la economía, lo cual pone restricciones acerca de las posibilidades de sustitución de un tipo de mano de obra por otra. Sin embargo, esta restricción es relevante para el análisis de un individuo o sector económico en particular. Pero como los objetivos de este artículo se dirigen a la economía en su conjunto y se ha hecho énfasis no en la composición sectorial, sino en las fuentes del valor, entonces la mercancía trabajo es sustituible para la economía como totalidad, en cada una de sus formas particulares, tal como lo sería cualquier otro bien o servicio, esto es, dependiendo de su precio y de la utilidad que produzca.

De esta manera, la composición de la fuerza de trabajo empleada en la Nueva Granada es tanto una función del precio de cada una de las formas de trabajo, como del acceso y utilidad derivadas de ellas. La cuestión del precio se tratará un poco más adelante, por ahora se concentrará la atención en el problema de la cantidad de fuerza de trabajo disponible, con lo cual, el valor generado por el trabajo se puede reescribir como:

$$T = T_e + T_o$$

T_e representa el valor agregado por el trabajo esclavo y T_o es el valor generado por las otras formas de trabajo. Ahora bien, como las dos formas son sustituibles, entonces entre ellas existe una relación que puede ser pensada por lo que en microeconomía se conoce como una curva de indiferencia, es decir, que para mantener la utilidad derivada de ellas constante, se pueden establecer parejas de T_e y T_o . De tal manera que si se eleva el empleo de una de las formas, se supone que la otra se reduce, y así se mantiene la utilidad invariable. A su vez, para elevar la utilidad, entonces las dos fuentes de valor vía trabajo se elevan dando como resultado una nueva curva de indiferencia, en la que aparecerán otras combinaciones de parejas. Así, T_e y T_o se autodeterminan, esto es, que

⁴ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Madrid: Siglo XXI, 1997).

$$T_o = g(T_e)$$

En otras palabras, la cantidad de valor agregado por el trabajo no esclavo es una función que depende del trabajo agregado por los esclavos (aunque esta relación podría escribirse también al revés y hacer depender la fuerza de trabajo esclava de la no esclava). Dependencia que es inversamente proporcional.

Así la función compuesta que expresa el valor agregado por la fuerza de trabajo es:

$$T = f(T_e, T_o) = f(T_e, g(T_e))$$

C. Bienes de capital

Por otro lado y en la orilla opuesta a las posiciones que defienden el trabajo como fuente única de generación de valor en la economía, se encuentran las posiciones que hacen hincapié en el papel de los bienes de capital, entendidos estos como los activos que permiten producir otros bienes y con ello amplían la capacidad de crear valor en una sociedad. Ahora bien, estos bienes de capital se establecen a través de la ecuación:

$$K = S - E + M$$

Donde K representa la formación de capital, S el ahorro, E el volumen de las exportaciones y M el de las importaciones, todos los cuales se expresan en términos monetarios.

Como es evidente, el ahorro de una sociedad es la diferencia entre la producción y el consumo luego de descontados los impuestos, es decir, que S depende de la generación de valor y en el caso particular de la Nueva Granada esto quiere decir de la fuerza de trabajo. De manera similar sucede con las exportaciones del Nuevo Reino, en tanto su principal producto de exportación fueron los minerales.⁵ Por su parte, el grueso de las importaciones se concentraba en dos rubros, el tráfico negrero por Cartagena⁶ y los situados fiscales. Pero los segundos no presentan un comportamiento homogéneo en el

⁵ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719* (1973; Bogotá: Tercer Mundo, 1997).

⁶ Zacarías Moutoukias, "Contrabando y sector externo en Hispanoamérica colonial," en *Los nudos I*, vol. 2 de *Para una historia de América*, coord. Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999).

tiempo, en tanto estos giros se realizaban en coyunturas muy puntuales, vinculadas a esfuerzos bélicos, es decir, que los efectos de formación de capital y de los eslabonamientos que vienen con ellos tenían una dimensión muy limitada y focalizada.

Así, se puede reescribir la inversión en bienes de capital para este caso en particular como:

$$K=f(T, M_e)$$

T de nuevo es el valor generado por el trabajo y M_e es el volumen de esclavos importados.

II. Comportamiento y correlación: Volumen de esclavos

Con todas las variables que crean valor en la economía expresadas como funciones matemáticas, es posible empezar a discutir la correlación entre el crecimiento o decrecimiento en general con el comportamiento de la fuerza de trabajo esclava. Se empezará con el caso del volumen de los esclavos, es decir, con la disposición de su fuerza de trabajo.

En las paginas anteriores se ha dicho que el PIB es una función de los recursos naturales, del trabajo y de los bienes de capital, es decir, $PIB=f(R, T, K)$, que a su vez puede ser reescrita, si se expresa cada una de las variables como funciones:

$$PIB=f(R(\lambda, T), T(T_e, T_o), K(T, M_e))$$

o más explícitamente

$$PIB=f(R(\lambda, T(T_e, T_o)), T(T_e, T_o), K(T(T_e, T_o), M_e))$$

Pero como $T_o=g(T_e)$, entonces la función del PIB sería:

$$PIB=f(R(\lambda, T(T_e, g(T_e))), T(T_e, g(T_e)), K(T(T_e, g(T_e)), M_e))$$

La función PIB, es una función que en principio depende de tres variables, pero estas a su vez dependen de otras variables que finalmente están vinculadas a otras, esto es, que se tiene una función compuesta .

Ahora bien, como lo que se pretende es observar el comportamiento del PIB, entonces se debe calcular el gradiente, método que se emplea para establecer los ritmos de crecimiento de una función matemática que tiene dos o más variables independientes. El gradiente es el vector de derivadas parciales, en los cuales cada componente del vector expresa una de las direcciones en las que se mueve la superficie total. Superficie entendida aquí como la representación geométrica de la función, pero que en este caso no sería posible trazar, pues se trata de una superficie en cuatro dimensiones.

En términos matemáticos se diría:

$$\nabla \text{PIB} = (\delta \text{PIB} / \delta \lambda) \hat{\lambda} + (\delta \text{PIB} / \delta T_e) \hat{T}_e + (\delta \text{PIB} / \delta M_e) \hat{M}_e$$

En el cual ∇ representa al operador gradiente y $\hat{}$ indica la dirección de la derivada parcial y por ende la componente particular del vector.

Para calcular el gradiente sería necesario calcular cada una de las derivadas parciales, ejercicio que consiste en dejar constantes todas las variables menos aquella con respecto a la que se está derivando. Además, es importante aclarar que en algunos casos es necesario sacar la derivada interna, en tanto se tiene una función compuesta. En resumen, se tiene:

$(\delta \text{PIB} / \delta \lambda) = 1,$ Porque la derivada de una constante es igual a cero y λ es un operador lineal y por ende su derivada es 1. Estrictamente, podría ser positivo o negativo, en tanto el acceso a los recursos naturales creciera o decreciera, respectivamente.

$$(\delta \text{PIB} / \delta T_e) = [((\delta R / \delta T)(\delta T / \delta T_e)), ((\delta T / \delta g)(\delta g / \delta T_e))], [(\delta T / \delta T_e), ((\delta T / \delta g)(\delta g / \delta T_e))], [((\delta K / \delta T)(\delta T / \delta T_e)), ((\delta K / \delta T)(\delta T / \delta g)(\delta g / \delta T_e))]$$

$(\delta \text{PIB} / \delta M_e) = \delta K / \delta M_e$ En tanto la importación de esclavos es una función que durante el siglo XVII representa volúmenes variables de

introducción, aunque su comportamiento, en términos de tendencia, fue siempre decreciente.⁷

Para simplificar la notación, se dejara la segunda derivada parcial indicada, con lo que el gradiente es:

$$\nabla \text{PIB} = 1^\lambda + (\delta \text{PIB} / \delta T_e) T_e + (\delta \text{PIB} / \delta M_e) M_e$$

Como en la dirección de λ el gradiente se mantiene constante, entonces la función PIB sólo crece (o decrece) en las direcciones de T_e y M_e , esto es, el comportamiento de la economía tiene una correlación directamente proporcional a la cantidad total de fuerza de trabajo esclava con que se cuenta, es decir, que se encuentra en la sociedad y la que es importada.

Este resultado implica que los cambios en el volumen de trabajo esclavo llevan consigo cambios en la economía y con ello es posible seguir el rastro al proceso económico siguiendo la pista de la cantidad de esclavos con que se contaba. Lo cual no quiere decir que la relación se dé necesariamente en la vía inversa, es decir, que a cambios en el PIB se sigan cambios en el volumen de esclavos, pues esto no ha sido demostrado aún.

III. Comportamiento y correlación: Precio de esclavos

La teoría económica más simple afirma que el comportamiento de los precios de una mercancía está determinado por dos fenómenos: fluctuaciones en la masa monetaria, o restricciones en la oferta (lo cual a su vez será explicado por Marx⁸ como un aumento en los costos de producción y por ende un mayor empleo de fuerza de trabajo). Esto quiere decir que si se deja como constante la masa monetaria, entonces, en términos esquemáticos, ocurriría que a un aumento en el volumen de la fuerza de trabajo le correspondería, o una caída en los precios de esclavos o una disminución en su oferta. De manera análoga, si la fuerza de trabajo disminuye, ello implica una elevación en el número de esclavos ofrecidos o un alza en sus precios.

⁷ Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos: Los asientos portugueses* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1977); Marisa Vega Franco, *El tráfico de esclavos con América: Asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1674* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1984).

⁸ Marx, *Contribución a la crítica*.

Pero como es evidente, estas correspondencias sólo se pueden dar en mercados perfectos y en situaciones de equilibrio en el empleo. Todo lo cual no se dio en la Nueva Granada del siglo XVII. A lo más se podría decir que en contextos urbanos es esperable que la fuerza de trabajo de la *gente de todos los colores* tenga un comportamiento elástico.

La forma de establecer la correspondencia entre los precios de los esclavos y la economía no es a través de los mecanismos de sustitución de la mano de obra que hacen énfasis en situaciones de equilibrio. Aquí el camino para demostrar la correspondencia es a través de la observación del comportamiento de la generación de valor frente a cambios en la fuerza de trabajo incorporada al proceso de producción.

Para empezar se debe recordar que en las páginas anteriores se dijo que entre la fuerza de trabajo esclava y las otras formas de coerción existía una correspondencia, para el total de la economía, que se podía expresar a través de curvas de indiferencia, las cuales dependían del acceso a cada tipo de mano de obra y de los precios de éstas. Ahora lo que se hará es ver con algún detalle la correlación entre las tres variables: volumen, precio y producción.

En la ley de las proporciones variables de la fuerza de trabajo, se demuestra que la relación entre trabajo incorporado y producción total de la economía tiene tres intervalos diferentes. En el primero de ellos a cambios en la cantidad de trabajo se sigue una alza en la producción, la cual es marginalmente creciente. En el segundo intervalo, también es directamente proporcional el vínculo entre las dos variables, pero los rendimientos marginales son constantes. En el último intervalo, la relación es marginalmente decreciente.

Ahora bien, a cada uno de estos intervalos le corresponden curvas de indiferencia distintas, en tanto cada uno tiene niveles de producción diferentes, es decir, las parejas de fuerza de trabajo esclava y otras fuerzas de trabajo son combinaciones distintas en las cuales no se ha mantenido constante la utilidad producida por ella. Por esto se debe ver en detalle cada uno de los intervalos.

En el primero, como se ha dicho, se tienen relaciones marginalmente crecientes. Esto quiere decir que a pequeños cambios en la fuerza de trabajo se siguen cambios mayores en la producción. De lo cual se infiere que los precios de la mano de obra en su conjunto se elevan, en tanto a su introducción corresponden valores agregados más altos. Para el segundo intervalo, en el cual, se mantiene constante la relación, los precios de la mano de obra deben estabilizarse, en tanto la producción y la fuerza de trabajo tiene una

relación que tiende hacia la linealidad. En el intervalo final, los precios tienden a la baja, pues se deben incorporar grandes volúmenes de mano de obra para conseguir rendimientos cada vez menores.

En pocas palabras, los precios de la mano de obra, cuando se va elevando la producción, registran tres etapas: crecimiento, estabilidad y descenso. Sin embargo, se puede pensar que en el caso de la economía colonial este comportamiento no ha sido así, pues existían mecanismos compulsivos y por ende las fluctuaciones no están tan fuertemente marcadas. Pero esto es cierto para las otras formas de trabajo diferente a la esclava (aunque probablemente también estén exentas las de los libres), pues para este caso los precios fluctúan de manera libre, pues los importados se vendían en subasta en Cartagena y los que ya existían se transaban sin ningún tipo de restricción frente al precio. Por lo tanto, si el precio de estos crecía es porque la producción total también lo hacía. De igual forma, si caían los precios, se puede inferir que la economía entraba en una recesión, no porque la esclavitud determine el movimiento de la economía, sino simplemente porque las series económicas de la esclavitud tienen un correlato en el comportamiento económico del Nuevo Reino.

Ahora bien, se podría pensar que los precios de los esclavos podrían tener un comportamiento deferente al de la economía, en tanto estos se podrían manipular por parte de los monopolios y oligopolios del comercio colonial, de tal forma que crecieran de manera artificial y no precisamente por las fluctuaciones propias del mercado. Sin embargo, esta hipótesis no es del todo convincente si se analiza a la luz de los tres fenómenos más influyentes en el mercado atlántico del siglo XVII, es decir, la tensión entre la Casa de Contratación y el Consulado de Sevilla; el sistema de importación de esclavos por parte de agentes externos a la corona española; y obviamente el comercio ilegal, impulsado tanto por las potencias no ibéricas como el generado por los movimientos entre las colonias americanas.

En un reciente artículo, Enriqueta Vila Vilar⁹ hablaba acerca de las tensiones y del papel fundamental del Consulado de Sevilla y en particular como éste monopolizó a lo largo del siglo XVII, el comercio entre España y sus colonias, ganándole el lugar a la Casa de Contratación. Pero a pesar de esto jamás fue posible para los comerciantes sevillanos el

⁹ Enriqueta Vila Vilar, "El poder del consulado sevillano," en *Relaciones de poder y comercio colonial: Nuevas perspectivas*, ed. Enriqueta Vila Vilar y Allan J. Kuethe (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1999).

control del mercado de esclavos, a la vez que tampoco logró restringir el comercio por Buenos Aires y menos aún suprimir el comercio interregional en América. Estos tres factores aportaron para que el sueño de la Corona de un monopolio sobre el comercio de sus colonias fuera una simple ilusión.

Así, queda descartada la primera vía para argumentar un comercio monopólico de esclavos, en tanto los organismos de la Corona que soñaban con él jamás lograron establecerlo. Sin embargo se puede aún argumentar, que los agentes que conseguían los asientos si podrían controlar el mercado hasta tal punto que se pudiera hablar de un oligopolio de parte de ellos. Pero para matizar esta hipótesis nos debemos remitir a dos circunstancias particulares de este tráfico.¹⁰ Estas son: que los primeros agentes de contrabando de esclavos son los mismos asentistas, pues el sistema legal les permitía introducir un cierto número de *piezas*, pero ellos intentaban burlar este tope a través de innumerables artimañas y de esa forma elevar su ganancia.

Entre las formas de burlar el sistema las dos más características, son las *arribadas forzosas* y la simple corrupción de los funcionarios en los puertos autorizados para la trata. Esta segunda implicaba, que el comerciante al momento de llegar al puerto sobornaba a los agentes de la Corona de tal manera que ellos reportaban que el cargamento de esclavos se encontraba dentro de los límites contratados por la Corona, cuando en realidad estos lo superaban ampliamente. Por ejemplo, esta práctica supuso que en el caso de Buenos Aires se introdujeran entre 35,000 y 40,000 esclavos durante el período 1590 a 1640 cuando lo autorizado era de 2,000,¹¹ y el hecho es similar para Cartagena al ser el puerto más importante de la época y al que los traficantes preferían dirigirse, así sus permisos los obligaran a remitirse a Veracruz, en tanto en Tierra Firme era más común estos actos de corrupción.¹²

Ahora bien, esta práctica suponía que los esclavos no reportados oficialmente se vendían por fuera de los mecanismos oficiales, con lo cual hay una primera oportunidad de ruptura de los precios oligopólicos, pues es diferente el precio de un esclavo comprado con todos los derechos reales y otro que no lo fue. Pero el caso más importante para confrontar los precios y *liberalizarlos* es el del contrabando como tal, el cual implicaba

¹⁰ Aquí sólo enunciaremos estos dos fenómenos en tanto una explicación sistemática de ellos desborda los objetivos de este artículo. Mayor información sobre los mecanismos de importación de esclavos se puede encontrar en los textos de Moutoukias, Vila Vilar y Vega Franco ya citados.

¹¹ Moutoukias, "Contrabando y sector externo," 177.

¹² Vila, *Hispanoamérica*, 167.

una fuerte oferta de esclavos. Por ejemplo entre 1690 y 1723, las flotas legales dirigidas a Cartagena y Portobelo fueron solamente siete, mientras que en el mismo período entraron al Pacífico 148 embarcaciones francesas.¹³ Lo que demuestra que el tráfico ilegal podía superar, o al menos equiparar, el tráfico legal. Sin contar, como hemos dicho, que el comercio legal estaba impregnado de ilegalidad.

Por último habría que agregar el comercio intercolonial, del cual aún no sabemos lo suficiente, pero con toda seguridad también implicó un fuerte movimiento de esclavos al interior de las Colonias y es necesario que se realicen esfuerzos para cuantificar y dimensionar el tamaño de estos circuitos.

Por todo ello podemos afirmar, con cierto grado de confianza, que los precios de los esclavos no eran plenamente controlables por parte de los monopolios oficiales, en tanto los continuos casos de contrabando lograban contribuir a generar una oferta adicional de fuerza de trabajo, que no sólo suponía más hombres de los permitidos en los puertos oficiales, sino también esclavos incorporados por puertos alternos a través de las arribadas forzosas y de las rutas del contrabando.

Conclusiones

En conclusión, se ha afirmado en estas páginas que si se establecen las curvas de volúmenes y precios de esclavos se puede determinar, a través de ellas, el comportamiento de toda la economía, es decir, si el costo de los esclavos crece y su número también, entonces, la economía está creciendo. Por el contrario, si ambos caen se puede afirmar de manera legítima que la economía esta en una fase de contracción. Además, si los precios descienden y los volúmenes aumentan, es porque los esclavos están siendo dirigidos hacia nuevos sectores de la economía, en tanto hay una sobre oferta de ellos. Con lo cual es probable que el sistema en general este a punto de empezar un nuevo ciclo expansivo. Por último, si los precios se elevan pero las cantidades no lo hacen, entonces hay una carencia en el mercado y la economía tiene márgenes para crecer pero no cuenta con fuerza de trabajo para lograrlo, es decir, se encuentra en un nivel de estancamiento. Todo lo cual no significa, repetimos, que el comercio de esclavos determine el comportamiento económico, simplemente que ambas tendencias se comportan de manera paralela y que es posible leer la realidad económica a través de la representación emanada del movimiento de precios y volúmenes de esclavos introducidos.

¹³ Ibid.

Minería, mano de obra, y circulación monetaria en los Andes colombianos del siglo XVII

Heraclio Bonilla

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

La economía en el Nuevo Reino de Granada giró casi exclusivamente en torno al oro de aluvión. Pese a esa situación, el examen del sector minero de la plata permite, analizar con mayor precisión los grandes temas que han preocupado a la historiografía colonial, y cuyos resultados se espera contribuyan tanto a contextualizar mejor la historia de la minería americana durante el periodo colonial como a un mayor conocimiento de la economía animada por la plata en la Nueva Granada. Este artículo, que hace parte de una investigación en curso, trata, en este orden, sobre los espacios de la plata, la articulación entre extracción y circulación monetaria, y el papel de la mano de obra como determinante de esos ciclos.

Abstract

La economía en el Nuevo Reino de Granada giró casi exclusivamente en torno al oro de aluvión. Pese a esa situación, el examen del sector minero de la plata permite, analizar con mayor precisión los grandes temas que han preocupado a la historiografía colonial, y cuyos resultados se espera contribuyan tanto a contextualizar mejor la historia de la minería americana durante el periodo colonial como a un mayor conocimiento de la economía animada por la plata en la Nueva Granada. Este artículo, que hace parte de una investigación en curso, trata, en este orden, sobre los espacios de la plata, la articulación entre extracción y circulación monetaria, y el papel de la mano de obra como determinante de esos ciclos.

Ponencia presentada en la VII Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana, Universidad Arturo Prat, Iquique, 1 al 4 de agosto de 2001. Agradezco a Vladimir Crisancho y a Constanza Reyes, del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, su ayuda en la preparación del gráfico de las emisiones monetarias de la ceca de Santafé.

“En un debate parlamentario sobre las leyes bancarias de Sir Robert Peel de 1844 y 1845, Gladstone observó que ni siquiera el amor había hecho perder la cabeza a tanta gente como el cavilar acerca de la naturaleza del dinero. Hablaba de inglés a inglés.”¹

En una síntesis reciente sobre la historia económica colonial Anthony McFarlane constataba “... [que] debemos cuidarnos desde el principio de no exagerar la riqueza que el oro producía. Pues en términos de escala, organización y tecnología, así como en el dinamismo económico que generaba, la minería de oro en la Nueva Granada no es para nada comparable con las grandes industrias de la plata en el México o en el Perú contemporáneos, o con los yacimientos auríferos del Brasil del siglo XVIII.”² Esa marginalidad es mucho más acentuada en el caso de la plata, puesto que la economía minera del Nuevo Reino giró casi exclusivamente en torno al oro extraído en el siglo XVIII fundamentalmente por una mano de obra esclava. Pese a esa situación, o tal vez por eso, el examen del sector minero de la plata permite, por su localización, examinar con mayor precisión los grandes temas que han preocupado a la historiografía colonial, y cuyos resultados se espera contribuyan tanto a contextualizar mejor la historia de la minería americana durante el período colonial como a un mayor conocimiento de la economía animada por la plata en la Nueva Granada. Las páginas que siguen son un adelanto de una investigación en curso y tratan, en este orden, sobre los espacios de la plata, la articulación entre extracción y circulación monetaria, y el papel de la mano de obra como determinante de esos ciclos.

I. Los espacios mineros

En un espacio caracterizado por el oro de aluviones o de vetas, las escasas áreas con plata se encontraron en Mariquita e Ibagué, al oriente del Batolito del Tolima según el recuento clásico de West,³ y cuya explotación se inició con la fundación de San Sebastián de Mariquita en 1551. Otra zona importante fue San Sebastián de la Plata, en la vertiente oriental de la cordillera, pero cuyo desarrollo fue afectado por el ataque de

¹ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Moscú: Progreso, 1989), 51.

² Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia: Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón* (Bogotá: Banco de la República, 1997), 117-8.

³ Robert West, *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1972), 42.

los indios. Además, otro centro minero trabajado parcialmente con indios de mita fue el de Pamplona. De ellos, los más importantes fueron ciertamente los de Mariquita cuyos filones produjeron por fundición cuatro marcos por quintal.⁴ Antonio González, presidente del Nuevo Reino, en su informe de 1590 señala que en Mariquita había cinco ingenios con una capacidad individual de molienda de catorce a quince mil quintales de metal por año,⁵ a un promedio de cincuenta quintales diarios y con un rendimiento de cinco onzas por cada uno, es decir 7,812 marcos y medio por ingenio. Su producción cesó abruptamente en 1720 al prohibir el Rey que “ningún indio se le obligue a la labor de minas,”⁶ a la falta de destreza de los mineros⁷, y a los altos costos del azogue introducidos desde España o el Perú y cuyos precios en el siglo XVII eran de ciento diez pesos dos reales por quintal en Bogotá y Mariquita y trescientos pesos en Popayán.⁸ Según la visita realizada en 1640 por Gonzalo de Murillo Velarde y Antonio González existían en ese año en Santa Ana nueve minas en explotación, las que ocupaban 210 indios, 189 negros y 40 negras, y ocho ingenios de amalgamación con 81 indios, 76 negros y 3 negras “fuera de operarios de chusma,” mientras que Las Lajas contaba con diez minas de laboreo, en las que trabajaban 207 indios y 9 negros y seis ingenios con 63 indios.⁹ Sobre las condiciones de trabajo de los indios en Mariquita, y sobre sus consecuencias para el conjunto de la economía colonial el Presidente de la Audiencia D. Antonio Manso reflexionaba en 1729 en los términos siguientes:

Hecha la conducción, lo que sucede es que salen los indios de unos temples frigidísimos a las minas de Mariquita, que son calidísimas: trabajan dentro del agua con el peso de una barra, a que no están acostumbrados, con que dentro de poco enferman si no mueren muchos a pocos días que experimentan el trabajo, se huyen y se aplican a bogar en las canoas del trajín que hay en el río de la Magdalena, o se alejan más distantes, con que es raro que vuelvan a su pueblo. Lo peor es que en seguimiento del marido se suelen ir la mujer e hijos pequeños con él a las minas, y perdido él ninguno de los que salieron vuelve, y si alguno vuelve es inútil ya del todo, porque o viene azogado o medio tullido y perdida la salud para siempre. Sucede también que siendo obligados los Capitanes a pagar

⁴ José V. Restrepo, *Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia* (Bogotá: Banco de la República, 1952), 123.

⁵ *Ibid.*, 124.

⁶ *Ibid.*, 219.

⁷ “En cuanto a inteligencia en los mineros para vencer dificultades, no ha habido alguno que lo haya sabido hacer. A los beneficiadores azogueros se les perdía mucha plata por falta de ciencia, de tal modo que daban las cuentas que ellos querían, sin que esto hubiera reparo ni medio”. *Ibid.*, 221.

⁸ *Ibid.*, 222.

⁹ *Ibid.*, 129.

la demora de los ausentes, tienen que salir de su pueblo a buscarlos, en que consumen meses enteros; y si no los hallan acontece también el no volver, con que se destruyen en cada conducción enteramente los pueblos, minorándose los tributos, y va faltando cada día este renglón a la real hacienda. Falta quien cultive los campos y quien acarree los mantenimientos, con que dentro de poco faltará todo. Este horrible inconveniente es mayor de lo que se puede ponderar.¹⁰

II. Producción y circulación monetaria

Desde la publicación en 1934 del ya clásico libro de Earl J. Hamilton sobre el impacto de la exportación de los metales preciosos en la economía española del Siglo de Oro,¹¹ investigadores como David Brading, Harry Cross¹² y Peter J. Bakewell¹³ han continuado sus esfuerzos por cuantificar la extracción y la exportación de los mismos. Para la Nueva Granada una tarea similar fue asumida por Germán Colmenares,¹⁴ Zamira Díaz¹⁵ y Jorge Orlando Melo,¹⁶ aunque los resultados están lejos de ser concluyentes. Y en el caso de la plata, dada su marginalidad ya señalada, la situación es aún más crítica: no existe ninguna serie continua ni para la producción ni para las exportaciones. Por consiguiente, la única manera de saber algo sobre su desempeño es analizar las emisiones monetarias en plata de las Casas de Moneda, particularmente la de Santafé que fuera fundada en 1620 y la única dedicada a la labranza de la plata de Mariquita hasta el agotamiento de sus yacimientos. En cambio, la de Popayán, fundada en 1726 pero con actividad normal sólo después de 1758, acuñó la plata obtenida en el tratamiento del oro y para un período en el cual la extracción de Mariquita había virtualmente cesado.

¹⁰ Ibid., 219.

¹¹ Earl J. Hamilton, *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650* (Barcelona: Ariel, 1975).

¹² David A. Brading y Harry E. Cross, "Colonial Silver Mining: Mexico and Peru," *Hispanic American Historical Review* 52, no. 4 (1972).

¹³ Peter J. Bakewell, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico: Zacatecas, 1546-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

¹⁴ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719* (Bogotá: Tercer Mundo, 1997).

¹⁵ Zamira Díaz L., *Oro, sociedad y economía: El sistema colonial en la Gobernación de Popayán, 1533-1733* (Bogotá: Banco de la República, 1994).

¹⁶ Jorge O. Melo, "Producción de oro y desarrollo económico en el siglo XVIII," en *Sobre historia y política*, Colección La Carreta (Medellín: Lealon, 1979), 61-84.

Las cifras de la acuñación de plata en la ceca de Santafé han sido tomadas del trabajo de Guillermo Céspedes del Castillo,¹⁷ quien a su vez se basa en las estadísticas (discutibles) de Vicente Restrepo¹⁸ y A.M. Barriga.¹⁹ Han sido convertidos sus valores en maravedíes, a razón de 272 maravedíes por peso, a fin de permitir un primer contraste con las cifras discontinuas de producción de plata en Mariquita elaborada por Julián Ruiz en su trabajo pionero,²⁰ y que fueron calculadas a partir del pago de los impuestos pagados por los mineros de Las Lajas (el principal centro minero de esa región) a la Corona. En contraste con Potosí los mineros no pagaron el conocido *quinto*, y ni siquiera el *diezmo* (que fue pagado solo entre 1590 y 1597) sino sólo el *veinteno*, es decir el veinteavo del valor de la producción.²¹

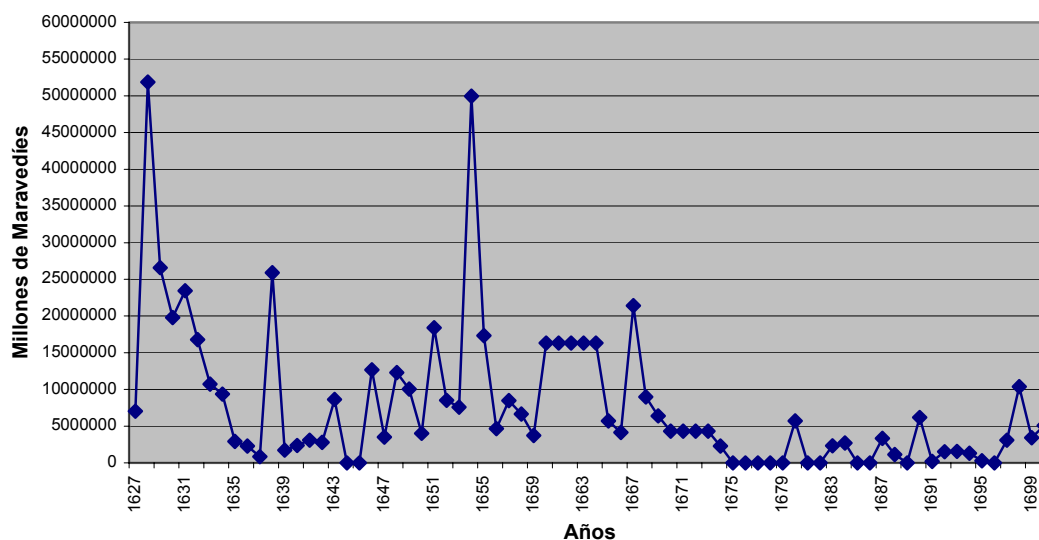


Fig. 1. Acuñación de plata de la casa de la moneda de Santafé 1627-1700. (Fuente: Céspedes del Castillo, *Las cecas indianas*, 262-8.)

¹⁷ Guillermo Céspedes del Castillo, *Las cecas indianas en 1536-1825*, vol. 1 de *Las casas de moneda en los reinos de Indias* (Madrid: Museo Casa de la Moneda, 1996), 262-8.

¹⁸ Restrepo, *Estudio sobre las minas*.

¹⁹ Antonio M. Barriga Villalba, *Historia de la casa de moneda*, 3 vols. (Bogotá: Banco de la República, 1969).

²⁰ Julián B. Ruiz Rivera, *La plata de Mariquita en el siglo XVII: Mita y producción*, Cuadernos de historia, no. 5 (Tunja: Nuestra América, 1979).

²¹ *Ibid.*, 20.

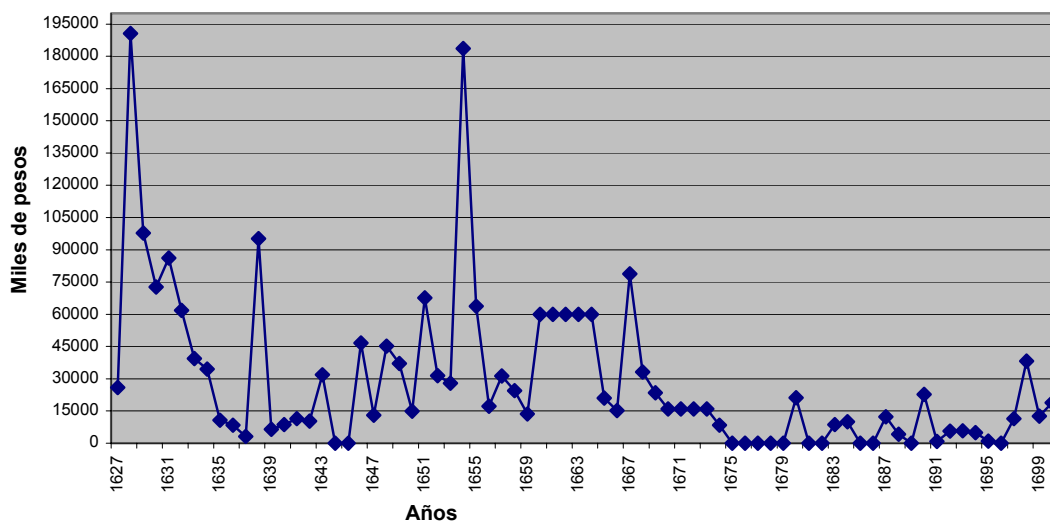


Fig. 2. Acuñación de plata en la casa de la moneda de Santafé 1627-1700. (Fuente: Guillermo Céspedes del Castillo, *Las cecas indianas*, 262-8.)

El gráfico de la acuñación de plata en Santafé muestra, con altibajos obvios, tres tendencias muy claras: la primera, de repunte y caída, entre los años de 1627 a 1637; la segunda, de expansión y que cubre el período entre 1638 y 1654; la tercera, de declive desde 1655 hasta fines del siglo, con un intervalo de recuperación en el decenio de 1657 a 1667. En términos de la producción, el gráfico elaborado por Ruiz y que se reproduce en el anexo, señala un primer ciclo con una producción muy débil y estancada y que se extiende hasta 1615; un segundo que comprende los años entre 1620 y 1633, caracterizado por un crecimiento notable; un tercero, que se prolonga hasta 1658 y que es de contracción; un cuarto, que se inicia con una expansión importante en los años 1659 y 1660, para continuar con un declive hasta el ocaso de finales del XVII, aunque los años entre 1670 y 1683, representaron una excepción en esta tendencia declinante.

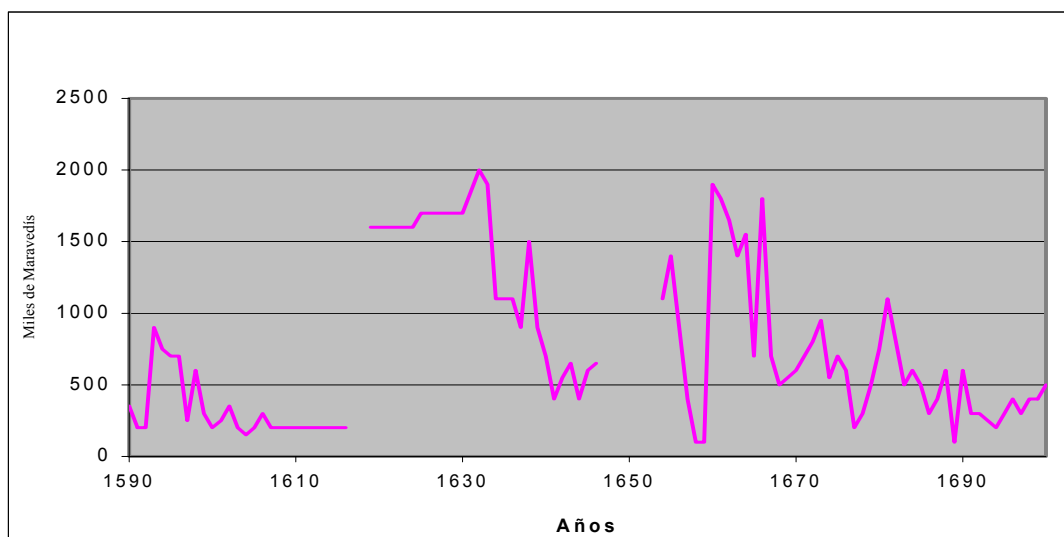


Fig. 3. Derechos de plata de las Minas de Las Lajas y sus ciclos, 1590-1701. (Fuente: Ruiz, *La plata de Mariquita*, 23-4.)

La comparación entre los ciclos de la emisión monetaria de la ceca de Santafé como los de la extracción de la plata de la región de Mariquita permite formular una primera constatación y dos interrogantes. La constatación es muy simple y abre una serie de preguntas que deben guiar indagaciones futuras. Ocurre en efecto, que el valor de las emisiones monetarias parecen muy cercanas al valor de la producción de las minas de Las Lajas en los cálculos realizados por Julián Ruiz. Parecen, porque desafortunadamente no se cuenta con las cifras que corresponden a los gráficos, como tampoco la base de la conversión en maravedís. Este es un problema central que la investigación futura debiera resolver. En el supuesto de que la reconstrucción de ambas cifras sea razonablemente rigurosa, cabe la posibilidad de que el conjunto de esa producción fuese encaminada a la ceca de Santafé para su acuñación, sospecha poco razonable por lo que se sabe del comercio ilegal, pero en el caso de que productores y comerciantes hayan sido respetuosos de la ley, ¿qué ocurrió entonces con la producción de plata de los otros yacimientos de plata? En un trabajo reciente Hermes Tovar²²

²² Hermes Tovar Pinzón, “Remesas: situados y Real Hacienda en el siglo XVII,” en *Dinero, moneda y crédito en la monarquía hispánica*, ed. Antonio M. Bernal, Ediciones de historia (Madrid: Marcial Pons, 2000), 241-67.

afirma, refiriéndose al oro y para el conjunto de la economía de la Nueva Granada del siglo XVII:

Cartagena de Indias, que era la llave por donde fluía el metal del interior del Reino, recibió entre 1600 y 1699 unos 2,291,972,073 maravedís, o sea, unos 6,111,926 ducados con el fin de ser remesados a España. De esa cifra sólo se remitieron 1,246,964,827 maravedís, es decir el 54.4 por ciento de lo recibido. Es decir, que el 45.6 por ciento de las rentas netas que produjo el Nuevo Reino se redistribuyó en las colonias con necesidades de diferente género.²³

Pero las monedas de plata acuñadas por la ceca de Santafé plantean igualmente un primer interrogante en torno al significado de la dimensión monetaria en un contexto colonial. Cabe recordar, a este respecto, que la economía del Nuevo Reino, en contraste con la de Nueva España y el Perú, era fundamentalmente de oro, metal cuya circulación en barras o en grano fue frontalmente prohibida por la Corona. Por lo mismo, la escasez de la plata constituyó una barrera muy seria a sus deseos de imponer como monedas el peso de ocho reales y el vellón, contexto en el cual el surgimiento de las minas de plata de Mariquita representaba un importante alivio. Pese a que la necesidad de contar con una unidad monetaria confiable era percibida tanto por las autoridades reales como por los diversos agentes económicos, sin embargo los desacuerdos sobre el tipo de moneda llevaron al fracaso de la experiencia asumida por la oficina de Cartagena de acuñar una moneda provincial de baja ley en reemplazo de la plata corriente que circulaba sin acuñar en su entorno. En 1626, cuando se habían troquelado monedas por un valor de 5,409 pesos, la emisión fue retirada y sustituida por monedas de plata de ley.²⁴

Las emisiones de la ceca de Santafé, por mínimas que éstas hayan sido con relación al volumen de plata producido en Mariquita, plantean otros problemas y que en parte se relacionan al debate sobre el papel de la moneda en el conjunto de la economía colonial. Como se sabe, en el contexto de la Nueva España y del Perú las posiciones opuestas las representan las propuestas de Ruggiero Romano y de Carlos Sempat Assadourian, subrayando el último el papel central de la circulación de la plata en la mercantilización de la economía, mientras que Romano sostiene el papel dominante del sector natural. Los argumentos de su tesis, agrupados en un importante libro reciente,²⁵ aluden a la

²³ Ibid, 264.

²⁴ Céspedes del Castillo, *Las cecas indianas*, 262.

²⁵ Ruggiero Romano, *Monedas, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999)

sangría de la plata, es decir en el caso de México a su éxodo por Acapulco y por Veracruz, y a la naturaleza aristocrática de estas emisiones monetarias, o sea que fueron utilizadas por las élites en sus transacciones internacionales. En el caso de México sus propuestas han sido discutidas con rigor por Antonio Ibarra,²⁶ quien a partir de la experiencia de Guadalajara subraya en cambio la importancia de la moneda y del mercado para esa región, a la vez que su discusión sobre la plata y la moneda, como las formas asumidas por la circulación interna del metal es pertinente para una mejor conceptualización de las economías coloniales animadas por los metales preciosos.²⁷

Sobre el papel de las monedas acuñadas en Santafé es casi nada lo que se puede decir, por lo menos por el momento. No se sabe, en efecto, cuál fue su destino una vez que salieron de las cecas, como tampoco las diferentes unidades en que fueron acuñadas. Tampoco la historiografía colonial ha analizado con pertinencia los problemas vinculados a la articulación entre economía y moneda, con la excepción notable de Guido Barona²⁸ quien a propósito de Popayán sostiene que la articulación funcional entre campo minero y empresa agraria impidió que las minas de esa región jugaran el mismo papel que Potosí en los Andes meridionales.

La segunda interrogante se refiere a los determinantes de la producción minera y de sus ciclos en Mariquita. Ha sido Peter Bakewell²⁹ quien formuló de manera muy precisa los determinantes de las diferencias entre la minería de Nueva España y del Perú, y quien también enfatizó el papel crucial de la mano de obra libre en Potosí³⁰ y del azogue en México.³¹ En términos generales, los determinantes de esta producción son una función

²⁶ Antonio Ibarra, "Debate. Mercado colonial, plata y moneda en el siglo XVIII novohispano: Comentarios para un diálogo con Ruggiero Romano a propósito de su nuevo libro," *Historia mexicana* 49, no. 2 (1999): 279-308.

²⁷ Antonio Ibarra, "El Mercado no monetario de plata y la circulación interior de importaciones en la Nueva España. Hipótesis y cuantificación de un modelo regional: Guadalajara, 1802-1803," en *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina: Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, ed. Margarita Menegus (México, D.F.: Colegio de México, 1999), 445-66.

²⁸ Guido Barona Becerra, *La maldición de Midas en una región del mundo colonial: Popayán, 1730-1830* (Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995).

²⁹ Peter J. Bakewell, "Los determinantes de la producción minera en Charcas y en Nueva España durante el siglo XVII," en *El sistema colonial en la América Española*, ed. Heraclio Bonilla (Barcelona: Crítica, 1991), 58-72.

³⁰ Peter J. Bakewell, *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983).

³¹ Bakewell, *Silver Mining and Society*.

de la demanda o de la oferta, contándose en el caso de la primera la coyuntura económica internacional o del entorno, y en el caso de la oferta la riqueza de las vetas, la disponibilidad de insumos importantes como el azogue, el costo del capital y, por cierto, el volumen y la calificación de la mano de obra. En el trabajo de Julián Ruiz sobre Mariquita, al igual que en los juicios de los contemporáneos, el desempeño de la plata de esa región estuvo estrechamente asociado a la mano de obra, particularmente la indígena. Y es ésta la discusión que ahora importa presentar.

III. Mita y mano de obra

De la misma manera como la minería neo-granadina dependió fundamentalmente del oro, la fuerza de trabajo ocupada en su extracción fue fundamentalmente proporcionada por los esclavos, particularmente en el siglo XVIII. La excepción, otra vez, fue Mariquita y otros yacimientos que no sólo utilizaron mano de obra nativa, sino que su reclutamiento guardó grandes semejanzas con la *mita* andina instituida a mediados del siglo XVI por el Virrey Francisco de Toledo. Pero mientras que en Potosí la abrumadora mayoría de los mineros eran indios libres o forzados, en Mariquita, en cambio, la mano de obra indígena representaba aproximadamente el 60% y el saldo, el 40%, eran esclavos.³² Pese a esta combinación, el trabajo de los indios al parecer fue decisivo, al punto de que testigos de la época atribuyen el colapso de Mariquita a la prohibición del Rey en 1720 para que los indios fueran “conducidos” a los yacimientos mineros.

Antes de examinar los mecanismos y las características de la inserción de la mano de obra en las actividades mineras conviene situar esta experiencia en un contexto más amplio. Para Nueva España, Bakewell³³ señala que el sector minero empleaba a finales del siglo XVI 9,143 trabajadores, de los cuales 1,263 (13.8%) eran esclavos negros, 6,261 (68.5%) *naborías*, es decir trabajadores indios libres, y 1,619 (17.7%) indios de *repartimiento*, o trabajadores forzados. En el Potosí de inicios del siglo XVII de los 9,950 trabajadores indios, 4,450 (45%) eran *mitayos* y 5,500 (55%) *mingados*, es decir voluntarios.³⁴ Ni libres ni forzados eran por cierto trabajadores gratuitos, aunque el jornal diario de ambos era diferente. Los *mingas*, por su mayor calificación, recibieron diariamente por su trabajo en los socavones 4 reales por día, además de una porción de

³² Ruiz, *La plata de Mariquita*, 39.

³³ Bakewell, *Miners*, 182.

³⁴ *Ibid.*, 127-8.

metal, mientras que el jornal de los indios de *mita* para un trabajo equivalente era de 3.5 reales.

En uno como en otro caso, el jornal percibido por los trabajadores indios sirvió para el pago de sus obligaciones tributarias, razón por la cual, como fuera anotado por Assadourian,³⁵ la renta de la encomienda tendió a monetizarse como una forma adicional de orientar el trabajo de los indios hacia el sector minero. Pero además la historiografía andina ha enfatizado que el tributo pagado era parte de un pacto por el cual los hombres de los Andes aseguraban el acceso a las parcelas de cultivo, razón por la cual estas exacciones fiscales no encontraron una abierta resistencia, a menos que abruptas alteraciones en el pago de los impuestos modificaran desfavorablemente las condiciones de este pacto.

En el caso de la Nueva Granada la situación presenta a la vez semejanzas y agudos contrastes. A diferencia de los Andes centrales y de Mesoamérica, antes de la conquista no existieron organizaciones políticas centralizadas como los Inka o los Azteca, siendo sus diferentes jefaturas étnicas básicamente pre-estatales. Los cálculos de su población, pese a los notables esfuerzos desplegados por Germán Colmenares,³⁶ no alcanzan la precisión de los trabajos de Borah y Cook para México o de Cook para el Perú. Sin embargo, las visitas realizadas por la administración colonial, base fundamental de las estimaciones demográficas hasta ahora realizadas, permite también constatar aquí una fuerte disminución de la población indígena. Para la población indígena de Santafé y Tunja, las regiones que suministraron los mitayos indios para Mariquita, el cuadro siguiente elaborado por Ruiz³⁷ muestra para el siglo XVII el descenso de la población tributaria:

Tabla 1
Población tributaria de las provincias de Santafé y Tunja durante el siglo XVII

Fecha	Santafé	%	Tunja	%
1595-1602	18,070	46.95	20,416	53.04

³⁵ Carlos Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial: El caso del espacio peruano en el siglo XVI," en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, ed. Enrique Florescano (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979).

³⁶ Colmenares, *Historia económica y social*, 68-108.

³⁷ Ruiz, *Encomienda y mita*, 95.

1636-1640	10,178	49.39	10,429	50.61
1690	6,924	47.15	7,758	52.84

Como tales, los indios entre los 17 y los 55 años debían pagar diferentes tipos de renta al encomendero, que aquí se denominaba *demora*, pero también el “requinto,” que era un tributo que debían pagar directamente al Rey y que equivalía a la quinta parte de la *demora*, independientemente de si hacían parte de encomiendas privadas. Se incluían además obligaciones adicionales como el pago de parte del salario del corregidor, el diezmo y el tributo a sus caciques, y cuyos montos variaban de pueblo a pueblo en función de las condiciones específicas de cada uno de ellos.³⁸ Estas tasas del siglo XVII reiteraron la proscripción de los servicios personales para el encomendero, e implantaron la libre contratación y alquiler de la mano de obra. Pero en claro contraste con la tendencia a la monetización de la renta de la encomienda, en la Nueva Granada el tributo en especies se mantuvo y muchas veces se prefirió conmutar la renta monetaria por la entrega de mantas. Según la visita de Enríquez analizada por Ruiz, a comienzos del siglo XVII “la gran mayoría de los pueblos de Tunja quedan tasados en mantas, dos mantas de algodón al año, que valoradas a dos pesos allí hacen cuatro pesos de trece quilates de demora. Las tasaciones en oro corresponden casi exclusivamente a los corregimientos de Paipa, Sáchica y Turmequé con una tributación capital de 4 pesos de oro corriente, oro de 13 quilates... Santafé no logra uniformidad de tributos a principios de siglo ni la logrará después. Mientras en una encomienda se cobran 3 pesos de 13 quilates por tributario, más dos gallinas, en otras son 5 pesos mas el par de gallinas. Ya a comienzos de la tercera década empiezan a tasarse los tributos en plata. Mientras en Fosca se exigen dos pesos de plata corriente de 312 maravedís, en Chipaque 1 peso y 4 reales, 1 manta de algodón o 2 de lana y 2 gallinas, y en Ubatoque 3 pesos y 2 reales, más 2 gallinas.”³⁹ Pero la escasez de metales preciosos permitió, a espaldas de la ley, que encomenderos y tributarios acordasen el pago de estos tributos en trabajo.⁴⁰

IV. La naturaleza de la “mita” minera en Mariquita

El ataque contra el servicio personal de los indios fue una de las dimensiones más claras de la Corona en contra de los intereses de los encomenderos, y cuya expresión más

³⁸ Ibid., 225.

³⁹ Ibid., 229.

⁴⁰ Ibid., 245.

conocida fue la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542. No obstante, como se ha señalado, diversos compromisos se establecieron para asegurar que la mano de obra siguiera siendo utilizada para atender las múltiples necesidades, tanto públicas como privadas, en el Nuevo Reino. Pero aquí interesa discutir una de sus variantes más importantes: el trabajo en las minas.

Una real cédula del 23 de marzo de 1568, permitió a la Audiencia de Nueva Granada autorizar el trabajo de los indios en los centros mineros, a condición de que se tratara de un trabajo voluntario, jornada limitada y jornal justo y que no fueran desplazados a temples distintos a los que pertenecían.⁴¹ Estas condiciones fueron consignadas en las ordenanzas de 1570 de la Audiencia, a partir de las cuales el trabajo en las minas sería para los indios una ocupación libre y asalariada. Al confiarse a sus respectivos encomenderos el alquiler de estos indios, no es difícil imaginar que esas restricciones eran completamente nominales. En 1588 el presidente de la Audiencia Antonio González encargó al corregidor Bartolomé de Alarcón y al escribano Gaspar Dávila preparar un informe sobre las minas de Mariquita. En el reporte que el presidente de la Audiencia eleva al Consejo de Indias en mayo de 1590 a partir de los resultados de esa inspección, además de señalar el buen estado de esos yacimientos, detalla que los gastos de los mineros incluían la compra del azogue y de la sal, los jornales de los trabajadores indios de doce reales castellanos por semana de seis días de trabajo, pese a los cuales estimaba en 19 reales y 6 maravedís la ganancia diaria de cada propietario. Dada la importancia de Mariquita, el presidente de la audiencia terminaba sugiriendo la necesidad de reclutar unos 1,300 indios, 560 para los ingenios y 740 en los socavones, a la espera de ser reemplazados por unos dos mil negros.⁴² Fueron estas recomendaciones el antecedente de la organización de la mita minera implementada por el presidente Borja en 1612, por la cual el 2% de la población indígena de Tunja y Santafé debía ser “conducida” a Mariquita.

Mariquita era un pequeño pueblo, en torno a un damero, con 4 cuadras de longitud y 4 de latitud, además de algunas casas en el entorno. Contaba con 200 casas, entre las que estaban las tiendas de la calle real. Hubo igualmente una iglesia parroquial con vicario, cura y beneficiado y 15 clérigos de misa, además de 11 vecinos encomenderos con un total de 95 indios de encomienda.⁴³ Pero en el entorno habían 398 indios de los 12,000

⁴¹ Eugenio Martínez y María Angeles, *Tributo y trabajo del indio en Nueva Granada: de Jimenez de Quesada a Sande* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1977), 520.

⁴² *Ibid.*, 524-5.

⁴³ Ruiz, *Encomienda y mita*, 115-6.

que existieron en el corregimiento de Mariquita, que incluía las poblaciones de Mariquita, Tocaima, Ibagué, Remedios y San Bartolomé de Honda.⁴⁴ Cuando Borja visita las minas de Mariquita constata “Los cien indios y cincuenta negros que hay en estas minas rinden y sacan mas metal que quinientos indios de Potosí. Aquí se sacan tres pesos de ocho reales por quintal y lo menos uno o dos pesos.”⁴⁵ En su carta al rey del 10 de julio de 1606, comunica su decisión “que del distrito de las ciudades de Santafé y Tunja, donde hay número de más de treinta mil indios, se saquen de cada pueblo a razón de dos por ciento y se lleven al sitio de estas minas con sus mujeres y familias, donde se pueblen como antes de ahora ha habido otros.”⁴⁶ En concordancia con esta decisión ese año se enviaron a Mariquita 660 indios de Tunja, cifra que representaba el 2% de una población de 30,000 que había en ambas provincias.⁴⁷ Las ordenanzas de 1612 que implementan esta decisión establecen que la duración de la mita era de un año, aunque en la práctica la permanencia se prolongaba de dos y medio a tres años, para una jornada laboral de ocho horas a cambio de un tomín y un grano de oro de trece quilates diario.

Para el último tercio del siglo XVII, entre 1666 y 1703, fueron reclutados como mitayos para las minas 8,621 indios, de los cuales 4,757 provenían de Tunja y 3,864 de Santafé. De este total 1,767 (20.4%) huyeron y 518 (6%) murieron por las condiciones de trabajo. El promedio anual de estos desplazamientos fue de 400 indios por año,⁴⁸ con una caída del 50% en la última década atribuida al descenso de la población y a las fugas de los indios.

Consideraciones finales

El papel de los centros mineros en la constitución y la ampliación de un mercado monetario se mide por las emisiones de las cecas, por la circulación del metal como mercancía dinero, y por el volumen del gasto monetario. Lo último tiene que ver con las *conducciones* de los indios, es decir el equivalente formal a la mita minera de Potosí. Formal porque el volumen de estos trabajadores en Mariquita era aproximadamente una décima parte de quienes trabajaban en Potosí, en un marco de una población nativa mucho menor que la de los Andes centrales, además del hecho de que de su

⁴⁴ Ruiz, *La plata de Mariquita*, 9.

⁴⁵ Citado por Ruiz, *Encomienda y mita*, 11.

⁴⁶ *Ibid.*, 12.

⁴⁷ *Ibid.*, 25.

⁴⁸ Ruiz, *La plata de Mariquita*, 49.

remuneración monetaria, el tomín y el grano de oro, en el caso de que les fuese efectivamente pagado en moneda y además no les fuese arbitrariamente retenido por los propietarios, era incomparablemente menor a las remuneraciones en Potosí. Además, no solamente los jornales eran incomparables en uno y otro caso, sino que de ese jornal el mitayo debía pagar el conjunto de las obligaciones tributarias descritas más arriba, sin que en compensación existiese nada similar a la institución de la *korpa*, ese “robo” de metal y cuya venta compensaba en Potosí lo que el indio perdía en sus ingresos por el pago del tributo.

Todo esto sin mencionar que la mita en Nueva Granada debió representar una experiencia radicalmente nueva para su población nativa, en la medida que no existían, en contraste otra vez con los Andes, claros precedentes prehispánicos, a la vez que su implementación en el siglo XVII fue establecida al parecer completamente por fuera de la articulación simétrica entre pago del tributo y acceso a las tierras de cultivo. Tunja y Bogotá, los lugares desde dónde los mitayos para Mariquita fueron extraídos, no son muy distantes a las minas y bastaban unos 20 a 25 días para llegar a su destino, y en ese sentido su recorrido era mucho menor que el de sus pares del sur andino. Pero esa ventaja relativa se perdía por los bruscos cambios de clima entre las zonas frías de procedencia y el calor intenso en el entorno de Mariquita y cuya consecuencia fue el rechazo al trabajo por parte de los indios. Nada posibilitaba, por consiguiente, la aparición de trabajadores similares a los *mingas* de Potosí, o a las *naborías* de Nueva España.

Las consideraciones anteriores no permiten evaluar de manera precisa el papel de Mariquita en la expansión mercantil de la economía de Nueva Granada, como tampoco en el crecimiento de su producto. En efecto, no todos compartían el entusiasmo del alcalde de minas de las Lajas Andrés Pérez de Pisa, y más bien estaban de acuerdo con el juicio que “si bien la plata mantiene este pequeño reino, también la saca de indios lo acabará.”⁴⁹

⁴⁹ Monika Contreras, “El trabajo mitayo en el Nuevo Reino de Granada en las minas de plata en Mariquita en el siglo XVII” (ponencia presentada en el I Encuentro de Estudiantes Latinoamericanos de Historia, Villa de Leyva, 2001).

Tabla 1
Acuñaación de plata en la Casa de la Moneda de Santafé, 1627-1700.

Año	Pesos de plata	Maravedíes	Años	Pesos de plata	Maravedíes
1627	25,929	7,052,688	1664	59,965	16,310,480
1628	190,657	51,858,704	1665	21,030	5,720,160
1629	97,728	26,582,016	1666	15,234	4,143,648
1630	72,745	19,786,640	1667	78,792	21,431,424
1631	86,221	23,452,112	1668	33,106	9,004,832
1632	61,799	16,809,328	1669	23,483	6,387,376
1633	39,404	10,717,888	1670	15,927	4,332,144
1634	34,396	9,355,712	1671	15,935	4,334,320
1635	10,737	2,920,464	1672	15,927	4,332,144
1636	8,400	2,284,800	1673	15,936	4,334,592
1637	3,182	865,504	1674	8,442	2,296,224
1638	95,190	25,891,680	1675	0	0
1639	6,448	1,753,856	1676	0	0
1640	8,718	2,371,296	1677	0	0
1641	11,449	3,114,128	1678	0	0
1642	10,251	2,788,272	1679	0	0
1643	31,808	8,651,776	1680	21,072	5,731,584
1644	0	0	1681	0	0
1645	0	0	1682	0	0
1646	46,624	12,681,728	1683	8,626	2,346,272
1647	12,981	3,530,832	1684	10,016	2,724,352
1648	45,225	12,301,200	1685	0	0
1649	37,009	10,066,448	1686	0	0
1650	14,886	4,048,992	1687	12,361	3,362,192
1651	67,636	18,396,992	1688	4,246	1,154,912
1652	31,356	8,528,832	1689	0	0
1653	27,889	7,585,808	1690	22,721	6,180,112
1654	183,680	49,960,960	1691	821	223,312
1655	63,776	17,347,072	1692	5,653	1,537,616
1656	17,169	4,669,968	1693	5,796	1,576,512
1657	31,230	8,494,560	1694	4,874	1,325,728

<u>Año</u>	<u>Pesos de plata</u>	<u>Maravedíes</u>	<u>Años</u>	<u>Pesos de plata</u>	<u>Maravedíes</u>
1658	24,438	6,647,136	1695	1,064	289,408
1659	13,660	3,715,520	1696	0	0
1660	59,965	16,310,480	1697	11,424	3,107,328
1661	59,965	16,310,480	1698	38,165	10,380,880
1662	59,965	16,310,480	1699	12,588	3,423,936
1663	59,965	16,310,480	1700	18,760	5,102,720

Fuente: Céspedes del Castillo, *Las cecas indianas*, 262-8.

DEBATE

Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos

Ian S. Mclean

University James Madison

David Morris

University of Indiana

Ivette Hernández

*Colegio Adventista de las Antillas,
Puerto Rico*

Hillel Eyal

*University of California, Los
Angeles*

Michelle Molina

University of Chicago

Chad Black

University of New Mexico

Kathryn Lehman

*University of Auckland, Nueva
Zelanda*

William Patterson

*Profesor de Enseñanza Media
e investigador independiente*

Robert H. Jackson

*State University of New York,
Oneonta*

Betsy Campisi

*State University of New York,
Albany*

Richard W. Slata

University of North Carolina

Ann Twinam

University of Cincinnati

Dennis Hidalgo

Adelphi University

Traducción Cristina Vélez

Corrección de estilo Víctor Albarracín

Resumen

A partir de los comentarios a la reseña elaborada por Ian S. Mclean sobre el libro: *Cuerpos incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en Cuzco colonial, Perú*, escrito por Carolyn Dean, surge un debate sobre los Estudios Postcoloniales y Subalternos, que se desarrolló entre el 12 de agosto y el 3 de septiembre de 2001, a través de la lista de correo electrónico de H-Latam, grupo de discusión dedicado a la historia latinoamericana. En él participaron destacados especialistas en el tema, quienes analizaron, entre otras cuestiones, el uso de la jerga y las formas de escritura, la novedad de sus planteamientos, sus influencias filosóficas y epistemológicas, su pretensión de captar el punto de vista de los vencidos y subordinados, la pertinencia de unas ideas originalmente desarrolladas para el estudio del colonialismo inglés y luego aplicadas al colonialismo español en América Latina.

Abstract

A partir de los comentarios a la reseña elaborada por Ian S. Mclean sobre el libro: *Cuerpos incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en Cuzco colonial, Perú*, escrito por Carolyn Dean, surge un debate sobre los Estudios Postcoloniales y Subalternos, que se desarrolló entre el 12 de agosto y el 3 de septiembre de 2001, a través de la lista de correo electrónico de H-Latam, grupo de discusión dedicado a la historia latinoamericana. En él participaron destacados especialistas en el tema, quienes analizaron, entre otras cuestiones, el uso de la jerga y las formas de escritura, la novedad de sus planteamientos, sus influencias filosóficas y epistemológicas, su pretensión de captar el punto de vista de los vencidos y subordinados, la pertinencia de unas ideas originalmente desarrolladas para el estudio del colonialismo inglés y luego aplicadas al colonialismo español en América Latina.

Presentación

El interés que han despertado las investigaciones que se orientan bajo el enfoque de los Estudios Postcoloniales y Subalternos, ha ido en aumento durante los últimos años. Sin embargo, el conocimiento que se tiene acerca de estas tendencias, cuyo objetivo general es el de hacer una reflexión sobre los procesos de colonización y descolonización en las diferentes partes del mundo hacia donde se extendió el dominio europeo, es aún escaso en nuestro medio. Por tal razón, resulta muy difícil realizar una evaluación crítica sobre la relevancia de dichas propuestas y la pertinencia de su aplicación en las investigaciones que se desarrollan en un contexto como el nuestro.

Con el fin de avanzar un poco en la discusión y de colmar algunos vacíos, hemos decidido publicar en este número de la Revista Fronteras de la Historia un debate en torno a dichos estudios que se desarrolló a través de la Internet y en el cual participaron destacados especialistas en historia colonial latinoamericana. La organización H-Latam (*Historia Latinoamericana*), nos ha autorizado amablemente a reproducir los textos, que fueron enviados por sus afiliados para ser distribuidos en la lista de correo. Se trata de un grupo interdisciplinario de académicos dirigido por un equipo de editores que reciben los mensajes, los evalúan y los distribuyen. Además de esto, H-Latam publica reseñas de libros, tablas de contenido de algunas revistas especializadas, documentos ocasionales y otra serie de recursos útiles para los investigadores del área. Su dirección es: <http://www2.h-net.msu.edu/~latam>. Hace parte de H-Net (*Humanities & Social Sciences*

Online, <http://www2.h-net.msu.edu>), cuya sede se encuentra en la Universidad de Michigan y cuenta con cerca de 100,000 suscriptores en más de 90 países.

El debate que se presenta a continuación se desarrolló entre el 12 de agosto y el 3 de septiembre de 2001, a raíz de la reseña elaborada por Ian S. Mclean, sobre el libro *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* escrito por Carolyn Dean. La publicación de esta reseña en la lista de correo de H-Latam suscitó un intercambio de mensajes entre los afiliados, que pronto derivó hacia un debate más amplio acerca de los Estudios Postcoloniales y Subalternos, enfoque dentro del cual se enmarcaba la obra en discusión. La agilidad en el intercambio de opiniones fue tal, que se puede considerar que lo que se desarrolló fue una verdadera mesa redonda, donde se defendieron posiciones a favor y en contra, con argumentos bastante sólidos. Los temas que se trataron tienen que ver con el uso de una jerga especializada por parte de los investigadores que siguen estos enfoques, el grado de novedad que tienen sus planteamientos, las condiciones bajo las cuales una investigación histórica puede considerarse como científica, las influencias filosóficas y epistemológicas de dichos estudios, su pretensión de dar a conocer el punto de vista de los vencidos y subordinados, la pertinencia de unas ideas originalmente desarrolladas para el estudio del colonialismo inglés y luego aplicados al colonialismo español en América Latina y otra serie de cuestiones que estamos seguros serán de interés de los investigadores colombianos.

Por limitaciones de espacio, se hizo una selección de los mensajes. Solo fueron excluidos aquellos que no tenían mayor relevancia para las discusiones principales que se venían adelantando. Los textos seleccionados fueron luego traducidos al español, procurando conservar su tono original, que en algunos casos resulta bastante coloquial. Esto con el fin de que no se perdiera la sensación que se percibe en un intercambio de ideas que se realiza a través de un medio tan ágil como el correo electrónico. Solamente se corrigieron errores ortográficos o gramaticales evidentes, sin cambiar el estilo original de los autores.

Por último quisiera agradecer a los editores de H-Latam, Dennis Hidalgo del Departamento de Historia de la Adelphi University y Michael Innis de la Universidad de Iowa por el permiso otorgado para la publicación y las gestiones realizadas en el mismo sentido ante los autores.

Jorge A. Gamboa

I. Reseña

Carolyn Dean. *Cuerpos incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en Cuzco colonial, Perú* (Durham y Londres: Duke University Press, 1999). 288 páginas. ISBN 0-8223-2332-X.

Reseñado para H-Latam por Ian S. Mclean, Departamento de Filosofía y Religión, University James Madison, Harrisonburg, Virginia.

El texto es una contribución significativa para el estudio de los rituales públicos, tanto de la Iglesia Católica Romana Peruana, como los de las élites y la ciudadanía cuzqueñas. Dean no sólo aporta un sustancioso análisis, sino que al hacerlo, ejemplifica una aproximación que busca relacionar el método del estudio de caso (o micro-análisis) con una serie de amplias consideraciones teóricas (o macro-análisis), y los resultados etnográficos contemporáneos, en el marco de la investigación histórica. Específicamente, se trata de un examen del papel fascinante que jugó la fiesta de Corpus Christi (y que todavía juega, de una manera renovada) en Cuzco, la antigua capital del Imperio Inca. En dicha ciudad, esta festividad eminentemente cristiana, incluía frecuentemente como protagonistas a indígenas cristianos andinos (que personificaban el pasado “pagano” reciente) en las presentaciones. Dean declara que, “ésta es la historia de cómo el Corpus Christi excluía a los colonizados y ponía en escena la colonización” (2). Esta ambigüedad en la posición de los pueblos indígenas se ve reflejada en las decisiones del Primer Concilio Provincial de Lima [1551-1552] (fuertemente divergentes de las de los concilios en Europa que promovían la participación popular), que prohibió la comunión eucarística a los andinos, aunque estas restricciones fueron levantadas por el Segundo y el Tercer Concilio (1567 y 1582-1584).

Dean continúa argumentando que la fiesta de Corpus Christi en Perú se convirtió en “semífaga:¹ era un banquete que se alimentaba de los signos de la diferencia, ganando sustento para su triunfo sobre lo andino subalterno” (1). El público pagano entonces inscribía diferencia y subordinación, inclusión y exclusión. Sin embargo, al serles

¹ [*Semiphagous* en el texto original. *Nota del traductor*]

concedido un grado de participación,² Dean busca mostrar cómo los subalternos, a pesar de la necesaria subyugación, encontraron maneras y medios para subvertir el sistema. De esta forma, adoptando una aproximación con múltiples perspectivas, Dean busca explorar las relaciones variables entre los dominadores y los dominados, sobre el modo en que la colonización funcionó a través del lenguaje, pero también sobre la manera en que los colonizados utilizaron los múltiples y fluidos significados del lenguaje para definirse a sí mismos como algo diferente a sujetos coloniales. Obviamente, por “lenguaje” Dean se refiere también a la forma de actuar, a los vestidos y símbolos de estatus, que se expresan todos de una manera visual (ver más adelante).

Se utilizan los tres primeros capítulos del texto para presentar el contexto histórico, tomando, de los archivos coloniales, testimonios de los orígenes y del desarrollo de la fiesta de Corpus Christi, primero en Madrid, España, y luego, de su traslado al Nuevo Mundo, específicamente a Cuzco, Perú. Los siguientes tres capítulos exploran, cuidadosa y sensiblemente, el desarrollo de la fiesta en Cuzco y la relación de la élite colonial, el clero, las órdenes religiosas y los participantes incas (principalmente los aristócratas) en la producción y puesta en escena de las procesiones de Corpus Christi. Dean toma testimonios de los archivos coloniales, informes eclesiásticos, crónicas, diarios existentes, reportes de visitas virreinales, investigaciones como las de Felipe Guamán Poma de Ayala, Betanzos (circa 1551), Garcilaso de la Vega (1609), el jesuita Pablo José de Arriaga (circa 1621) y Fernando de Avendaño. Sin embargo, el centro de su investigación está orientado hacia los registros visuales: pinturas, dibujos, etc. El análisis de Dean está basado principalmente en una serie de 18 pinturas del siglo XVII (circa 1680), que representan las procesiones del momento. Ésta es la esencia de la investigación histórica, donde una multitud de cabos se atan cuidadosamente. El análisis (el trabajo tiene más de 50 ilustraciones, casi un tercio a color) está bien hecho, y muestra cómo los incas eran sujetos activos, elaborando unas identidades mediadas culturalmente, (cap. 7) y cómo éstas llevaron a la fragmentación y división de la élite inca, debida a sus nuevos señores y a la nueva religión (cap. 8). El capítulo final (cap. 9) trae al lector al presente y recrea la festividad contemporánea, haciendo énfasis en el legado inca, y expresando los cambios en la cultura de Cuzco, resultados de la industrialización, la modernización y las demandas del turismo.

La historia de las procesiones del Corpus Christi español y su introducción en Cuzco después de la conquista por parte de los españoles, está descrita de una manera concisa

² [En el original se usa la expresión *granting agency to the subalterns*. Nota del traductor]

pero hábil. Primero, se analiza la concepción y la práctica de estas procesiones en la Península Ibérica, antes de la colonización. Desarrollada en el siglo XIII por la Iglesia Católica Romana (la misa fue escrita por Santo Tomás de Aquino), y promovida por el Papa Urbano IV, quién estableció formalmente la celebración, (el papa Clemente V la volvió obligatoria), que debía llevarse a cabo el noveno jueves después de Pascua, o el jueves después del domingo de Trinidad. Desde sus comienzos, la fiesta proporcionaba un esquema a través del cual se visualizaron muchas conquistas. Inicialmente desarrolladas para celebrar la doctrina de la transubstanciación, las procesiones incorporaban abiertamente referencias a otras creencias no-católicas, así como a pueblos específicos (“otros”). Esto se hizo en un formato tanto de oposición como de victoria, ya que es una celebración en la que se anuncia un ganador. En este caso el ganador es Jesucristo, personificado por el anfitrión. Las costumbres locales fueron absorbidas, permitiendo la expresión de diferencias regionales. En España se celebraba esta fiesta desde 1280, en Toledo, y 1282, en Sevilla, incluso antes de que el papa la estableciera formalmente. Pronto, se convirtió en una de las festividades ibéricas más importantes; de hecho, ésta sirvió como referente para medir la grandeza de otras fiestas. Como otras procesiones no penitenciales, tomó prestados muchos elementos de ceremonias imperiales romanas, marcadas por procesiones triunfales, arcos del triunfo, utilización de doseles sobre el santo o la custodia, y adornos en el camino. Guirnaldas, banderas, pendones, tapicerías, además de saludos a la bandera y cañonazos, fuegos artificiales, música y danzas marcaron la ruta seguida por la procesión. Adicionalmente, las procesiones españolas incluían a los líderes religiosos y civiles más importantes, y otorgaban puestos de honor de acuerdo a los rangos, simbolizando así la unión entre lo religioso y lo secular, lo divino y lo real, lo celestial y lo terrestre. Así, estas procesiones incluían “triumfos múltiples,” no sólo el de Cristo sobre la muerte, el pecado y el tiempo, sino también el de Cristo sobre la herejía y sobre los enemigos de la Iglesia, y por extensión, sobre los enemigos de la comunidad. Es así como en España la procesión no sólo celebraba, sino que hacía referencia explícita a lo diabólico y a las victorias del catolicismo sobre los cristianos no católicos y los no cristianos, principalmente árabes, turcos y musulmanes (hecho que se ponía de manifiesto por medio de “diablos” que representaban a los moros). Muchas procesiones, por lo tanto, incluían referencias a la reconquista de Valencia y Granada. Durante el final del siglo XV y el XVI, las procesiones estaban relacionadas con las confrontaciones, y se volvieron bastante militares de por sí. De hecho, la fiesta de Corpus Christi se introdujo en Granada específicamente para contrarrestar cualquier influencia musulmana que se mantuviera viva. Este espíritu de cruzada coincidió con el descubrimiento, y luego con la colonización de América por parte de España.

En Perú, una procesión anual de este tipo no solo re-presentaba la victoria de Cristo, sino también la de los colonizadores españoles sobre los incas vencidos. Específicamente, la fiesta funcionaba como un “triumfo” tendiente a determinar la exclusión/inclusión de elementos andinos específicos. El uso de arcos fue uno de los elementos centrales. Esto se puede establecer desde el estudio de una serie de interesantes lienzos, pintados hacia 1680. Siete de ellos muestran la inclusión de arcos en las procesiones del Corpus Christi en Cuzco (tema analizado en el cap. 4). El arco se usaba como signo de la superioridad tecnológica y cultural de los conquistadores sobre los nativos (que realizaban construcciones con pilares y dinteles). Por lo tanto, el triunfo en Cuzco era el triunfo sobre los Andes. De un modo muy interesante, en uno de los maravillosos pie de página históricos que Dean ofrece a sus lectores, se dice que la reina Isabel hizo que la custodia que se usaba en Toledo se fabricara del primer oro traído del Nuevo Mundo. Así, simbólicamente, la conquista del Nuevo Mundo se incorporó a las conquistas del Viejo Mundo. Los españoles fueron, entonces, rápidos al trazar paralelos entre su reconquista de la Península Ibérica, las cruzadas contra los moros, y sus conquistas en América (muchos cronistas españoles tempranos llamaban a los lugares sagrados de los incas “mezquitas”). Sin embargo, la conquista no se expresó solamente en el ámbito cultural, como lo demuestra convincentemente Dean. Los medios usados para reconquistar el Viejo Mundo fueron usados en el Nuevo Mundo, y se impusieron los mismos patrones o patrones similares de conquista. Entonces, así como los judíos y los moros, siendo ejemplo de los enemigos vencidos de Cristo, a veces eran invitados a participar en las procesiones de Corpus Christi, los indígenas fueron incluidos en las procesiones peruanas como representantes del “otro.” En Perú se necesitaban precisamente como nativos; como vencidos. Ellos proporcionaban al “rival” que Cristo y sus representantes en la tierra habían vencido. Por lo tanto, como la fiesta se alimentaba de estos signos de alteridad, se puede definir como “semífaga” (15). Los españoles reconocían la utilidad de incluir rituales nativos incas en sus festividades cristianas, ya que estos representaban las desviaciones tanto religiosas como morales que debían ser corregidas, y se usaban para desviar la atención a las deidades nativas locales, hacia la cosmología religiosa cristiana. Por lo tanto, los concilios eclesiásticos de Lima (1551-1772) reconocieron la utilidad de las costumbres nativas y no las erradicaron, aunque esta actitud de acomodación cambiaría como respuesta al posible incremento en las revueltas incas.

La fiesta de Corpus Christi fue obviamente celebrada a lo largo de todas las posesiones españolas, pero fue de particular importancia en Cuzco, por ser la capital del viejo

Imperio Inca. De esta manera, no es sólo el triunfo de los españoles sobre los incas, sino también, la reiteración de la victoria del dios cristiano sobre el dios-sol inca, en el mismo espacio sagrado. Por coincidencias en el calendario, en la fiesta de Corpus Christi, los festivales de la cosecha incas y la fiesta del sol Inti Raymi (el solsticio de verano), se mezclaron los simbolismos incas y cristianos. Aunque Cuzco no era la capital del Virreinato (era Lima), mantuvo el prestigio como ciudad principal debido a su pasado inca. De hecho, Cuzco fue construido con piedras de edificios prehispánicos que fueron saqueados, especialmente el del gran complejo ceremonial de Saqsaywamán. La plaza de Huakaypata se convirtió en la Plaza Mayor española. Se usaron piedras provenientes de fortalezas incas para construir la Catedral. En un lapso de cuarenta años desde la conquista, el Corpus Christi se convirtió en la fiesta más importante de Cuzco.

Las celebraciones de Corpus Christi alcanzaron su cenit bajo el mandato del Obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (1673-1699), que siendo oriundo de Madrid, buscó imitar sus procesiones. Su proyecto aún se conserva y se refleja en una serie de dieciocho cuadros de las procesiones de Corpus Christi, pintados por lo menos por dos artistas diferentes (anónimos). De estos sobreviven dieciséis, doce de ellos se encuentran en el Museo Arzobispal de Arte Religioso en Cuzco, mientras los otros cuatro pertenecen a colecciones privadas en Santiago. El tamaño varía, de 1.88 metros cuadrados (el más pequeño) a 2.14 metros por 3.5 metros (el más grande). Cada uno muestra las procesiones de un santo específico y a sus fieles, incluyendo las cinco parroquias llamadas *indígenas*, con sus portadores designados vestidos con atuendos incas. Cuatro imágenes representan diferentes órdenes religiosos (franciscanos, mercedarios, dominicos y agustinos). Los segundos planos están ocupados con imágenes de los religiosos y de las personas más importantes de Cuzco, y los fondos contienen imágenes de gentes de las clases medias y bajas.

Los cuadros en sí mismos reflejan toda la sociedad cuzqueña, en una historia social construida cuidadosamente. El clero, los religiosos y los sujetos españoles y andinos están todos representados, y estas representaciones reflejan mensajes variados y efectivamente ambiguos. Muestran la posición de Cuzco con relación a su rivalidad frente a Lima; su relación con Madrid; la rivalidad entre parroquias y la ubicación de oficiales, miembros del clero e incas dentro de la jerarquía social colonial. Adicionalmente, se puede ver en los cuadros las imágenes de las audiencias con figuras que le dan la espalda al espectador, invitándolo a participar identificándose con la multitud. Este banquete visual es el material y el concepto central del libro. Los capítulos siguientes se centran en los distintos mensajes que revelan los cuadros,

explicando de paso cómo los andinos usaron la fiesta de Corpus Christi para crear, mantener y realzar su propia identidad y espacio social; cómo el uso de tocados heráldicos como el cairel escarlata (originalmente usado sólo y efectivamente por el soberano inca), reflejan la continuidad de la sucesión de la nobleza; y cómo los incas se presentan a sí mismos como una élite cristiana subordinada. Por lo tanto, surge un “inca compuesto,” no una identidad “tal ó cual,”³ sino más bien un complejo “ambos y el mismo.”⁴ Aquí, Dean utiliza el concepto de “medio” o el concepto de “nepantlismo,” acuñado por Miguel León-Portilla y desarrollado por Jorge Klor de Ávila. Estas identidades subalternas se entienden como un sector “en medio de” en vez de tener una posición unilateral. Esto lleva finalmente al reconocimiento del hecho de que estas identidades están en proceso de conformación y, por ende, en permanente contestación. Un capítulo entero está dedicado al tema del conflicto candente entre las clases subalternas, especialmente entre las élites incas y otros grupos étnicos, como por ejemplo los grupos andinos de los Chachapoyas y los Cañaris. Se trata de una demostración notable de las fracturas existentes dentro de los grupos subordinados, a menudo considerados erróneamente como homogéneos.

El capítulo final devuelve al lector al presente y a la celebración de Corpus Christi en la sociedad cuzqueña contemporánea. El capítulo titulado “El inca triunfante,” comienza trazando el origen histórico del “Inti Raymi” o “festival inca del sol.” Una lectura de la obra del autor mestizo del siglo XVII, Garcilaso de la Vega, revela las similitudes entre la fiesta de Corpus Christi y la antigua celebración del Inti Raymi: la época del año de ambas festividades, el vestido de los participantes incas y otros numerosos detalles que se mantuvieron en las fiestas de Corpus Christi post-coloniales. Ahora bien, el intento de Garcilaso de la Vega fue el de indicar cómo estas similitudes y continuidades revelan el pasado inca y preparan el camino para el triunfo de la cristiandad. Sin embargo, en una ironía histórica, se terminó preparando el camino para el renacimiento del “Inti Raymi” en el siglo XX, en la fiesta contemporánea de Sapa Inca, que cronológicamente, tiene lugar después de Corpus Christi.

Este renacer del pasado pre-hispánico se debe, principalmente, a los intelectuales peruanos de comienzos del siglo XX, quiénes, usando la obra de Garcilaso de la Vega, miraron la fiesta de Corpus Christi y vieron en ella al Inti Raymi. Su desarrollo moderno fue expresado completamente, por primera vez, por el periodista cuzqueño Humberto

³ [En el original: *an “either or” identity. Nota del traductor*]

⁴ [En el original: *a complex “both-and.” Nota del traductor*]

Vidal Unda, quien en 1944 describió la fiesta con el propósito de cimentar el orgullo nacional por un pasado común. La fiesta resucitada, seguida inmediatamente por Corpus Christi, y conceptualizada primordialmente como una celebración del espíritu nacional, se enfocó hacia el legado indígena, y para finales del siglo se había ampliado para incluir celebraciones que comienzan en mayo y se extienden por todo el mes de junio. La fiesta creció hasta tal punto que, para finales de siglo, el Inti Raymi se convirtió en una producción civil importantísima, mientras el Corpus Christi se mantuvo como responsabilidad de las parroquias locales individuales. Claro está que como producción civil, el Inti Raymi constituye el plato fuerte de la industria turística cuzqueña, y Dean no pierde la oportunidad de ofrecer al lector una “descripción densa” y crítica de la fiesta del Inti Raymi de 1996 (específicamente de su inauguración, el 24 de junio).

La fiesta, al mismo tiempo que sirve como estrategia de mercadeo para las industrias locales, representa una evocación deliberada del pasado. De hecho, como ya se destacó, los promotores e historiadores a su servicio, investigaron las descripciones de la fiesta de Corpus Christi con el fin de encontrar pistas para producir el espectáculo actual. Sin embargo, asumieron una identificación simplista del Inti Raymi y del Corpus Christi (209), equivocándose al no reconocer las diferencias, así como al no identificar los elementos triunfalistas cruzados del Corpus Christi. Adicionalmente, fallan al no señalar las fracturas existentes en la sociedad inca temprana, presentando un pasado homogenizado y antiséptico. La fiesta de hoy representa una transmutación de las creencias prehispánicas y coloniales en el “Aka rei” o “Rey inca” y en la leyenda de una edad dorada en el futuro, impulsando así un discurso nacionalista que se mantiene en el presente a través de la idea de la industrialización como vehículo para alcanzar un mejor nivel de vida. Este renacer actual, sirve como un evidente ejemplo moderno (reciente) de la “invención de la tradición” señalada por Hobsbawm.

Aunque este estudio de la fiesta contemporánea está inscrito en el contexto de los estudios de fenómenos similares en otros países latinoamericanos (por ejemplo Thomas Abercrombie y su estudio del Carnaval de Oruro en Bolivia), al lector le queda la idea de que todavía falta avanzar mucho en el estudio de las festividades actuales. Sin embargo, debe resaltarse que este es el capítulo final de una obra que se ha centrado en la historia temprana de la fiesta de Corpus Christi y, específicamente, en sus procesiones triunfalistas, como las muestra el arte de la época. De este modo, se trata de un ejemplo destacable de investigación histórica y antropológica, de los que esperamos se produzca más desde el teclado de esta autora.

II. Mensajes

Lunes, 13 de agosto de 2001, 11:24

Querido H-Latam,

Me atrae el punto que destaca Mclean en su última reseña (*Cuerpos incas y el cuerpo de Cristo*). Cito:

Por lo tanto, surge un “inca compuesto,” no una identidad “tal o cual,” sino más bien un complejo “ambos y el mismo.” Aquí, Dean utiliza el concepto de “medio” o el concepto de “nepantlismo,” acuñado por Miguel León-Portilla y desarrollado por Jorge Klor de Ávila. Estas identidades subalternas se entienden como una sector “en medio de” en vez de tener una posición unilateral.”

Esta teoría, por cierto bastante densa, resulta expresada sin ningún esfuerzo en un lenguaje que la mayoría de nosotros podemos entender. Sin embargo, aunque haya llamado la atención de muchos académicos, encuentro este tema en particular algo confuso. Probablemente es porque yo estoy demasiado metido en la mentalidad ilustrada que tiende a darle una lógica directa y clarísima a todo (inclusive a los intentos de hacer lo mismo con el libro de las Revelaciones). ¿En medio de qué? Además, ¿qué tan diferente es este concepto de nepantlismo de lo que ha estado discutiendo Homi Bhabha: la “situación intermedia de los colonizados”?⁵

Apreciaría cualquier intento de solucionar esto.

Hasta la próxima,
William Patterson
Profesor de Enseñanza Media e investigador independiente
Belice

Martes, 14 de agosto de 2001

⁵ [En el original: *the “in-between of the colonized.” Nota del traductor*]

Para comenzar esta nota hiper-racional, nepantlismo no puede significar más que “en medio de” (*in between*), porque el rango semántico en el que está inscrito no trasciende este significado. Contrario a los verbos y sustantivos náhuatl, que tienden a volverse bastante metafóricos, los adjetivos posicionales son secos y tajantes, y Nepantla significa estrictamente “en el medio.” Nepantla, como un estilo cultural, parece venir de una de las entrevistas del Fraile Durán de mediados del siglo XVI, quién caracterizó la posición de la nobleza indígena de Méjico central (Chichimeca) como “nepantla” o “en el medio.”

Las representaciones artísticas hechas a través de los siglos de este estilo en Tlaxcala, la región que estudio, son tan interesantes como el uso corriente de Nepantla para representar las culturas en procesos de transición. En Tlaxcala ha habido una distancia enorme entre las representaciones artísticas y la realidad cultural. Mientras en la década de 1550, el gobierno indígena de Tlaxcala llevó a cabo una serie de manifestaciones sumamente convincentes de cultura e ideología europea, (mi favorito es el cuadro antiguo del cabildo, que narra, en un estilo europeo renacentista perfecto, la grandiosa entrega del Nuevo Mundo a las manos de la corona española), a mediados del siglo XIX, San Matías Tepetomatitlan fue muy hábil al retratar lo que, aparentemente, es uno de los ancestros fundadores momificado con el cráneo deforme (hasta donde yo sé, el Chichimeca que gobernaba Tepetomatitlan a principios del siglo XVI, no practicaba la deformación craneal). Obviamente, Tlaxcala estaba un poco más acostumbrada y adaptada a la cultura material, espiritual, económica y política de España y Europa, y sin embargo, sus representaciones artísticas sugieren justamente lo opuesto. Me pregunto, ¿qué mecanismos de memoria histórica construyen representaciones artísticas absolutamente fuera de órbita de la realidad cultural colectiva? ¿Qué mecanismo de supervivencia cultural adopta la negación de su realidad económica y social como aspecto principal de las expresiones artísticas de su cultura? Creo yo, que ésta es una cuestión muy importante a resolver sobre las culturas subalternas de *ipan nepantla*. Además, también me lleva a preguntarme más extensamente sobre el uso de una frase náhuatl que se traduce fácilmente (tan difícil como suena: *zan huel zen neixcuyoniliztica miqui yhua zen catotonquicocolizti*) para describir las culturas en transición. ¿Quién se beneficia del uso de una palabra náhuatl como un nuevo término académico si es indescifrable y rarísima? Probablemente las personas que hablan la lengua y deben usarla como base para aprender otras lenguas, pero no la gente que se presta para mediar entre los otros incomprensibles y el mundo racional conocido. Esto puede sonar un poco amargo, pero el incremento en la apropiación del nepantla para

crear otra categoría académica indefinible, es realmente un abuso para una lengua y una cultura que ya de por sí han sido bastante ultrajadas.

*La muerte tiene permiso a todo*⁶

Saludos,

Mark D. Morris

University of Indiana

Martes, 14 de agosto de 2001, 07:57

Definitivamente no soy un fan de la llamada literatura subalterna que está saliendo en estos días. Sin embargo, mi concepto después de revisar el libro de Dean, es bastante favorable. Si usted logra aislar el problema que presenta el argot, el planteamiento tiene una lógica clara. El libro trata de las élites cuzqueñas y de la creación de símbolos e imágenes, por ejemplo, de las pinturas del Corpus Christi como medio para reforzar su estatus contra 'farsantes', como ocurrió con un caballero de Tinta llamado Cusicanqui. La élite inca tiene un estatus hereditario que precede a la llegada de los españoles, pero al mismo tiempo, se encuentra en la posición de tener que usar símbolos e instituciones españolas para proteger su estatus. De este modo, están atrapados en medio de su propio mundo y el mundo creado por los españoles, para proteger a su vez, su propio estatus. Yo añadiría dos observaciones sobre el libro de Dean: (1) que es un libro bien escrito y con un análisis constructivo, (2) que Dean, compasivamente, no abusa de la jerga esotérica y remota que usan algunos enamorados de los estudios subalternos como sustituto de la ausencia de sustancia.

De todas maneras, son sólo algunas ideas.

Robert Jackson

State University of New York, Oneonta

Martes, 14 de agosto de 2001, 12:15

⁶ [En español en el texto original. *Nota del traductor*]

Morris señala lo que considero como el problema subyacente de los así llamados estudios subalternos, es decir, los diferentes niveles de jerga esotérica e incomprensible que los autores de esta jerigonza creen ser los únicos que pueden traducir a otros académicos. El segundo problema es que muchos de los estudios históricos de este género que he leído, no son para nada originales o innovadores. El único llamado a la originalidad que pueden hacer es el dominio de la jerga ya demasiado especializada. Creo que Susan Socolow propició el ambiente correcto para la crítica de estos estudios cuando se refirió al uso de verbosidad esotérica por parte de Steve Stern en su libro *La historia secreta del género*, como una masturbación intelectual. Estoy de acuerdo con este planteamiento. Hay maneras más fáciles de referirse al pasado en un lenguaje comprensible.

Robert Jackson
SUNY en Oneonta

Jueves, 16 de agosto de 2001, 9:32

Querido H-Latam,

No sé si el resto, pero yo no creo ser teórico-fóbico, como infiero que son algunos de los que he leído. Creo que los estudios subalternos y postcoloniales son una manera recomendable de intentar entender y rescatar áreas ignoradas de la historia, y consecuentemente, de la vida. Como cualquier otra tentativa intelectual, tiene sus defectos, pero en este caso las ventajas tienen más peso que las desventajas. Los retos de dominar una estructura teórica y un lenguaje específico, como lo hacen los estudios postcoloniales y subalternos, son simplemente fascinantes, porque invitan a apreciar la 'realidad' desde perspectivas diferentes, y esto es de por sí un ejercicio gratificante. Pero los beneficios van más allá. Un intento de aprehender y aplicar conceptos de los estudios subalternos y postcoloniales, al, por ejemplo, inyectarle nueva vida a la enseñanza y a la investigación, iluminan temas supremamente interesantes y de mucha trascendencia, y pueden introducir puntos de vista potenciales que no se han formulado a las mentes creativas. Este proceso, seguramente podría elevar nuestras vidas como individuos, y nuestros estudiantes, sobre todo, se volverán mejores ciudadanos al aprender a usar su materia gris y a adaptarse a diferentes maneras de pensar en una sociedad cambiante. De hecho, veo que muchos esfuerzos por tumbar estas teorías son

meros intentos de reiteración del *statu quo*, una acción que debería ser un anatema para los académicos progresistas.

No todos los intentos por retar estas aproximaciones teóricas, sin embargo, entran dentro de esta categoría. Existen muchos críticos que intentan mejorar, transformar y volver más fértiles y pertinentes estas teorías en diferentes realidades. Y es dentro de este grupo que yo creo estar. Me preocupa la incapacidad de algunos estudiosos postcoloniales y subalternos de dar a entender sus ideas, por complicadas que sean, de una manera digerible. Esto vuelve la lectura (o la presencia en la lectura de una ponencia) una especie de caminata en la luna. Pero, después de todo, esto no es una tarea fácil. Yo no sé cuándo fue la última vez que usted trató de aprehender, y luego comunicar, principios del postcolonialismo de una manera fiel a sus estudiantes mientras lo aplicaba a su área de especialidad. Le apuesto que no fue fácil; es más, probablemente fue imposible. Creo que muchos de los resentimientos que tienen los estudiosos contra los paradigmas teóricos complejos se deben, simplemente, al hecho de que tendemos a ser perezosos y no nos dedicamos a la hora de asumir un reto. Personalmente, no pretendo tener lo que se necesita, pero por lo menos me produce curiosidad y estoy dispuesto a aprender. Este es uno de los beneficios que le encuentro a esta lista.

En mi mensaje original quería generar un debate en torno al ‘nepantlismo’, y creo que Morris le dio un buen inicio. Me pareció interesante su idea de que el mundo académico no puede ser tan imperialista como cualquier otro centro de poder, al cooptar el lenguaje de los oprimidos, aún si intentan ayudar a “*los de abajo*.”⁷ ¿Me preguntó si ahí es a dónde se dirigen los críticos ahora? ¿Por qué la obra de Dean se podría definir como un “buen” ejemplo de un estudio subalterno? ¿Por qué se están usando otros deliciosos ejemplos de nepantlismo recientemente? Y, finalmente, ¿cuál es la relación que puede tener el nepantlismo con la propuesta de la “situación intermedia” (*in-betweenness*) de Homi Bhabha?

William Patterson

Profesor de Enseñanza Media e investigador independiente.

Jueves, 16 de agosto de 2001, 03:16

⁷ [En español en el texto original. *Nota del traductor*]

Estoy en desacuerdo con la caracterización que hace Patterson del enfoque postcolonial y subalterno en varias cosas. Primero que todo, según mi punto de vista, es una perspectiva/enfoque/paradigma, y no una teoría. Coincido en que es muy importante presentar diferentes perspectivas cuando se interpreta el pasado, y ciertamente es lo que hago en mis propios escritos. Sin embargo, hay algunos practicantes de este enfoque que reclaman ser los intérpretes exclusivos de las experiencias históricas de los sujetos y pueblos oprimidos, y esto, sencillamente, no es cierto. Más aún, como lo señalé en mi mensaje anterior, muchas de las representaciones de los investigadores subalternos no son del todo novedosas, y han sido presentadas de diversas maneras. No creo que la mayoría de los estudios subalternos presenten teorías complejas o explicaciones sobre estos temas. Y la jerga especializada que he mencionado no es un sustituto de la teoría. Habiendo leído y reseñado muchos de los estudios subalternos recientes, encontré que el uso de la verbosidad aburre, confunde y, sobretodo, desinforma.

He pensado muchas veces que alguien debería escribir un diccionario de terminología subalterna, pero tendría que tener una sección especial para cada estudio subalterno que se haya publicado hasta la fecha, teniendo en cuenta que no hay una aplicación uniforme de la jerga. El último punto que quisiera desarrollar es que he leído una cantidad de trabajos históricos pobres y mediocres que se cubren bajo el manto de los estudios subalternos, en los que es muy común que los autores sustituyan los datos concretos con la jerga, tal vez porque así resulta demasiado fácil el trabajo. Lo que me molesta, de lo que podría ser de otro modo una perspectiva muy útil, es la cantidad de trabajos históricos pobres que se presentan bajo la rúbrica del género.

La clave de la escritura es la claridad: ser capaz de comunicar ideas de manera que otros puedan entenderlas sin terminar con dolor de cabeza. Usando este criterio para juzgar los estudios subalternos, quisiera decir que los autores no logran graduarse. Respondiendo a la afirmación de Patterson acerca de la manera en que se puede dar a conocer una perspectiva diferente en la enseñanza (no voy a decir Postcolonial, porque no es el único enfoque utilizado por los investigadores para iluminar las experiencias del pasado de los “pueblos sin historia,” usando el término de Wolf), creo que esto se podría hacer sin necesidad de utilizar la jerga postcolonial/subalterna. Yo lo he hecho durante años.

Son sólo mis opiniones, o debería decir mis delirios.

Robert Jackson
SUNY en Oneonta

Viernes, 17 de agosto de 2001, 10:24

Teoría/ perspectiva/ enfoque/ paradigma son básicamente lo mismo. Sólo dé una mirada a los libros de sus mejores representantes y voceros: *Teoría Contemporánea Postcolonial: Un Lector*, por Padmini Mongia; *Teoría Postcolonial*, por Leela Gandhi y *Dislocaciones discrepantes: Feminismo, teoría e historias postcoloniales*, por Mary E. John. La mayoría de nosotros podría estar de acuerdo en que los investigadores basados enteramente en la teoría no tienden a ser buenos comunicadores, y probablemente, no tienen la mente muy abierta. Pero teniendo en cuenta esto, no debería demeritar su contribución al saber en general. Respecto a las novedades, usted probablemente se refiere a las personas que están tratando de aplicar la teoría a su área específica de trabajo, y esto de por sí, es una novedad: trae consigo una aproximación nueva. Usted probablemente también se refiere a algunos teóricos que dicen cosas que otros ya han dicho con palabras diferentes. Pero esto sucede con casi cualquier otro enfoque. Es posible encontrar casi cualquier idea en la mente de otro pensador.

Hace algunos siglos, un hombre “sabio” (con muchas concubinas) dijo, “*No hay nada nuevo debajo del sol.*”⁸ Además, no se pueden medir las obras de una corriente de pensamiento haciendo énfasis en su escritura mediocre; y menos aún, mencionar el propio trabajo y decir que este puede ser un referente para medir otros. Simplemente no tiene sentido, y además le da un aire de prepotencia.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Viernes, 17 de agosto de 2001, 01:17

⁸ [En español en el texto original. *Nota del traductor*]

No estoy de acuerdo con lo que asume Ivette al decir que una perspectiva/paradigma es lo mismo que una teoría. Una teoría predice un resultado, mientras que un paradigma simplemente añade un matiz nuevo a una discusión. Por ejemplo, $E=mc^2$, fue una teoría que planteó las bases para descubrimientos y cuestionamientos científicos posteriores. El paradigma postcolonial-subalterno no predice, sino que introduce una perspectiva diferente. Es más, la noción de que el uso del paradigma introduce automáticamente algo novedoso en el debate histórico sobre el pasado, es, a mi juicio, absurda. Muchas de las investigaciones que he revisado, han añadido simplemente nuevas capas de verbosidad, pero cuando se elimina la verbosidad, el análisis no es diferente al de otros estudios que no la han usado. En algunas instancias, la calidad del análisis, y en particular, de la presentación de evidencia, deja mucho que desear. No todas las investigaciones escritas usando el paradigma postcolonial y subalterno son malas, pero algunas sí lo son. Este es el punto central.

Cuando se trata de buscar excusas sobre la claridad del texto, o simplemente por la falta de claridad, no hay ninguna que valga. Los científicos que plantean teorías ciertas vienen de una larga tradición de prosa poco clara, y lo mismo se puede decir de los autores de las instrucciones técnicas para los equipos eléctricos. Yo pensaría que la claridad del estilo y de la expresión de los puntos de vista es alcanzable, y no es un proceso tan difícil, aún usando el paradigma subalterno-postcolonial. Los peores ejemplos de textos cargados de verbosidad son comprensibles solamente para aquellos intelectuales o pseudo-intelectuales que escogen empararse ellos mismos de verbosidad. Pero, ¿cómo pretenden tener algún impacto en los puntos de vista de otros investigadores, si la prosa que usan está inscrita en algún lugar en el espacio estelar? Simplemente no va a pasar. He leído algunas propuestas dentro del paradigma subalterno-postcolonial que no son mucho mejores que la producción de un estudiante avanzado de pregrado. Un último punto. Es mejor que no cite *Postcolonial Reader (El Lector Postcolonial)*, es más, no cite ningún pasaje específico de la Biblia durante este debate. Menciono la Biblia ya que hay muchos creyentes legítimos que la aceptarían sin siquiera cuestionarse. Me aventuraría a decir que hay muchos devotos del paradigma subalterno-postcolonial que sienten lo mismo por publicaciones tales como *Postcolonial Reader*. Usted no está sermoneando a uno de los convertidos, y para convencerme necesita mostrarme una interpretación que sea (1) bien documentada, (2) presentada de una manera clara y (3) con una interpretación constructiva. Si quiere incluir una teoría verificada, por ejemplo una teoría social derivada de Weber o Marx (Carlos y no Groucho), asegúrese de que la teoría sea relevante en la discusión.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Viernes, 17 de agosto de 2001, 07:02

Hola,

Me pareció que la respuesta de Robert fue una corriente de aire fresco. Soy una estudiante mayor de un doctorado en antropología, y estuve realmente abrumada por la escritura de los textos de una clase de estudios postcoloniales que tomé el año pasado. Demasiados adjetivos, invención de verbos rarísimos e inapropiados... y podría seguir. No obstante, no estoy sugiriendo de ninguna manera que estos estudios no tengan nada que ofrecer. Sin embargo, si este estilo horrible es suficiente para alejar aún a los lectores más pacientes, y es TAAAN prevaleciente,⁹ entonces los investigadores en esta área deberían reevaluar lo que están haciendo. Si sólo se pueden comunicar entre ustedes mismos, ¿cómo van a poder incluir los temas centrales de justicia social en sus propósitos? Siendo yo una persona orientada hacia el tema de la justicia social, este aspecto es el que más me preocupa. Demasiadas personas esconden su pereza e incapacidad para escribir detrás de basura intelectual. Escribir claramente es una tarea complicada, pero vale la pena. También tengo la sensación de que muchas de las personas que escriben dentro de aquella tradición piensan que están siendo "super chéveres" (*really cool*).

Yo, por mi parte, tuve una experiencia muy desagradable en clase cuando me atreví a comentar el tema de la escritura mala e ininteligible a un catedrático invitado. Juzgando por la respuesta de Ivette, tomar la defensiva parece ser una respuesta común para las personas que traen a colación estos temas. No, nadie tiene que aceptar las cosas tal como son porque en el pasado algunas personas fueron lo suficientemente frívolas como para plantear sus ideas de maneras extremadamente aburridas. Deberían tener expectativas mucho más altas. Así mismo, yo estaría de acuerdo con Robert cuando comenta que no hay nada nuevo ni realmente profundo que se esté diciendo. Este estilo tiene un aire de rizoma (muchas raíces que se quedan en la superficie). No estoy de acuerdo con la idea de que sea algún tipo de teoría nueva con un lenguaje diferente con el que debemos familiarizarnos. Solamente es la distorsión de un lenguaje y una

⁹ [En el original: "...is SOOO prevalent." Nota del traductor]

terminología que ya existen, que tiene la habilidad de opacar la buena erudición tanto como la mala. En este caso prefiero a Marx de cualquier manera.

En cuanto a mí, sólo quiero poder terminar de leer y entender los mejores fragmentos, y traducirlos de vuelta al inglés para transmitirle a mis estudiantes algunos de los conceptos y de los aspectos creadores de conciencia más útiles. Pero no sometería a un estudiante de pregrado a estas cosas directamente, es demasiado desgastante espiritualmente. Justamente lo opuesto a lo que debería ser. Qué triste.

Bueno, esto es lo que tengo para decir. Mi intención no es ofender a nadie, pero no entiendo cómo alguien puede defender la mala escritura.

Betsy Campisi
State University of New York, Albany

Viernes, 17 de agosto de 2001, 3:34

Me asombra la arrogancia de algunos mensajes en esta lista. La verbosidad es un problema de cualquier estudio basado en la teoría, y nadie lo está negando. Pero si ustedes no pueden trascenderla y aprender de ella, se están perdiendo de muchas cosas. No me refiero para nada a todos los trabajos, simplemente a algunos casos de literatura excepcional en esta área. También sería un error traer el paradigma de la ciencia a las humanidades. Dele las vueltas que quiera, estos trabajos giran alrededor de marcos teóricos. Adicionalmente, creo que puedo citar la Biblia y a cualquier autor postcolonial cuando quiera. La intimidación tiene sus puntos negativos. Tenemos que tener cuidado con la actitud que proyectamos, ya que puede enajenar a algunas personas, y al fin y al cabo, su trabajo también puede ser mediocre.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Viernes, 17 de agosto de 2001, 4:09

Ivette:

Basándome en su respuesta, creo que usted es uno de esos creyentes legítimos. Contrario a su aseveración, nadie en este foro se encuentra en la posición de intimidarla. Déjeme responder a algunos puntos que usted destacó en su nota. Primero que todo, creo que usted no entendió por qué traje a colación la literatura científica, y me gustaría pedirle que reflexione sobre esto un poco. Segundo, usted asumió a priori que otros investigadores se beneficiarían al tratar de leer a través de la verbosidad de la literatura postcolonial-subalterna, intentando entender lo que el autor realmente quiere decir. Siento mucho decir esto, pero simplemente no es así, y este es uno de los puntos que clarifiqué abundantemente en mis notas anteriores. No tendría ningún sentido citar algunos de los estudios de este género que he leído, ya que no tienen nada que decir al respecto. Finalmente, el término arrogancia es un término fácil de usar, particularmente de una manera defensiva. El propósito de este foro es expresar ideas, y no veo cómo la podamos privar de esta oportunidad. Así, le quiero decir que está fuera de tono al hacer estos comentarios.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Viernes, 17 de agosto de 2001, 7:12

Creo que reaccioné estruendosamente a lo que me pareció imprudente y a las amplias críticas hechas a los estudios postcoloniales y subalternos, ya que mi experiencia con estos paradigmas teóricos ha sido más un placer que un castigo. La lectura de obras de Said, Leela Gandhi, William V. Spanos, Alfred J. López y más directamente, en los estudios latinoamericanos, la introducción a *Encuentros* de Joseph Gilbert me ha hecho experimentar “encuentros” intelectuales de proporciones enormes. Es cierto que tuve que leer el artículo de Gilbert varias veces, pero cada vez que lo hacía, encontraba algo nuevo e iluminador. Inclusive aunque esto le pueda parecer absurdo a algunos, al entender este nuevo paradigma y aplicarlo a mi propia historia, pude percibir cosas que con el paradigma viejo no había podido ver. Tal vez esto se debe al hecho de que algunos de ustedes viven cómodamente en el centro del poder mundial, y algunas de las cosas que parecen importantes allá, al venir aquí, no tienen relevancia.

Existen escritores en estas áreas que son ilegibles e imitadores baratos que tratan de usar la misma verbosidad pensando que es lo único que se necesita para ganar el estatus de un buen académico. Pero esto también ha sucedido con otras corrientes de pensamiento. Muchos de estos imitadores baratos dijeron pertenecer a la tradición marxista, y otros, consciente o inconscientemente, emularon a la escuela neoliberal o difusionista-modernista. Pero uno no mide estas escuelas por sus peores exponentes. Entonces, ¿por qué habríamos de hacerlo con el postcolonialismo y los estudios subalternos?

En cuanto al problema de la intimidación, yo creo que no nos deberían prohibir citar la Biblia o algunos autores postcoloniales en una lista académica como ésta. Esto proyecta la imagen de un individuo autoritario, que no es favorable a los foros abiertos. Además, no estoy tratando de convencer a nadie, sólo quiero compartir mi experiencia que es evidentemente diferente de la de algunos, pero no por esto es menos importante.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Lunes, 20 de agosto de 2001, 12:42

¿Lo “políticamente correcto” tiene alguna influencia sobre la lista de discusión de H-Latam? Creo que no. Desde que he participado en estos foros siempre ha existido una discusión abierta de ideas, y nunca se ha intentado establecer ningún tipo de bandos. Estoy seguro de que muchos participantes me consideran “políticamente incorrecto,” pero aún así, todavía tengo la oportunidad de expresar mis puntos de vista como lo han hecho otros con posiciones políticas diferentes a las mías.

Esta pregunta también está relacionada con la reciente discusión sobre los estudios postcoloniales y subalternos, que han sido para muchos el exponente último de lo “políticamente correcto.” He criticado muchas investigaciones escritas dentro de este género, aunque los libros que he criticado seguramente tienen cualidades rescatables. Sin embargo, tienen fallas significativas de interpretación y análisis, y muy a menudo el mensaje se ahoga en el argot. Yo diría que, en mi opinión, el peor exponente de esto es uno que ya he citado varias veces, *La historia secreta del género*, de Stern. El libro me hubiera podido gustar, ya que abordaba un tema importante. Stern usó alrededor de 800

expedientes judiciales como base para su estudio, y poseía información y testimonios muy útiles para su trabajo. En este sentido, el lector efectivamente puede aprender algo. No obstante, la jerga opaca al análisis y la interpretación, y a mi juicio, el uso de ideas interpretativas no tenía ningún fundamento. En el análisis final, el libro falla, ya que Stern no logró explicar de una manera inteligible lo que él había aprendido, y que esperaba, sus lectores aprendieran también. Me tocó averiguar por mí mismo lo que tenían que decir los datos que Stern presentó sobre el estatus de las mujeres en el México colonial. Contrasté el libro de Stern y el libro de Twinam, también sobre las mujeres en la Latinoamérica colonial. Para mí, leer éste último fue un placer, y no me demoré horas tratando de dilucidar qué era lo que la autora quería decir. Habiendo dado este mal ejemplo, existen algunos estudios en este género que no son malos. Por ejemplo, el libro de Charles Walker sobre Cuzco, que, aunque usa términos de este género, fue fácil de entender. Así mismo, Walker usó algo que los estudios subalternos generalmente no usan, una fuente de datos inmensa. No estoy de acuerdo con todas las cosas que escribió Walker, pero por otra parte, no fue tan difícil leerlo. Un último ejemplo y ya dejaré de molestarlos. El libro de Sarah Chambers sobre la Arequipa colonial, tiene pedazos buenos, pero errores metodológicos fundamentales. Chambers intentó usar la cuantificación para darle un fundamento a su interpretación, lo que en parte es bueno, pero su muestreo era pobre y la caracterización que usa como base simplemente no funciona. Debería señalar que yo soy un cliómetra. En general, el libro de Chambers no funcionó. En fin, suficiente con mis delirios.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Lunes, 20 de agosto de 2001, 3:27

Me gustaría comentar sobre las últimas notas de Ivette.

El problema con los estudios subalternos-postcoloniales, etc., yace en el paradigma, no en “imitadores baratos que tratan de usar la misma verbosidad.” La academia tradicional sostenía algunos criterios básicos de la buena academia: (a) claridad: definición clara y distintiva de los conceptos y argumentación explícita; (b) impersonalidad: las creencias, la ideología y la historia propia de los autores contaminan la investigación y se deberían evitar, no celebrar; (c) diferenciación entre hechos y valores: parecido a la impersonalidad, pero orientado hacia la idea de que es posible

distinguir entre lo que “es” y lo que “debe ser,” y centrarse en lo primero; *(d)* simplicidad: la teoría y las conclusiones deben ser lo más simples posible (el principio de la cuchilla de Ockam); el mundo de por sí es suficientemente complejo, el propósito del académico es tratar de distinguir entre la esencia y lo contingente, y así darle sentido al mundo; por ejemplo, así es como la ciencia moderna, tanto natural como social, llegó a la conclusión de que el desempeño económico no tiene nada que ver con la raza biológica; y *(e)* lógica: argumentar basándose en las leyes de la lógica formal; las conclusiones deben derivarse de proposiciones que a su vez están basadas en investigaciones formales; todas las proposiciones deben ser consistentes entre sí.

Claro, estos criterios pertenecen a un prototipo ideal al que ningún investigador puede corresponder completamente. Sin embargo, con estos criterios podemos establecer la diferencia entre un buen investigador y uno mediocre. Pero el paradigma postista rechaza estos criterios, tal vez porque reflejan la noción subjetiva de los que vivimos en el centro del poder mundial. O tal vez no. Simplemente, no entiendo la contradicción inherente entre el positivismo reaccionario y la angustia emocional causada por los encuentros cercanos con el imperio. Ahora ¿qué dice el paradigma postista sobre los criterios que acabo de citar? En tanto estoy familiarizado con la literatura, y me refiero a las grandes luces del postismo, y no a sus “imitadores baratos,” todo lo anterior es, en su mejor, vano e ingenuo, y en su peor, un mecanismo de dominación, subordinación, explotación e injusticia. La noción de indeterminación del significado reta la claridad; los hechos están cargados políticamente, el lenguaje no es transparente, la simplicidad es demasiado reduccionista y no logra ver qué tan colorido es el mundo, y la lógica es apenas otra invención de occidente. Irónicamente, el binarismo dicotómico, rechazado por los postistas, se evidencia a la hora de atacar al viejo e ingenuo positivismo: el hecho y el valor son inseparables; por lo tanto, uno debe introducir sus propias creencias, preferiblemente unas progresistas, que prometan la emancipación. Otro ejemplo: el concepto de política no está limitado al ámbito público, es omnipresente. Creo que cuando la política se refiere a todo, en realidad no se refiere a nada. No hay ningún problema en expandir las fronteras del concepto, pero éstas se deben redefinir para que sepamos de qué estamos hablando (especialmente en lo referente a conceptos tales como los de subalternidad y postcolonialismo).

Creo que la discusión se puede orientar hacia cualquiera de estos dos casos: (1) juzgar la literatura postista o no postista con todos o algunos de los criterios ya citados, e inclusive añadir otros a la lista y (2) discutir los mismos criterios para que podamos estar de acuerdo en las nociones básicas de los estándares académicos. En mi opinión, la

opción (1) revela la pobreza del postismo, mientras, la opción (2) revela problemas filosóficos. Aún así, la última ofrece un punto de partida para discutir la conmensurabilidad de la discusión, inclusive si los postistas y los no postistas pueden o no llegar a algún compromiso fundamental sobre el cual pueda proseguir el debate.

Nota: El asunto del Texto Social es un buen ejemplo de la pobreza de la literatura postmoderna. Un físico de la Universidad de Nueva York, Alan Sokal, se las arregló para publicar un artículo-burla que no tenía ningún sentido en una revista post-moderna importante. Este hecho es más embarazoso cuando se tiene en cuenta que Sokal perteneció al campo progresista. Asumo que él cree que $2+2=4$, aún en la periferia. Para ver el artículo y el debate que se generó en torno, se puede visitar la página de Sokal en Internet: <http://www.physics.nyu.edu/~as2/> ; divertida, aunque triste.

Hillel Eyal
University of California, Los Angeles.

Lunes, 20 de agosto de 2001, 4:11

Hola,

Quiero pedir disculpas por cualquier problema innecesario que hayan producido mis notas. Pero parece que esta lista está compuesta en su mayoría por individuos que están en contra de lo propuesto por los postcolonialistas y los subalternos. Me pregunto si podría haber alguien que pueda venir y defender sus ideas. No tengo experiencia para nada con respecto a estos marcos teóricos. Acabo de leer un poco sobre ellos, me interesaron y me iluminaron.

De lo que he leído, esto es lo que me ha parecido más útil:

1. *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.–Latin American Relations (American Encounters/Global Interactions)* editado por G.M. Joseph, Catherine C. LeGrand, y Ricardo Donato Salvatore.

Hillel Eyal acaba de afirmar que “simplemente, no entiende la contradicción entre el positivismo reaccionario y la angustia emocional causada por los encuentros cercanos con el imperio”; pero para mí tiene perfecto sentido, porque nada puede ser absolutamente perfecto. Puedo entenderla mejor porque se relaciona muy bien con los

casos de aquellos que sufren la opresión y el imperialismo. Honestamente, aunque no suene muy intelectual (aunque traté), me sentí reivindicada al leer este libro. Estoy de acuerdo con Jackson en que el estilo de Stern no es para nada digerible. Pero viéndolo desde otro punto de vista, no sólo disfruté leyendo la mayoría de los artículos, sino que me ayudaron a entender cosas que ningún otro paradigma me había permitido, ni siquiera el marxismo o el post-estructuralismo.

Otras obras que me han sido muy útiles en esta área:

2. *Postcolonial Theory* por Leela Gandhi. Este libro me pareció absolutamente legible, claro y comprensible. Para el especialista puede que tenga algunas equivocaciones, pero a mí, simplemente, me ayudó a entender las diferencias y similitudes entre el postestructuralismo y el postcolonialismo. También me ayudó a entender los “propósitos” del postcolonialismo, compartidos por la mayoría de sus exponentes. Después de leer este libro, me encontré a mí misma “leyendo” la historia de una manera totalmente diferente.
3. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* por Bart Moore-Gilbert. Leí este libro después del de Gandhi. Es más sofisticado y tiene momentos difíciles, pero todavía es legible. Estos libros clarifican a Bhabha y entran en detalles sobre la ideología y la política postcolonialista, al mismo tiempo que presentan críticas y elogios creíbles sobre el paradigma.
4. *Cultures of United States Imperialism (New Americanists)* por los editores Amy Kaplan y Donald E. Pease. Este libro no está relacionado directamente con la historia de América Latina, pero es importante. Es un intento de exponer la falsedad de los estudios americanos en la historia americana, usando términos postcolonialistas y postestructuralistas. Algunos ensayos son difíciles de leer, pero no todos.

Podríamos, tal vez, discutir más sobre otros libros y artículos con más tiempo, si es que todavía hay personas interesadas en el tema.

Quería mencionar una cosa sobre la nota de Eyal:

- (a) Claridad: definición clara y distintiva de los conceptos y argumentación explícita; y (b) impersonalidad: las creencias, la ideología y la historia propia de los autores contaminan la investigación y se deberían evitar, no celebrar.

Esto es una ilusión que ya se ha usado varias veces para esconder manipulaciones y sesgos. Por favor, todos sabemos que esto no es posible.

Esto es más de lo que uno debería responder, pero se me están acabando el tiempo y otras cosas.

Saludos,
Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Lunes, 20 de agosto de 2001, 5:15

Ivette,

Creo que usted ha aclarado su posición en términos de atracción personal por el enfoque postcolonialista-subalterno. El problema que aún tengo con su afirmación es que no todos los estudios que exploran la desagradable historia de la explotación y de su continuo legado están escritos dentro del género postcolonial-subalterno. Hay intelectuales que escriben sobre este problema con una prosa clara y concisa. Los autores que usted cita no tienen la exclusividad para escribir sobre el trato inhumano que los hombres y las mujeres han dado a los hombres y las mujeres. Una vez, un clérigo casi se refiere a mí como el anticristo (no precisamente, pero casi), porque no le gustó lo que dije en una de mis publicaciones. Otra vez, una organización no aceptó una publicación mía porque usé la palabra explotación para describir el trato con los nativos.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Lunes, 20 de agosto de 2001, 7:58

Ivette Hernández no se refirió a ninguno de mis argumentos. Citó lo que dije sobre los criterios tradicionales de la buena academia como mi conclusión, mientras yo lo presenté como un punto de partida, como lo que creen los de la “vieja escuela.” De hecho, creo que no hay ningún desacuerdo en que es esta la descripción que se hace generalmente del positivismo de la vieja escuela. Pero ella se equivoca al no mencionar mi idea básica: que estos criterios son prototipos ideales, no logros reales de grandes académicos. Su respuesta de hecho confirmó mi noción acerca de cómo los postistas implícitamente usan el binarismo al que se oponen explícitamente. Refiriéndose a los criterios de claridad e impersonalidad dice que “Esto es una ilusión que ya se ha usado

varias veces para esconder manipulaciones y sesgos. Por favor, todos sabemos que esto no es posible.” Una lectura cuidadosa deja en evidencia este problema: desde la proposición de lo que se ha hecho “varias veces,” Hernández llega a una conclusión general que “esto no es posible,” como “todos sabemos” (sic). Poniendo a un lado esta certeza peculiar, tal presentación de mi argumento muestra exactamente lo opuesto de lo que quería decir.

Si “esto [...] ya se ha usado varias veces” yo preguntaría, ¿cuáles fueron los casos donde no se usó para esconder la manipulación, etc.? Una vez respondamos esta pregunta, tendríamos una teoría de la verdad (Dios no lo permita), o por lo menos una noción de la buena academia. De otra manera, ¿cómo se podría distinguir la manipulación, sino al contrastar el texto con la realidad? Pero si se cree que ni siquiera hay un solo caso no-manipulativo, entonces yo, sinceramente, quisiera saber ¿cómo se puede insistir en escribir sobre la explotación y la opresión? ¿Cómo un lector desinteresado debería creerle a este investigador si todo está manipulado? En otras palabras, si el hecho no se puede distinguir del valor, ¿por qué investigar y no publicar simplemente manifiestos políticos? Hernández dice que la contradicción inherente entre el positivismo reaccionario y la angustia emocional causada por los encuentros cercanos con el imperio puede “entenderla mejor porque se relaciona muy bien con los casos de aquellos que sufren la opresión y el imperialismo.” El cómo y el por qué todavía no se saben. Podría yo de una vez, decir que la Civilización de Sarmiento y el Barbarismo se pueden relacionar con las clases bajas argentinas. Así vuelvo a mi propuesta original: o se discute la corriente investigativa a la luz de los criterios que planteé, o se discuten los criterios mismos, al ofrecer, digamos, unos diferentes.

Desafortunadamente, Ivette Hernández se saltó la esencia de mi argumento sin haber presentado argumentos en contra, excepto los mencionados anteriormente, que obviamente no son válidos. Por otro lado, su nota consistió en decirnos cómo ella se “iluminó,” se “sintió reivindicada” y le “ayudaron a entender cosas que ningún otro paradigma” le “había permitido.” No tengo nada en contra de la expresión de las emociones que despierta una experiencia intelectual; siento una gran dicha al leer a James Lockhart, a David Brading y a Stuart Schwartz, entre otros. Pero cuando esto no está sustentado por un argumento, suena más a meditación trascendental (en un sentido no peyorativo) que a erudición. Ivette y otros postistas practicantes dirían algo sobre lo que ella llama “principios promovidos por postcolonialistas y subalternos.” Hasta ahora, no se ha presentado ninguno de esos principios en este foro. Como escribió el editor de esta lista hace algunos días: “La mejor manera de evitar reacciones impulsivas es

utilizando argumentos bien formulados y mucha evidencia.” Creo que yo fallé en el criterio de ‘reacciones’, pero sí traté de usar argumentos bien formulados en la esencia de mi discusión. Finalmente, algunas personas preguntaron por literatura postista y mencionaron que lo que habían leído hasta el momento era bastante ilegible. Si usted no entiende un texto, no significa necesariamente que sea demasiado sofisticado, sino que usted no es suficientemente inteligente para ser un miembro de los ‘elegidos.’ Muchas veces, aunque no siempre, los mismos que abogan por las teorías postistas practican lo que denuncian y consideran como “violencia simbólica.”

Hillel Eyal
UCLA

Lunes, 20 de agosto de 2001, 10:37

Últimamente esta discusión ha despertado interés entre personas que no han contribuido directamente, y esto ha sido una de las pocas cosas que en el pasado han ayudado a avivar el foro, que a menudo se disuelve en minucias. Estoy de acuerdo al cien por ciento con lo que Hillel añadió a la discusión. Yo podría tal vez poner mi granito de arena discutiendo los estándares de evidencia generalmente aceptados, y las libertades que se han tomado algunos practicantes del postcolonialismo-subalternismo. Estoy pensando específicamente en el estudio comparativo entre México y Perú que hizo Florencia Mallón en 1994. Me sorprendí bastante cuando leí la afirmación de Mallón que decía que ella iba a imponer sus propios valores sobre los valores de las figuras históricas, me imagino que para traerlas al mundo postcolonialista-subalterno de finales del siglo XX. Steve Stern hizo más o menos lo mismo en *La historia secreta del género*. Mientras dicen hablar por los oprimidos, sus propias acciones son muy contradictorias. Están destruyendo personas reales del pasado y dándoles unas cualidades de papel sobre las cuales imponen su propia identidad. Esto no es menos imperial que los misioneros imponiendo nuevos nombres y valores ajenos a los nativos. Además, demuestra una erudición muy pobre. Mallón utiliza otras formas de interpretación que también me parecen equivocadas. Uno de los puntos que ya he criticado por escrito es su insistencia en documentar las reacciones de los indígenas a la parcelación de las tierras comunitarias, pero haciéndolo sin explorar la implementación actual de estas políticas en el ámbito local. En otras palabras, a ella le gustaría saltar a los efectos sin considerar las causas, o inclusive, sin considerar las causas que ameritan atención. Una vez más, es casi como si Mallón hiciera suposiciones sin fundamento sobre lo que las personas

indígenas sabían, pensaban, les preocupaba, y ante lo que reaccionaban. ¿Cómo puede uno entender las acciones de las personas del pasado sin presentar el contexto? Como Mallón ya había suspendido las leyes básicas de la academia, no tenemos derecho a saber, y como se dijo antes, le hizo daño a las personas que vivieron en el pasado, al decir que su historia completa y global no es importante. Ella usurpa sus historias para formar un punto de partida para los académicos de hoy en día. De todas maneras, éstas son otras de mis ideas desequilibradas.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Martes, 21 de agosto de 2001, 1:26

Sí, Yogui, es un “*dejà vu*” otra vez. Como algunos veteranos de H-Latam lo recordarán, el 15 de febrero de 1995, impulsé algunos comentarios críticos en esta lista, sobre las aproximaciones postmodernas a la historia. Aunque la correspondencia entre los subalternos/postcoloniales/postmodernos no es precisamente exacta, las objeciones que se le hacen a los diferentes géneros son muy parecidas. Los lectores que estén interesados en esta discusión, pueden revisar los archivos que van del 15 al 25 de febrero de 1995, a los que se puede acceder desde: <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=lx&sort=3&list=H-LatAm&month=9502&week=&user=&pw=>

Asegúrense de mirar abajo para ver la discusión sobre el postmodernismo. (La dirección mencionada anteriormente probablemente está dividida, pero es una sola, así que únanla antes de entrar al URL, o simplemente, ingresen a los archivos de febrero del 95.)

La revista “Itinerario,” publicada cada tres meses por el Instituto de Historia de la Expansión Europea (IGEER), en la Universidad de Leiden, publicó esta discusión en línea en la edición volumen 19, no. 2 (1995): 125-43. Los participantes, tanto de H-Latam como de H-West, con algunas excepciones notables, encontraron incompletas a las obras postmodernas por toda clase de razones. La página de esta revista en Internet es <http://www.itinerario.nl/main.htm>, sin embargo, aquí sólo se publican unos cuantos artículos recientes.

Haciendo una vez más, seis años más tarde, un llamado a la claridad y no a la ofuscación,

Richard W. Slata
University of North Carolina

Martes, 21 de agosto de 2001, 5:35

Otro libro para añadir a la creciente lista bibliográfica de obras sobre estudios subalternos en América Latina es:

Beverly, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 1999.

Aunque está escrito desde una perspectiva de crítica literaria, su introducción amerita una ojeada, ya que presenta una historia corta del desarrollo del grupo de estudios subalternos en la India, sus raíces gramscianas, y la subsecuente adopción de los estudios subalternos por muchas personas involucradas en los estudios latinoamericanos. En general, la obra discute algunos de los debates sobre los estudios subalternos en el contexto de América Latina. El autor está consciente de las inectivas que puede despertar cualquier uso de los trabajos subalternos (como hemos visto en este debate). La siguiente caracterización de la oposición a los estudios subalternos me pareció bastante apta para describir las tendencias críticas dominantes:

[Muchos] tienden a ver los estudios subalternos como una especie de herejía “post-marxista”: una adaptación del sólido estilo inglés de la “historia desde abajo”, que se ahogó de alguna manera, como Saúl en su camino a Damasco, gracias al postestructuralismo.

Quiero añadir una sugerencia más: Mientras no estemos lidiando con la historia latinoamericana, uno de los mejores ejemplos de historia postcolonial fue escrito por Shahid Amin, uno de los primeros miembros del grupo de estudios subalternos, y se llama *Event, Metaphor, Memory: A History of Chauri-Chaura*. Creo que fue publicado en 1995. Es un libro corto y una pieza invaluable de erudición, que vale la pena leerse para ver a un maestro en acción, usando técnicas del deconstructivismo para construir una historia convincente sobre identidad subalterna en medio de un movimiento nacionalista.

J. Michelle Molina
University of Chicago

Martes, 21 de agosto de 2001, 11:31

Parece que, por no usar con suficiente fluidez el inglés, o por falta de tiempo, tiempo que sí parecen tener algunos miembros de esta lista, mis notas terminan siendo más cortas de lo esperado. Disculpas para Hillel por no responder a sus puntos adecuadamente. Sin embargo, trataré de hacerlo más tarde. Gracias a Michelle por la información bibliográfica que es nueva para mí.

Me interesa algo de lo que escribió Jackson. El lunes, él argumentó que hay mejores formas de escribir sobre “la desagradable historia de la explotación y de su continuo legado” que las del “género postcolonial-subalterno.” A su vez, parece que los muchos que se sienten identificados con su ángulo “anti-postcolonial-subalterno” hacen de este enfoque de la historia una aproximación de mal gusto y completamente inapropiada para el estudio de América Latina. Me están retando a poner mis ideas en orden y a expresarme dentro de lo que se suponen términos entendibles. Bueno, trataré.

Existen algunas cuestiones dentro del “género postcolonial-subalterno” que lo hacen atractivo para mí. En primer lugar, dentro de mi entendimiento, el postcolonialismo es el descendiente directo del postestructuralismo y el marxismo, pero dentro del encuentro colonial, y con el claro propósito de entender el colonialismo desde el punto de vista del colonizado. Me interesan los intentos de los postestructuralistas de exponer las intenciones de la Ilustración, y los intentos del marxismo de explicar los fines exclusivos del sistema capitalista y de la burguesía. Esto es muy importante para los estudios coloniales, porque Occidente (Europa y los Estados Unidos) ha dominado a sus subordinados coloniales y neocoloniales, principalmente, a través de dos sistemas: el económico y el intelectual. En mi opinión, es imperativo detenerse en las formas de dominación orientadas hacia el dinero y la mente, para tener un estudio de la explotación colonial (e imperial) en América Latina que sea válido. Claro está que hay diferencias irreconciliables entre el marxismo y el postmodernismo, que se evidencian en el área postcolonial. Pero no estamos mirando un paradigma sin imperfecciones, porque tal cosa no existe (de hecho, este es uno de los problemas de la lógica occidental). En segundo lugar, (y por el momento el último), uno de los propósitos más importantes del postcolonialismo es el de analizar críticamente el pasado colonial, inclusive si implica

darle una mirada cercana a cómo el colonizado estaba dispuesto a ayudar al colonizador. La idea que subyace es que el colonizado era tentado por el poder del colonizador. De forma similar a la planteada por Fanon cuando afirma que lo que más quiere el negro es ser blanco. Esta cuestión de la complicidad es un elemento fundamental dentro del postcolonialismo, y conlleva una aproximación novedosa a los estudios coloniales (IMHO).

Hay puntos que intentaré resaltar más tarde, pero estos dos serán suficientes para retar a todos aquellos que descalifican al género postcolonial porque no puede funcionar, y por ser impropio para proponer otra manera de hacer, por ejemplo, la historia caribeña, que tendría estos puntos en cuenta e intentaría entenderlos claramente. Les aviso de una vez que esto no implica el que este paradigma/teoría postcolonial/subalterna no esté lleno de problemas, entre ellos la excesiva verbosidad de algunos autores. Sin embargo, ha sido útil para llamar la atención sobre problemas que habían sido DESCUIDADOS por la historia tradicional. Lo que hace del asunto algo más deprimente, es que muchos de los que atacan el género no tienen la fuerza suficiente para hacer uno nuevo capaz de historiar a los oprimidos. Si vamos a enumerar los puntos débiles de este género, ¿por qué no podemos, simplemente, señalar lo que nos es útil y usarlo para nuestro propio beneficio como historiadores?

Entonces, por favor, sugieran un género que considere a la mujer colonial, a las luchas de los colonizados por sobrevivir, y a sus intentos por superar el sentimiento de vacío dejado por el imperialismo cultural; un género que explique la continuidad de los efectos del colonialismo, las maneras en que los oprimidos se han resistido a la dominación, y cómo han cooperado con ella; y si no quieren usar el término hegemonía, explíquenlo de una mejor manera, que sea concisa y completa sin que pierda su significado. Es muy fácil esconderse tras la crítica sin construir después de la destrucción. A estos los podríamos llamar historiadores de demolición, que sirven solamente para criticar la forma en que otros trabajan, sin proponer una mejor manera de hacerlo.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Miércoles, 22 de agosto de 2001, 8:35

Bueno, está bien, molestaré un poco –ya me he metido en problemas con estas notas– pero es que no puedo resistirme. También se podría argumentar que una de las categorías de lo que Ivette llama “historiadores de demolición” es, precisamente, la de aquellos que se montan en el tren de la última tendencia intelectual –aquellos creyentes firmes que implícita o explícitamente descalifican las aproximaciones de otros historiadores porque no logran ver “su” luz–. (¿Podríamos, tal vez, asociar esto con la discusión del postcolonialismo?)

Personalmente estoy de acuerdo con el préstamo ecléctico de ideas que inspiran, y esto implica necesariamente que hagamos nuestra tarea leyendo las últimas teorías y a los últimos teóricos. Evidentemente sólo he mirado a algunos de los autores mencionados, pero estaré pidiendo más lecturas en Amazon.

Sin embargo, creo que se puede asumir el reto de Ivette, y cito:

Entonces, por favor, sugieran un género que considere a la mujer colonial, a las luchas de los colonizados por sobrevivir, y a sus intentos por superar el sentimiento de vacío dejado por el imperialismo cultural; un género que explique la continuidad de los efectos del colonialismo, las maneras en que los oprimidos se han resistido a la dominación, y cómo han cooperado con ella; y si no quieren usar el término hegemonía, explíquenlo de una mejor manera, que sea concisa y completa sin que pierda su significado.

Mi respuesta es que el corazón del proceso histórico –y para mí, la metodología más importante– consiste en estar dispuesto a dejarse sorprender por el pasado. Esto implica ir en contra de nociones preconcebidas. Realmente no sé si las mujeres nativas del Potosí del siglo XVI tenían un “sentimiento de vacío dejado por el imperialismo cultural.” Francamente, puede que sea posible, puede que no. Estoy dispuesta a asumir que sentían algo –y las teorías ayudan a mostrarme que esto es cierto–. Sin embargo, a la hora de leer documentos sobre el tema, lo fundamental consiste en escuchar lo que esa mujer tiene para decir (teniendo en cuenta que las fuentes son sesgadas y filtradas), y lo que las otras mujeres quieren que diga, para así encontrar patrones de sus propias perspectivas, en vez de imponerles teorías contemporáneas. De hecho, una aproximación antropológica más “émica” (al dejar que las fuentes desarrollen las categorías) que “ética” (poniendo la teoría por encima de las fuentes).

Cualesquiera que sean nuestras diferencias, siempre me asombra lo duro que trabajamos, y no siempre en las mejores circunstancias –¡¡¡inclusive cuando estoy en gran

desacuerdo con los comentarios de alguien, siempre debo respetar al compañero de sufrimiento!!!-.

Ann Twinam
University of Cincinnati

Miércoles, 22 de agosto de 2001, 8:56

Ivette,

Como estudiante de postgrado a mediados de los años 80, seguí un curso para mi segundo campo de profundización sobre historia comparada del colonialismo/imperialismo, y estuve expuesto a una amplia gama de estudios, incluyendo algunos neo-marxistas. Debería notar que también he dictado cursos de colonialismo e imperialismo, tanto a nivel de pregrado como de postgrado. Mucho de lo que he escrito trata de los oprimidos, como usted los llama. Mis criterios para un buen trabajo son: (1) que esté bien documentado, (2) que esté bien argumentado, y (3) que no me de dolores de cabeza al leerlo porque es incomprensible. La idea es que hay estudios allá afuera que cumplen con mis criterios, y además, tratan los temas que le interesan; la mayoría no están escritos dentro del género subalterno-postcolonial. He tenido la oportunidad de hacer reseñas de estudios dentro del género postcolonial subalterno, y he encontrado que si se logra mirar a través de la jerga, no hay nada nuevo o único. Los autores neo-marxistas, en particular los de los años 60's y 70's, sí tenían algo único y diferente para decir, pero los autores del género postcolonial subalterno no lo tienen.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Miércoles, 22 de agosto de 2001, 3:52

Ivette:

Mi lengua materna tampoco es el inglés, pero me alegra que ambos estemos de acuerdo en la traducibilidad del lenguaje. Usted destacó dos puntos importantes referentes a la posición de Robert Jackson: que el postcolonialismo estudia el colonialismo desde la perspectiva de los colonizados, y que uno de sus objetivos más importantes es analizar críticamente este pasado colonial. Por lo tanto, usted se refiere primordialmente a lo que estudia el postcolonialismo, al objeto del estudio, pero no nos dice nada de cómo lo hace. Creo que el cómo es lo que estamos analizando en esta discusión. ¿Cómo

hacemos para saber lo que ellos pensaban, creían, querían, etc.? Definitivamente no a través de la deconstrucción (a menos que ésta sea una manera más sexy de decir análisis). Simplemente, uno se pregunta cómo es que una escuela infinitamente escéptica quiere decirnos lo que hacían y, aún más, lo que pensaban en el pasado algunas personas de las que tenemos poca o ninguna evidencia. Una vez más, propuse algunos criterios sobre cómo hacer trabajo académico desde la perspectiva del subalternismo o desde la de George Bush. Robert Jackson repitió una y otra vez la importancia de la evidencia. Esto puede parecer ingenuo para quienes ven la manipulación y la opresión por todos lados, inclusive antes de conocer a sus pacientes sociales en los archivos. Lo que podemos deducir de las respuestas de Jackson y Twinam es que los postistas pecan de la peor manera: le imponen sus propios ideales y propósitos a sus objetos de estudio. Creo que esto no es un accidente. Ya abogamos suficiente por la posición y los criterios ‘viejos’, es hora de que escuchemos algo sobre los criterios postistas. Desde lo que yo veo, el único criterio es: sea lo más políticamente radical que pueda, aún en detrimento de su integridad intelectual y de su compromiso con la verdad; al fin y al cabo, la historia no es nada más que texto, y la verdad está al servicio del poder.

“Lo que hace del asunto algo más deprimente, es que muchos de los que atacan el género no tienen la fuerza suficiente para hacer uno nuevo capaz de historiar a los oprimidos,” dice Ivette. Tengo buenas noticias que nos van a permitir prescindir del “Prozac.”¹⁰ Aquellos que están realmente interesados en la historia de los desdichados, y no en las biografías de profesores agonizantes, tal vez están interesados en leer *The Nahuas After the Conquest (Los Nahuas después de la conquista)* de James Lockhart, y algunos trabajos de sus discípulos, una investigación sobre los Mayas de Matthew Restall y una sobre los Mixtecos de Kevin Terraciano, que está por salir al mercado, entre otros. Aunque tilden a Lockhart de anticuado, él por lo menos se preocupó por estudiar las lenguas indígenas. Contrario a aquellos que “leen entre líneas,” él, cuidadosamente, leyó las líneas mismas. Su obra nos acerca más que nunca a la perspectiva indígena, trabajando dentro del viejo paradigma. También pueden revisar algunos artículos de *Slaves, Peasants, Rebels (Esclavos, campesinos y rebeldes)* sobre los esclavos brasileños, escritos por Stuart Schwartz. La lista es larga.

Ivette argumenta que “no estamos mirando un paradigma sin imperfecciones, porque tal cosa no existe (de hecho, este es uno de los problemas de la lógica occidental).” Esta es, probablemente, la única frase de su nota con la que estoy de acuerdo; bueno, no del

¹⁰ [Droga utilizada para combatir los estados depresivos. *Nota del traductor*]

todo. La Ilustración y sus sucesores buscaban los fundamentos del conocimiento que pudieran proveer la certeza epistemológica, y propusieron algunos candidatos: la información sensorial, las ideas innatas, los intereses de las clases trabajadoras, etc. Creían que, sin fundamentos, el conocimiento era inalcanzable. Desde ese momento, varios filósofos han desechado el discurso de la fundamentación, entre ellos Wittgenstein, Popper, y los postmodernos. Los dos primeros sostienen, de maneras diferentes, que aunque no tengamos o necesitemos fundamentos, todavía podemos diferenciar entre lo verdadero y lo falso. El postmodernismo, por su parte, dice que debido a que no hay fundamentos, no podemos hablar sobre lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, el postmodernismo reiteró la falacia fundamental al presuponer que los fundamentos son necesarios, y que sin ellos, la construcción epistemológica se destruye. El hecho de que no exista un paradigma sin imperfecciones no significa que la cacofonía conceptual sea válida, y la teoría carnavalesca, una virtud.

Después de no decirnos prácticamente nada sobre las innovaciones ocultas del postcolonialismo, Ivette termina su nota diciendo que “es muy fácil esconderse tras la crítica sin construir después de la destrucción. A estos los podríamos llamar historiadores de demolición, que sirven solamente para criticar la forma en que otros trabajan, sin proponer una mejor manera de hacerlo.” Interesante. Yo quería escribir algo similar sobre el postismo antes de leer esta nota. Al leer estas líneas uno puede hacerse la ilusión de que las ciencias sociales empezaron en algún momento de los años 1980. Afortunadamente, tenemos la teoría de la evolución de Darwin para retar a este mito cosmogónico. La contraparte metafórica del evolucionismo en el ámbito intelectual es muy simple: el ensayo y error, o la destrucción y construcción a través de la lógica y de la evidencia. Así es como los historiadores tradicionales idean mejores formas. Hasta ahora, y después de haber presentado muchas vías constructivas en este foro, todavía no hemos oído ningún argumento sustancial en pro del estilo postcolonial.

Saludos,
Hillel Eyal
UCLA

Miércoles, 22 de agosto de 2001, 05:09

Me parece interesante el hecho de que esta discusión se haya centrado, primordialmente, en los mismos y viejos debates concernientes al postismo, por ejemplo: el lenguaje

oscurantista, las diferentes perspectivas de apropiación de la verdad, etc., —esa cuasi-brecha generacional en torno a lo que constituye lo histórico—. Es un debate importante, por supuesto, pero olvida un punto que a mí me parece más relevante: la importación de modelos teóricos generalizables a través de la aplicación de criterios no históricos a fenómenos históricos concretos. Todavía no nos hemos cuestionado la transferencia mayorista de estos modelos como conjuntos de presupuestos intactos, concernientes a la experiencia de ‘lo colonial’, a experiencias y sistemas históricos concretos que difieren enormemente de esto. Llámenlo una post-crítica del post-ismo.

Lo que quiero decir es que en el postcolonialismo, y por lo tanto en la escuela subalterna, tenemos una teoría de la experiencia colonial, anticolonial y postcolonial, derivada de experiencias específicas con el colonialismo británico tardío, amalgamado con un modelo neo-marxista de la dependencia capitalista. No es ninguna coincidencia que los dos textos/autores fundacionales del postcolonialismo/subalternismo, Edward Said y Gayatri C. Spivak, provengan de lugares del mundo que estuvieron bajo el dominio británico. Así mismo, la matriz postcolonial de raza/clase/género, asume cosas que reflejan la maduración de la dependencia colonialista y capitalista británica de finales del siglo XIX, y por lo tanto, se basa en una cultura asumida de inferioridad racial y en una economía de explotación unidireccional.

Yo cuestionaría la aplicabilidad directa de este modelo al sistema colonial español que estaba fundamentalmente fuera de esta experiencia británica. Si uno de los objetivos principales del postcolonialismo es entender lo colonial, este punto es de particular importancia. Por ejemplo, tengan en cuenta la noción inquietante de la complicidad del colonizado con su colonización. Esta perspectiva, que ya tiene una larga tradición, (véase la obra de Spalding sobre los kurakas o la interpretación de Stern del uso del sistema legal colonial por los indígenas como una reiteración de su propia dominación) se basa en la idea de una dicotomía entre hombres aislados, —colonizador/colonizado— y niega la idea del crecimiento de una sociedad orgánica en el curso de los tres primeros siglos de existencia de América Latina.

Mientras tal dicotomía puede aplicarse a las experiencias africanas o asiáticas con el imperialismo moderno, no estoy convencido de que sea suficiente para explicar el desarrollo de las sociedades latinoamericanas como redes sociales complejas e integradas. Claro está, que esto no niega la presencia de la dominación o la explotación, sólo digo que este tipo de nociones simplistas de las relaciones sociales, políticas y económicas, me dejan sintiéndome vacío. Las dos posiciones posibles, la del individuo

colonizado, sometido a la explotación, e implícitamente culpable de esta posición a través de su participación en el sistema en el que nació, y el colonizador, cuyo único propósito es la extracción de recursos, sostenidas con un nivel de hegemonía cultural, muestran que la idea de Lockhart sobre la identidad doble y errada continua siendo válida hoy en día. Las interpretaciones de las relaciones sociales en la América Latina temprana, están definidas por nociones de poder preconcebidas, derivadas explícitamente del modernismo –o del modernismo tardío– y traídas a la mesa por los conquistadores académicos de hoy en día. Tal vez no puede haber una teoría de la experiencia colonial que se pueda aplicar desde el siglo XV hasta el día de hoy.

Se podría decir prácticamente lo mismo de las aplicaciones ahistóricas de los modelos de género a la sociedad colonial latinoamericana, modelos que se desbaratan a la luz de revisiones cuidadosas de documentos, particularmente los notariales, civiles y las fuentes criminales.

Chad Black
University of New Mexico

Jueves, 23 de agosto de 2001, 4:10

Debo admitir mi asombro por la hostilidad de algunos contribuyentes a este debate, con respecto a las ganancias que podemos recibir con una aproximación postcolonial/subalterna. Ellos tienden a tomar su posición, opuesta al paradigma, con tanto celo como aquellos involucrados en campañas políticas, que no se molestan en entender el otro punto de vista antes de responder. Su actitud le quita la diversión a la discusión académica y apaga cualquier deseo de responder, particularmente si uno tiene poco entrenamiento en esta área.

Sin embargo, quiero agradecer algunas respuestas, como la de Ann Twinam que enfatizó la importancia de dejarse sorprender por el pasado, y la de todos aquellos que trataron de presentar sus ideas acerca de cómo hacer historia. Todos traemos nuestros prejuicios a nuestros estudios. Los que pretenden defender la vieja escuela, o la academia tradicional, están simplemente defendiendo la máscara con la que esconden sus propios prejuicios. Una de las cosas que admiro de los marxistas es su honestidad, aunque detesto su visión determinista de la historia. Sin embargo, acepto que nuestras ideas preconcebidas deberían siempre doblegarse ante el peso de la evidencia. De hecho, esto es lo que define a un académico verdaderamente confiable. Pero en realidad, las

probabilidades de que esto suceda de una manera radical son mínimas, sin importar el marco teórico que utilice o de dónde provenga. Habitualmente las sorpresas que recibimos en los estudios históricos, a nivel de investigación (no a nivel de pregrado ni de postgrado), son bastante pocas. Algún ¡Uuuuh! aquí y otro ¡Ajá! por allá. Pero muy pocas veces hay un ¡BANG! Esto se debe a que la evidencia no nos transforma, pero las experiencias sí. Entre más se relacione la evidencia con nuestra experiencia, sea práctica o imaginaria (esta última se refiere a la capacidad de ponernos en los zapatos de los demás), más podemos transformarnos y sorprendernos. Es necesaria una visión crítica de la naturaleza humana para hacer buena historia. Esto lo comparto, creo, junto con la aproximación calvinista a la naturaleza humana (y no, no soy calvinista). Así, inclusive usando métodos “tradicionales” de investigación histórica, usted está poniendo sus prejuicios antes que la evidencia. Sin embargo, el conocer a fondo varios paradigmas puede permitirle percibir los diferentes giros que se le está dando a la evidencia, porque a grandes rasgos, usted inventa la evidencia a través de la selección y la interpretación. Ahora, el eclecticismo puede ser ventajoso para nosotros, ya que nos prepara para detectar puntos específicos en un mar de evidencias. Pretender manejar toda la evidencia de una manera ordenada, sin ninguna estructura de pensamiento, (sin esperar hechos específicos) es una falacia. Entonces, cada uno viene con su propio paradigma. Entre más sepa sobre su propio paradigma, y entre más paradigmas conozca, mejor, porque el no estar comprometido con un modelo único, le permite criticar libremente sin estar atado a un marco teórico que predice, de antemano, el fin de la historia, sin que ésta haya comenzado. Por ejemplo, podríamos estar de acuerdo en que no se necesitan fundamentos para entender lo que es verdadero y lo que es falso, mientras se rechaza el pensamiento binario. Ann parece abogar por una aproximación ecléctica a la historia, que es exactamente lo que yo estoy buscando al adoptar fragmentos valiosos del postcolonialismo, (aunque podemos decir que demasiado eclecticismo puede llevar a una posición en exceso ambivalente).

Los puntos de Black sobre la aplicabilidad del postcolonialismo a la historia de América Latina, y el problema que tiene con respecto a la idea de la complicidad me producen curiosidad. Estaría muy agradecida si él, o alguien más, puede explicarlo mejor. Aunque los orígenes de este paradigma se sitúan en el Imperio Británico, debe haber puntos de concordancia que se puedan transportar de un contexto a otro. Después de todo, la diversidad de la experiencia latinoamericana no garantiza una experiencia homogénea de por sí, como es el caso del Imperio Británico. Dentro de esta diversidad, podemos encontrar similitudes en la manera como los europeos explotaban a los nativos, y en cómo los nativos reaccionaban a esta explotación. El mercantilismo, el capitalismo,

el uso de la religión, la imposición de una lengua, etc., son sólo algunos ejemplos de las similitudes entre los ingleses y los españoles, portugueses y norteamericanos, en la lucha por la formación de su imperio. Adicionalmente, la idea de la complicidad de los colonizados ha rondado por ahí desde hace tiempo, y hay suficiente evidencia para sostenerla. Sólo tomen como ejemplo el postulado de Gramsci sobre la hegemonía, formulado mucho antes de la consolidación del paradigma postcolonial. Sin complicidad, ¿cómo más se puede explicar la facilidad con la que muchos fueron dominados? Aún así, estaré muy agradecida si me pueden dar más información sobre esto, ya que hay mucho por aprender.

Respecto a la deconstrucción, podemos definirla como una forma específica de análisis, que busca cuestionar los presupuestos del pensamiento occidental. Lo hace al señalar como problemáticas tales suposiciones, y al socavar la lógica occidental binominal, o de oposiciones radicales, “esto o lo otro.” Aquellos académicos que no ven manipulación y opresión por todos lados se están perdiendo de la acción en la vida. Tal vez esto sucede porque siempre conciben la puja por el poder como un comportamiento negativo, e intentan ignorar su omnipresencia. Por un tiempo, yo no me di cuenta de la ubicuidad del uso de la manipulación y la opresión. Creía que otras motivaciones eran más importantes y eficaces en el comportamiento humano cotidiano. Pero entre más pensaba sobre eso, sin tratar de encontrar excusas para algunas acciones claramente manipuladoras, más me convencía de ello. Me di cuenta de que, mientras estaba tratando de negar la presencia de manipulación u opresión, estaba siendo realmente cómplice; como si ganara algo al encubrirla. La evidencia habló claramente, como en uno de esos raros momentos de conversión: la manipulación y la opresión son unas de las manifestaciones más crudas de los impulsos humanos.

Gasté algún tiempo preparando algunas ideas sobre el uso de los principios postcoloniales en mi propio trabajo. Tomé en consideración algunas de las obras clásicas del postcolonialismo, pero terminó siendo un documento de tres páginas a un espacio. No estoy segura, sin embargo, de si sería demasiado añadir ese texto a esta nota que de por sí ya está demasiado larga, o si alguien está interesado en leerlo. De todas formas, gracias por sus respuestas, espero seguir aprendiendo de sus ideas.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

P.D Me pregunto dónde están todos los académicos que usan elementos postcoloniales en su obra. ¿Estarán tan ocupados releendo libros postcoloniales que no tienen tiempo para escribir en este debate? ¿O están preocupados por las respuestas reaccionarias y estridentes de algunos?

Jueves, 23 de agosto de 2001, 9:21

Ivette:

Voy a comentar brevemente sus notas de ayer y de esta mañana. No veo ningún problema en adoptar ideas que se hayan desarrollado en otras partes del mundo, y usarlas en América Latina. Sin embargo, he visto intentos desafortunados de adaptar las realidades latinoamericanas a modelos y paradigmas formulados para otras áreas, particularmente cuando hay poca o ninguna concordancia. Se debe tener cuidado al tratar de forzar el hueco cuadrado con la clavija circular. Con respecto a su pregunta sobre el Imperio Británico y la aplicación de modelos derivados de tal experiencia a América Latina, yo tomaría algunas precauciones, por las siguientes razones: Aunque los europeos generalmente entraron al mundo con ideas compartidas, en particular respecto a sí mismos, su aproximación a la subordinación de los otros varió dependiendo del lugar y del tiempo, y fue diferente entre los países. Podríamos pensar en el monolítico Imperio Británico, pero este fue de todo, menos monolítico. Además, cambió con el tiempo, y las políticas desarrolladas en una parte fueron diferentes a las de otra. Por lo tanto, no puede ser visto conceptualmente como una unidad. La aproximación británica, particularmente a finales del siglo XIX y a principios del XX, fue diferente de la aproximación española. Si uno quiere tomar modelos de la experiencia británica y aplicarlos a América Latina, debe tener mucho cuidado. No meta la clavija circular en el hueco cuadrado.

Mi otro comentario es respecto a la “evidencia,” y les aviso que voy a inyectarle cierto nivel de cinismo a mis ideas. El primer punto es que, inclusive las fuentes de los grupos dominantes, sean imperialistas o lobos hambrientos capitalistas, se pueden usar para analizar la vida de los oprimidos. No siempre es fácil, pero se puede hacer. La etnohistoria es una de las áreas que investigo, y que implica la reconstrucción de la vida y la cultura de gente nativa a través de documentos escritos por colonizadores. Es difícil pero se puede hacer. El problema es que, para algunos, es simplemente más fácil ignorar estas fuentes e idear su propia evidencia al asumir la libertad de imponer sus propios pensamientos a los actores históricos. Es fácil comprometerse con este ejercicio

estéril, pero generalmente no pasa el simple autoexamen, ¿lo que estoy escribiendo tendría algún sentido para los actores históricos? Un comentario final y concluiré esta nota. Uno de los errores más profundos del género postcolonial-subalterno se refiere a lo que parece ser la ética de trabajo de los académicos jóvenes de hoy en día. Hay muchos principios pertenecientes al pasado que sólo se pueden entender a través de la cuantificación. Sin embargo, la cuantificación no cabe dentro la mezcla de la “historia social” como se practica hoy en día, aunque debería. ¿Por qué? Creo que se debe a dos razones. Una, es que someter las fuentes a cuantificación es una labor envolvente, intensiva, consume demasiado tiempo, y es generalmente desagradable. Dos, y aquí es donde entra con fuerza mi cinismo, es que es más fácil tomar algunos ejemplos de fenómenos y reclamar, a menudo sin justificación, que son representativos, cuando el académico que hace el reclamo no tiene ni una idea sobre la veracidad de su reclamo. He visto y criticado algunos ejemplos bramantes de esta tendencia. Para citar algún ejemplo, mencionaré los patrones de matrimonio. Para entender realmente los patrones matrimoniales, uno necesita acceder a las fuentes, los registros de matrimonio y las investigaciones sobre estos. Es una labor que consume demasiado tiempo, y para algunos es más fácil hacer una ejemplificación somera y decir que ésta es representativa, todo en nombre de la “historia social.” Déjenme añadir que una de las pioneras de la historia social que comenzó a ser importante en los años 60’s, fue la Escuela de los Annales, que estableció el uso de técnicas de cuantificación para la historia social. Ya se ha dicho suficiente.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Jueves, 23 de agosto de 2001, 10:45

El termino postcolonialismo, o como lo prefieren algunos otros, post-colonialismo, se refiere hoy en día, mucho más a un conjunto de análisis críticos empleados en las humanidades que al tiempo histórico posterior a la colonización. Esto, por supuesto, no significa que esta serie de herramientas para el análisis crítico no sea de interés para este periodo histórico, pero su enfoque no está limitado a un marco temporal. De hecho, la mayoría de los postcolonialistas, ya sea en literatura, historia, o en el resto de las humanidades, considera, como su centro de atención, a los comienzos de la colonización y los países involucrados. Aún más, esta aproximación crítica comenzó entre los académicos angloparlantes que trataban con culturas de habla inglesa, aunque

últimamente, el rango de interés del postcolonialismo se ha extendido para incluir encuentros coloniales no ingleses.

No es el periodo ni la localización geográfica los que hacen del postcolonialismo algo poco usual e interesante, sino la combinación del tipo de académicos involucrados y el tipo de lecturas que produce. La característica más peculiar del postcolonialismo es que incluye académicos del tercer mundo (aunque muchos viven en el primer mundo), que escriben críticas de oposición concernientes a las epistemologías europeas y occidentales que toleraban y fomentaban la expansión y la dominación europea.¹¹ Por lo tanto, el postcolonialismo se diferencia de otras metodologías dentro de las humanidades, por el tipo de individuos que lo introdujeron, que se apropiaron de filosofías occidentales selectas para presentar su herencia cultural como conocimiento para el primer mundo. Sin embargo, aunque el postcolonialismo utiliza términos tanto del primer, como del tercer mundo, no está de acuerdo con el marco ideológico que plantea Alfred Sauvy, que originó el uso de este tipo de vocabulario. Además, hoy en día, el uso del paradigma planteado por los postcolonialistas no se limita a los académicos del tercer mundo, sino que es usado a menudo por quienes están interesados en rectificar la falta de balance en las humanidades, donde normalmente los oprimidos no tienen historia.

Intelectualmente, el postcolonialismo es un diálogo entre el marxismo y el postmodernismo. Este diálogo se debe, como dicen algunos postcolonialistas, a que ni los presupuestos del marxismo ni los del postmodernismo, pueden explicar apropiadamente el encuentro colonial y sus consecuencias. Por un lado, el postmodernismo provee la base para la crítica de la epistemología occidental y la teorización de las diferencias culturales, y por el otro, el marxismo provee la base para la política postcolonial.

Este uso discriminado, de las aproximaciones occidentales por académicos no occidentales, está orientado a la búsqueda, en el pasado colonial y sus consecuencias, de los signos que puedan llevar a la comprensión de la perversa longevidad de la colonización y lo colonizado. Esta declaración presupone que, a pesar de la emancipación sistemática, algunas ex-colonias todavía están colonizadas, y algunos ex-

¹¹ Curiosamente, sin embargo, hay académicos que toman ciertas perspectivas inspiradas por el postcolonialismo y las aplican a sujetos históricos fuera del área del expansionismo europeo. Algunos de estos académicos trabajan el Imperio Romano y la teología.

colonizadores todavía son colonizadores. Esta condición se produjo por lo que el grupo de Edward Said llamó “la temible repetición de algunas personas y culturas.”¹² En otras palabras, los postcolonialistas tratan de evitar la amnesia mistificadora sobre las consecuencias de la colonización, mostrando su violencia y haciendo de este pasado hostil algo más familiar, y por lo tanto, abordable.

Curiosamente, el convertir este pasado en algo más familiar, lleva al sujeto postcolonial a admitir su complicidad en los terrores y errores de su propio pasado. Uno de los elementos más fascinantes del postcolonialismo es su intento por evitar el binarismo en la historia, al revelar una relación ambivalente y simbiótica entre los colonizadores y los colonizados. De hecho, el archivo colonial refuta esas dicotomías simplistas al mostrar la lógica complicada y la reciprocidad del deseo, o mejor aún, la mirada curiosa sobre Europa. En el lenguaje de Franz Fanon: “¿Qué quieren los colonizados? Ser como los colonizadores.”

Al tomar elementos de Michel Foucault y de otros post-estructuralistas, los postcolonialistas ven a la lógica del poder como responsable de la complicidad del colonizado. Mientras el colonizador podía representarse a sí mismo como el transmisor de la cultura ilustrada y de la reforma, el mundo del colonizado era vaciado de significados. Así, el colonialismo, poniéndolo en palabras simples, marcó el proceso histórico en que Occidente intenta negar el valor cultural del “no Occidente.” Curiosamente, sin embargo, esta ausencia de valor produce un vacío cultural imaginario, que proyecta la cultura dominante como algo que gusta, y como un modelo que debe ser imitado y replicado. El problema es que, a pesar de la condición del esclavo de Hegel, la vida real del colonizado implica que el patrón nunca reconozca al “Otro” como igual, sin importar cuánto lo imite aquel, y que, la mirada hipnotizada del esclavo sobre su amo condena al sujeto a una existencia derivada.

A pesar de esta condición claustrofóbica y de la omnipresencia del poder del colonizador, el colonizado se resistió a ser el ‘Otro’ de varias maneras. A veces, esta resistencia se muestra como imitación de la cultura en el poder, mientras que en otras, se presenta como rechazo total a aquella. Un tipo de resistencia sobre el que han estado escribiendo Homi Bhabha y otros postcolonialistas, consiste en una imitación ambivalente, en la que el oprimido se apropia de la cultura del opresor. Al hacerlo, el

¹² Edward Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 207.

oprimido da un nuevo significado a aquello de lo que se ha apropiado, invalidando la autoridad del colonizador.

La resistencia no es necesariamente un acto de oposición política, ni es la simple negación o la exclusión del 'contenido' de otra cultura, cuando se percibe una diferencia. Es el efecto de una ambivalencia producida dentro de las reglas del reconocimiento y los discursos dominantes, mientras articula los signos de diferencia cultural y los replica dentro de las relaciones diferenciales de la jerarquía y el poder colonial, la normalización, la marginación, etc.¹³

Me parece que es este ángulo analítico el más útil del postcolonialismo. Mi trabajo trata sobre cómo las religiones occidentales, usadas a menudo para establecer control sobre el 'Otro', fueron apropiadas por los no-occidentales, y usadas para reafirmar su igualdad humana en medio de la opresión. Esta idea no me la dio la lectura de obras postcoloniales. En cambio, éstas me ayudaron a clarificarla y organizarla de una manera más metódica, permitiéndome ver mi trabajo dentro de un contexto en que los no-occidentales se apropiaron de una manifestación de la cultura occidental y le dieron un nuevo significado. La ambivalencia creada por esta hibridación tumbó el propósito purista y binarista del imperialismo europeo-norteamericano, que dividió el mundo en categorías estrictas del ser normativo frente a lo otro. Los nuevos conversos a las religiones occidentales no entraban dentro de las categorías imperialistas, y peor aún, no resultaron siendo réplicas exactas de sí mismos. Eran híbridos.

Para adoptar un modelo analítico de apropiación e hibridación, necesito aceptar también la noción de una zona de contacto, como el espacio ambiguo del encuentro colonial, donde el colonizado y el colonizador intercambian papeles y se influyen mutuamente de maneras impredecibles. La mezcla del énfasis en la complejidad, propuesta por el postcolonialismo como respuesta a una historia binaria, con la idea de la zona de contacto como lugar de múltiples intercambios, le da a mi trabajo un marco teórico aún más interesante. En este contexto, el no occidental no sería el único orientado hacia el cambio y la hibridación, pues el occidental mismo se transformaría por la experiencia. Este desarrollo aparentemente simple significó un reto para la posición del occidental, quien, civilizando lo incivilizado, debió aprender del nativo. El imperialismo cultural, en mi obra, inscrito dentro de este contexto teórico, llega a ser también parte del cambio,

¹³ Homi Bhabha, *Signs Taken for Wonders*, ed. Bill Ashcroft, Garreth Griffiths y Helen Tiffin (Londres y Nueva York: Routledge, 1995), 33.

al adoptar puntos de vista y compartiendo epistemologías con los no occidentales. Por lo tanto, seleccionar estas perspectivas analíticas del postcolonialismo, me permite crear una estructura teórica cohesiva para mi propio trabajo sobre la cultura y el imperialismo, eludiendo la mayoría de su bagaje teórico, y me permite explorar eclécticamente nuevas aproximaciones comparativas.

Ivette Hernández
Colegio Adventista de las Antillas

Viernes, 24 de agosto de 2001, 1:13

Ivette,

Me gustaría pedirle disculpas sinceras si encontró mis notas algo hostiles. Admito que no ayudan a establecer el diálogo. Sin embargo, quiero decirle que su ofensa a la vieja escuela no es menos hostil. De acuerdo con lo que escribí, y corrija me si me equivoco, usted acusa a todos los que seguimos la “lógica occidental” de apoyar, directa o indirectamente, la explotación y la opresión. Como usted dice: “Los que pretenden defender la vieja escuela, o la academia tradicional, están simplemente defendiendo la máscara con la que esconden sus propios prejuicios.” ¿Cuáles son estos “prejuicios”? Si por “prejuicios” se refiere a ideas y valores preconcebidos, entonces estoy absolutamente de acuerdo con usted: debemos abandonarlos. De hecho, esto fue lo que propuso la Ilustración. Traté de limitarme a argumentos sustanciales, pero creo que ninguno recibió una respuesta adecuada. Usted no sugirió ningún criterio alternativo, ni tuvo en cuenta la falacia postmoderna, ni discutió CÓMO investiga el postismo. Lo único que entendí de su nota fue (1) que el postcolonialismo le echa toda la culpa a Occidente, y (2) que “[su] característica más peculiar [...] es que incluye académicos del tercer mundo.” Respecto a (1), el “sentimiento de vacío” no comenzó en 1492, ya que, como todos sabemos, los mexicanos conquistaban otros grupo étnicos y no eran los únicos en hacerlo en la América precolombina. La “lógica occidental” no es exclusivamente occidental; Chichimecas significa “bárbaros” en oposición a “civilizados”; los “colonizados,” como los “colonizadores,” casi nunca abogaban por el escepticismo filosófico ni por la tolerancia política. Por lo tanto, el vínculo entre el imperialismo material, el colonialismo y un cierto capricho intelectual, simplemente pierde el examen como evidencia concreta. Respecto a (2), personalmente, me parece

extremadamente condescendiente. El premio Nobel indio, Amartya Sen, es considerado un gran economista sin importar su lugar de origen.

Creo que siguió repitiendo el mismo error. Rechaza el binarismo pero sigue insistiendo en dicotomías tales como colonizado-colonizador, occidente-no occidente, primer mundo-tercer mundo, yo-otro, y en generalizaciones abrumadoras como “el colonizado siempre se está resistiendo.” Aquí hay un ejemplo tomado de su nota. Usted plantea: “La mezcla del énfasis en la complejidad, propuesta por el postcolonialismo como respuesta a una historia binaria, con la idea de la zona de contacto como lugar de múltiples intercambios, le da a mi trabajo un marco teórico aún más interesante,” para decir a continuación: “En este contexto, el no occidental no sería el único orientado hacia el cambio y la hibridación, pues el occidental mismo se transformaría por la experiencia.” Las generalizaciones y los conceptos (que en realidad son la misma cosa) se deben examinar empíricamente. Podemos tomar el concepto que queramos, pero debemos (1) definir su significado, y (2) probarlo a través de la experiencia. A veces nos va a parecer útil, a veces no. ¿Necesitamos el concepto de complicidad para explicar las acciones de algunas personas colonizadas? No realmente. Un simple análisis de costo-beneficio sería suficiente; explica, por ejemplo, por qué los Tlaxcaltecas se aliaron con Cortez, o por qué algunos africanos y amerindios emigraron al oeste, donde podían encontrar racismo. Necesitamos del término “complicidad” sólo si equivocadamente reificamos a los “colonizados” (en este contexto significa atribuirle una realidad al cuerpo colectivo de los “colonizados,” que existe independientemente de sus miembros individuales). ¿Cómo se puede evitar la reificación? Usando la evidencia, a través del método de ensayo y error. La reificación es sólo otro aspecto de la falacia postmoderna. En cuanto a hibridación, esto no es nada nuevo en América Latina, la tierra de los mestizos. Los españoles reconocieron esta complejidad al crear un complicado sistema de castas (irónicamente, no en el mismo sentido de las castas de la India). ¿Realmente se necesita el término “hibridación” para describir y explicar la cultura latinoamericana?

El eclecticismo no tiene nada de malo, pero debemos ser cuidadosos con lo que añadimos a nuestro paquete teórico. Por ejemplo, al usar el infame “ensayo y error” suprimimos la astrología y la alquimia. Supongo que tenemos buenas razones para creer que mucho del postcolonialismo es, en su mejor expresión, redundante o falso. El hecho de que yo no me adhiera al postcolonialismo no significa que no esté dispuesta a escuchar. Una vez más, necesitamos algo sobre el CÓMO.

Saludos,
Hillel Eyal
UCLA

Viernes, 24 de agosto de 2001, 1:51

Una de las cosas que me gusta del enfoque postcolonial es que es flexible, aunque tiene algunas pautas estrictas, esto le permite escoger, elegir el énfasis, y atacar la tendencia occidental de dicotomizarlo todo. Occidente es a veces la periferia, quedando el centro, a veces, en el no-occidente. Una de las bellezas del postcolonialismo es que no hay un colonizador-colonizado, occidente-no occidente, primer mundo-tercer mundo, yo-otro. Estos modelos se usan pero también se retan. Si usted cree que el postcolonialismo promueve estas dicotomías, está leyendo algo diferente. No todas las posiciones son las mismas. Tampoco se descarta el empirismo; es una herramienta importante de investigación. Muchos de los que se llaman a sí mismos “historiadores tradicionales” (algo que realmente no existe; suena como los políticos conservadores contemporáneos usando un pasado imaginario para justificar sus preceptos) usan el empirismo (lo que ellos quieren llamar “evidencia concreta”) para manipular la información y proclamarlo como el dios de la investigación, en un esfuerzo por esconder su propia agenda. El deconstructivismo busca estas motivaciones ocultas, incluso las motivaciones ocultas de los postcolonialistas que trabajan en complicidad con Occidente (esto es lo que hace la investigación de Spivack). Y no, la Ilustración no es tan nítida como usted piensa. Fue la agenda oculta del poder para Occidente y la burguesía. Lea el texto críticamente.

He tratado de presentar mi punto de vista acerca del uso del postcolonialismo. De ninguna manera he promovido una adscripción completa a este paradigma, pero he fomentado el uso de algunos de sus principios, en conjunto con otras metodologías. Si usted no ha visto el CÓMO, debería releer el texto hasta que lo capte. En mi opinión, algunas de las opiniones planteadas por Hillel pertenecen a la escuela de pensamiento de David Landes, la excusa más reciente para la hegemonía occidental. Hay algunos trabajos valiosos para una discusión como ésta:

Wong, Bon R *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Itaca: Cornell University Press, 1997.

Buck, David D. “Was it Pluck or Luck That Made the West Grow Rich?” *Journal of World History* 10, no. 2 (otoño 1999).

Guy, Donna J. “The Morality of Economic History and the Immorality of Imperialism.” *The American Historical Review* 104, no. 4 (octubre 1999).

Estimados *Tertulianos* (sic),

Parece que nos estamos acercando al final del debate sobre los estudios postcoloniales y subalternos que comenzó con la reseña de Ian S. Mclean del libro *Cuerpos incas y el cuerpo de Cristo*. Como lo sugirieron muchos de ustedes, hice una lista de referencia de libros, artículos y autores que se han mencionado a través de la discusión. No pretendo indicar las publicaciones de los autores que sólo fueron mencionados, ya que puedo equivocarme. Además, algunas de estas publicaciones no están relacionadas con la historia latinoamericana, ni siquiera con el paradigma postcolonial-subalterno, pero fueron mencionadas en el debate. Sin embargo, serán bienvenidos si desean extenderse y comentar estas publicaciones o autores, ya que esto puede enriquecer el debate. Aún así, se ha producido un debate interesante y se tocaron nuevos aspectos sobre la labor intelectual. Aparte de estas tres categorías, esta bibliografía no tiene ningún orden particular. Se aceptan correcciones.

Artículos, capítulos, series:

Joseph, Gilbert. Introducción a *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations (American Encounters/Global Interactions)*, editado por Gilbert M. Joseph, Catherine C. LeGrand y Ricardo Donato Salvatore. Durham: Duke University Press, 1998.

Sokal, Alan. "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity." *Social Text* 46-7 (primavera/verano 1996): 217-52.

Mallon, Florencia. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History." *HAHR* 99, no. 5 (1994): 1491-1515.

HAHR (mayo 1999), edición especial dedicada a la nueva historia cultural.

Gellner, Ernest. "Anything Goes: the Carnival of Cheap Relativism that Threatens to Swamp the Coming Fin de Millenaire." *Times Literary Supplement* 4811, 16 de junio de 1995.

Buck, David D. "Was it Pluck or Luck That Made the West Grow Rich?" *Journal of World History* 10, no. 2 (otoño 1999).

Guy, Donna J. "The Morality of Economic History and the Immorality of Imperialism." *The American Historical Review* 104, no. 4 (octubre 1999).

Bhabha, Homi. "Signs Taken for Wonders." En *The Postcolonial Studies Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, y Helen Tiffin. Londres: Routledge, 1995.

Libros:

- Stern, Steve. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- Mongia, Padmini, ed. *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Nueva York: Arnold, 1996.
- John, Mary E. *Discrepant Dislocations: Feminism, Theory, and Postcolonial Histories*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Joseph, Gilbert M., Catherine C. LeGrand, y Ricardo Donato Salvatore, eds. *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations (American Encounters/Global Interactions)*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Gilbert-Moore, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso, 1997.
- Kaplan, Amy y Pease, Donald E., eds. *Cultures of United States Imperialism (New Americanists)*. Durham: Duke University Press, 1994.
- Bonnell, Victoria E. y Hunt, Lynn, eds. *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Studies on the History of Society and Culture, no. 34. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Hunt, Lynn, ed. *The New Cultural History*. Studies on the History of Society and Culture, no. 6. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Beverly, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Amin, Shahid. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Wong, Bon R. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Itaca: Cornell University Press, 1997.
- Said, Edward. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Autores:

John Searle, Jacques Derrida Antonio Gramsci, Franz Fanon, Kevin Terracino (sobre los mixtecas), Matthew Restall (sobre los mayas), James Lockhart, Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Gayatry C. Spivak, Spalding (sobre los kurakas), Jacob Burkhardt, Amartya Sen, Alfred Sauvy, Michel Foucault, William V. Spanos, Alfred J. López.

Sinceramente,
Dennis R. Hidalgo
Departamento de Historia, Adelphi University

Miércoles, 29 de agosto de 2001, 00:47

A pesar de mi participación tardía en este debate, me parece importante distinguir entre las aproximaciones subalternas y postcoloniales, e introducir la noción de lo material versus lo simbólico en la discusión. Muchos historiadores no reconocen como válida la atención (o atención exclusiva) que se le debe prestar a las propiedades simbólicas del uso del lenguaje. Tanto los estudios subalternos como los postcoloniales valoran altamente el análisis de lo simbólico (los discursos) y enfatizan la importancia de entender cómo el lenguaje se usa con propósitos políticos. Esto no resulta sorprendente cuando uno se da cuenta que muchos escritores postcoloniales provienen de los estudios culturales y la literatura, en vez de institutos históricos.

Muchos de los que se identifican a sí mismos como investigadores adeptos a los “estudios subalternos,” no se consideran postcolonialistas. Las diferencias importantes pueden permitirnos entender el enfoque y determinar su validez en cualquier contexto y disciplina, así como los propósitos para los que se utilizó. Creo que éstas no son teorías que predicen, ni paradigmas que explican, sino una aproximación que ofrece caminos para analizar un problema, especialmente en el área de lo simbólico, y en particular, los reales efectos materiales producidos por lo simbólico.

Estos enfoques pueden ser inútiles para el investigador cuyo propósito es construir un verdadero paradigma que sirva para predecir el futuro de una clase social en un momento histórico dado. Este investigador no tiene tiempo para lo simbólico, sólo considera lo real, o tal vez no reconoce la importancia de lo simbólico en la comprensión de lo real, o puede que crea que un exagerado énfasis en lo simbólico lleva a una falsa interpretación de aspectos importantes de lo real.

Sin embargo, otro investigador no puede ignorar el poder de lo simbólico, y por lo tanto, puede estudiar cómo el uso del lenguaje revela las formas en que los miembros de una clase social expresan sus propios y “verdaderos” valores (o las posiciones de los sujetos) de una manera contradictoria, en un momento dado de la historia. El valor que le da a la verdad este investigador es diferente al que le da el que se mencionó anteriormente. El segundo puede tomar elementos del psicoanálisis, que el primero descarta por ser basura. El segundo no puede entender cómo el primero puede ignorar el espectro simbólico (los discursos) y sus efectos sociales reales.

Los postcolonialistas (como Homi Bhabha) favorecen la abstracción sobre lo específico y pasan la mayor parte de su tiempo analizando los aspectos simbólicos del lenguaje que establecen la posicionalidad del sujeto del “tercer mundo,” aún teniendo en cuenta que Bhabha y los otros no usan en término “tercer mundo” a menudo. Como lo señaló Aijaz Ahmad, esta “posición del sujeto” se refiere a la mayoría del mundo, y lleva inevitablemente a la descontextualización, y por lo tanto a la deshistorización. Aún así, este tipo de análisis llamó la atención sobre usos similares del lenguaje y sobre actos similares, basados en una comprensión de la importancia política de lo simbólico en muchas culturas y contextos.

Sin embargo, es poco útil para alguien que trabaje en un contexto regional específico como América Latina, y cuyo interés sea descubrir qué pasó realmente con una clase social específica o un individuo en un momento de la historia. Con todas las peculiaridades, contradicciones y ambigüedades asociadas con personas reales en diferentes naciones, con innumerables diferencias sociales y étnicas desarrolladas por sus experiencias vividas a través de miles de años, la aproximación postcolonial probablemente tiene poco para ofrecerle a este hombre, porque las nociones de realidad y verdad son muy diferentes (los postcolonialistas y los postmodernos en general meterían lo real entre comillas, “lo real”).

Los subalternistas tienen un enfoque diferente. El reto que representaron algunas de las preguntas planteadas por el análisis postcolonial, hizo que los subalternistas volvieran a los estudios subalternos de la India para encontrar maneras de abordar contextos particulares y preguntarse cómo se construyeron como subalternos económicamente y cómo, a través del lenguaje se definieron a sí mismos como actores en ese contexto. Intentan encontrar un compromiso entre el materialismo puro, el análisis positivista basado en la evidencia y una definición del contexto a través del uso del lenguaje, que es altamente manipulador, ilusorio y normalmente contradictorio. Tienden a creer que el colonialismo todavía no se ha acabado.

Muchos subalternistas y postcolonialistas tienden a creer que el escritor debe identificarse a sí mismo socioeconómicamente en su texto, para que el lector pueda entender y articular los propios sesgos del escritor. Estos sesgos no se pueden superar, pero sí reconocer. Por esta razón, este tipo de aproximación puede comenzar por enunciar los prejuicios propios de cada escritor en su investigación. Por una parte, esto puede tomarse como un intento honesto para lidiar con la subjetividad -posición del sujeto-. Es también uno de los pasos de la construcción de la identidad política (Yo soy

y por lo tanto tengo derecho de hablar de, con y para, o no soy, pero me alío con aquellos de los que hablo para y por). Más cínicamente, puede ser una manera de tratar de ganar terreno moral con el Otro que se está investigando; más autoridad moral para decir lo que se dice.

Es en la diferencia entre lo material y lo simbólico donde las observaciones de Chad sobre las grandes diferencias entre el colonialismo inglés y el español es más importante:

Los españoles experimentaron los verdaderos horrores del primer momento colonial más directamente que los ingleses: la introducción de la esclavitud, la dominación de los indígenas y las guerras contra los imperios establecidos, sin mencionar las diferentes enfermedades, factores que al ser combinados le ofrecieron a Las Casas un retrato horripilante de lo que significaba, cotidiana y realmente, la colonización en su primera fase, y no se podía ignorar el gran abismo entre el discurso moral del colonizador (en un plano simbólico) y la realidad de la colonización.

En contraste, el momento tardío en que los ingleses entraron en la empresa colonialista, significó que no experimentaron la violencia de la colonización tan directa e inmediatamente como los españoles, porque en muchos casos, ya se habían establecido patrones de subyugación y continuaron su empresa no tanto en un plano simbólico (discursos religiosos/morales), sino en uno comercial, por lo tanto, les fue más fácil justificar el uso de la violencia que en el caso de los españoles. Lo simbólico es esencial para comprender esta diferencia material tan real.

Por lo tanto, el gran debate moral que se dio en España, prácticamente no existió en los círculos imperiales británicos por: (a) esta fase tardía de la colonización, la material, y (b) el discurso simbólico-moral usado para legitimar una empresa básicamente inmoral.

Adicionalmente, los países latinoamericanos tuvieron movimientos de independencia que no coincidieron con los movimientos de descolonización, como sucedió en las colonias inglesas. Wallerstein llama a esto la “colonialidad” de las Américas, porque las estructuras económicas y las clases sociales no se modificaron enormemente por la independencia, y por lo tanto, sobrevivieron muchos aspectos del colonialismo después de ella. En el plano simbólico, el discurso de Nación sirvió para legitimar los regímenes sociales injustos, que continuaron después de la independencia como una comunidad imaginada.

En contraste, la mayoría de los movimientos de descolonización en las colonias inglesas se llevaron a cabo junto a la independencia de Europa, lo que significó que esas estructuras se redefinieron necesariamente, muchos con unas metas más igualitarias que en el caso de los movimientos de independencia latinoamericanos. El discurso socialista y de igualdad sirvió para producir un movimiento independentista que coincidió con la descolonización. Esto no significa que los antiguos países de la “Commonwealth,” el Imperio Británico, sean necesariamente más igualitarios hoy en día, sino que la diferencia entre lo real y lo ideal estaba más marcada, es decir, la diferencia en el plano material y el simbólico.

Por favor añadan el nombre de John Beverly a la lista de autores mencionados.

Kathryn Lehman
University of Auckland

Miércoles, 29 de agosto de 2001, 12:46

Aunque disfruté la partes teóricas del comentario de Kathryn Lehman, tuve problemas cuando llegué a las comparaciones anglo-españolas específicas. Una parte de este análisis parece un poco difuso, el hecho de decir que algo es “real” no significa que fuera “irreal” para otros. ¿Acaso los ingleses no estuvieron involucrados con “la introducción de la esclavitud, la dominación de los indígenas y las guerras contra los imperios establecidos, sin mencionar las diferentes enfermedades”? Parece más productivo considerar de una forma más precisa cómo los marcos culturales e históricos de los ingleses y los españoles, antes y después del contacto, interactuaron de manera compleja en las Américas, para producir una variedad de consecuencias; una aproximación procesal que pueda dilucidar algunas correspondencias y diferencias más generales.

Por ejemplo, creo que si Las Casas y los españoles estuvieran colonizando a Nueva York en vez de la Nueva España, se habrían comprometido también con un “discurso moral” sobre la colonización –este era un enfoque ibérico familiar para afrontar contracciones, con una tradición legal e intelectual que antecede al descubrimiento de América–. No estoy tan segura de la temporalidad (las primeras etapas del contacto), o de la ubicación, pero lo que importa aquí es la mentalidad y las practicas habituales de los que están involucrados. Sin duda, si yo fuera una mujer inglesa escondida en el bosque viendo cómo los Iroqueses matan a mi familia, estaría en desacuerdo con la

noción de que los ingleses sintieron menos la “violencia de la colonización.” El reto está en poder diferenciar más específicamente los niveles y los procesos.

Muchos aspectos de este debate me recuerdan un sinnúmero de discusiones que he estado teniendo con no-latinoamericanistas. Yo soy la representante de la *Conference on Latin American History* en un proyecto financiado por AHA-Ford sobre las diferentes maneras de aproximarse a la historia mundial. Ha habido una serie de cursos de verano para profesores en universidades de dos años (*2-year colleges*) sobre los siguientes temas: “Globalizando los Estudios Regionales” (*Globalizing Regional Studies*), “Exploraciones en el Imperio” (*Explorations in Empire*), una conferencia en mayo en la Biblioteca del Congreso titulada “Interacciones: Estudios regionales, Procesos Globales y Análisis Histórico” (*Interactions: Regional Studies, Global Processes, and Historical Analysis*) y propuestas de otro instituto de verano sobre “Intercambios transoceánicos” (*Trans-Oceanic Exchanges*). En la conferencia de mayo, yo era una de los dos latinoamericanistas presentes, y los participantes me preguntaban continuamente: “¿Por qué no hay más latinoamericanistas en la conferencia?” Como yo estuve en la comisión que escogió los paneles, les puedo decir que no hubo casi propuestas de latinoamericanistas. En la conferencia, una geógrafa importante preguntó por qué los latinoamericanistas no miraban más allá del paradigma Península-América, localizando su investigación en alguna de las corrientes más amplias de la historia mundial. Luego especuló que la región fue tan rica, y de alguna manera tan autosuficiente, que los investigadores no sienten la necesidad de mirar lo que sus colegas hacen en el ámbito mundial. Bueno, claro que muchos sí lo hacen, pero en ese momento empecé a reconocer que la gran mayoría de nosotros, –en particular los colonialistas– lo hacemos también, simplemente no tratamos de asociar lo nuestro con otra literatura.

Ann Twinam
University of Cincinnati

Miércoles, 29 de agosto de 2001, 21:22

Me gustaría darle las gracias a Kathryn Lehman por su interesante nota. Es una de las contribuciones más cuidadosamente pensadas de este debate. Sin embargo, estoy algo inconforme con la comparación “británico versus español,” particularmente respecto al comentario sobre la “falta de debates morales” en el escenario inglés. Un ejemplo que salta a mi mente es que, a principios del siglo XIX, hubo debates morales intensísimos sobre la esclavitud como consecuencia de la colonización temprana, pero esto tuvo el

efecto irónico de conducir a misioneros ingleses anti-esclavistas a “salvar” a los africanos en Africa, con el Estado inglés dispuesto a pisarles pronto los talones. Esto fue claramente una forma de colonialismo impulsado por un fuerte discurso moral y religioso.

Michelle Molina
University of Chicago

Jueves, 30 de agosto de 2001, 00:30

Se debería tener en cuenta también que dentro de Inglaterra no siempre hubo un apoyo monolítico al Imperio, y que hubo periodos, a mediados del siglo XIX, en los que la expansión no fue posible debido a la opinión pública. Por otro lado, en términos de desarrollo historiográfico, en la India, el enfoque subalterno evolucionó a partir de otra tradición historiográfica relacionada con las políticas de transición del dominio colonial a la independencia. Esta historiografía nacionalista, a veces, no fue más que una serie de golpes contra los británicos, y a menudo desarrolló interpretaciones que eran políticamente correctas en su momento, pero que han sido en numerosas instancias despedazadas por académicos más cuidadosos. Definitivamente no quiero decir que toda la academia India sea ostentosamente vulgar, pero quiero señalar que surgió de una tradición política y de una experiencia histórica diferente a la de América Latina, con presupuestos fundamentales que también eran muy diferentes. Al analizar los estudios subalternos, necesitamos ser muy cuidadosos para asegurarnos de que las ideas y los modelos concuerden. Es importante darse cuenta de que, aunque la experiencia colonial no fue placentera, a su vez, no fue necesariamente infernal. Hubo muchos actores históricos y no hubo organizaciones o conjuntos de ideas monolíticas sobre lo que estaba haciendo Inglaterra exactamente en la India o en el resto del mundo. Ciertamente existen algunas ideas subyacentes que llevaron consigo los mismos europeos al salir de sus tierras natales, y los enfoques comparativos son muy útiles para entender fenómenos históricos similares en diferentes espacios. Para concluir esta nota, déjenme enfatizar que al analizar la aplicación del postcolonialismo y el subalternismo en la historia, debemos entender el origen de estas ideas.

Robert Jackson
SUNY, Oneonta

Lunes, 3 de septiembre de 2001, 21:45

Estimados *tertulianas/os*, (sic)

Aquí va un apéndice de la lista anterior de obras sobre los estudios subalternos y postcoloniales. Esta es una colección de los comentarios y sugerencias que ustedes hicieron. Si desean añadir más obras o comentar sobre las que ya están, por favor, siéntanse en libertad de hacerlo. Una vez más digo que no hay ningún orden en particular. Así mismo, si hay algo que se me haya escapado, déjenmelo saber. Gracias a todos los que aportaron sus ideas e información. Que la disfruten.

Saludos,
Dennis R. Hidalgo, H-Latam
Departamento de Historia, Adelphi University

Nelson, Diane M. "Indian Giver or Nobel Savage: Duping, Assumptions of Identity, and Other Double Entendres in Rigoberta Menchú Tum's Stollen Past." *American Ethnologist* 28, no. 2 (2001): 303-32.

Greenfield, Gerard. "The Realities of Images: Imperial Brazil and the Great Drought." *American Philosophical Society*. Próxima publicación, 2001.

El texto anterior examina la sequía de 1877 y cómo es entendida (imaginada/construida) por las élites imperiales, contrastada con la experiencia "real" de la sequía, de las personas del noreste de Brasil. Aunque el autor usa un enfoque análogo a los estudios culturales, el libro está basado en fuentes de archivo "tradicionales."

Twinam, Ann. *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1999.

Este libro se ha contrastado con *Las vidas secretas* de Stern.

Chartier, Roger. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Traducido por Lydia G. Cochrane. Durham: Duke University Press, 1991.

Peloso, Vince. *Peasants on Plantations: Subaltern Strategies of Labor and Resistance in the Pisco Valley*. Durham: Duke University Press, 1999.

Walker, Charles F. *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of the Republic of Peru, 1780-1940*. Durham: Duke University Press, 1999.

Turner, Mark. *From Two Republics to One Divided*. Durham: Duke University Press, 1997.

Libros que critican la teoría postcolonial en sus propios términos:

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres: Verso, 1992.

Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder, Co.: Westview, 1997.

San Juan, Jr., ed. *Beyond Postcolonial Theory*. Nueva York: St. Martin's, 1998.

Obviamente hay varios artículos, pero estos se encuentran fácilmente en la bibliografía de estos libros.

Estas son unas páginas de Internet con información bibliográfica sobre los estudios postcoloniales:

Postcolonialismo para principiantes:

<http://orion.it.luc.edu/~mparks1/Postcolonial/Bibliography/bib.html>

Bibliografía de lecturas sobre el postcolonialismo:

<http://www.sou.edu/English/IDTC/Issues/postcol/Resources/Terry/dehaybib.htm>

Joyce y el criticismo histórico/postcolonial:

<http://www.cohums.ohio-state.edu/english/organizations/ijjf/jrc/jrchist.htm>

Más bibliografía selecta de estudios subalternos¹⁴:

Lal, Vinay. "Subaltern Studies and its Critics: Debates Over Indian History." *History and Theory* 40, no. 1 (2001): 135-48.

Es una reseña de cuatro libros que examina la historia de la India moderna. Estos son: Guha, Ranajit, ed. *A Subaltern Studies Reader* (1986-1995); Heehs, Peter. *Nationalism, Terrorism, Communalism: Essays in Modern Indian History*; Sarkar, Sumit. *Writing*

¹⁴ Algunas ideas para esta sinopsis fueron destiladas del "Wilson Select Plus" (una base de datos en Internet que permite buscar bibliografía de acuerdo a temas, autores, títulos, editoriales, idioma, etc.).

Social History; y Vanaik, Achin. *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization*.

Mathur, Saloni. "History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive." *Annual Review of Anthropology* 29 (2000): 89-106.

En este artículo se hace una reseña de un conjunto de estudios interdisciplinarios publicados durante los 80's y los 90's, prestando atención específica al impacto de los debates sobre la historiografía de la India, generados por los estudios subalternos.

Soldatenko, Michel. "The Quincentenary of an Erasure: From Caliban to Hispanic." *Mexican Studies* 13 (verano 1997): 385-421.

El autor traza el camino por el que los europeos americanos dominadores han construido las poblaciones subalternas en "América." Empezando por Colón, usa el concepto de "orientalismo" para entender los sujetos subalternos. Concluye con la discusión sobre la continuidad de lo indio, como lo definieron Colon, Sepúlveda y Las Casas, y la forma como los intelectuales han analizado a los mexicano-americanos contemporáneos.

Rich, Paul. "Subaltern Sombrero Studies: Underclasses Get Notice." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 39 (verano 1997): 187-95.

Es una reseña de *Religión and Democracy in Latin America*, editado por William H. Swatos, Jr.; *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, editado por Donna Lee Vann Cott; *The Problem of Order in Changing Societies: Essays on Crime and Policing in Argentina and Uruguay, 1750-1940*, editado por Lyman L. Johnson; *The Workers' Party and Democratization in Brazil*, por Margaret E. Keck; y *Tropical Diaspora: The Jewish Experience in Cuba*, por Robert M. Levine. Estos libros se centran en una ignorancia casi intencional del efecto significativo de los de abajo en la historia.

Rich, Paul y Reyes, Guillermo. "Popular Culture and Reconstructing Multi-Tiered Reality: Gender, Latino, Subaltern, and Criminal Studies." *Journal of Popular Culture* 30 (otoño 1996): 29-36.

Los autores argumentan que los estudios culturales populares deben ser más agresivos en su búsqueda de ayudas. Afirman que los estudios culturales populares son un punto de encuentro para estudios de género, estudios subalternos y estudios criminales, a pesar

de los obstáculos. Concluyen diciendo que estas áreas del conocimiento son aliados potenciales que permitirían la expansión de los estudios culturales populares.

Haber, Stephan H. "The Worst of Both Worlds: The New Cultural History of Mexico." *Mexican Studies* 13 (verano 1997): 363-83.

Al autor le parece que la Nueva Historia es deficiente en cuanto se refiere a normas de manejo de la evidencia y la argumentación. Los libros que reseña son *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent; *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, por Florencia E. Mallon; *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverly, Michael Aronna y José Oviedo; y *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*, editado por Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan.

Pels, Peter. "The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality." *Annual Review of Anthropology* 26 (1997): 163-83.

El autor argumenta que desde los años 60's, el estudio del colonialismo ha ofrecido progresivamente una visión del mismo como disputa y compromiso, examinando cómo los símbolos dicotómicos que usan los occidentales para el dominio colonial son el resultado del intercambio difuso y compuesto de realidades.

De Toro, Fernando. "From Where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities." *World Literature Today* 69 (invierno 1995): 35-40.

El autor discute la forma apropiada del discurso para la literatura latinoamericana.

Prakash, Gyan. "Orientalism now." *History and Theory* 34, no. 3 (1995): 199-212.

El autor argumenta que aunque el trabajo de Said cumple su propósito de una forma inadecuada, la proliferación de la "escritura hacia atrás" postcolonial no hubiera sido imaginable sin él.

Reseñas

Carlos Reynoso. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: Una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. ISBN: 84-7432-810-1.

Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: Una visión desde los intersticios

Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana, Instituto Pensar

El libro de Carlos Reynoso titulado *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica* publicado en julio del año 2000 por la editorial Gedisa de Barcelona, constituye, sin lugar a dudas, un desafío y un estímulo para la práctica teórica de los estudios culturales en América Latina. Es uno de esos libros sobre los que, parodiando la frase de Rodó, puedo decir con certeza que “lo admiro pero no lo amo.” Lo admiro por su capacidad de sospecha, por su tono irónico y penetrante, y por ser además un libro escrito con “pasión y sangre,” así como deben ser asumidas las cosas fundamentales en las que creemos. Pero no lo amo porque su autor parece reclamar la obtención de una victoria personal sobre un enemigo de paja, antes que la clarificación de un problema científico. Como tendré oportunidad de demostrar, el libro apela a un modelo de científicidad -la “teoría tradicional”- que tuvo su apogeo entre los siglos XIX y XX y ahora se encuentra en franca decadencia, por lo que, lejos de impulsar el quehacer de las ciencias sociales contemporáneas, se ha convertido en su mayor estorbo. La admiración, el desamor y la pasión fueron, entonces, los móviles que impulsaron la redacción de esta reseña.

A continuación entablaré un diálogo crítico con Reynoso, centrándome básicamente en dos de los temas planteados en el libro. Formularé los temas utilizando las mismas preguntas lanzadas por el autor:

¿Ha habido algún asomo de creación teórica en el interior de los estudios culturales, o viven ellos de la depredación de metodologías ocasionales tomadas de las tradiciones científicas de las que reniegan? ¿Constituyen los estudios culturales una antidisciplina libre, o reproducen los cánones disciplinares de la ciencia normal?

Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Estudios Culturales Latinoamericanos: Retos desde y sobre la región andina, Quito, 13 al 15 de junio de 2001.

Al igual que Reynoso, el marco desde el cual ofrezco responder a estas preguntas es el de la epistemología de las ciencias sociales; pero a diferencia de él, y como participante de esta práctica intersticial denominada “estudios culturales,” mi postura favorecerá a los respectivos primeros hemistiquios de las preguntas. Con todo, mi estrategia no consistirá en oponerme directamente (*vis a vis*) a los argumentos del antropólogo argentino, sino en entablar un diálogo con ellos, entendiendo que muchas de sus críticas a los estudios culturales son, en líneas generales, correctas.

I. La invención del diablo

Reynoso comienza su texto constatando con horror el crecimiento espectacular de los estudios culturales en la academia anglosajona y también en América Latina durante la última década del siglo XX. Ellos encarnan, en su concepto, “el último grito de la moda” teórica en ambos lados del Atlántico (9). Acude a las dos bases de datos principales en humanidades y ciencias sociales (WorldCat y ERIC) para mostrar que tan sólo entre 1996 y 1998 se registraron 654 títulos bajo la rúbrica “Estudios Culturales” (10). El “boom” editorial de los estudios culturales parece incontenible. Su tasa de crecimiento no solo supera al de todas las demás ciencias sociales juntas, sino que en ninguna parte se percibe una corriente de pensamiento que pueda ofrecerles resistencia. Son más y más las universidades y los institutos de investigación en todo el mundo que incluyen a los estudios culturales dentro de su oferta curricular. ¿A qué se debe este éxito insuperable? La respuesta de Reynoso es inicialmente negativa: el éxito de los estudios culturales no tiene nada que ver con su calidad científica, sencillamente porque ellos no han realizado ningún aporte, ni metodológico ni epistemológico, al avance sustantivo del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

Acudiendo directamente a citas tomadas de los que él considera “representantes canónicos” de los estudios culturales, Reynoso muestra que estos adolecen de una gravísima debilidad teórica. La creatividad metodológica y epistemológica de los estudios culturales es prácticamente nula debido a dos factores centrales. En primer lugar, y siguiendo el famoso *dictum* de Marx, los estudios culturales han dado prioridad a la praxis sobre la teoría, subordinando ésta a las necesidades de aquella; en segundo lugar, y en consecuencia de lo anterior, los estudios culturales se han limitado a “depredar” perezosamente los logros metodológicos de las disciplinas tradicionales, considerando (ingenuamente) que la simple *agregación pragmática* de diferentes marcos conceptuales representa, por sí misma, un progreso en el quehacer teórico de las ciencias sociales. Examinemos de cerca estos dos argumentos.

Los estudios culturales acentuaron siempre la *dimensión política del conocimiento*. Así por ejemplo, Stuart Hall afirmaba que los estudios culturales no eran otra cosa que la continuación de la política por otros medios; Alan O'Connor decía que los estudios culturales no son una tradición de erudición académica sino una empresa de compromiso político; y Lawrence Grossberg admitía que “los estudios culturales se rehusan a definir su propia adecuación teórica en términos académicos o estrechamente epistemológicos” (167-83). A partir de estos testimonios, Reynoso concluye que los estudios culturales manejan una imagen romántica y sobredimensionada de sí mismos según la cual, su función social no es tanto producir conocimientos cuanto transformar el mundo. La ciencia debe subordinarse a la política. Es decir que el valor de la ciencia no se mide en términos científico-metodológicos sino en términos político-prácticos. El papel de las ciencias sociales sería “intervenir” activamente en la vida pública mediante la producción de intelectuales orgánicos (173).

Ahora bien, para Reynoso las consecuencias de esta infravaloración de la ciencia con respecto a la política no pueden ser otras que el triunfo del oscurantismo y la muerte de la racionalidad crítica. Los estudios culturales no son los impulsores privilegiados de un nuevo paradigma de las ciencias sociales, sino sus mayores enemigos.¹ Lo que predomina en los estudios culturales es un “eclecticismo barato”² en el que diferentes

¹ En otro lugar, Reynoso anota con ironía -por no decir con malicia- que uno de los más señeros antropólogos posmodernos, el norteamericano Michael Taussig, fue rechazado en su solicitud de ingreso a la Universidad de Princeton, aduciéndose la escasa relevancia científica de su obra (Carlos Reynoso, comp., introducción a *El surgimiento de la antropología posmoderna* [México, D.F.: Gedisa, 1991], 43). Como se verá luego, el “ethos posmoderno” que Reynoso cree ver como nota distintiva de los estudios culturales, descalifica ya de entrada cualquier pretensión de cientificidad.

² El *case study* que utiliza Reynoso para ejemplificar este eclecticismo es el del antropólogo argentino Néstor García Canclini. Este autor piensa, como los demás “culturistas,” que alguien hace ciencia simplemente cuando toma prestado un concepto y lo aplica a cualquier fenómeno cultural. Antes que un verdadero científico social, Canclini es una especie de periodista cultural con gran olfato para detectar el *Zeitgeist*, algo así como un Lipovetsky latinoamericano. Para Reynoso, la carrera meteórica de Canclini demuestra claramente que el éxito de los estudios culturales no se debe a la calidad científica de sus aportes, sino al oportunismo político de sus practicantes. García Canclini se ha plegado siempre con gran habilidad a las modas teóricas: antes el marxismo y la sociología de la cultura, luego la posmodernidad, el multiculturalismo y la globalización. En palabras de Reynoso: “no creo que sea una interpretación abusiva considerar la carrera de Canclini como un esfuerzo continuado y alerta de suscribir siempre a la última moda intelectual que gana los titulares, y como la manifestación más visible de una escala de valores [anticientífica] en la cual el pragmatismo siempre cotiza más alto y se ejecuta con mayor exactitud que la metodología” (246).

teorías se mezclan sin elaborar y cuyo resultado no tiene más sustento que su habilidad para “flotar en el aire” (87). No hay en los estudios culturales ningún aporte conceptual específico al acervo común de las ciencias sociales.

La posición de Reynoso es clara: antes que verdaderos productores de conocimiento, los estudios culturales no son otra cosa que una “gimnasia extravagante de resemantización compulsiva” (81). Para legitimar de algún modo su fachada científica, los estudios culturales se apropian de teorías y métodos provenientes de la antropología, la sociología, la lingüística, la crítica literaria, la filosofía y la ciencia política. Pero con toda esta materia prima lo único que logran coser es una monstruosa colcha de retazos, desprovista de la más mínima rigurosidad metodológica. Y lo que es peor: la debilidad teórica pretende ocultarse bajo la pirotecnia del lenguaje y la sofisticación retórica. Es el caso de teóricos afiliados al poscolonialismo como Gayatri Spivak y Homi Bhabha, quienes apelan a una jerga figurativa y a una sintaxis enredada para presentar en público sus aparentemente “novedosas” teorías. Irremediamente adictos a la oscura retórica de Lacan y Derrida, los dos pensadores indios -ambos curiosamente profesores de inglés!!- torturan a sus lectores con una “jerga marciana” que además se jacta de ser progresista y de situarse junto a los sectores subalternos (117). Para Reynoso, resulta imposible encontrar en esta “jeringonza” ningún vestigio de rigor teórico o forma de pensar innovadora, sino tan solo “un arrebatado de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas” (119).

Parece evidente que el juicio que Reynoso hace sobre los estudios culturales se funda en un modelo de ciencia que, desde Platón hasta Luhman, pasando por Descartes, Husserl y Durkheim, plantea que la científicidad del conocimiento se obtiene solamente si existe una “ruptura epistemológica” con la opinión, con el sentido común y con todo tipo de nociones “precientíficas.” Este *modelo de la representación*, que Max Horkheimer bautizara con el nombre de “teoría tradicional,” señala básicamente que a mayor distancia del sentido común, mayor es la posibilidad de crear teóricamente al objeto y de relativizar al máximo los prejuicios subjetivos del científico, incluyendo, claro está, sus valoraciones políticas y morales. Esta eliminación de los elementos subjetivos del conocimiento viene garantizada por un método incontaminado por lo social, que se funda en las matemáticas y la lógica. No es extraño, entonces, que nuestro autor reproche a los estudios culturales -y a toda forma de posmodernismo en general- por asumir una actitud “populista,” es decir por su sospechosa *proximidad con el sentido*

común.³ Reynoso se pliega de este modo al paradigma hegemónico de científicidad desplegado por la modernidad: mientras no exista una *distancia* frente a los saberes que en el mundo de la vida se presentan como “evidentes,” no será posible la emergencia del conocimiento científico.

II. El fantasma del diablo se toma la academia

¿Qué decir frente a los argumentos de Reynoso? En primer lugar es necesario reconocer que muchas de sus críticas, en especial aquellas que apuntan hacia las prácticas *académicas y pedagógicas* de los estudios culturales, dan certeramente en el blanco. Es cierto, por ejemplo, que muchos de los cultivadores de los EC han adoptado una actitud demasiado “light” frente la rigurosidad teórica de sus planteamientos. Mi opinión es que la ligereza conceptual que en cierto sentido se apoderó de la producción intelectual en el campo de los estudios culturales, tiene que ver con el “tránsito” que hicieron estos desde Europa hacia los Estados Unidos durante la década de los ochenta. Mientras que en Inglaterra los estudios culturales se encontraban anclados en facultades de ciencias sociales, en Estados Unidos su anclaje institucional se realizó por lo general en facultades de letras y humanidades. Esto desencadenó varios fenómenos paralelos:

Los EC norteamericanos se desligaron paulatinamente de las ciencias sociales y comenzaron a adoptar metodologías más ligeras, pertenecientes a la tradición humanística de los estudios literarios y la filosofía. Esto explica su distancia frente al marxismo y al estructuralismo de corte althusseriano, y también su acercamiento a pensadores como Derrida, Lyotard, Deleuze y Baudrillard. Con otras palabras: en los Estados Unidos los EC se empiezan a distanciar del rigor analítico propio de las ciencias sociales y adquieren un perfil más “textualista,” que no se interesa demasiado por el control empírico y metodológico de sus afirmaciones.

Esta presencia creciente de metodologías “light” en los currículos de prestigiosos departamentos de letras, vinculó rápidamente a los EC con un proceso de “carrerismo académico.” Cada vez eran más los profesores y estudiantes que veían en los estudios culturales una oportunidad para ascender rápidamente en la jerarquía académica. El

³ Refiriéndose a los estudios culturales escribe Reynoso: “La verdad es que la estructura de este aparato [teórico] es ecléctica, una vez más *proclive al sentido común*, y que no está muy claro si existe o no un plan orgánico de hipótesis a demostrar apoyándose en él” (93-4, mi énfasis). Y en otro lugar: “Diversos críticos han llamado la atención sobre la estrecha convivencia que los estudios culturales, más allá de toda su jerga, mantienen con el sentido común” (98).

manejo de temas sin demasiada profundidad metodológica pero que gozaban de gran prestigio internacional -por ser reputados como pertenecientes a la “vanguardia teórica”- hizo que proliferaran las publicaciones sin sustancia. Basta echar una mirada a la sección “Cultural Studies” en cualquier librería mayor de los Estados Unidos para darse cuenta de que un gran porcentaje de las publicaciones carecen de rigurosidad metodológica.

A la ligereza metodológica y el carrerismo académico se une la aureola política con que venían revestidos los estudios culturales. Esta situación provoca no solo la romantización sino también la *banalización* de los objetos de estudio. Para un estudiante de doctorado bastaba, por ejemplo, encontrar un caso cualquiera que pudiera encasillarse como “sujeto subalterno” o como “discurso de resistencia” para tener ya un buen tema de tesis. Entre más abyecto fuese el sujeto estudiado, más interesante la investigación y más cercana la anhelada meta del *tenure track*. Si un solo sujeto pudiese combinar la característica de ser pobre, indio, mujer, inmigrante, chamán, ecologista, bisexual, maquilador, literato y exprisionero político torturado, tanto mejor! Al fin de cuentas, estudios de caso como el de Gloria Anzaldúa no abundan por los Estados Unidos. Habrá que continuar esta búsqueda perversa en el “tercer mundo,” vista ahora por la academia gringa como una región que, por fortuna, exporta hacia el centro materias primas para sus tesis de doctorado.

A continuación, y de manera breve, examinaré dos de los puntos en que también acierta -por lo menos en parte- la crítica de Reynoso a los estudios culturales: (1) su falta de reflexividad, es decir, su ligereza epistemológica, y (2) su falso carácter antidisciplinario. Este examen tendrá un carácter diagnóstico, ya que su aspecto propiamente terapéutico será desarrollado en la próxima sección.

Los estudios culturales, afirma Reynoso, se han limitado a tomar prestados los temas, métodos y objetos de las disciplinas, sin investigar de manera crítica las condiciones de posibilidad a partir de las cuales las disciplinas construyeron esos temas, métodos y objetos (53). Esta crítica de la ligereza epistemológica de los EC complementa la ya mencionada de su ligereza metodológica. Basta observar los programas académicos de estudios culturales ofrecidos por distintas universidades para darse cuenta que en muy pocos -si es que en alguno- se incluye la asignatura “Epistemología de las Ciencias Sociales.” Esto explica en parte por qué mucho de lo que se produce en el campo utiliza ingenuamente conceptos e instrumentos analíticos que simplemente “toman” de algún lado, como si crecieran espontáneamente de los árboles, *sin establecer previamente su*

genealogía. El resultado de estos préstamos categoriales irreflexivos es obviamente la contradicción patente entre lo que los EC *dicen* y lo que los EC *hacen*. Dicen entender que la ciencia social es un producto histórico y que sus categorías de análisis se anclan en dispositivos de producción social; pero al hacer uso de estos conceptos como quien utiliza un instrumento complejo sin conocer para qué fue construido, los EC demuestran una gran ceguera epistemológica frente a la *génesis de su propia práctica teórica* y terminan siendo una nueva forma de teoría tradicional. Más adelante veremos que, por fortuna, muchos de los trabajos realizados en el campo de los estudios culturales han logrado superar esta ceguera y convertirse en lo que Horkheimer denominase “teoría crítica.”

Reynoso se queja con razón de que los estudios culturales han elevado falsamente una pretensión antidisciplinaria. Es cierto, como veremos luego, que los EC nos han permitido comprender fenómenos y relaciones que no eran accesibles a través de las disciplinas existentes, contribuyendo con ello a “indisciplinar” las ciencias sociales. Pero otra cosa muy distinta es afirmar que los EC son una “superación” de las disciplinas y que éstas se encuentran a punto de desaparecer, como si fuesen arrastradas por la necesidad ciega de la historia. Algunos han llegado a decir incluso que las disciplinas son “campos de trabajo forzado” y que los estudios culturales son una especie de “actividad liberadora” que rescatará a los científicos sociales de aquellas “prisiones epistemológicas” en las que se encontraban encerrados (85). Todas estas afirmaciones revelan nuevamente una contradicción interna de los estudios culturales. Dicen estar en la capacidad de analizar críticamente los dispositivos de poder, pero al asumir una actitud decididamente antiinstitucional, desconocen una de las lecciones básicas que hemos aprendido de Althusser, Foucault y Bourdieu: las instituciones académicas, incluyendo aquí las disciplinas, son “campos” en los que se libran importantes luchas (políticas) por el control de los significados. Por esta razón, el anarquismo institucional del que hacen alarde ciertos practicantes de los EC no es tan solo una actitud infantil, sino que también es una *malísima estrategia política*.

III. El diablo no es como lo pintan

En esta última sección trataré de mostrar que, a pesar de sus deficiencias políticas, académicas y pedagógicas, los estudios culturales sí han contribuido positivamente al desafío contemporáneo de “abrir las ciencias sociales” reconocido por la comisión Gulbenkian. Y lo han hecho precisamente allí donde Reynoso les niega toda pertinencia

y creatividad: en el ámbito metodológico y epistemológico. Argumentaré que estos desafíos se dirigen principalmente hacia el modelo de la “teoría tradicional” con el que trabajaban las ciencias sociales desde el siglo XIX, y en el cual se ubica también la obra del antropólogo argentino. Esto explica la actitud *defensiva* que asume Reynoso a todo lo largo de su libro. Siente que la identidad de su disciplina de origen, la antropología, se encuentra gravemente amenazada, pero lejos de preguntarse cuáles son los desafíos históricos a los que, tanto ella como las demás ciencias sociales se encuentran enfrentadas, prefiere buscar un enemigo de paja, los estudios culturales, e “inventarse el diablo” con ellos.

Comenzaré con una reflexión general que permita apreciar cuáles son algunos de los desafíos actuales que enfrentan las ciencias sociales contemporáneas, qué implicaciones tiene esto para la reestructuración de sus paradigmas teóricos, y cuál ha sido el aporte de los estudios culturales en este proceso de reestructuración. La pregunta inicial será: ¿Cómo han cambiado los objetos de estudio de las ciencias sociales y en qué consiste el valor explicativo de los “nuevos” objetos creados por ellas en las últimas décadas del siglo XX? ¿Qué tipo de cambios sociales a nivel planetario han influenciado el hecho de que un objeto de conocimiento llamado la “cultura” adquiera *hoy* un nuevo valor o “significación” al interior de la comunidad científica?

Digamos primero que las *estructuras de producción y reproducción* que caracterizan a la sociedad global en la que vivimos se alejan radicalmente de aquellas que habían teorizado científicos sociales como Smith, Ricardo, Marx, Keynes y Prebisch. El capitalismo industrial o fordista de los siglos XIX y primera mitad del XX ha sido reemplazado por un capitalismo postindustrial, en el que las categorías de análisis provenientes de la economía clásica han perdido su poder explicativo. Esto se debe básicamente a dos factores:

Los estados nacionales han dejado de ser los espacios de concentración de la hegemonía política y cultural. No son ahora los estados territoriales quienes jalonan la producción, sino corporaciones transnacionales que se pasean por el globo sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación en particular. El capital ha venido perdiendo sus connotaciones nacionales (capital inglés, japonés, alemán, norteamericano) para subordinarse cada vez más a formas propiamente “globales” de intercambio. El aparato estatal se ha reconfigurado de acuerdo a la exigencia mundial de los mercados, y siguiendo los lineamientos trazados por corporaciones supranacionales (como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Asociación Mundial del Comercio). Lo

que a comienzos del siglo XXI se impone como fuerza configuradora de lo social es un conjunto de relaciones *posnacionales y postradicionales* que han sido potenciadas por las nuevas tecnologías de la información.

La *industria cultural*, como ya lo mostraran Horkheimer y Adorno, se ha convertido en una de las principales -si no la más importante- “fuerza de producción” del capitalismo contemporáneo. Esto significa que lo que se produce y mercantiliza hoy en día no es tanto naturaleza convertida en “valor de cambio,” como pensara Marx, sino información y entretenimiento. Hemos pasado de la producción de artículos empaquetados al empaquetamiento de informaciones articuladas como mercancía. La producción y reproducción del capital dependen ahora del control que ejercen las corporaciones sobre las imágenes y las representaciones.

Esto significa que la “cultura” ha dejado de ser exclusivamente un conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua y a un territorio. En tiempos del capitalismo avanzado la cultura se ha destradicionalizado y desterritorializado, es decir, se ha convertido en un repertorio de signos y símbolos *producidos técnicamente* (de acuerdo a intereses particulares) y difundidos planetariamente por los medios de información. Este universo simbólico, así desligado de la tradición, empieza a definir el modo en que millones de personas en todo el globo sienten, piensan, desean e imaginan. Querámoslo o no, la globalización nos ha conectado vitalmente con *territorios postradicionales* en donde las identidades personales o colectivas no se encuentran referidas a pertenencias de lengua, sangre o nación, pues ya no se estructuran desde la inmanencia de las tradiciones, sino desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados. Con una palabra: desde mediados del siglo XX estamos asistiendo a un *cambio cualitativo* en el “estatuto” de la cultura.

¿Qué implicaciones tiene todo lo anterior para una re-definición de la “cultura” como objeto de conocimiento científico?

Que a pesar de las quejas de Reynoso, la cultura deja de ser “propiedad” de la Antropología. Dentro de la división del trabajo disciplinario en ciencias sociales, establecida desde el siglo XIX, la sociología era la encargada de estudiar a las sociedades “modernas,” mientras que la antropología realizaba el estudio de las sociedades “tradicionales.” El objeto de la primera era la “civilización,” mientras que el de la segunda era la “cultura.” Pero la globalización parece haber terminado

definitivamente con estas divisiones. Aquellas poblaciones sin contacto alguno con la modernidad -y cuya observación por parte de los europeos originó desde el siglo XVIII el concepto “tradicional” de cultura- han desaparecido prácticamente de la faz de la tierra. Mantener una definición de la antropología como disciplina que trata de valores, tradiciones y costumbres *premodernas* significaría convertir la materia en una variante de los estudios museísticos, y al antropólogo en una especie de guardián del “patrimonio histórico” de la humanidad. Si quiere sobrevivir y redefinirse como disciplina científica, la antropología tendrá que incursionar (metodológica y temáticamente) en áreas que antes no eran de su competencia.

Que la cultura deja de ser vista como un “reflejo” de las estructuras materiales de la sociedad, tal como lo planteaban tradicionalmente la sociología y la economía. Tanto los sociólogos de orientación liberal, como aquellos de orientación marxista, miraron siempre la cultura como un *epifenómeno* de la vida económica de la sociedad. Pero en el momento en que la reproducción del capital adquiere rasgos decididamente “culturales” -como hemos visto anteriormente-, se le impone a la sociología y a la economía entrar en dominios que antes se consideraban exclusivos de otras disciplinas.

Que la cultura deja de ser propiedad de los estudios humanísticos (filosofía, literatura, artes). Desde el renacimiento, y trazando sus orígenes en la tradición griega de la *Paideia*, las humanidades se concentraron en el estudio y la interpretación rigurosa de *textos* que pudieran educar (*Bildung*) o “cultivar” el espíritu del hombre. Pero en el momento en que la producción cultural se masifica por el impacto de la globalización, entonces se hace necesario investigar no solamente los contenidos de la llamada cultura “alta” (las “grandes obras” de la literatura, de la filosofía o de las artes plásticas, donde supuestamente se hallaría contenida la “cultura” y el pensamiento del hombre en sentido estricto), sino muy especialmente la cultura llamada “popular.” Esta última, a su vez, deja de ser patrimonio exclusivo de los folcloristas o de los antropólogos urbanos. Las humanidades se ven compelidas de este modo a entrar en diálogo con otros campos de estudio, si es que desean evitar el riesgo de convertirse en defensoras y promotoras de una *cultura de elites* (que, entre otras cosas, también ha dejado de serlo).

Es en este punto que el campo emergente de los estudios culturales aparece como *espacio de articulación entre las disciplinas*. No se trata de una nueva disciplina que viene a reemplazar lo que hacían antes las disciplinas tradicionales de las ciencias sociales, sino de un *área común de conocimiento* que contribuye a redefinir los límites

de esas disciplinas. La novedad de este campo emergente puede apreciarse tanto a nivel metodológico y epistemológico, como a nivel de contenidos temáticos:

- A *nivel metodológico* -y a pesar del auge que han tenido ciertas tendencias culturalistas, populistas o posmodernistas en los últimos años-, los estudios culturales han contribuido a superar la dicotomía entre el objetivismo y el subjetivismo (es decir, entre las tendencias nomotéticas y las ideográficas de las ciencias sociales). La cultura se ha convertido en la pinza que vincula las estructuras sociales con los sujetos que la producen y reproducen. Plantear la relación dialéctica entre sujeto y estructura es, pues, el principal aporte metodológico de los estudios culturales
- A *nivel epistemológico*, los estudios culturales se inscriben en lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la “doble ruptura epistemológica” de las ciencias sociales. Si la “primera ruptura” (siglos XIX y XX) se realizó frente al sentido común y adoptando el modelo propagado por las ciencias naturales (alejamiento de las “nociones precientíficas” y creación de una distancia con respecto al “objeto”),⁴ la “segunda ruptura” -que se realiza actualmente- apunta hacia una eliminación de la distancia frente al sentido común. Lo cual significa que las ciencias sociales contemporáneas se enfrentan al desafío de *acercarse* hacia otras formas de producción de conocimientos, pero no para convertirlas en “objeto de estudio,” es decir para “representarlas” -como hacía la teoría tradicional- sino para *comunicarse* con ellas. Los estudios culturales son un punto de avanzada de las ciencias sociales hacia el reconocimiento de otras formas (locales) de conocimiento y para la promoción de un nuevo sentido común (una *nueva racionalidad práctica*) en el que participen todas las comunidades interpretativas
- A *nivel de contenidos temáticos*, la cultura que los estudios culturales “crean” como objeto de conocimiento no es la misma que habían creado anteriormente la antropología, la sociología, la economía ni las humanidades. Es decir que no es el conjunto “orgánico” de valores, lenguajes, mitos y creencias tradicionales (concepto “antropológico” de cultura), ni tampoco el efecto ideológico de los procesos que ocurren en la base material de la sociedad (concepto “economicista” de cultura), y mucho menos la objetivación del espíritu de los grandes creadores y pensadores (concepto “humanista” de cultura). La cultura que “estudian” los

⁴ La distancia frente al objeto obedece al “paradigma de la representación.” La ciencia moderna se distancia del sentido común (visto como “doxa”) para aislar metodológicamente a un “otro de la representación” llamado “objeto,” creando una distancia frente a él. Mientras mayor es la distancia, más objetivo es el conocimiento.

estudios culturales tiene menos que ver con los artefactos culturales en sí mismos (textos, obras de arte, mitos, valores, costumbres, etc.) como con los procesos sociales de producción, distribución y recepción de esos artefactos. Es decir, los estudios culturales toman como objeto de análisis los *dispositivos* a partir de los cuales se producen, distribuyen y consumen toda una serie de imaginarios que motivan la acción (política, económica, científica, social) del hombre en tiempos de globalización. Al mismo tiempo, los estudios culturales privilegian el modo en que los actores sociales mismos se *apropian* de estos imaginarios y los integran a formas locales de conocimiento

El informe de la comisión Gulbenkian ha destacado el papel que los estudios culturales están cumpliendo en la actual reestructuración de las ciencias sociales. De acuerdo al informe, los estudios culturales han impulsado un “giro hermenéutico” que afecta positivamente a las disciplinas tradicionales y a los espacios institucionales en donde estas funcionan. Los estudios culturales le han enseñado a las disciplinas que la construcción de los conceptos es *inductiva* y empieza con el análisis de lo “local.” De la antropología han tomado su mejor herencia, la mística del trabajo de campo, para mostrar que los modelos teóricos se construyen a partir de la inmersión del investigador en las prácticas de los actores concretos. Mientras que los paradigmas decimonónicos de las ciencias sociales establecían una contraposición entre lo próximo y lo objetivo (a mayor distancia frente al objeto mayor objetividad), los estudios culturales invierten la relación y privilegian el aspecto ético-práctico del conocimiento sobre su aspecto puramente cognitivo. Entre más próxima sea la interacción del investigador con los saberes producidos localmente por los actores sociales mismos, más pertinente, desde un punto de vista práctico, es el conocimiento resultante.

Debería quedar claro que los estudios culturales no son una nueva disciplina, sino un área común de conocimiento que, sin embargo, no constituye un simple *agregado* de contenidos y metodologías ya planteados por las disciplinas tradicionales. Por el contrario, los estudios culturales han venido generando un positivo “efecto de retorno” sobre el trabajo de estas disciplinas, tanto desde el punto de vista metodológico como temático. Al ser una práctica teórica alternativa al modelo de la teoría tradicional desarrollado durante los siglos XIX y XX, los estudios culturales subordinan el *know-how* técnico al *know-how* práctico y ético del conocimiento. Por ello han contribuido, como indica el informe de la comisión Gulbenkian, a crear puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, y entre éstas y los saberes locales.

A partir de estas reflexiones, ¿qué diremos entonces al libro de Reynoso?

- Lo que está en “decadencia” no son los EC como tales, sino el modelo de “teoría tradicional” desde el que argumenta Reynoso
- El paso de la teoría tradicional a la teoría crítica *no es prerrogativa de los estudios culturales*. Ellos no constituyen la “superación dialéctica” de las disciplinas tradicionales ni tampoco son la nueva “vanguardia” de las ciencias sociales
- Los EC no son una “antidisciplina libre” sino un área común de conocimiento que ha contribuido a una retroalimentación de las disciplinas, esto es, a una reestructuración de sus paradigmas tradicionales
- La transdisciplinariedad de los EC dinamiza el proceso de “segunda ruptura epistemológica,” que es el desafío actual al que se enfrentan las ciencias sociales. La universidad no es ciertamente el único ni el más importante lugar de “aproximación” del conocimiento científico con el sentido común, pero es ciertamente un lugar importante
- La institucionalización de los EC no conlleva necesariamente su despolitización. Siendo la universidad un importante “aparato” de producción de conocimientos, su función al interior de las estructuras académicas es muy importante. Los EC pueden contribuir a que la universidad se convierta en un espacio de convergencia entre diferentes comunidades interpretativas
- El gran peligro al que se enfrentan los EC es la pérdida de su dimensión crítica, esto es, su olvido de que el capitalismo en tiempos de globalización adquiere una dimensión decididamente simbólica. Retomando el legado de Marx, el reto de los EC es contribuir a que las ciencias sociales se vinculen con una *crítica de la economía política de la cultura*

Pierre Vilar. *Pensar históricamente: Reflexiones y recuerdos*. Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas. ISBN: 84-7423-851-X.

Itinerario de un historiador

Pablo F. Luna
Université Paris Sorbonne

La editorial barcelonesa Crítica ha publicado, hace algo más de dos años, la obra más reciente del historiador francés Pierre Vilar.¹ Se trata de un conjunto organizado de reflexiones y recuerdos, basados en su itinerario profesional y personal a lo largo del siglo XX. La grabadora y su memoria han sido los principales instrumentos utilizados para realizar esta producción.² Pero el libro comienza con el primer capítulo, íntegramente redactado por el propio Vilar, de un libro inconcluso.³

En efecto, había recibido, a fines de los ochenta, la propuesta de preparar un trabajo sobre la construcción europea actual, en el cuadro de una colección internacional promovida por varias editoriales del viejo continente. Vilar había optado por examinar la problemática histórica del vocabulario empleado (y el sentido dado a dicha terminología) para definir los grupos creados por los hombres, así como reflexionar sobre la nueva entidad en construcción. Le interesaba también el problema de la traducción de cada término utilizado, situándolo en su universo histórico y lingüístico respectivo.

El título propuesto por Vilar, aunque un poco largo, reflejaba precisamente el tipo de reflexión a la que se comprometía: *País, pueblo, patria, nación, estado, imperio, potencia... ¿Qué vocabulario para Europa?*⁴ Imposibilitado de completar el proyecto

¹ Es la versión castellana del original publicado en catalán, en 1995, por el editor valenciano Eliseu Climent.

² La edición del libro y la transcripción de las grabaciones, así como la traducción de la obra, han corrido por cuenta de la historiadora catalana Rosa Congost, de la Universidad de Gerona. Su reconstitución de un armazón de notas y referencias facilita la lectura del documento, en particular para quienes no conocen la producción de Vilar o ignoran los detalles de los debates en los que el autor ha participado, especialmente en Francia. Las acotaciones de Rosa Congost constituyen frecuentemente una prolongación de la reflexión vilariana.

³ Dicha obra fue interrumpida luego de un grave accidente que, en 1991, privó a Vilar de la vista.

⁴ Las cuatro partes de la obra eran: 1. Lo común y lo sagrado, 2. Comunidad e identidad, 3. Comunidad y sociedades y 4. Comunidades-sociedades: la evolución histórica (9).

previsto, y ante la insistencia de amigos y colaboradores, la obra va a metamorfosearse y transformarse en un conjunto de reflexiones, “en voz alta,” en las que, como en el proyecto originario, no se trata de demostrar ni probar porque es imposible hacerlo con los restringidos medios disponibles, pero sí plantear problemas, ampliando los enfoques, poniendo como eje las cuestiones de la identidad y la pertenencia, de la conciencia y la inconsciencia en la formación de los diversos grupos humanos y del juego de compensaciones que dichos grupos se crean en sus comparaciones recíprocas.

Para llevar a cabo este trabajo, Vilar ha utilizado sus recuerdos como fuente primaria, sometiéndolos a la crítica y la verificación que estaban a su alcance, descartando todo prodromismo que consistiría en ver, con sesenta años de distancia, “signos anunciatorios” de acontecimientos venideros. Tal vez convenga insistir en ello: no estamos ante una egohistoria o unas “memorias” en las que, como en otras, predomina el recordar al granel, deshilvanado o reconstruido. Vilar ha organizado sus recuerdos y ha reflexionado sobre su significado y el alcance que se puede atribuir a su contenido; se trata de recuerdos *pensados históricamente*.

Luego del primer capítulo, intitulado “Lo común y lo sagrado,” que pertenecía al proyecto anterior, Vilar presenta sus reflexiones en torno a cinco puntos, que son al mismo tiempo diferentes momentos de su vida durante el siglo XX y temas que le han acompañado en su trabajo profesional.⁵ Su infancia y adolescencia, alejadas de toda influencia revolucionaria, impregnadas por la Primera Guerra Mundial; su paso por la Escuela Normal Superior (alta escuela para la formación de los profesores universitarios de Francia), en los años veinte, y su aprendizaje del oficio de historiador; sus años españoles, entre 1930 y 1936, y su encuentro más directo con el marxismo; su percepción de los problemas en la víspera de la Segunda Guerra Mundial; y las lecciones de cinco años de cautiverio durante la misma.

Antes de dar cuenta de las principales cuestiones examinadas desearíamos evocar uno de los principales aportes generales de Vilar, cuya manifestación atraviesa el conjunto de la obra y aparece ya en el título escogido. El historiador francés ha deseado transmitir, gracias a la publicación de este libro, un método para encarar la realidad cotidiana, que no es nuevo para él y que le ha servido para pensar los hechos y acontecimientos de su propia vida. Método evidente e indispensable para el trabajo profesional que el oficio de historiador impone. Vilar desea que hasta donde le sea posible cada cual practique la

⁵ El planteamiento de dichos puntos data de 1982, tal como lo explica la editora de la obra (14-5).

reflexión histórica, cuando piense en los acontecimientos o procesos que se desarrollen ante sí, situando y poniendo fecha con toda la precisión que le sea posible. *Qué, Cuándo, Cómo, Quién, Por qué, En favor de quién*, tendrían que ser las preguntas permanentes, no sólo del historiador sino del ciudadano contemporáneo, para intentar comprender su realidad, aprehenderla de forma crítica, y desechar clichés, tópicos, anacronismos, prejuicios y el pensar fácil característicos, causantes muchas veces de dramas y tragedias durante el siglo que se acaba. En este sentido, podríamos agregar que el empeño del historiador Pierre Vilar es también una empresa eminentemente ciudadana, que recomienda no aceptar lo que parece o nos es dado como inevitable y rechazar la reproducción de lo que la experiencia histórica señala como deplorable. No es una de las contribuciones menores del libro.

I. Lo común y lo sagrado

Es el primer capítulo del libro y era también la primera parte del proyecto inconcluso. Gracias a sus recuerdos y a su dominio de la bibliografía indispensable, el historiador reconstituye la coyuntura mental e intelectual, especialmente francesa, de la víspera de la Gran Guerra (1914-1918). Insiste en particular en la transferencia que se opera durante esos años en torno a la noción de lo sagrado. Ésta, que era frecuentemente imputada a las monarquías antes de 1914, encuentra un nuevo destinatario en la patria y la nación contemporánea, favorecida además por un relativo retroceso de la religión a la esfera de lo privado. La idea republicana frente al derecho divino es aún minoritaria; hasta allí, la razón ha avanzado sobre una base que es todavía sacralizante. El desencadenamiento de la guerra no sólo revelará claramente esta tendencia subyacente sino que la llevará hasta su culminación: el sacrificio por la patria, es decir, morir por la patria.

Amante de poesía y canciones populares y dotado de una memoria portentosa, ejercitada por su actividad profesional, Vilar también evoca este fenómeno histórico gracias a sus recuerdos de niño y escolar.

Pero insiste igualmente en dos momentos (y movimientos) sociales y mentales con los que va a cristalizarse esta tendencia de fondo, antes de manifestarse abiertamente. Por un lado, el *unanimismo*, mediante el cual una idea se impone voluntariamente y de forma absoluta al grupo social, al “alma colectiva,” el que es analizado en la obra del literato y periodista Jules Romains. Por otro lado, lo que puede denominarse la *coyuntura Durkheim*, es decir el proceso de construcción de la obra de dicho sociólogo

francés (una “revolución copernicana,” dice Vilar), la que pone al derecho la relación entre religión y sociedad, entre lo sagrado y lo común. Lo peculiar de estos dos momentos (y movimientos), y es lo que realza su importancia, es que no son coordinados, que no se “conocen” directamente, que son casi inconscientes. Es un rasgo mayor que permite definir, de acuerdo con Vilar, lo que puede denominarse una “coyuntura intelectual.”

La comprensión de tal coyuntura es clave, en la víspera de la Gran Guerra. Si la religión no es solamente un producto de la sociedad sino que incluso puede y llega a imponerse la religión de lo social, y que se produce entonces la sacralización del grupo y la pertenencia a la sociedad, el individuo se obliga a actuar como ella o quienes la representan (o dicen representarla) se lo piden. Sobre todo en caso de movilización general, cuando el Estado aparece revestido de la representación del grupo, en el contexto de la guerra. En dichas circunstancias, el temor místico a la sociedad y al grupo sacralizados es más grande que el temor físico; el temor a la sociedad es más fuerte que la razón laica; la creencia patriótica es más fuerte que cualquier otra creencia.

Sin embargo, conviene recalcarlo, no es porque Vilar analice estas condiciones unanimistas, esta coyuntura “creyente” prebélica, que él considere que sean “convenientes” e incluso “inevitables.” Muy por el contrario, plantea en este primer capítulo (34) la cuestión fundamental, a saber: ¿Conviene divinizar lo unánime? Lo que equivale a preguntarse: ¿Conveniente para quién? y ¿Con qué objetivos? Teniendo como corolario la necesaria distinción entre los grupos y los “mundos” interactuantes en dicha coyuntura y los cambios que se producen.⁶

Luego de analizar otra de las confluencias intelectuales del periodo, aquella que más tarde llevará de Gustave Le Bon a Hitler y Mussolini, y recordar las dificultades de traducción de los términos que designan a los grupos humanos,⁷ voluntaria o involuntariamente constituidos, Vilar propone las bases de lo que pudiera ser un protocolo de acuerdo para el trabajo entre historiadores y sociólogos, que permita abrir camino a una sociología diferenciada de dichos grupos, en el espacio y en el tiempo. Plantea así las siguientes preguntas a las que habría que responder: ¿Qué tipo de

⁶ Vilar fecha, por ejemplo, en 1915 la ruptura del “unanimismo” de las movilizaciones durante la primera guerra mundial (45).

⁷ Es conveniente al respecto revisar las notas adicionales preparadas por la editora Rosa Congost (208-27), que analizan entre otros los problemas de traducción, difusión y recepción de las concepciones de Le Bon y la configuración específica de una “coyuntura Durkheim” en España.

duración (instantánea, corta, media, larga) conviene aplicar a la observación de los grupos humanos establecidos en los territorios considerados?⁸ si se estudian los fenómenos de pertenencia consciente, ¿No cabe sobre todo examinar los casos de pertenencia inconsciente, y plantearse al mismo tiempo los problemas de la existencia misma y la naturaleza peculiar de dichos agrupamientos? ¿No hay una vertiente religiosa en la constitución de tales agrupaciones que conviene poner en evidencia, sabiendo que instituciones “creyentes” como la Iglesia (y el ejército), especialistas en modelar a los hombres, pueden fácilmente valerse de ellas?

II. Historia e identidad: una experiencia

La segunda parte de *Pensar históricamente* se compone de los recuerdos grabados y organizados por el autor. Trataremos de presentar en esta reseña las reflexiones que Vilar formula sobre su experiencia personal y profesional, siguiendo los cinco puntos cronológicos y temáticos que anunciamos anteriormente.

A. Una infancia y adolescencia en el contexto de la Gran Guerra

Pierre Vilar es hijo de maestro y maestra, en el seno de unas familias del sur de Francia, que apenas en la anterior generación habían logrado que algunos de los suyos accediesen a los estudios, superando las barreras sociales de su condición de viticultores modestos. Se trata de un tipo social relativamente común, dice Vilar, con simpleza y modestia. Su infancia y adolescencia están signadas por la guerra mundial “14-18” y sus consecuencias, lo que es también el caso de su educación primaria en la que alternan simultáneamente profesores partidarios u opositores del nacionalismo y del pacifismo, las dos corrientes que impregnan las opciones políticas del momento. Como muchos chicos de su edad, Vilar se siente entonces atraído por las causas antimilitaristas.

A una pregunta que frecuentemente le han hecho, Vilar contesta que ni el comunismo, ni la revolución bolchevique (“el gran resplandor del este”) pudieron ejercer sobre él ningún deslumbramiento en ese momento. Que su caso no es el de “conversiones” entusiastas o el del inicio de alguna pasión o fe revolucionarias. Lo que sí se produjo, señala, en diversos medios sociales, especialmente parisinos, de obreros, maestros y pequeños funcionarios del Estado. Confiesa haber sido un joven que deseaba ser

⁸ Retomando la fórmula de Lucien Febvre, a Vilar le gusta insistir frecuentemente en los peligros del anacronismo, que es considerado por ambos como el “pecado” mayor del historiador.

profesor universitario y que buscaba ingresar a la Escuela Normal Superior de París para lograr su cometido. Lo que consiguió, como muchos otros de su misma categoría social.

Observa sin embargo, desde su modesta experiencia provinciana, que ya a partir de ese momento empezaba a intuir que los hechos políticos no podían ser los determinantes en la comprensión de su sociedad y el momento que vivía, de los conflictos y oposiciones sociales.

B. La Escuela Normal Superior y su aprendizaje del oficio de historiador

Vienen luego las reflexiones en torno a su paso por uno de los templos de la Francia intelectual de los años veinte (y del siglo XX, cabría agregar), la Escuela Normal Superior (ENS, calle Ulm). Luego de recordar la importancia de la entidad y describir sus características y funcionamiento, Vilar habla de su adaptación a las costumbres de dicho centro. Y se interroga, en primer lugar, sobre las consecuencias de ese periodo en su propia formación profesional y en su vida, a secas. Atraído en primer lugar por la geografía, la economía y la observación directa, aquellos años (1924-1929) son al mismo tiempo los de su formación como historiador, a la que contribuyen también los cursos de historia que sigue en la antigua Sorbona.

Vilar extrae algunas enseñanzas que no es inútil explicitar:

1. Convencido de la necesidad de superar una historia puramente factual (*événementielle*) y principalmente política (la que predominaba en ese entonces), y de prestar mayor atención a la historia de los mecanismos sociales y económicos, Vilar piensa que en la polémica hay que evitar el caricaturizar las posiciones del adversario. Agrega que si el dogmatismo tiene que ser criticado, particularmente el de los positivistas (esto es, su culto al documento “verídico” y al “hecho” preciso), se tiene que evitar también el dogmatismo de la crítica⁹
2. Vilar insiste en la necesidad imperativa para el historiador de comprender lo que los políticos o “actores” de un periodo histórico no pudieron entender (y que

⁹ Su admiración por Lucien Febvre, uno de los fundadores de los *Annales*, no le impide, por ejemplo, lamentar la exagerada actitud crítica de aquél respecto a personalidades tan diferentes como el positivista Charles Seignobos o el robespierista Albert Mathiez, historiadores de oficio (71-2).

- frecuentemente les condujo al fracaso), por ejemplo, el vigor y la persistencia de las psicologías religiosas, populares y colectivas¹⁰
3. Partidario y defensor de una historia total, no por dogma sino por necesidad de análisis y comprensión, el historiador francés señala la importancia de los factores lingüísticos y los procesos intelectuales (por ejemplo, la producción artística como actividad social) en la construcción y el estudio del objeto de investigación, y la obligación del historiador de plantearse en su reflexión
 4. Cuestionando las recomendaciones de los historiadores positivistas, Vilar señala que si es peligroso que el joven historiador escoja un tema de trabajo del que ya tiene una idea más o menos constituida o preconcebida, es aún más absurdo, por prurito de “objetividad,” optar por un tema de investigación que no le despierte ningún interés o simpatía. Por eso, concluye Vilar, el investigador (y no sólo el debutante) debe preguntarse y tomar conciencia de las razones profundas que le han hecho escoger su tema de trabajo y construir su objeto de investigación, siendo lo mejor el explicitarlas claramente. Un ejercicio que no es sencillo pero que puede ser sinónimo de honestidad intelectual

Ante las posibilidades de acceder a los “mundos” parisinos, intelectuales y de relación, que la ENS ofrece, Vilar prefiere asumir el papel de espectador. Joven provinciano, tímido y con muchas dudas, su estancia en aquel centro le permite sobre todo observar y aprender. Su interés se concentra, por ejemplo, en los cambios que experimenta la coyuntura mental e intelectual, medidos mediante las modificaciones de trayecto (y proyecto) de determinados personajes (Sartre, Nizan, etc.), que él busca periodizar y fechar lo más precisamente posible.¹¹ Sus contactos y amistades no se limitan a los círculos de estudiantes de izquierda. También frecuenta a muchos cristianos e incluso a personalidades de derecha.¹² Es el espectro sociopolítico de la ENS. Vilar es capaz, por ejemplo, de preparar la *agrégation* (concurso francés de acceso a la enseñanza) en el

¹⁰ Entre los numerosos aportes del historiador Ernest Labrousse, que Vilar designa como su maestro, figura la necesidad de tomar precauciones contra la “imputación a lo político” de cuestiones que no dependen de lo político; por ejemplo, las famosas y recurrentes fórmulas que explican que “eso es culpa del gobierno.” Ver, entre otros, Pierre Vilar, “Ernest Labrousse y el saber histórico,” en *Pensar la historia* (México, D.F., 1992).

¹¹ Aunque todavía no es el historiador interesado por lo nacional y por el entrelazamiento de los fenómenos de nación con los de clases y “mundos” sociales, Vilar cuestiona la manera desenfadada con la que frecuentemente se examinan dichas cuestiones, tal como ya lo observa en su entorno inmediato, en la ENS (89-90).

¹² La extrema derecha (Céline Brasillach, *L'Action française*, etc.) queda claramente al margen de su esfera de amistades, aunque no de su terreno de observación.

seno de un “soviet” (signo de la época: así denominaban en la ENS a los grupos de preparación), al lado del católico Henri-Irénée Marrou y el comunista Jean Bruhat, con quienes logra establecer una complicidad espiritual e intelectual enriquecedora que perdurará durante años.

Inscrito en un grupo de estudios socialistas, Vilar no se siente atraído por la actividad política del partido socialista, ni por la actividad militante en general.

Si recuerda con satisfacción estos años formativos y valoriza ampliamente su significado, no deja al mismo tiempo de manifestar cierto malestar por la desenvoltura y a veces la frivolidad que caracterizan dicho “mundo” frente a algunos problemas que ya podían verse en el horizonte: crisis, fascismo, antisemitismo, etc.

C. Descubrimientos españoles y reencuentro con el marxismo

En Barcelona, en septiembre de 1927, es el descubrimiento del “hecho catalán,” en la diversidad de la España contemporánea. La vitalidad de la idea catalana como motor colectivo sorprende al joven intelectual que llega a dicha tierra sin ningún a priori. Son entonces el encuentro y la acogida calurosa de diversas personalidades catalanas y catalanistas los que ofrecen el cuadro a estos primeros contactos. Pero Vilar no se siente ni adopta la postura de “el francés” que llega al extranjero para dar lecciones. Son más bien la discreción y la reserva del estudiante novato las que caracterizan su comportamiento, tanto como el temor de no estar a la altura de la efervescente vida política, intelectual y cultural del país de acogida. Vilar constata rápidamente los límites problemáticos del tema puntual de investigación con el que había llegado: la Cataluña industrial, entre los Pirineos y el mar. Tanto como cuando observa las limitaciones efectivas de sus propios conocimientos generales. Teme no estar a la altura de una Cataluña cultural e intelectualmente vigorosa. Pero es también el momento en que intenta poner en relación sus preocupaciones de investigador académico con la realidad catalana apenas descubierta.

Hace entonces sus primeras armas como “geógrafo de archivo,”¹³ reconoce el terreno de trabajo, se abre a la realidad de la relación entre agricultura e industria, toma contacto con los hombres de su problemática. Pero también cultiva relaciones, anuda vínculos, entabla fidelidades. Cuando se pregunta sobre las razones que explican que desde

¹³ La fórmula pertenece al geógrafo francés Albert Demangeon.

entonces haya conservado tantas amistades catalanas (el hecho de plantearse la pregunta, dice Vilar, le ha sido muy útil), el historiador francés piensa que la razón principal tal vez sea que se identificó con los problemas que deseaba estudiar, que se impregnó del “ser colectivo” que se los planteaba... aun cuando él no fuera catalán.¹⁴

Es también en el contexto de la Barcelona de entonces, gracias a su encuentro con el historiador y psicoanalista húngaro Olivier Brachfeld, donde Vilar se inicia al examen de las múltiples reacciones, individuales y de grupo, medidas en términos de superioridad e inferioridad. Las que se traducen mediante manifestaciones que pueden ir desde el odio visceral y absurdo, hasta el desprecio y resentimiento.

Luego, la obra de Henri de Mann, *Más allá del Marxismo*, le permite reflexionar más profundamente sobre la complejidad histórica de la articulación entre la lucha de clases y la lucha nacional. Este sociólogo belga pone de realce, sobre todo, la posibilidad que ofrece la lucha nacional para substituir o atenuar la lucha de clases, en el seno de una comunidad. Es decir, la alternativa contemporánea propuesta por el fascismo italiano y el nazismo alemán. Vilar hizo una larga reseña crítica de este libro (que no pudo entonces ser publicada),¹⁵ en donde indicaba el peligro político de dicha alternativa.¹⁶

Desde esos momentos, señala con precisión, no ha dejado de reflexionar sobre las relaciones entre nacionalismo y socialismo y los problemas que estos dos movimientos y corrientes de pensamiento han planteado a lo largo del siglo XX. Lo que también le ha ocurrido respecto a las diversas formulaciones analíticas propuestas por los marxo-

¹⁴ En este sentido es fundamental la lectura del prefacio y la introducción del primer volumen de su *Cataluña en la España moderna*, 3a ed., 3 vols. (Barcelona: Crítica, 1987), no sólo para entender sus instrumentos y metodología de trabajo sino también para comprender la relación del historiador con su propio objeto de investigación, con la realidad sobre la que investiga.

¹⁵ Es posible que el impacto del libro del sociólogo belga haya sido mayor de lo que Vilar señala en sus recuerdos. La editora nos plantea en la nota 34 la cuestión de la incidencia europea de dicha publicación (110-1).

¹⁶ El autor de este artículo le proporcionó a Pierre Vilar, al final de los años ochenta, un ejemplar del libro de José Carlos Mariátegui, *En defensa del marxismo*, 7a ed. (Lima: Amauta, 1976), en donde este último hace una crítica del “revisionismo” del sociólogo belga. El comentario de Vilar, algunas semanas más tarde, daba cuenta de su acuerdo fundamental con la crítica del marxista peruano, a pesar de que en ese entonces él no conociera a su autor, ni tampoco el libro (que fue publicado por primera vez en 1934). Vilar se sorprendió, una vez más, ante esos trayectos intelectuales paralelos cuyo encuentro no es facilitado por el periodo histórico vivido, pero que pueden revelar la existencia de una coyuntura intelectual latente, que espera tal vez el momento preciso para cristalizar algunas de sus manifestaciones.

freudianos, para intentar comprender la articulación entre identidad, pertenencia y conflicto al interior de dicha problemática. Aunque Vilar confiesa su preferencia por el complemento analítico proporcionado por Alfred Adler, uno de los principales discípulos disidentes del psicoanalista vienés.

La crisis de los años 30 le dará muchas ocasiones para confrontar sus reflexiones generales con el análisis concreto de la realidad, tanto en España como en el resto de Europa. Así lo confirma la práctica de su primera experiencia barcelonesa, de trabajo de terreno, en contacto con los protagonistas, con sus grupos y sus mundos respectivos. Son también los años en los que colabora con los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre, y con otras revistas, escribiendo artículos sobre el ferrocarril, la ruta y la industria catalanas, sobre el derecho civil y la agricultura españoles y catalanes, etc.

Vilar dice con insistencia que no fue *en* el marxismo, ni *por* el marxismo, como comprendió la complejidad de la realidad social. Contrariamente a otras experiencias intelectuales, no descubrió *en* el marxismo el llamado “continente historia.”¹⁷ Fue su propio encuentro, en tanto que historiador, *con la complejidad de la realidad*, lo que le hizo medir la grandeza del pensamiento de Marx.¹⁸

Pero aplicándose a sí mismo los instrumentos del historiador, Vilar señala al mismo tiempo los límites sociológicos inherentes (de clase, de “mundo,” etc.) de sus diferentes puestos de observación y de su condición de observador de la sociedad española y catalana en particular.

Más tarde, los acontecimientos barceloneses de octubre de 1934 le permiten ejercitarse en una práctica de historiador (y de ciudadano) particularmente importante, a saber, la necesidad de calibrar el valor del testimonio inmediato de los protagonistas. Es decir, en otros términos, la necesidad de someter la opinión de los testigos y “actores” del hecho a

¹⁷ En referencia a la fórmula utilizada por el filósofo francés Louis Althusser.

¹⁸ El historiador francés formula un análisis análogo para entender la revolución epistemológica que significó la creación de los *Annales*, a fines de los años 20. La crisis 1929-1930, dice Vilar, permitía observar los límites del sistema socioeconómico en vigencia, incluso en el ámbito internacional. La historia que se vivía entonces mostraba a las claras que la crisis no podía ser solamente explicada desde un punto de vista político, militar o administrativo. Pero al mismo tiempo, la coyuntura intelectual hacía que los historiadores de ese momento (y no sólo ellos) *estuvieran dispuestos* a comprender y a querer comprender la totalidad del fenómeno que se producía delante de ellos. Este hecho repercutió objetivamente en la forma de considerar su propia disciplina, su propio oficio (27).

la estricta crítica histórica, para extraer lo que sea verdaderamente revelador del momento vivido. Vilar plantea aquí el carácter sintético (y de claro contenido histórico) de frases como “han ganado (o han perdido) los curas,” pronunciadas en el veredicto de los protagonistas populares, para dar cuenta del resultado de enfrentamientos sociopolíticos en la historia contemporánea de España (y Cataluña). Lo que significa para el historiador francés que siempre es necesario intentar descubrir en los hechos de coyuntura los rasgos y las manifestaciones del funcionamiento de las estructuras, tanto políticas y sociales como mentales. También es desde ese entonces una de sus preocupaciones permanentes. Sus años españoles son definitivamente un periodo formativo fundamental.

D. En la víspera de la Segunda Guerra Mundial

Desde varios observatorios, Vilar es testigo de las condiciones anteriores al desencadenamiento de la segunda conflagración mundial del siglo XX. De vuelta a Barcelona, en 1936, en medio de una Cataluña en efervescencia revolucionaria, le llaman la atención las reacciones diversas ante la perspectiva de cambio y/o inestabilidad venideros, la que abre un abanico de expectativas que va desde el miedo contrarrevolucionario hasta el cálculo maquiavélico de los beneficios esperados.

Más tarde, ya en plena guerra española, será la reacción de los campesinos catalanes franceses la que le sorprenderá. A sólo algunos kilómetros de distancia, separados por unos límites de estado, éstos parecen ignorar que hay una guerra del otro lado de la frontera. Sólo se sienten preocupados por los asuntos ligados a sus propios intereses personales o de grupo. Es todo el problema, recuerda Vilar, de la ignorancia de la tragedia española por sus propios vecinos franceses.

Desde un punto de vista más general, el historiador francés es muy crítico respecto a la actitud, más bien hostil y de desconfianza, que adoptan una parte de la administración y la gran prensa de Francia respecto a la causa republicana española. Es la misma actitud la que se manifiesta a partir de febrero de 1939, con la llegada de los exiliados españoles. Sólo el carácter masivo de dicho exilio reveló al conjunto de la opinión pública de su país la verdadera naturaleza del drama español. La solidaridad francesa para con la España republicana (y sus exiliados) siguió siendo una causa eminentemente de izquierda y popular.

Si el antisemitismo de ciertos medios diplomáticos y consulares franceses en Cataluña le impresiona enormemente,¹⁹ el historiador no es menos sensible a la actitud de determinados “mundos” parisinos que manifiestan en este periodo una voluntad a veces casi irracional de creerse las mentiras propaladas, muchas veces a sabiendas, por algunos “directores de conciencia,” religiosos o laicos, transformados en auténticos “directores de orquesta,” por ejemplo, para negar la evidencia del bombardeo de Guernica. Vilar se pregunta si no hubo también en esta actitud una voluntad (¿inconsciente?) de identificar religión con defensa de una política de clase. Tal vez aquellos “directores de conciencia” actuasen con “buena conciencia,” pensando que así se defendía el orden y a Dios. Con estas reflexiones, volvemos otra vez a la complejidad de la relación entre lo común y lo sagrado, entre sociedad y religión, siempre atravesada por la problemática de individuos, grupos y clases, que ha sido examinada en el primer capítulo de la obra.

Durante este periodo, señala el historiador francés, los gobiernos europeos, espantados por todo movimiento que de lejos o de cerca defendiese la idea de cambio revolucionario, prefirieron organizar cualquier tipo de compromiso, a cualquier precio, con las potencias del Eje, especialmente con la Alemania nazi. En ese entonces Vilar se sintió mas cercano al partido comunista, que denunciaba dicho comportamiento, y a su dirigente Gabriel Péri (responsable de la página internacional de *l'Humanité*, el cotidiano comunista), aunque sin adherirse a él, porque no sentía que su temperamento fuese compatible con la vida de partido, pero también porque, entre otras razones, no conocía con certeza lo que ocurría en la URSS.²⁰ Pero es su estatuto social de historiador, intelectual e investigador que cuestiona e interroga en esos momentos.

Por otra parte, imposibilitado de proseguir con su investigación en el terreno mismo, Vilar se consagra al trabajo bibliográfico y descubre que Marx ha sido también historiador de España.²¹ La edición francesa de los trabajos de Marx sobre España (1842

¹⁹ Vilar lamenta no haber sabido establecer de forma más clara los vínculos entre las diversas manifestaciones antisemitas y no haber podido detectar los síntomas de una “epidemia” que poco a poco se extendía entre medios sociales fértiles y receptivos a este tipo de “afección.”

²⁰ Le atraían los avances industriales y técnicos de la potencia comunista, pero los procesos de Moscú habían suscitado debates apasionados y Vilar se preguntaba quién tenía razón. El antisovietismo y anticomunismo eran entonces muy fuertes (145).

²¹ El interés y la simpatía de Pierre Vilar por este país y por las angustias de los exiliados no han variado en un ápice. Su casa parisina se vuelve frecuentemente lugar de refugio del exilio español, tanto para amigos como incluso para desconocidos.

y1854), que él ha preparado y cuya publicación propone al partido comunista, se termina con el primer malentendido directo del historiador con Moscú. El partido francés le informa a Vilar que es necesario recabar el visto bueno de los responsables moscovitas para proceder a la publicación. Si dicho procedimiento le sorprende, lo más lamentable se produce más tarde cuando los censores designados, haciendo gala de una actitud casi teocrática, le informan a Vilar que debe suprimir las notas en las que se señalan los errores (menores, por otro lado) cometidos por Marx.

Finalmente, la publicación no apareció, pero por otras razones: la misma noche de la firma del pacto germano-soviético,²² la policía francesa destruía todo el material de imprenta del partido, y con él las pruebas tipográficas de la publicación propuesta.²³ Lo que dice mucho, al mismo tiempo, señala Vilar, de las apariencias democráticas del estado francés, del anticomunismo y el ambiente anti-frente-popular reinante, frecuentemente alimentado por cierta izquierda, capaz de recusar incluso las tradiciones republicanas.

La guerra pasa de la inminencia al hecho. Movilizado por el ejército francés el historiador sale, en agosto de 1939, con rumbo hacia Alsacia, en la frontera francoalemana.

E. Cinco años de cautividad

La guerra y el cautiverio le han proporcionado a Vilar otros momentos especiales para su reflexión histórica. Sus convicciones pudieron confirmarse y enriquecerse. Pero las consecuencias del conflicto fueron terribles. La lucha de clases y la lucha de grupos, dice Vilar, desarrollaron sus contradicciones hasta las últimas consecuencias, alcanzando ribetes dramáticos. Por encima de las nociones propias del bien y del mal,

²² La atmósfera de confusión creada por dicho pacto se hizo pesada, en particular en el seno del partido comunista. Luego de su firma, Vilar distingue entre la actitud de lo que denomina el comunista “creyente,” que no reflexiona sobre el significado del pacto y que puede incluso pensar que “tal vez Hitler no sea tan malo como se ha dicho,” frente a la del “lúcido,” que veía también en ese pacto la gran responsabilidad de las tambaleantes democracias occidentales y la inminencia de la guerra.

²³ Una experiencia más afortunada de colaboración con los comunistas franceses fue la fundación de la revista *La Pensée*, en 1939, al lado del científico Paul Langevin (146-7).

los fines justificaron los medios. El historiador constata, a la luz de los acontecimientos, que no ha habido ajuste en el siglo XX entre la ciencia y la moral.

Incorporado a un regimiento colonial del ejército francés, Pierre Vilar percibe con mayor precisión la diversidad sociológica de los “mundos” militares de su país. Así, le llama la atención la clara desconfianza de los oficiales de alto rango para con el sistema defensivo que organizan los regímenes democráticos y constitucionales, cuando lo comparan, por ejemplo, y con entusiasmo, con el de la Alemania nazi. Pero al llegar a Alsacia también le sorprende, a él que no era un revanchista antialemán, la potencia sentimental de los recuerdos de sus manuales escolares impregnados de imágenes patrióticas. Experimenta en todo su ser la complejidad de los fenómenos de frontera y patria, en los que ya no puede dejar de pensar ahora en plena campaña militar, delante de bombardeos que pueden en cualquier momento cobrarle la vida, ante la obligación de disparar contra el enemigo declarado. Su espíritu se siente igualmente inmerso y conmovido por el recuerdo de sus lecturas antimilitaristas de adolescente (Barbusse, Remarque, Rolland, Duhamel, etc.).²⁴

El historiador evoca su captura, en junio de 1940, por una columna del ejército nazi: la humillación de la derrota y el descubrimiento de una de las Alemanias, vulgar y militarista, que había propulsado a Hitler al poder; el racismo visceral y primitivo de los oficiales nazis, pero también la solidaridad de clase que se establece rápidamente entre las castas militares de los dos ejércitos contendientes. Los largos paseos a pie de las columnas de prisioneros le dan la oportunidad de verificar los primeros resultados de la derrota y de fijar en su espíritu algunos cuadros sobrecogedores: cadáveres de soldados negros con uniforme francés, símbolo del colonialismo, con la cabeza perforada y destrozada por una bala, símbolo del racismo nazi.

Fueron cinco años de cautiverio, entre Alemania, Polonia y Austria, llenos de enseñanzas sobre la condición humana, con sus grandezas y bajezas; sobre la reacción de los individuos y sus grupos (voluntarios o inconscientes), de diferentes nacionalidades, ante la evolución y los cambios bruscos operados en el transcurrir de la guerra. El historiador francés constata, por ejemplo, la aceptación por la mayoría de los oficiales de su ejército²⁵ de la política de colaboración con los nazis impuesta por el

²⁴ Vilar es crítico consigo mismo, con respecto a algunas de las certezas forjadas durante sus años en la ENS, que son también las de su “generación intelectual.”

²⁵ Los oficiales con procedencia clerical o del sector docente, precisa el historiador, rechazaban por lo general los compromisos del régimen colaboracionista (170).

mariscal Pétain. Y el rechazo por los más tradicionalistas de dichos oficiales de la propia idea republicana, de la que su país era abanderado. Esto se hacía evidente, por ejemplo, con el reemplazo del clásico emblema francés “Libertad, igualdad y fraternidad” por el colaboracionista “Trabajo, familia y patria.” A lo que se agregaba un antisemitismo virulento, cuyo vigor y alcance, lamenta Vilar, no fueron evaluados a tiempo.²⁶

Su vida fue la de los hombres privados de libertad, capturados por un ejército que se deleita al comienzo con una victoria fácil y que progresivamente tendrá que enfrentarse a la derrota definitiva. Si las condiciones de los campos de prisioneros por los que pasa le permiten consagrar tiempo a sus preocupaciones intelectuales de larga duración (la historia de España, por ejemplo), tiene también los ojos puestos en los acontecimientos inmediatos, de corto plazo, interiores y exteriores, de su lugar de cautiverio, en las cartas de su mujer y su hijo, en las buenas y malas noticias que reciben sus camaradas de internamiento. Contrariamente a otras experiencias similares, el largo y el mediano plazo no anulan en él el corto plazo. La historia no se vuelve inmóvil. Esta interacción de duraciones, recordémoslo, es también la que caracteriza el conjunto de su producción intelectual e historiográfica.

Una de las cuestiones en las que frecuentemente pudo reflexionar, aunque sin llegar a resolver todos sus interrogantes, se relaciona con las responsabilidades colectivas frente a los actos perpetrados por los dirigentes políticos y militares. Si la nación es seguramente responsable de su Estado en periodo de paz, en cambio, qué puede decirse y deducirse de dicha relación en periodo de guerra. Vilar piensa, por ejemplo, en la responsabilidad de los habitantes que viven cerca o alrededor de los campos de internamiento y, más generalmente, se interroga sobre nuestra responsabilidad colectiva ante lo que permitimos que se haga, muchas veces en nuestro nombre. Es todo el problema planteado por la categoría “pueblo” (y su responsabilidad colectiva), que Vilar evocará nuevamente en sus conclusiones, al lado de otros problemas derivados del vocabulario utilizado.

Luego de un frustrado intento de evasión y pese al empeoramiento de sus condiciones de detención, espera las buenas nuevas de la victoria antifascista y ve progresivamente

²⁶ Vilar expresa su admiración por el gran historiador francés Marc Bloch, otro de los fundadores de los *Annales* y autor de *L'Étrange défaite* (La extraña derrota), en donde examina desde el interior del ejército la debacle francesa de 1939-1940. Resistente ante la ocupación nazi y combatiente antifascista, Marc Bloch fue capturado por la Gestapo y asesinado en 1944. El ejemplo de su itinerario cívico es cada vez más claramente rescatado por la sociedad francesa contemporánea.

dibujarse la derrota en las muecas de sus captores. El primero de mayo de 1945, a una semana de la derrota incondicional, firmada y reconocida por el ejército nazi, Vilar está de retorno en París.

Conclusiones

Vilar insiste en sus conclusiones sobre la importancia y la complejidad, que su propia vida le ha mostrado, de los fenómenos en los que se cruzan y entrecruzan las referencias de identidad y pertenencia.

Plantea nuevamente el tema del vocabulario y la traducción que se deben emplear para evitar confundir realidades diferentes, en momentos diferentes, en particular en la construcción europea actual, citando ejemplos emblemáticos: la diferencia entre pueblo y país o entre patria y estado, o los peligros del razonamiento en términos de potencia e imperio. Pero sus análisis no son privativos del caso europeo.

Sugiere que no sólo el historiador sino también el ciudadano de la calle reflexionen sobre las palabras que se emplean y el contenido vehiculado, evitando especialmente la trampa que consiste en identificar la palabra o el término escogido con la solución del problema planteado.

Particular atención debe prestarse, reafirma el historiador francés, al uso que dan los grupos (clases, medios sociales, asociaciones temporales, etc.) a dichos términos, fechándolos y ubicándolos en el espacio lo más precisamente posible. Una práctica igualmente indispensable cuando se habla de imaginarios más o menos comunes y psicologías nacionales, de solidaridades y antipatías colectivas y de la conciencia que se tiene del mundo en el que uno está viviendo.

En suma, una obra que es original por su concepción y realización y que, al mismo tiempo, estimula la reflexión del historiador sobre problemas contemporáneos de gran importancia y le interroga sobre la función social y ciudadana de su oficio.

Mauricio Nieto Olarte. *Remedios para el Imperio: Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas. ISBN: 958-96930-7-5.

Diana Obregón
Universidad Nacional de Colombia

En 1967 apareció en la revista *Science* un breve artículo del historiador George Basalla titulado “The Spread of Western Science” en donde se presentaba un modelo de tres etapas que pretendía explicar de qué manera se había producido la difusión de la moderna ciencia europea hacia el resto del mundo. Basalla llamó a la primera etapa *ciencia de exploración*, aquella en la cual militares, comerciantes, misioneros, diplomáticos, aventureros y ocasionalmente también científicos utilizaban los nuevos territorios como fuente para el desarrollo de la ciencia europea. La segunda etapa sería de *ciencia colonial* en la que habrían aparecido instituciones y científicos (extranjeros o nativos) que dependían de la ciencia metropolitana no solamente para obtener su entrenamiento formal en ciencias, sino para adquirir instrumentos, libros, temas de investigación y para publicar en las revistas especializadas de la metrópoli. Estas instituciones de ciencia colonial, según Basalla, solían crecer y los científicos coloniales lucharían por establecer una ciencia independiente apoyados, con frecuencia, en movimientos nacionalistas políticos y culturales. La tercera etapa de *ciencia independiente* o *nacional* se caracterizaría por la existencia de educación científica local, de revistas y sociedades especializadas, de entidades dedicadas al fomento y al estímulo de la investigación científica y de premios nacionales de ciencias, que permitirían la producción y reproducción de científicos. En su análisis de la tercera etapa Basalla terminaba por *prescribir* los pasos que debían dar los científicos para constituir tradiciones científicas independientes, como el camino legítimo hacia el progreso, asumiendo que la ciencia y la tecnología eran bienes absolutos que no era preciso cuestionar. Eran tiempos de guerra fría y los planes de “ayuda” norteamericana a América Latina debían encauzar a estos países, definidos como pobres, por la senda del desarrollo económico que habían supuestamente seguido las naciones industrializadas.

El libro de Mauricio Nieto, puede decirse, trata de la primera y la segunda etapas de Basalla pero, a diferencia de éste, carece de la intención teleológica que lo hubiese conducido a legitimar la colonización española sólo porque ésta habría “introducido” la ciencia moderna en América Latina. Desde la sociología del conocimiento científico, Nieto se aparta de la idea de que la ciencia es un bien en sí mismo para admitir que es parte de la cultura y de la sociedad y que no es dable establecer separaciones entre lo

científico, de una parte, y lo político, de otra. De esta manera evita la actitud de reverencia extrema que muchos adoptan cuando se trata de la ciencia. A través del examen de la historia natural, Nieto muestra cómo la idea de una “introducción” de la ciencia moderna resulta falaz, para tratarse más bien de complejos procesos de *apropiación* no solamente de la naturaleza americana sino también de los conocimientos indígenas que además sufrieron *traducciones* que los convirtieron en conocimiento *científico* sin que sus originales portadores, las culturas americanas, recibiesen el más mínimo crédito por ello.

Nieto describe a los naturalistas europeos como actores sociales con intereses específicos, vinculados a proyectos imperiales y no, como por lo general han sido presentados, como científicos puros y desinteresados, comprometidos sólo con la búsqueda del establecimiento de un orden en la naturaleza. El estancamiento económico del imperio español en el siglo XVIII condujo a los gobernantes ilustrados españoles a empeñarse en un proyecto de modernización y de ampliación del poder central del Estado que incluía reformas educativas, mejoras a la agricultura, mayor control estatal sobre la Iglesia y mejor conocimiento de los recursos naturales. Sin embargo, como indica Nieto, la Ilustración española no significó una ruptura con la fe católica o con la monarquía. Más bien, las nuevas ideas difundidas por algunos miembros de la Iglesia sirvieron para fortalecer el poder del Estado con el apoyo de la religión. Las colonias americanas jugaban un papel central en el proyecto ilustrado ya que allí deberían buscarse los productos naturales que permitirían a la maltrecha economía metropolitana competir con éxito en los mercados internacionales. Con base en políticas mercantilistas y en la fisiocracia francesa, Carlos III y sus ministros elaboraron reformas en las cuales jugaba un papel primordial el impulso a la historia natural, la medicina y a los viajes de exploración; de allí la importancia de las expediciones botánicas al Perú y Chile, a la Nueva España y al Nuevo Reino de Granada. Esta estrategia haría posible la sustitución de importaciones, argumento que el mismo Linneo proporcionaba para justificar el adelanto de su programa científico en Suecia. El estudio de la botánica y de la taxonomía linneanas fueron apoyadas en España no solamente porque cumplían un papel fundamental de carácter económico y político sino también porque servían para justificar el orden social en un sentido religioso a través del conocimiento del orden *natural* de las cosas.

Nieto dedica un capítulo específico al tema del dibujo, a la representación de la naturaleza y a la clasificación y denominación de ejemplares. Uno de sus aportes fundamentales consiste en examinar las maneras cómo los naturalistas españoles se

apropiaron de la naturaleza americana a través de redes de saber/poder que crearon para ello y de la erección de *centros de cálculo* (concepto que Nieto toma de la sociología de Bruno Latour) como los herbarios, jardines botánicos y museos de historia natural donde -en una escala mucho mayor de la que era posible para los nativos- se concentraban en un espacio reducido millares de especímenes naturales y podían compararse objetos de lugares alejados. Ello implicaba no solamente el traslado hacia estos centros europeos de los productos naturales, para lo cual se diseñaron mecanismos y técnicas de preservación de los objetos, sino que se diseñaron formas de representación, sistemas *universales* de códigos y de reglas que permitían esa apropiación. La taxonomía linneana se convirtió en ese método *universalizado* que permitía comparar especímenes diferentes y representarlos en un mapa global de la naturaleza. Otra de las contribuciones de este libro es la crítica al concepto de *descubrimiento* a través del examen del proceso de manufactura de los dibujos y del análisis del papel activo que jugó el ilustrador en la clasificación botánica. Las bellas ilustraciones botánicas del siglo XVIII no cumplían una mera función decorativa sino que fueron parte fundamental del proceso por medio del cual los científicos transformaron la naturaleza en unidades de especie y género que podían presentarse como *descubrimientos* del naturalista y por tanto como *posesiones*. Así legitimaban su papel como descubridores ocultando el papel activo de los nativos y sus conocimientos sobre la naturaleza. Resulta claro también que Linneo dependía de una red de corresponsales (como José Celestino Mutis en la Nueva Granada) para la elaboración de su taxonomía y que los corresponsales a su vez dependían de los nativos que poseían un conocimiento milenario acerca de las propiedades medicinales de las plantas, una de las principales preocupaciones de los europeos. La ilustración de la planta, como indica Nieto, debía dar la impresión de realismo, evitando al máximo elaboraciones fantasiosas e imaginarias. Así se creaba la ilusión de un contacto directo y personal con los objetos. Estos dibujos eran elaborados por los artistas y corregidos por los botánicos. El artista tenía que aprender a *ver* la naturaleza, no era un ver cualquiera. La planta dibujada resultaba superior al espécimen real puesto que reunía mucha más información y sus características aparecían con mayor claridad. En el caso de la quina, Mutis siguió las instrucciones de Linneo según las cuales la forma de la hoja sería la característica específica que permitiría diferenciar especies dentro del género *Cinchona*, pero también adoptó como criterio de clasificación el color de la corteza, de acuerdo con el saber de colectores y comerciantes. De esta manera, un conocimiento local se tradujo en una clasificación universal.

De alguna manera, Nieto utiliza el mismo método de la botánica ilustrada para explicar en qué consistió la historia natural en el Nuevo Mundo. El capítulo segundo, dedicado a

explicar los mecanismos que hicieron posible el desplazamiento de la naturaleza americana a Europa y su apropiación por parte de los europeos, está dividido en tres secciones: (1) manufactura de láminas, (2) grabados y publicación, y (3) el sistema linneano y el arte de nombrar. La primera trata del proceso de elaboración de las láminas para lo cual utiliza el caso de Mutis y su laboriosa escuela de dibujo en Santafé. Para la segunda sección Nieto examina el caso de la publicación de la *Flora Peruviana* por los naturalistas españoles Hipólito Ruiz y José Pavón y para el tercer tema se centra en el análisis de la propia obra de Linneo y de su interpretación por algunos de los naturalistas que exploraron la naturaleza americana. La analogía con la botánica ilustrada está dada por el hecho de que Nieto en vez de tomar un caso histórico específico (como podría ser la expedición al Nuevo Reino de Granada) para analizarlo de manera detallada, toma ejemplos diversos de la historia natural en América hispana para examinar los aspectos que le interesan desde una mirada teórica particular. Así como el naturalista acude a diversos ejemplares que le darán como resultado la representación única del objeto natural que se propone determinar, de la misma manera el autor hace un sugestivo ejercicio de sociología histórica que arroja como resultado la representación de la historia natural en la América hispánica.

El examen del proceso de edición de los pocos volúmenes de la *Flora Peruviana* que llegaron a publicarse a finales del siglo XVIII y a comienzos del siglo XX permite a Nieto mostrar que la historia natural era no solamente un asunto de razón de Estado, sino una cuestión bastante compleja. En su célebre descripción del *ethos* del científico, Robert Merton afirmaba que los hallazgos de la ciencia poseen un carácter comunal, por tanto la publicación de resultados debería ser una de las prioridades de la institución científica. Sin embargo, el análisis histórico de la expedición botánica al Perú y Chile evidencia que, por el contrario, cuando en Inglaterra se iban a publicar los resultados se interpuso la razón de estado española que alegaba la prioridad de los “descubrimientos.” De nuevo, Nieto pone en tela de juicio la idea del *descubrimiento* de especies nuevas para mostrar cómo se trataba más bien de un proceso detallado de *fabricación* en el cual los científicos retocaban las ilustraciones, quitando elementos para hacerlas más sencillas y claras o adicionando detalles que originalmente no aparecían. Queda establecido que no estamos ante un proceso de fraude o de falsificación sino de *construcción* científica de la naturaleza en un gabinete alejado de los lugares en donde supuestamente se hizo el descubrimiento original.

La representación de la naturaleza no era un asunto simple que significara poner en funcionamiento los sentidos, sino que se basaba en un complejo proceso de selección a

través del lenguaje proporcionado por el sistema sexual de Linneo y basado en la idea de que el mundo poseía un orden preestablecido y por tanto cualquier planta del planeta podía ser descrita. No todas las propiedades de las plantas deberían ser descritas sino sólo algunas características que tenían en común con otras de su clase. Lo que era de suyo un sistema artificial era visto como natural, como si los géneros y las especies realmente existieran en la naturaleza. En este proceso los naturalistas desconocían las clasificaciones ya existentes de las plantas americanas juzgándolas como ilegítimas, esto es, no científicas. El objetivo de construir un sistema *universal* se hacía posible al nombrar géneros y especies en latín despojando a su vez a las plantas de sus denominaciones locales. Así, la imagen del naturalista que deambula “por los bosques tropicales y repentinamente encuentra un nuevo medicamento” o una nueva especie botánica, como señala Nieto, es claramente mentirosa. Los botánicos europeos sólo pudieron hallar plantas medicinales basándose en el conocimiento de los nativos que las usaban como parte de sus tradiciones culturales. Nieto describe numerosas plantas para cuyo conocimiento por parte de los españoles el saber indígena fue una fuente esencial. Los naturalistas tradujeron y trasladaron esa ciencia local al lenguaje aceptado de la ciencia europea de la época basándose en los detallados informes que desde finales del siglo XVI los cronistas españoles producían acerca de las prácticas medicinales indígenas. Las plantas eran luego analizadas en sus componentes químicos en los laboratorios de la Botica y de la Farmacia reales, convirtiéndose así el conocimiento médico y los remedios preparados a partir de las plantas nativas americanas en propiedad de una comunidad científica europea. Nieto dedica otro capítulo entero a examinar la traducción y clasificación de la quina, una de las plantas más importantes de la historia de la medicina, y la apropiación de sus elementos químicos, donde resulta claro que no se pueden trazar fronteras entre botánica, comercio, medicina y política.

El tema que trata Nieto en este libro no es, de ninguna manera, nuevo. Han sido varios los historiadores americanos y europeos que han incursionado en los detalles de las expediciones científicas que enviaron los españoles a sus dominios en América en la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, el autor se las arregla para hacer afirmaciones novedosas y para eludir la repetición de lugares comunes, la lista de fechas y eventos, los discursos patrióticos y la celebración acrítica de los precursores, héroes fundadores de las ciencias nacionales latinoamericanas. La historiografía tradicional, en particular en Colombia, ha encontrado en este tema numerosos motivos de conmemoración: no solamente el naturalista español José Celestino Mutis ha sido aclamado como el padre fundador de la ciencia en Colombia, como quien habría “introducido” las luces del pensamiento científico en un territorio hasta entonces virgen

de ciencia y estancado en su oscuridad premoderna, sino que habría educado a toda una generación de jóvenes patriotas que a la postre habrían dado al traste con el sistema colonial y por medio de una revolución triunfante habrían sentado las bases sólidas de una república independiente. Nieto se distancia de esta interpretación no porque defiende la pureza de la ciencia respecto del poder pues, por el contrario, siguiendo a Joseph Rouse, afirma que el poder es la esencia del conocimiento, sino porque la historiografía convencional ha exagerado y distorsionado la figura de Mutis. Nieto explica cómo el mismo Mutis se preocupó por construir su imagen de autoridad ilustrada legítima al punto que son suyas las palabras “oráculo del reino” con las cuales se le distingue, en cuya metáfora se encuentra implícita la idea de que su palabra era la expresión de una voluntad divina. Según Nieto, Mutis se mantuvo fiel a la Corona y su actitud hacia los americanos era paternal antes que solidaria. Comparto la interpretación de Nieto sobre el papel legitimador que ha jugado la construcción de Mutis como “padre de la patria” y como fundador de la ciencia nacional, imagen que sólo ha favorecido a una elite criolla heredera de los europeos. Sin embargo, convendría aquí introducir algunos matices. Recientemente ha sido mostrado cómo Mutis favoreció algunas de las actividades rebeldes de su sobrino Sinforoso y de Francisco Antonio Zea, a quienes protegió guardando sus cargos en la Expedición durante el tiempo que estuvieron en España acusados de alta traición.¹ Si bien es claro que nada justifica el inflado retrato que se ha hecho de Mutis, lo cierto es que existió una complicidad suya por lo menos con Zea, a quien contrató como adjunto a sabiendas de la posición política que éste había manifestado públicamente y a quien en 1793 envió a Fusagasugá, no por razones científicas, sino para protegerlo de la persecución de las autoridades. Mutis necesitaba en forma desesperada que Zea y Sinforoso, aprovechando su estadía en Europa, se formasen en botánica en Madrid con el fin de poder culminar con éxito la obra tan prometida de la *Flora* que él no había podido producir debido, entre otras cosas, a las deficiencias de su formación botánica. Según esta interpretación, por su enemistad con Casimiro Gómez Ortega, Mutis se habría visto forzado a propender por una ciencia más independiente de la metrópoli de lo que habría podido preverse, aunque dependiente de su centro en Suecia, como ha sido expuesto por Nieto.

En cuanto a la edición, cabe resaltar la belleza editorial del libro, en buena hora publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, finura que contrasta

¹ José A. Amaya, “Una flora para el Nuevo Reino: Mutis, sus colaboradores y la botánica madrileña 1791-1808,” en *Culturas científicas y saberes locales*, ed. Diana Obregón (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, 2000), 103-59.

con algunas fallas de orden gramatical que deslucen el resultado final. Por último, quisiera señalar que al regalarme su libro, Mauricio me advirtió que posiblemente no iría a encontrar allí nada nuevo. Estaba equivocado. El lector novel, tanto como el experto, encontrará en este libro no solamente una gran cantidad de valiosa información, sino análisis novedosos y sugestivos a pesar de ser éste un tema ampliamente trabajado.

Felipe Castañeda y Matthias Vollet, ed. *Concepciones de la Conquista: Aproximaciones interdisciplinarias*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2001. 417 páginas. ISBN: 958-695-046-8.

Carolina Alzate
Universidad de los Andes

Este libro reúne las diecisiete ponencias presentadas durante el IV Coloquio Colombo-Alemán de Filosofía titulado “Cambios de imágenes del mundo durante la Conquista: La pretensión de racionalidad del extranjero,” el cual tuvo lugar en la Universidad de los Andes, Bogotá, durante el mes de marzo de 2000. Se trata del cuarto de una serie de coloquios que vienen organizándose con continuidad en colaboración con la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz, universidad alemana con la cual la Universidad de los Andes tiene una estrecha relación.

Los autores cuyos artículos componen este libro son alemanes y colombianos procedentes de diferentes centros educativos y de investigación y que trabajan en diversas disciplinas, lo cual es uno de los aspectos que contribuyen a hacer de esta publicación un acontecimiento importante: por su carácter interdisciplinario se sitúa plenamente dentro del paradigma que actualmente reconoce la permeabilidad de las fronteras disciplinarias y la provisoriedad de sus objetos. Filósofos, literatos, antropólogos, historiadores y lingüistas aproximan el tema propuesto (la reflexión en torno a los acontecimientos de la Conquista de América y a su discurso legitimador fundado en determinadas propuestas de racionalidad) desde el análisis del lenguaje, su regulación y usos, autorizados y no. Desde esta mirada sufren un replanteamiento los objetos de las disciplinas, que en lo más general e interesante del libro se convierten casi que en uno solo: el lenguaje, un lenguaje aproximado desde la especificidad de las herramientas con las que cuenta cada disciplina pero que sin embargo es uno y el mismo. Se trata del lenguaje que crea y constituye mundo, que jerarquiza y dota de existencia o de invisibilidad a los diferentes existentes, que establece las relaciones que conforman lo que se entiende como “real.” En palabras de uno de los autores, en general se miran “los supuestos epistémicos y lingüístico-pragmáticos que constituyen la base discursiva” de la empresa de conquista y colonización (Janik). Por otra parte, la problemática de la Conquista se estudia no sólo en textos de los siglos XVI y XVII, sino que en varios de los artículos que componen el libro se rastrea desde estos siglos hasta nuestro presente.

La gama es amplia y variada, y la mayoría de los artículos llevan a cabo un diálogo a través del cual se ilustran mutuamente. Encontramos desde análisis filosóficos que leen la controversia de Valladolid (1550) a través de Wittgenstein y sus juegos del lenguaje, hasta una reflexión sobre la experiencia de la traducción de apartes relevantes de la Constitución Política de Colombia de 1991 a lenguas indígenas y en la cual la traducción aparece en su carácter de “llevar la cosa a otro lugar.” Los más interesantes señalan el contexto, hacen lectura minuciosa de textos y con ello muestran cómo el mundo es un tejido simbólico hecho de unos hilos y no de otros, en diferentes momentos específicos, y que hay que especificar.

Josef Rauscher habla de la carga interpretativa de la percepción, así como de lo que se considera dentro de los discursos como una “descripción adecuada,” en su estudio se resalta el carácter prescriptivo y normativo de las “descripciones” y lo que él llama la “violencia estructural del lenguaje.” De ello resulta una historia de la Conquista en la cual se mezclan la descripción y la legitimación: citando a Wittgenstein, “qué clase de objeto es algo, lo define la gramática.” El estudio de Rauscher mira en uno de sus aspectos dicha “gramática de la Conquista,” entendiendo por gramática a la relación lingüística con el mundo. En su texto la “descripción” define cuáles son las preguntas que tienen sentido y cuáles son las consecuencias que se pueden desprender de ellas: recordando a Wittgenstein afirma que “lo que llamamos descripciones son ‘instrumentos’ para utilidades especiales.” Felipe Castañeda lee según estas mismas coordenadas los textos de Francisco de Vittoria sobre el indio americano, sobre la legitimidad de la conversión forzada y de la apropiación de territorios por parte de la Corona española.

Y como en el lenguaje está en juego más de lo previsto, Matthias Vollet muestra cómo la discusión sobre la legitimidad y los medios usados en la conquista conducen a un análisis autorreflexivo de la propia cultura española, dado que muestra una insuficiencia del modelo medieval: también la cultura de los conquistadores queda puesta en cuestión y por esto en peligro. Karl Langebaek cuestiona también las posturas esencialistas al hablar de la preservación de las culturas indígenas en términos de transformación, recordando, para empezar, que “antes de la conquista no había *indígenas*” y que tanto éstos como las *idolatrías* “se desarrollaron en el esquema colonial a partir del siglo XVI.”

Los análisis no se centran sólo en la cuestión indígena, sino que artículos como el de Jörg Alejandro Tellkamp leen estos documentos en lo que se relaciona a los esclavos

negros. Los contenidos de los términos de “libertad” y de “dominio” se destacan y en la práctica colonial se manejan de manera en que aparezca que la esclavitud viene en beneficio de la libertad y en que el único dominio es el divino. Se parte de la igualdad entre los hombres, pero de diferencias en cuanto a la facultad de disponer “libremente” de sí. La esclavización no sólo se justifica bajo ciertas circunstancias, sino que en ocasiones aparece como deber cristiano. En otro artículo, que también estudia el tema, Matthias Perl examina desde la Constitución de 1991 hacia atrás la reglamentación y falta de reglamentación en torno a los afrocolombianos, la manera en que ésta muestra cómo se los concibe o no como parte de la cultura; se trata de una primer aproximación al asunto a través de una comparación con la reglamentación sobre la evangelización y la enseñanza del español y de las lenguas nativas.

Dieter Janik, en su artículo sobre los *Coloquios y doctrina cristiana* de Bernardino de Sahagún (1524-1564), examina los supuestos epistémicos y lingüístico-pragmáticos que constituyen la base discursiva de los frailes franciscanos. Los *Coloquios*, que se presentan a sí mismos como una transcripción de los encuentros entre notables aztecas y los franciscanos para discutir sobre materias religiosas y realizar la conversión al cristianismo, aparecen en este artículo como invirtiendo la secuencia pregunta-respuesta y muestran la función performativa del “dar a entender.” Janik mira las características de esta versión “bilingüe” y su particular concepción del decir.

El artículo de Johannes Meir, aunque sin hacer un análisis riguroso, presenta la crónica subversiva de Guamán Poma de Ayala (c.1614), un indígena traductor y escribano “que sólo superficialmente estaba integrado al sistema cultural de la potencia colonizadora y que no obstante intentó servirse de sus medios de expresión.” Y dos artículos sobre *La Araucana* estudian lo que la forma de la epopeya clásica permite decir o no en el discurso sobre América. Betty Osorio y Ángela Robledo, de una parte, y Luis Fernando Restrepo de otra, examinan las convenciones del género y cómo son apropiadas y modificadas. Para las autoras *La Araucana* es un texto plural y fragmentado, y por ello anticolonial, si se lo mira en el contexto de la controversia de Valladolid; para Restrepo se trata de un género que (re)produce para el lector colonial los códigos y valores de la cultura europea, que en este texto se mueve hacia una sociedad controlada militarmente: hay sólo cuerpos desmembrados, deshumanización de la víctima y una cultura indígena reducida a la dimensión bélica que legitima la violencia contra ella. La forma épica impone contenidos.

No todos los textos hablan acerca de los siglos XVI y XVII. Carlos B. Gutiérrez mira un nuevo momento de exploración y colonización, el cientificismo romántico de Alexander von Humboldt y las abstracciones de la filosofía de la historia de Hegel, siguiendo los presupuestos e ideologemas que determinaron cada una de estas concepciones, opuestas. Con respecto a los textos de la conquista, en estas aproximaciones decimonónicas se observan nuevas coordenadas. Por tal razón, de este estudio puede partir una reflexión acerca de las nuevas formas de apropiación de mundo de la cultura imperial europea del siglo XIX. Dentro de estos nuevos contextos, el artículo de Jorge Villalón examina las relaciones de blancos e indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en los siglos XVI y XX.

Un artículo en especial ejemplifica de manera clara y contundente lo que está en juego en el lenguaje, y casi en todo el libro: Tulio Rojas Curieux reflexiona sobre la experiencia colectiva que generó el encargo que la Presidencia de la República hizo al CCELA (Centro Colombiano para el Estudio de las Lenguas Aborígenes, U. de los Andes) para que realizara la traducción de la Constitución de 1991 a lenguas indígenas. En este proyecto contaron con la colaboración de lingüistas nativos, asesoría jurídica permanente, un equipo de trabajo en cada comunidad y el aval manifiesto de las organizaciones y autoridades indígenas. Como afirma el autor, el texto final no era la meta, sino “animar un proceso de reflexión colectiva que favoreciera, en las comunidades involucradas, la comprensión y dominio del universo jurídico y político de la sociedad mayoritaria” (386). El relato habla de las reacciones indígenas ante la traducción, el recelo y la esperanza, la conciencia de la necesidad de mejorar el texto y de la importancia del uso que se le dé. Los procesos y las decisiones de traducción muestran diferencias en la manera de entender lo social, lo jurídico y el estatuto de la palabra, así como conflictos ante supuestos occidentales como el de la diferencia entre el deber y el ser. Se trata de lenguas diferentes en las cuales lo que está en juego son las concepciones de mundo. La dificultad ante términos como *Constitución* y *autoridad*, entre otros, hace evidente el hecho de que la lengua marca la manera en que se “percibe o descuida tal o cual tipo de fenómeno o de relaciones,” moldea la manera de razonar y construye el edificio del conocimiento del mundo. Los ancianos Kamëntsá manifiestan que el trabajo de traducción significa “llevar una cosa hablada de un lugar a otro”; uno de los traductores indígenas habla de *abrir una ventana*: “No se buscó una traducción que dé al texto resultante *la apariencia de encuadrar* en la lógica de pensamiento nativa (sic) y de hacer parte de un conjunto de normas propias de la cultura, puesto que se convertiría en una interpretación sesgada o acomodada del significado del texto original, sino más bien *abrir una ventana* hacia las concepciones de orden político, las jerarquías

y el régimen de la sociedad colombiana” (mi énfasis). Esta es una de las mejores ventanas a este libro, y sólo su lectura dará cuenta cabal de lo que representa. No es descabellado afirmar que la problemática de la conquista y colonización es toda un asunto de traducción, en sentido fuerte.

No todos los artículos cuentan con una bibliografía, pero las que aparecen son de máxima utilidad. El libro tiene además una edición bella y cuidadosa, y está ilustrado con dibujos tomados del texto de Guamán Poma.

Andrea Del Col. *Domenico Scandella Known as Menochio: His Trials Before the Inquisition, 1583-1599*. Traducido por John y Anne C. Tedeschi. Tempe, Ar.: Medieval and Renaissance Texts & Studies, 1997. 173 páginas. ISBN: 0866981489.

Un proceso inquisitorial del siglo XVI

Abel I. López
Universidad Nacional de Colombia

Hace veinticinco años Carlo Ginzburg en su muy famoso libro *El queso y los gusanos* dio a conocer la biografía y el pensamiento de Domenico Scandella, cuyo apodo era Menochio; un molinero a quien el tribunal de la Inquisición de la diócesis de Concordia, en Italia, procesó en dos ocasiones (1543 y 1599) y finalmente condenó a la hoguera, el 8 de agosto de 1599. El historiador italiano propuso entonces que las radicales ideas de este campesino acerca del origen del mundo, de Dios, de la religión y de la Iglesia tenían su origen en una tradición oral, popular e inmemorial, y que la circulación de ideas entre alta cultura y cultura subalterna se da en doble sentido. Es decir que también los sectores subalternos aportan a la formación de la cultura erudita. Con este libro, Ginzburg reivindicaba, además, la biografía de personajes de origen popular y desconocidos como tema importante de la historia. La obra suscitó enorme interés y debate. Puede decirse que este molinero se fue convirtiendo en una suerte de héroe de la historiografía moderna. Uno de los primeros comentaristas expresaba la esperanza de que los dos procesos inquisitoriales, la principal fuente para conocer la vida del molinero y su mundo intelectual, algún día se publicaran. Es lo que en 1990 hizo Andrea Del Col de la Universidad de Trieste. El libro que ahora comento es la traducción hecha al inglés por John Tedeschi quien ha sido el traductor a este idioma de otras obras de Ginzburg.

Tan importante como el proceso mismo es la extensa introducción escrita por Del Col y en la que éste confirma hipótesis de Ginzburg, se distancia de otras, proporciona información adicional para comprender este proceso inquisitorial y plantea nuevas teorías sobre el origen de las ideas de Menochio.

Ginzburg y Del Col coinciden en que las extrañas ideas de este molinero provienen de distintas influencias: luterana, anabaptista y una distante tradición popular. Uno y otro historiador aceptan que la cosmogonía de Domenico Scandella es el eco de un mito

antiguo que había sobrevivido por medio de la tradición oral de generación en generación.

En este registro inquisitorial se encuentran dos versiones sobre el origen del mundo. En la primera de ellas un campesino de nombre Giovanni Povoledo, natural de Montreale, afirma que ha escuchado a Menochio decir que en el comienzo el mundo no era nada, y que el agua del mar fue batida como espuma y se coaguló como un queso del cual luego nacieron un número de gusanos y estos gusanos se convirtieron en ángeles, de los cuales el más poderoso y sabio era Dios, a quien los otros rindieron obediencia (9). La otra versión es del propio Menochio, el 4 de febrero de 1584. Preguntado por el inquisidor si él había afirmado que al comienzo todo era nada y que del mar coagulado habían nacido los ángeles respondió:

He dicho que, en mi opinión, todo era caos, esto es, tierra, aire, agua y fuego estaban mezclados; y de ese volumen se formó una masa -así como el queso se forma de la leche- y aparecieron gusanos en ella, y estos eran los ángeles. La más alta majestad decretó que aquello fuesen Dios y los ángeles, y entre ese número de ángeles, también estaba Dios, él también habiendo sido creado de esa masa al mismo tiempo.

Según Ginzburg, hay una coincidencia sorprendente entre la descripción de Menochio sobre el origen del mundo y dos mitos asiáticos: uno indio y otro Calmuchi. En el primero de ellos,

el origen del cosmos se explica por la coagulación -similar a la de la leche- de las aguas del mar primordial batidas por los creadores. Según los Calmuchis, en el principio de los tiempos las aguas del mar se cubrieron con un estrato espeso, como el que se forma sobre la leche, del que surgieron plantas, animales, hombres y dioses.¹

Del Col, por su parte, acepta la hipótesis de Ginzburg y agrega que indicios de estos mitos se encuentran en Aristóteles, Clemente de Alejandría y la propia Biblia.

El historiador Valero Valeri refuta estas hipótesis. Según él, no podría haberse encontrado un ejemplo peor que el mito Calmuchi. Los eruditos están de acuerdo en que este mito, lejos de reflejar una tradición popular inmemorial basada en la experiencia de los pastores de Altai, es de origen indio, transmitido por los lamas budistas y no llegó a

¹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Muchnik, 1981), 101.

los Calmunchis antes del siglo XIII. En cuanto al mito indio, no es cierto que se encuentre entre los vedas. Ginzburg lo afirma sin citar la fuente. Se encuentra en el más tardío Mahabaratta, y en el Ramayana. En opinión de Valeri, son enormes las diferencias entre el mito como es narrado en su versión más antigua (en el Mahabaratta) y tal como lo expresa Menochio. Sólo tienen en común el batido y la coagulación del océano los cuales según Scandella son resultado de un proceso espontáneo y de acuerdo con el relato de la India obra de los dioses para producir la ambrosía. Por otra parte, concluye Valeri, este motivo propiamente hablando se encuentra sólo en la versión de un testigo (Povoledo) pues en la versión que narra el mismo Menochio el mundo no procede del océano sino del caos, hecho de tierra, aire, agua y fuego. En esta versión la coagulación de la leche se usa como símil, no como metáfora. Aún si se acepta que el mito de la India (el del batido) es el reflejo de un prototipo indoeuropeo tenemos que reconocer que en los otros pueblos ese motivo había desaparecido por completo en una época temprana o había sido reemplazado por el del batido prosaico de la cerveza hecho por los dioses sin ninguna connotación cósmica. En resumen, el elemento que Ginzburg atribuye a la tradición es el que acá está ausente. Lo más probable es entonces o que el molinero inventara estas representaciones de forma independiente o que tuviera conocimiento de ellas por medio de alguien que hubiera sido estudiante de Padua donde esta doctrina de la generación espontánea era común a los círculos intelectuales de esa universidad, situada no lejos de Friuli.²

Del Col llama la atención acerca de las limitaciones propias de los documentos inquisitoriales. Descubre que, a pesar de que los notarios insistan en que transcriben palabra por palabra lo que se dice en el tribunal, en estos dos procesos hay omisiones, correcciones y supresiones. Los notarios olvidan anotar cosas. Es lo que deduce después de un análisis filológico. Así por ejemplo, al comenzar la sesión del 9 de julio de 1599 se le dice al acusado: “la última vez que estuviste en nuestra presencia, al final de la sesión afirmaste que te considerabas filósofo, astrólogo y profeta, pero, que incluso los profetas erraban. ¿Cómo explicas lo referente al error de los profetas?” Pero, en la sesión anterior, la del 12 de julio, no hay una sola mención sobre los errores de los profetas. Así que las fuentes inquisitoriales necesitan ser evaluadas en relación con la maquinaria legal y el funcionamiento de la institución. La compilación de los interrogatorios no se hacía con la finalidad principal de obtener información acerca de las ideas del procesado, sino de establecer evidencia judicial. En este sentido, los archivos de la

² Valerio Valeri, reseña de *El queso y los gusanos*, por Carlo Ginzburg, *The Journal of Modern History* 54, no. 1 (marzo 1982): 139-43.

Inquisición expresan los intereses de los jueces. Esto último el autor lo ilustra con la sentencia y la abjuración. En el primer caso, se trata de un oficio sumario cuya estructura de escritura es la escolástica católica. Las ideas del acusado se organizan de acuerdo con un esquema en el que cada tópico va acompañado de una evaluación doctrinal. Se pierden las palabras de Menochio. La abjuración es una traducción del latín de la sentencia pero con modificaciones, y censura pues desaparecen afirmaciones de la sentencia con el propósito de que el público no se entere de opiniones calumniosas sobre los sacerdotes.

Las anteriores apreciaciones le sirven a Del Col para criticar algunas conclusiones de Ginzburg. Este último juzga que la diferencia entre las lacónicas afirmaciones que el molinero hacía en público y las detalladas que sustentaba ante sus jueces puede deberse a que él concebía deliberadamente dos niveles diferentes: para sus paisanos la versión simplificada, para los inquisidores la versión compleja. Del Col sugiere otra hipótesis. La diferencia entre lo que decían los testigos y lo que explicaba Menochio puede explicarse por la simplificación de que son objeto las ideas cuando son resumidas por otros y sobre todo, por las funciones legales que cumplían los testimonios de los testigos y el del acusado. Los primeros eran llamados a declarar con la finalidad de reunir evidencias y no para reconstruir la complejidad de las ideas del acusado. Por tal razón sus respuestas son lacónicas y poco detalladas.

El examen de la manera como Menochio leía forma parte central de libro de Carlo Ginzburg. Este percibe un encuentro entre la cultura impresa y la oral en el que el molinero interpone su experiencia, poniendo de relieve ciertos pasajes, ocultando otros, aislando determinada palabra del contexto, y por lo tanto deformando la propia lectura. Del Col otorga menor importancia a los libros. Más aún cree que Ginzburg se ha limitado a aceptar y dar crédito a las estructuras de referencia adoptadas por los jueces. Según estos, las ideas del acusado provenían o de los cómplices o de los libros. Era una estrategia para establecer la verdadera culpabilidad del acusado: los inquisidores concluyeron que Menochio con pocos cómplices y pocos libros había creado su propia herejía, es decir, se le podía acusar de heresiarca. Por otra parte, varias de las ideas que este hereje dice haber aprendido en los libros simplemente no están en ellos. Cuando citaba los libros lo hacía entonces como ingenua estrategia de defensa. Un examen de lo que cita Menochio y lo que aparece en los libros permite concluir que había inventos hechos en el lugar mismo del proceso o en la soledad de la cárcel. Del Col tiene razón. Agreguemos a sus argumentos el hecho de que el procesado está citando de memoria

libros que como él mismo dice leyó hace varios años por lo que las alteraciones se pueden deber más a este hecho que a las sutiles explicaciones de Ginzburg.

Carlo Ginzburg estima que a finales del siglo XVI la región de Friuli, a la que pertenece la parroquia de Montreale, de la que era vecino Domenico Scandella, vivía en decadencia y disgregación. Lo argumenta citando el testimonio contemporáneo escrito en 1599: Stefano Viaro. Este habla de ruinas, tierras abandonadas y casas deshabitadas. Del Col ofrece un panorama contrario. Opina que a pesar de los lamentos contemporáneos, la segunda mitad del siglo XVI era una época de prosperidad en Friuli y en la república de Venecia, a cuya jurisdicción Friuli pertenecía. Expansión agrícola, crecimiento demográfico, rápida urbanización y desarrollo comercial son los signos de ese bienestar. En el caso específico de Montreale los ingresos que recibía la parroquia sugieren una situación de relativa prosperidad. De Col puede tener razón y sus evidencias son más convincentes que las de Ginzburg. Sin embargo, la relación que éste último propone entre situación económica y las ideas del molinero acerca de la sociedad sigue siendo válida, pues la prosperidad no fue general ni equitativa. La imagen dicotómica, superiores y pobres, con la que Menochio clasifica la sociedad y su mayor severidad con el poder eclesiástico que con el laico expresan lo que sucedía en el medio social: la solidez de la propiedad eclesiástica en Friuli y el empobrecimiento de buena parte de la población. Pero, como lo advierte el autor de *El queso y los gusanos*, el molinero friuliano va más allá: pone en duda el poder eclesiástico y los fundamentos de los que se vale el clero para aprovecharse de los pobres; no reconoce validez alguna a los sacramentos, a los que considera mercancías; no acepta diferencia entre clérigos y laicos; y, propone una religión distinta según la cual el espíritu de Dios está en todos los individuos. En conclusión “para Menochio la conciencia de los derechos individuales se articulaba en un plano específicamente religioso.”³

Este audaz molinero ¿actuaba sólo o tenía cómplices? En el tribunal él trató de negarlo. Ginzburg cree que a pesar de los esfuerzos por divulgar las ideas entre sus vecinos, nadie lo había escuchado. Otra cosa concluye Del Col quien sostiene que Menochio no actuaba sólo, que su caso no es aislado y que la aldea lo apoyaba pues era maestro de moralidad en el pueblo, y eslabón de una cadena de seguidores de ideas cátaras. Este historiador italiano recuerda que en el primer proceso Scandella alude a discordias con el cura Odorico Vorai. Descubre las razones de esas rencillas: el cura quiso tener relaciones sexuales con la hermana del molinero a lo que este se opuso por lo que aquel

³ Ginzburg, *El queso y los gusanos*, 52.

decidió denunciarlo por hereje ante la Inquisición. Además muestra que Vorai era odiado por los aldeanos por problemático, mujeriego y mordaz desde el púlpito; con ellos se enfrentaba a golpes y se sabe de intentos de asesinarlo. Concluye que en cambio Menochio era aceptado en la comunidad pues toda la aldea, y no sólo sus familiares, se levantó contra el denunciante quien había violado un tácito código de solidaridad.

En la sentencia contra Domenico Scandella, el inquisidor Fra Felice sostiene que el condenado había revivido la opinión de los maniqueos según la cual Dios es el principio del bien y el demonio el del mal. Según Carlo Ginzburg aceptar esa asociación es ir demasiado lejos; pues lo que pretenden los inquisidores es establecer analogías esporádicas y antecedentes doctrinales remotos. Andrea Del Col, en cambio, se vale de la insinuación de Fra Felice como pista para relacionar el mundo intelectual de Menochio con influencias cátaras. Esta relación es quizá la mayor novedad de esta obra: en la Italia del siglo XVI circulaban ideas cátaras que Menochio conoció mediante la tradición oral. Más aún, él no actuaba sólo pues otros vecinos y contemporáneos sostenían puntos de vista similares a los suyos. Al comparar lo escrito en manuales cátaros es sorprendente la similitud con las declaraciones en el juicio. : la confrontación entre espíritu y materia; el rechazo a la Iglesia, a los sacramentos, y a la virgen María; Cristo es igual a los demás hombres en nacimiento y naturaleza, su alma y espíritu son los mismos que los nuestros; en cada uno de los hombres hay un conflicto entre el Bien y Dios; la negación de la resurrección de los cuerpos, incluido el de Cristo; el contraste entre alma mortal y espíritu inmortal; la existencia eterna de lo espiritual y lo material. Pero hay por supuesto diferencias. El molinero fruiliano no menciona las ceremonias propias de la iglesia cátara, y sobre todo falta el dualismo cosmológico. A diferencia del catarismo según el cual la materia es obra de Satanás, él cree que espíritu y materia provienen de los elementos primordiales, del caos, bajo el control de Dios; la materia es obra del espíritu santo, un ángel inferior a Dios, pero ángel bueno. Por lo tanto, a este hereje no se le puede considerar cátaro, aunque las influencias del catarismo sean reconocibles.

Las diferencias entre uno y otro historiador no invalidan las tesis centrales de *El queso y los gusanos*: la religión de Menochio formaba parte de una tradición popular radical, y la alta cultura también tiene raíces populares. De esto último es testimonio la distinción entre alma y espíritu. Del Col sugiere que esa distinción pudo haberse derivado de los círculos averroístas de la Universidad de Padua en el siglo XVI, específicamente del pensamiento de Pietro Pomponazzi. Sin embargo, en la aldea de Montaillou, en el siglo XIV, los campesinos también distinguían entre alma y espíritu, a juzgar por un relato

que dos de ellos narran ante el obispo Jacques Fournier.⁴ Aunque los campesinos montalionenses creyeran que el alma era inmortal, a diferencia del molinero del siglo XVI para quien muerto el cuerpo, muere el alma. Pero aquellos y este coincidían en que en el hombre hay cuerpo, alma y espíritu.

En cuanto a las tradición radical, también en siglo XIV encontramos ejemplos de espíritu anticlerical e irreverente. Emmanuel Leroy Ladurie menciona el caso del campesino Raymond L'aire quien pensaba que Cristo nació por el coito del hombre con la mujer, igual que todos nosotros puesto que María fue embarazada por José; todo lo que dicen los curas es burla, el paraíso es cuando uno está bien en este mundo. Raymond no cree en la eucaristía.⁵ Son notorias las similitudes con Menochio. Este en la sesión del 7 de febrero de 1584 declaró que Jesús era un hombre como nosotros y había nacido de José y de María. El 25 de febrero ratificó que Jesús era hijo de José, aunque luego lo negara en el segundo proceso, el 12 de julio de 1599, a punto de ser condenado a muerte. El 12 de mayo de 1584 declaró que el sacramento del matrimonio no fue creado por Dios, sino por los hombres, que cualquiera que tenga el espíritu de Dios puede ser sacerdote, que la confirmación es un negocio; que algunas de las cosas que se dicen en los evangelios son verdad pero otras son invento de los evangelistas. Preguntado si creía en el paraíso terrenal respondió que éste estaba allí donde hay caballeros con mucha propiedad y viven sin mucha fatiga.

⁴ Emmanuel Leroy-Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324* (Madrid: Taurus, 1981), 577-8.

⁵ *Ibid.*, 504.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

La Revista Fronteras de la Historia recibe contribuciones inéditas en el área de la Historia Colonial, o traducciones al castellano de artículos y reseñas cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la Historia. Los originales sometidos a consideración deben presentarse dentro del siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a doble espacio, una impresión tamaño carta, con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del artículo en disco en formato de Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

Los artículos deben tener una extensión entre 30 y 40 páginas. Debe incluir una portadilla con el título del artículo, el nombre del autor y la afiliación institucional del mismo, una segunda página con el resumen en español y en inglés.

Se deben evitar notas al final del documento o bibliografía anexa, pues toda la información va incluida en las notas al pie de la página. La Revista Fronteras de la Historia se orienta por *The Chicago Manual of Style*, 14a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Se recomienda a los autores tenerlo en cuenta.

Si se incluyen mapas, ilustraciones, cuadros o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se pide una copia en blanco y negro o a color, según sea pertinente, con su respectiva fuente; para fotografías se debe anexar el negativo. Los derechos de reproducción, cuando sean necesarios, serán gestionados por el autor del artículo.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos evaluadores externos y a revisión por parte de los autores si es necesario.

El cierre de nuestra próxima edición es el *28 de junio de 2002*. Sólo serán tenidos en cuenta los manuscritos entregados antes de esta fecha.

Cualquier duda se puede consultar con el comité editorial, a las direcciones:

jgamboa@mincultura.gov.co

gsosa@mincultura.gov.co