FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Enero-junio 2012

ISSN 2027-4688 VOLUMEN 17-1 2012

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

Comité Editorial
Diana Bonnett (Universidad de los Andes, Colombia)
Jaime Borja (Universidad de los Andes, Colombia)
Kris Lane (Tulane University, Estados Unidos)
Guillermo Sosa (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Comité Asesor de esta edición
Lorenzo Acosta (Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)), Rodolfo Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México), Andrés Castro Roldán (Universidad de Rennes, Francia), María Regina Celestino de Almeida (Universidad Federal Fluminense, Brasil), Antonio Escobar (Ciesas, México), Judith Farberman (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina), Valentina Garza (Ciesas, México), Margarita Gascón (Conicet, Argentina), Laura Gómez (Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Guadalajara), Armando Hernández (El Colegio de San Luis, México), Antonio Ibarra (Universidad Autónoma de México), Pilar Iracheta (El Colegio Mexiquense), Rogelio Jiménez Marce (Ciesas, México), Glória Kok (Universidad de Sao Paulo), Carina P. Lucaioli (Universidad de Buenos Aires), Julia Preciado (Ciesas, México), Natalia Priego (University of Liverpool, Inglaterra), José Alfredo Rangel (El Colegio de San Luis, México), Silvia Ratto (Universidad de Buenos Aires), Diana Rodríguez (Universidad Nacional de Colombia), Gregorio Saldarriaga (Universidad de Antioquia), Renán Silva (Universidad de los Andes, Colombia), Sonia Tell (Conicet, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Zulema Trejo (El Colegio de Sonora, México)

Asistente editorial
Edna Cardozo

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012
Calle 12 No. 2-41
Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 4440544, exts. 119 y 120.
Fax (571) 4440530, ext. 144
Correo electrónico: fronterasdelahistoria@gmail.com
Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm
ISSN: 2027-4688

Director general
Fabián Sanabria Sánchez

Coordinador del Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella

Responsable del Área de Publicaciones
Mabel Paola López Jerez

Corrección de estilo
José Luis Guevara

Diseño y diagramación
Marco Robayo Moya

Ilustración de cubierta
Iglesia de Cucaita (Boyacá, Colombia), siglo XVII. Fotografía de Jorge Gamboa.

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

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

La revista *Fronteras de la Historia* es una publicación semestral editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), su objetivo es difundir los resultados de investigaciones recientes en historia colonial latinoamericana y reflexiones teóricas y metodológicas sobre el pasado desde una perspectiva interdisciplinar. Se autoriza la reproducción sin ánimo de lucro de los materiales, citando la fuente.

Impreso por
Imprenta Nacional de Colombia
Carrera 66 nº. 24-09

Volumen 17-1 / 2012

Contenido

Autores 9

Artículos

Francisco A. Ortega: La publicidad ilustrada y el concepto de opinión pública en la Nueva Granada 15

Anel Hernández Sotelo: Sobre la especulación *duendina*. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676) 48

Santiago Robledo Páez: El *Quinquenio sacro* (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso 75

Yoer Javier Castaño Pareja: "Estorbos de la república": los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804 113

Diana Paola Herrera Arroyave: La Revolución del cura Botero en Antioquia (Colombia). Una aproximación microhistórica a la disputa por las fuentes del derecho, 1835-1848 136

Juan Sebastián Gómez González: Contra un *enemigo infernal*. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739 167

Graciana Pérez Zavala y Marcela Tamagnini: Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804 195

Reseñas

Juan Carlos Garavaglia y Jean-Frédéric Schaub. (Sous la direction de). *Lois, justice, coutume. Amérique et Europe latines (16e-19e siècle)*. París: EHESS, 2005. 317 pp. Por Renán Silva. 229

Pedro Guibovich Pérez y Luis Eduardo Wuffarden, eds. *Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (Cuzco, 1674-1694)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero, 2008. 243 pp. Por Gabriela Ramos. 238

Daniel Gutiérrez Ardila. *Un nuevo reino: geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada, 1808-1816*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2010. 637 pp. Por María José Afanador Llach. 244

Juan Marchena y Manuel Chust, eds. *Por la fuerza de las armas. Ejército e independencia en Iberoamérica.* Castellón: Universidad Jaume I, 2008. 424 pp. Por Rubén Darío Serrato Higuera. 252

Alain Musset. *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011. 477 pp. Por Juana Elizabeth Salas Hernández. 257

Carlos Eduardo Valencia Villa. *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX.* Bogotá: ICANH, 2011. 276 pp. Por James Vladimir Torres. 261

"A propósito de la reseña de James Torres sobre *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX*. Bogotá, ICANH, 2011". Por Carlos Eduardo Valencia Villa.

Información para el envío de manuscritos 279

Volume 17-1 / 2012

Content

Authors 9

Articles

Francisco A. Ortega: The Enlightened Advertising and the Concept of Public Opinion in Nueva Granada 15

Anel Hernández Sotelo: About the *Duendina* Speculation. Antonio de Fuentelapeña's Arguments in *El ente dilucidado* (1676) 48

Santiago Robledo Páez: José Ossorio Nieto de Paz's *Quinquenio Sacro* (1712): Report of Rhetorical Structure and Print Media 75

Yoer Javier Castaño Pareja: "Republic Nuisances": Convicted and Deserters from the Manila fixed Regiment, 1775-1804 113

Diana Paola Herrera Arroyave: Priest Botero Revolution in Antioquia (Colombia). A Micro-historical Approach to the Dispute over the Sources of law, 1835-1848 136

Juan Sebastián Gómez González: Against *enemigo infernal*. Defensive Jesuits Arguments of the Spanish Amazon Basin: Maynas Province, 1721-1739 167

Graciana Pérez Zavala y Marcela Tamagnini: Territoy and Population Dynamics in Rio de La Plata Viceroyalty: Indians and Christians in the Southern Borderline of *gobernación intendencia* de Córdoba del Tucumán, 1779-1804 195

Reviews

Juan Carlos Garavaglia y Jean-Frédéric Schaub. (Sous la direction de). *Lois, justice, coutume. Amérique et Europe latines (16e-19e siècle)*. París: ehess, 2005. 317 pp. By Renán Silva. 229

Pedro Guibovich Pérez y Luis Eduardo Wuffarden, eds. *Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (Cuzco, 1674-1694)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero, 2008. 243 pp. By Gabriela Ramos. 238

Daniel Gutiérrez Ardila. *Un nuevo reino: geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada, 1808-1816*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia. 2010. 637 pp. By María José Afanador Llach. 244

Juan Marchena y Manuel Chust, eds. *Por la fuerza de las armas. Ejército e Independencia en Iberoamérica*. Castellón: Universidad Jaume I, 2008. 424 pp. By Rubén Darío Serrato Higuera. 252

Alain Musset. *Ciudades Nómadas del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011. 477 pp. By Juana Elizabeth Salas Hernández. 257

Carlos Eduardo Valencia Villa. *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX*. Bogotá: Icanh, 2011. 276 pp. By James Vladimir Torres. 261

"About James Torres's review about *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX*. Bogotá, ICANH, 2011". By Carlos Eduardo Valencia Villa.

Information on submitting manuscripts 279

Autores

Yoer Javier Castaño Pareja

Egresado de la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Es magíster en historia de la Universidad Industrial de Santander. Actualmente adelanta sus estudios doctorales en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Su área de interés es la historia económica y social del periodo colonial hispanoamericano, así como la historia política y económica de América Latina durante los siglos XIX y XX. Entre sus publicaciones se encuentran diversos artículos en revistas como *Historia y Sociedad, Fronteras de la Historia, Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* e *Historia Crítica.* También ha participado con algunos escritos en obras colectivas como *Historia, cultura y sociedad colonial, siglos XVI-XVIII,* con el capítulo denominado "La actividad esclavista en el oriente neogranadino: el caso de la provincia de San Juan Girón, 1700-1750" y *Entre el antiguo y el nuevo régimen: la provincia de Antioquia, siglos XVIII y XIX.*

Juan Sebastián Gómez González

Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín (2005), maestro en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (2008), candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos (área de Historia e Historiografía de América Latina) de la Universidad Nacional Autónoma de México (2011). Actualmente se desempeña como profesor auxiliar vinculado al Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, en la ciudad de Medellín, Colombia. Además es miembro del Grupo de Investigación en Historia Social –GISH–. Coeditor del libro *Espacio, sociedad, guerras e historia.* Memorias "III foro de estudiantes de historia" (Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín). Autor de varios artículos y reseñas de libros sobre historia colonial, aparecidos en revistas como *Secuencia* (México) *Corpus* (Argentina) *Nostromo* (México) e *Historia y Sociedad* (Colombia). Autor de varios capítulos de libros editados en Colombia y México.

Anel Hernández Sotelo

Doctora y maestra en Humanidades de la Universidad Carlos III (Madrid). Licenciada en historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Ha sido becaria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (2006-2010), investigadora de apoyo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, en donde fue miembro del proyecto de investigación "Palabra y poder: escritura, representación y memoria en la monarquía de los Austrias" (2009-2011). Actualmente es profesora de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato y ejerce su labor docente en los niveles de licenciatura y maestría. Pertenece al cuerpo académico de *Estudios Históricos Interdisciplinarios* de la misma institución. En el año 2006 recibió la mención honorífica en los Premios INAH por su investigación para obtener el grado de licenciada, y obtuvo la mención sobresaliente *cum laude* en la defensa de su tesis doctoral. Ha publicado diversos artículos en revistas internacionales y ha participado en foros académicos desde el año 2001.

Diana Paola Herrera

Graduada en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, realizó sus estudios de maestría en ciencias políticas en la misma institución. Actualmente es candidata a doctora en Derecho por la Universidad del Rosario de Bogotá. Se desempeña como docente de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad de Antioquia, Medellín. Sus áreas de interés se centran en la historia del derecho colombiano, los conflictos en la formación del Estado y la historia de las ideas políticas en Colombia. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el capítulo "Orden divino y orden republicano: una disputa por las fuentes del derecho" del libro *Estudios políticos* (2010) y "Sobre la querella benthamista en Colombia", publicado en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 15.2 Santiago de Compostela (2009).

Francisco A. Ortega

Profesor asociado del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigador asociado al Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma universidad. Doctorado por la Universidad de Chicago en el 2000. En 2002 obtuvo una residencia posdoctoral en el Seminario de Historia Atlántica de la Universidad de Harvard, dirigido por el profesor Bernard Baylin y, en 2008, en el Centro de Estudios Latinoamericanos de Stanford. Prologó y editó una antología con trabajos teóricos de Michel de Certeau, *La irrupción de lo impensado* (2005), y posteriormente editó dos libros sobre historia, memoria y sufrimiento social, ambos con la Universidad Nacional: *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (2008) e *Historia, trauma, cultura. Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (2011). En el presente tiene una comisión en la Universidad de Helsinki como investigador posdoctoral en el proyecto *Between Restoration and Revolution, National Constitutions and Global Law: an Alternative View on the European Century 1815-1914* para adelantar un libro sobre la historia intelectual y la cultura política del siglo XIX hispanoamericano.

Graciana Pérez Zavala

Profesora y licenciada en historia de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Es magíster en antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Actualmente es doctoranda en historia de la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como docente de la Universidad Nacional de Villa María y de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Es miembro del Programa Achiras Histórica: nuevo enfoque para su planeamiento de desarrollo cultural, segunda parte, SECyT, UNRC. Es delegada académica regional Río Cuarto del Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP). También hace parte de Tefros (Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur); Icala, Río Cuarto (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), y del Centro de Estudios en Arqueología Histórica (Universidad Nacional de Rosario). Tiene publicaciones en revistas, capítulos de libros, actas de jornadas y congresos internacionales. Ha participado como coordinadora,

conferencista y ponente en eventos académicos regionales, nacionales e internacionales. Su área de estudio es el proceso de sometimiento de indígenas en la frontera sur (siglo XIX).

Santiago Robledo Páez

Historiador egresado de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Actualmente cursa el primer año de maestría en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Se ha interesado en investigar sobre la cultura de lo impreso y su relación con la oralidad, lo manuscrito y el arte retórico en la primera modernidad.

Marcela Tamagnini

Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Córdoba. Es magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Río Cuarto y profesora y licenciada en Historia de la misma universidad. Se desempeña como docente del Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, de la UNRC, Córdoba, Argentina. Es directora de la revista *Tefros* y de la revista *Sociedades de Paisajes Aridos y Semiáridos.* Dirige algunos proyectos de investigación financiados por la SECYT-UNRC. Es miembro del Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP) y del Centro de Estudios en Arqueología Histórica (Universidad Nacional de Rosario). Es autora del libro *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto interétnico* y publicó artículos en revistas vinculadas con su especialidad. Su área de interés es la etnohistoria y las relaciones interétnicas en el área pampeana en el siglo XIX.

Artículos

La publicidad ilustrada y el concepto de opinión pública en la Nueva Granada

Francisco A. Ortega
Universidad Nacional de Colombia
fortega@unal.edu.co, fortega@bt.unal.edu.co

Resumen

Este ensayo explora la aparición del sintagma "opinión pública" en la Nueva Granada durante el periodo de la crisis política imperial entre 1809 y 1810, y argumenta que este adquiere pronto la calidad de concepto sociopolítico fundamental; es decir, que corresponde al advenimiento precario y desigual de una modernidad política local. Sin embargo, dado que la aparición de este concepto parecería repentina y por lo tanto sin fundamento en la cultura política local, este artículo sigue las transformaciones semánticas y sociales ocurridas en el seno de la publicidad de antiguo régimen para identificar cómo de ellas —aunque no solo de ellas— emerge el concepto de "opinión pública" que caracterizará los primeros decenios de la vida política republicana. En particular identifica tres nodos de sentido muy concretos: el patriotismo neorepublicano de fin de siglo, la economía política y las ciencia naturales; en torno a ellos se consolida una publicidad marcadamente diferente a la de antiguo régimen.

Palabras clave: opinión pública, publicidad, imprenta.

Abstract

This paper explores the emergence of the phrase" public opinion "in New Granada during the period of the imperial political crisis between 1809 and 1810 and argues that it soon acquires the quality of basic socio-political concept, it is, corresponding to the advent, precarious and unequal of a local political modernity. However, since the issue seems so sudden and without foundation in the local political culture, the article follows the semantic and social changes occurring within the advertising of the old regime to identify how from them, but not only from them emerges the concept of public opinion that characterized the first decades of Republican politics. In particular, I identified three nodes of very specific meaning - the neo-republican patriotism end of the century, political economy and natural science - around which it is consolidated advertising markedly different from the old regime.

Keywords: Public Opinion, Advertising, Printing.

Vol. 17-1/ 2012 — pp. 15-47 — Fronteras de la Historia

Disfraz y pluma de todos
Manuel del Socorro Rodríguez, *Redactor Americano* (1806)

Publicidad y opinión pública[1]

En octubre 20 de 1809, el Cabildo del Socorro aprueba las instrucciones que le hará llegar al mariscal de campo Antonio de Narváez, diputado del reino. Estas conminan al representante para que una su voz a "los demás sabios patriotas que componen aquella augusta asamblea" para, de esa manera, "echar los fundamentos de la *opinión pública*, de la confianza y del patriotismo [...] cuyas virtudes producirán infaliblemente [una nueva] constitución" (Cabildo del Socorro) [énfasis agregado]. Un poco más adelante, las mismas señalan impacientemente que:

> La barbarie opone obstáculos y no hay otra autoridad que pueda superarlos si no es la *opinión pública* y se cree que el medio de establecerla o fijarla será el de las luces que sobre un objeto tan interesante esparce en el mundo la parte más ilustrada de la nación reunida en cortes. (Cabildo del Socorro) [énfasis agregado]

Finalmente, la representación propone la reforma del plan de estudios, con preferencia de las "ciencias exactas que disponen al hombre al ejercicio útil de todas las artes".

> De este modo se vulgarizarían los principios y grandes resultados de una ciencia tan importante, y la *opinión de los pueblos*, así rectificada, acercaría la época en que por un pacto tácito y general quedase irrevocablemente fijada la suerte del género humano, que por tantos siglos ha sido la víctima de todos los errores y de todas las injusticias. (Cabildo del Socorro) [énfasis agregado]

1 Aprovecho para agradecer el trabajo conjunto y la lectura atenta de Alexander Chaparro, investigador en este proyecto.

Selecciono estos pasajes de las instrucciones porque en este texto breve aparece por primera vez, en un documento producido y circulante en la Nueva Granada, el sintagma "opinión pública"[2]. La opinión aparecía así, brusca y avasalladoramente, como expresión de una voluntad general, como consenso deliberativo y, finalmente, como objeto de cuidado y administración por parte de las autoridades. Y si no podemos decir que es una opinión pública "moderna", para decir que su definición es idéntica a la nuestra, sí podemos afirmar que los elementos que la caracterizan en este documento parecen acercarse decisivamente al entramado conceptual que será fundamental a la hora de construir los nuevos Estados americanos poco más de una década después.

Así pues, la pregunta que emerge tras leer las Instrucciones del Cabildo del Socorro es ¿cómo dar cuenta de esa aparición en el escenario marginal de la Nueva Granada? Este ensayo responde esa pregunta trazando las transformaciones semánticas y sociales ocurridas en el seno de la publicidad de antiguo régimen para identificar cómo de ellas —aunque no solo de ellas— emerge el concepto de opinión pública que caracterizará los primeros decenios de la vida política republicana. En particular, identifico tres nodos de sentido muy concretos: el patriotismo neorepublicano de fin de siglo, la economía política y las ciencia naturales; en torno a ellos se consolida una publicidad marcadamente diferente a la de antiguo régimen. Una vez que el objetivo del artículo no es trazar la historia de la publicidad de antiguo régimen en su totalidad (trabajo que aún está por hacer), sino aquellas regiones semánticas de la publicidad colonial que fueron susceptibles de las mayores transformaciones, usaré la llegada de la imprenta y la circulación de las gacetas, papeles periódicos y otros impresos en el actual territorio de Colombia como el hilo conductor de mi argumentación.

Existen varias y muy buenas historias de la imprenta y la prensa en Colombia. Ellas nos han aportado luces sobre sus orígenes, los letrados que las promocionaron, sus circuitos de operación y circulación, y la relación que mantuvieron

2 Isidro Vanegas indica que halló cuatro referencias entre más de 4.500 páginas de documentación provenientes de la Nueva Granada (1037). Por mi parte, no he encontrado una sola instancia en un documento publicado y que circulara en la Nueva Granada en el periodo.

con los centros de poder; todos estos, elementos decisivos para comprender la evolución de la cultura letrada y su sostén humanista[3]. Sin embargo, hacer la historia de la opinión pública no es lo mismo que escribir la historia de la imprenta o del periodismo, aunque, al ser estos últimos mecanismos privilegiados de la esfera pública moderna, existe una relación íntima entre ellos y aquella. La imprenta y la prensa son artefactos dotados de una evidente materialidad y conllevan funciones comunicativas muy concretas, pero la opinión pública resulta algo más abarcador y simultáneamente menos evidente, una abstracción cuya definición, aun hoy, resulta polémica. Así pues, reservo el concepto de "opinión pública" para designar un tipo de publicidad ligada a lo que se ha dado en llamar, sin mucho matiz, la esfera pública moderna. De este modo, la opinión pública debe ser entendida como una configuración históricamente determinada de los modos de publicidad existentes en una sociedad.

Por publicidad, por su parte, entiendo: "El estado o calidad de las cosas públicas", definición del *Diccionario de autoridades* (1737) que resulta analíticamente válida e históricamente apropiada. Las otras acepciones que acompañan esta definición hacen evidente que su calidad pública no es estática ni se da de antemano, sino que es una actividad que requiere de unos medios, un espacio y constituye un proceso; es decir, que la publicidad es un tipo de trabajo[4]. Existen trabajos recientes que han abierto el camino de manera significativa[5].

3 Para la historia de la imprenta en América, ver los clásicos estudios de J. Torre Revello y la monumental obra de J. T. Medina. Ambos trabajos tratan el caso colombiano con algún detenimiento. Para un tratamiento más extenso de la imprenta en Colombia ver el trabajo pionero de E. Posada, excelentemente complementado con el reciente trabajo de Á. Garzón Marthá. Para la prensa en el ámbito iberoamericano el libro de A. Checa Godoy sigue siendo una referencia ineludible. En el contexto colombiano se destaca el trabajo temprano de G. O. Muñoz y el erudito estudio de A. Cacua Prada. Algo desigual pero útil resultan las ponencias recogidas en *Medios y nación: historia de los medios de comunicación en Colombia*.

4 El *Diccionario de autoridades* agrega que publicidad designa también el conjunto de medios para divulgar, el acto de divulgación o el lugar en que las cosas adquieren la calidad de públicas (la plaza, entre otros).

5 Ver el ya clásico libro de Renán Silva, *Prensa y revolución al final del siglo XVIII*, y su estudio *El Correo Curioso de Santafé de Bogotá*. Igualmente importante es el trabajo de Jaime Andrés Peralta Agudelo.

En las páginas siguientes no definiré qué significa la "opinión pública", mucho menos si su manifestación en la Nueva Granada constituye o no una desviación respecto a supuestos modelos europeos, en su lugar, buscaré entender cómo se recorta el campo de la publicidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX; cuándo, quiénes y qué fuerzas participaron en ese recorte; qué dejó de lado; cómo lo comprendieron sus actores, y cómo usaron e invocaron el concepto de "opinión pública" para sus diferentes fines políticos. Es por eso que si bien es cierto que resulta conceptualmente anacrónico hablar de opinión pública en la Nueva Granada antes de 1809, todo intento por historiar los modos en que la experiencia social neogranadina hizo posible la contundente formulación del Cabildo del Socorro necesita remontarse a la publicidad colonial y a las primeras gacetas.

He organizado la exposición en dos momentos: primero examinaré la publicidad americana a partir de las gacetas e impresos de los siglos XVII y XVIII; un segundo momento está destinado a examinar la prensa ilustrada hasta finales del periodo colonial.

Publicidad colonial y las primeras gacetas (siglos XVII-XVIII)

Como ya señalé, el sintagma de "opinión pública" no aparece hasta muy entrado el siglo XVIII en castellano, y ciertamente, no en la Nueva Granada (Álvarez 578-584; Glendinning 157-164). Así pues, la confianza que observamos en las instrucciones del Cabildo en 1809 no cuenta con antecedentes semánticos muy claros. Es, como se verá, una historia de modulaciones y resignificaciones lentas y parciales que se abren en cada momento a nuevas posibilidades.

Los vocablos "opinión" y "público" existían de tiempos atrás, pero se referían a realidades muy diferentes. La opinión se entendía como una apreciación o especulación sobre cualquier materia, siempre susceptible a la falibilidad. El *Tesoro* de Covarrubias (1611) define la opinión como un enunciado que se opone a la verdad de la ciencia porque "la opinión es

de cosa incierta, y esta es la causa de ver opiniones contrarias en una misma cosa". El *Diccionario de autoridades* (1737) confirma esta definición temprana al señalar que es un "Dictamen o juicio que se forma sobre alguna cosa, habiendo razon para lo contrario". Público, por su parte, significa "lo que todos saben y es notorio, pública voz y fama" (Covarrubias), pero *Autoridades* aclara que: "Usado como sustantivo se toma por el común del pueblo o ciudad. Se toma también por vulgar, común y notados por todos. Y así se dice, ladrón público, mujer pública" (T. 5).

De ese modo, la opinión del público designaría, en caso que el término hubiera sido usado, algo así como la modalidad discursiva propia del vulgo, carente de racionalidad y sometida al vaivén de las pasiones. Para Calderón de la Barca la opinión era un monstruo de muchas cabezas[6], mientras que, resignado, Baltasar Gracián sentenciaba "cada uno es hijo de su madre y de su humor, casado con su opinión, y así, todos parecen diferentes: cada uno de su gesto y de su gusto" (150). Menos paciente y más ilustrado, fray Benito Pérez Feijoo recusa la invocada "voz del pueblo, voz de Dios" al señalar que: "Todo […] está lleno de opiniones, que van volteando, y sucediéndose unas a otras, según el capricho de inteligencias motrices inferiores" (4).

Por otra parte, resulta imposible concebir la publicidad en los siglos XVII y XVIII americanos a partir de nuestras nociones de lo público y lo privado. La vida social se recorta de un modo completamente diferente, articulada en torno a dos grandes instituciones, la Iglesia y la corte. La primera tiene en el púlpito y las festividades religiosas sus principales espacios de difusión y en la piedad el valor fundamental; la segunda encuentra en las cortes virreinales, las reales audiencias, e incluso en los ceremoniales en torno a los cabildos, los espacios de difusión, y en la lealtad su valor supremo[7].

6 Tercera jornada de "Los cabellos de Absalón" (c. 1634) "!Cómo se vé en tus diversas/ opiniones, vulgo, que eres/ Monstruo de muchas cabezas" (Calderón de la Barca 4: 209).

7 Aunque ambas son instancias del mismo fenómeno, en otros lugares de la monarquía existen, sin embargo, variantes propias que le dan un dinamismo propio en la Nueva Granada. Así, la ausencia de una corte hasta 1739 y de una imprenta secular hasta 1776, el alto grado de mestizaje

Más que espacios de intercambio horizontal, estas publicidades localizadas, corporativas y jerárquicas son lugares de difusión de los ideales propios de la corona y la Iglesia. A los vasallos piadosos les compete desplegar las señas de la fe y la debida lealtad, comportarse de acuerdo a esos ideales. Y aunque una cierta abstracción de voluntad colectiva esté recogida en esa publicidad (recordemos el famoso *vōx populī, vōx Deī*), estos no son espacios de consenso sino de sumisión y conformidad.

Existe igualmente una tercera publicidad que podríamos llamar plebeya. Se da en las fiestas, las plazas, el mercado, la calle, las chicherías[8]. La publicidad plebeya se caracteriza por una simultánea participación en las dos esferas anteriores y una distancia ante ellas. Su marca es la oralidad, con su consecuente ausencia de fuentes que hace difícil nuestra aprehensión, aunque no por eso resulte menos cierta. Sus múltiples manifestaciones —libelos, pasquines, el rumor, etc.— indican una vitalidad bulliciosa tras bambalinas. Estudios sobre lo que podemos llamar la economía moral plebeya neogranadina indican que existía, aun a finales del periodo colonial, un fuerte sustrato pactista (Garrido 37-56; Phelan). Cuando la plebe se sentía ignorada por las autoridades, apelaba a su respuesta más contundente: el motín.

Como puede verse, el tema es vasto y de múltiples aristas. Por esa razón, en lo que sigue examino exclusivamente la incidencia de las gacetas y papeles periódicos en las transformaciones conceptuales de esa publicidad. Para empezar, es necesario examinar el impacto de la imprenta.

Como bien se sabe, la imprenta de tipos móviles surge en Mainz a mediados del siglo XV y rápidamente se extiende por toda Europa. La posibilidad de reproducir masiva y mecánicamente un alto volumen de impresos y libros revoluciona la función social de la información en la sociedad (Cavallo y Chartier; Febvre y Martín). La imprenta se convertirá

y la dispersión por una arisca geografía de los pocos asentamientos castellanos, determinaron un cierto modo laxo de publicidad y control social.

8 Excelentes estudios empiezan a desentrañar el abigarrado mundo popular de la fiesta colonial (González; Hartmann y Velásquez; Jiménez).

rápidamente en un arma poderosa para la misma Iglesia católica y las nacientes burocracias estatales, ambas la usarán como herramienta ideal para el proselitismo, para generar un tipo de publicidad que construya lealtades y cimente legitimidades. No es fortuito que los dos productos más populares de la imprenta sean la Biblia (con toda su parafernalia devocional, como sermonarios, confesionarios y novenas) y la inmensa variedad de gacetas y papeles públicos. Tampoco es coincidencia que buena parte de las imprentas en América estuvieran en manos de las órdenes religiosas.

No sorprende entonces que la imprenta llegara rápidamente a América, primero a México, a finales de la tercera década del siglo XVI, y posteriormente a Lima, en 1584, los dos centros políticos y culturales de la monarquía indiana. En sus talleres se imprimieron tratados evangélicos, catecismos, gramáticas de lenguas indígenas, algunos libros médicos, crónicas religiosas y civiles y, sobre todo, hojas volantes con noticias extraordinarias. El primer impreso conocido en América es la *Relacion del espantable terremoto que agora nuevamente ha acontecido en la Ciudad de Guatimala* publicado en 1541. Este documento da cuenta de la avalancha de agua y tierra que destruyó la antigua ciudad de Guatemala, en el Valle de Almolonga. La relación, que describe con minucia la destrucción de la ciudad y las horas angustiantes de los notables, pretende dar "gran ejemplo para que todos nos enmendemos de nuestros pecados y estemos apercibidos para cuando Dios fuere servido de nos llamar" (6).

Las imprentas locales se usan con frecuencia para imprimir hojas sueltas a la llegada de la Flota de Indias, en las que se destacan los sucesos de la corte (por ejemplo, la *Relacion de lo sucedido en el feliz nacimiento del serenísimo Principe […]*, en el que se celebra el nacimiento de Felipe Próspero, príncipe de Asturias, en México 1657), de armas (por ejemplo, la *Relación de los grandes progressos que han tenido las Catholicas Armas de Su Magestad […]*, publicado en la misma capital un par de años después), los eventos más destacados en las cortes extranjeras o algún suceso extraordinario que haya ocurrido en otro lugar de la monarquía. Así, la *Relación verdadera de una criatura que nació en la Ciudad de Lima a 30 del mes de noviembre de 1694*, impresa en México al año siguiente, narra el nacimiento de unos siameses y discute si los bebés se pueden considerar monstruosos o si constituyen

una señal divina de futuras desgracias. Estas relaciones son generalmente leídas y comentadas en tertulias de notables y, en algunas ocasiones, glosadas al margen, lo que indica el gran aprecio con que eran recibidas[9].

La primera imprenta llega a la Nueva Granada de mano de los jesuitas a principios del siglo XVIII. Sus impresiones fueron pocas y casi exclusivamente religiosas (novenas y septenarios), tales como el *Septenario al corazón doloroso de María Santíssima* (1738), primera publicación neogranadina conocida (Garzón). Y aunque no tenemos noticia de ninguna reimpresión de las hojas sueltas, no nos resulta improbable que estos papeles llegaran hasta la Audiencia de Santafé y fueran igualmente leídos con fervor.

A mediados del siglo XVII, en Europa empieza un proceso de suma importancia para nuestros fines: las hojas volantes van dando paso a las gacetas oficiales, publicaciones periódicas patrocinadas por las nacientes burocracias estatales para informar las leyes, decretos y reglamentos oficiales, comunicar noticias comerciales de alguna importancia y ofrecer una visión parcializada de los varios frentes bélicos y diplomáticos que las diferentes coronas tenían en diversos lugares de Europa y del mundo[10]. Ya en 1631, Théophraste Renaudot, con el apoyo del cardenal Richelieu, creó la *Gazette de France* (1631), la cual se convirtió rápidamente en el canal más importante y efectivo de diseminación de información en Francia y en sus territorios de ultramar. Otras coronas pronto siguieron el ejemplo y la *Gaceta de Madrid* salió a la luz en febrero de 1661, con la intención de ser una relación informativa periódica que mantuviera a sus lectores enterados de las novedades del día. Esta gaceta circuló semanalmente y constaba de cuatro hojas en cuartos con noticias nacionales y extranjeras. Junto con la *Gaceta de Madrid* también se encuentran con alguna frecuencia traducciones

9 Los ejemplares citados provienen de la colección de manuscritos de la Biblioteca Benson, de la Universidad de Texas en Austin. Agradezco a Jorge Cañizares y al Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad la invitación a pasar una estancia en la Biblioteca Benson en el segundo semestre del 2006.

10 Es interesante notar lo poco que se conoce este fenómeno. No hay muchos estudios, ni en España ni en América, sobre estos primeros ejercicios publicitarios.

e impresiones aprobadas de las gacetas de Ámsterdam, París y Londres. De igual forma, todas las gacetas que se imprimían en Castilla, con el debido permiso del Consejo de Castilla, tenían que superar la censura eclesiástica.

No es fácil detectar el volumen de circulación, la frecuencia y la variedad de gacetas que circularon en la Nueva Granada. Sabemos que la *Gaceta de Madrid*, reimpresa en México y Lima (en esta última ciudad con el nombre de *Gazeta de Lima* a partir de 1715), circulaba libremente por toda la monarquía, incluida la Nueva Granada. Desde entonces se publican diversas relaciones y noticias curiosas, e incluso hacia 1671 se dará una tentativa de publicar una gaceta mexicana. En 1722, finalmente, aparece la *Gazeta de México* y *Noticias de Nueva España* con el compromiso de imprimirse mensualmente. Poco después saldrá la *Gazeta de Goathemala* (1729-1731) y en 1744, la de Lima (Checa 15-18).

Las primeras gacetas americanas, en general, publicaban noticiaros, informativos locales y de otras provincias de la monarquía. Estas gacetas reimprimen, incluso con mucho retraso, extractos de las gacetas de Madrid y Europa que versan sobre la corte y los frentes diplomáticos de la monarquía y otras naciones (por ejemplo, las referencias al Imperio otomano son frecuentes). Aunque comunican novedades, no son noticias en el sentido que nosotros las entendemos, es decir, no están destinadas a informar sobre la actualidad y a proveer criterios al lector para que participe de manera informada en la esfera pública y tome decisiones sobre asuntos que le afectan directamente. Los sucesos de armas de su majestad y el nacimiento de un nuevo heredero comunican la gloria del monarca y promueven demostraciones de fervor y lealtad. Tanto o más que el elemento informativo, importa el efecto de simultaneidad e inclusión que generaba en los lectores americanos al sentirse parte de los destinos de la monarquía y la cristiandad.

Del mismo modo que la gaceta permitía a los lectores sentirse parte de la monarquía, reforzaba la comunidad de creyentes al publicar con relativa frecuencia historias milagrosas o de devoción extraordinaria. De esta manera, las gacetas presentaban testimonio de la comunidad de creyentes y permitían reafirmar la fe en territorio americano al recontar milagros extraordinarios, exaltar la fe y devoción de destacadas figuras religiosas o

producir calculadamente la congoja y piedad a través de las noticias sobre los temblores, las epidemias u otros desastres. No sorprende, por lo tanto, que el primer intento periodístico en la Nueva Granada nazca del terrible temblor que devastó la capital el 12 de julio de 1785, ni que el primer número de su sucesor, la *Gaceta de Santafé*, el 31 de agosto de 1785 informara el terrible caso de un parto milagroso el 25 de agosto de ese año en Ubaté. Para el editor de la *Gaceta*: "Aunque siempre es Dios admirable en sus santos, parece que algunas veces hace más visibles los efectos de su divina misericordia, para excitar nuestra confianza en la intercesion de sus escogidos, y que la imploremos en nuestras necesidades"(4).

Por otra parte, las gacetas buscaron afirmar cierto sentido local al tener una sección con noticias domésticas y americanas. En general, estas noticias tenían que ver con la salud de los altos magistrados y notables locales, el nombramiento, promoción o fallecimiento de autoridades eclesiásticas o civiles, y con los asuntos de la corona o la administración de las Indias. Igualmente, se relataban extensamente las galas con que se celebraban los numerosos festivales y la erudición evidente en las competiciones universitarias. Así mismo, se informaba sobre los modos en que diversas comunidades enfrentaban, "heroicamente", las amenazas de ataques piratas o de incursiones indígenas. En sus páginas floreció un criollismo exaltado, pues allí aparecían con frecuencia panegíricos para destacar la fama local de México, "cabeza de la Nueva España y corazón de la América", o la "siempre ilustre y tres veces coronada ciudad de Lima"[11]. Más que informar, las gacetas se ocupaban de cultivar la "común opinión" de las virtudes que adornaban a cada corte, incluida la de Santafé.

Las listas de suscriptores, ordenados de mayor a menor rango, nos permiten saber un poco más de sus lectores, generalmente oficiales del virreinato, los miembros de las diversas órdenes religiosas, el alto clero seglar, los comerciantes trasatlánticos y algunos pocos miembros de las élites

11 Referencias tomadas respectivamente de la Gaceta de México (enero 1, 1722) y de la Gazeta de Lima (enero 18, 1744), ambos ejemplares consultados en la Biblioteca Benson de la Universidad de Texas, Austin, durante el segundo semestre del 2006.

locales. No sorprende, entonces, que además de cultivar la fama, las gacetas cumplieran el pragmático oficio de informar sobre los recientes decretos y la cambiante legislación comercial, dar cuenta de los productos que llegaban en la Flota de Indias y los que se aprestaban para ser embarcados en los principales puertos de las Américas. Incluso, en muchos casos la gaceta incluía, usualmente en la última página, una sección con anuncios sobre ventas de productos, de libros, entre otros, recién llegados de la metrópoli.

Hasta acá podemos decir que las gacetas participaban de una publicidad muy estable que vinculaba un naciente público al cuerpo político de la monarquía a través de muestras de lealtad, a la cristiandad a través de muestras de piedad, y a su patria o comunidad local a través de lazos corporativos. Las gacetas permitían el cultivo de la fama, intentaban hacer efectiva la cohesión social y, adicionalmente, perseguían la consecución de fines comerciales. El público representaba simultáneamente estos ideales con los cuales se procuraba modelar las conductas individuales. Es decir, con esta publicidad dirigida surge un público que encarna un ideal (la fama) y un objeto a ser administrado (la honra). En ese sentido emerge la figura del público como pueblo, pero sin plebe, y comienza un proceso de abstracción que será fundamental para la aparición de la publicidad ilustrada de finales del siglo XVIII.

Prensa ilustrada (1785-1808)

Una forma de comprender el peso que lograron las recientes transformaciones de la publicidad, y el intento por controlarla, es revisar la actitud de las autoridades hacia la imprenta. En 1776, el virrey Manuel Antonio Flórez llama al impresor andaluz Antonio Espinosa de los Monteros, residenciado en Cartagena, para que asuma el trabajo de impresión en la capital del virreinato. Para el virrey, la llegada del impresor es importante para

> […] contribuir al fomento de la instrucción de la juventud de este reino […], para el mejor gobierno de este reino, fijando reglas para cada una de sus provincias, tanto para la dirección de sus ayuntamientos, como para el manejo y

> recaudación de las rentas de tabaco, aguardiente, alcabalas y demás que hasta aquí han estado sujetas a la práctica, estilo y a los abusos introducidos. Para esto, como para que circulen con más perfección y prontitud las reales determinaciones que su naturaleza lo pida, como las gubernativas, es evidente la necesidad de que se provea a esta capital de imprenta.[12]

Al virrey le resulta evidente que un elemento esencial para el buen gobierno es que los vasallos conozcan debidamente las disposiciones reales.

Al llegar a Santafé, Espinosa de los Monteros compra las partes de la antigua imprenta jesuita y comisiona la fabricación de repuestos y nuevas planchas en diversos talleres de la ciudad. En 1782 llegan los nuevos tipos e instrumentos que remplazarán los gastados y anticuados de los jesuitas (Garzón). Ese mismo año, con ocasión de la ejecución de los sindicados por el levantamiento comunero, el arzobispo y virrey Caballero y Góngora manda imprimir en su taller "Premios de la obediencia: castigos de la inobediencia", la exhortación que fray Raymundo Azero pronunció en la Plaza Mayor de Santafé, y el "Edicto para manifestar al publico el indulto general, Concedido por nuestro Catholico Monarca el señor Don Carlos III. A todos los comprehendidos en las revoluciones acaecidas en el año pasado de mil setecientos ochenta y uno" (1782). Ambos impresos estaban destinados a influir sobre los vasallos neogranadinos en lo que era un reconocimiento tácito de una incipiente esfera pública. El intento fallido, tres años después, de echar a rodar la primera gaceta neogranadina —la fugaz *Gaceta de Santafé*— en la imprenta de Espinosa de los Monteros lo confirmará, y la llegada a Santafé en 1791 de la imprenta comisionada por Antonio Nariño, que llamó Patriótica, ratificará de manera definitiva la importancia de una nueva publicidad en el espacio neogranadino.

A partir de 1785, cuando aparece la primera publicación periódica en el Virreinato de la Nueva Granada, el breve *Aviso del terremoto* y su continuadora, la *Gaceta de Santafé*, se hace sentir la necesidad de una gaceta que comunique la noticia local a un circuito de lectores dispersos sobre una

12 "El Virrey de Santa Fe hace presente la urgente necesidad que en aquella ciudad hay de una Imprenta". Santa Fe, 15 de enero de 1777 (Medina 2: 149-150).

vasta geografía y que sirva de instrumento para "promover el bien público" y permitir "mantener con decoro una conversación entre gente culta" (31 de agosto de 1785).

El esfuerzo decisivo será, sin duda, la aparición del *Papel periódico de Santafé de Bogotá* (1791-1797), editado por el santiagueño residente en Santafé Manuel del Socorro Rodríguez. A principios del siglo XIX varias publicaciones circulan en Santafé: *Correo curioso* (1801), *Redactor americano* (1806-1809), *Semanario de la Nueva Granada* (1808-1810), todas ellas vinculadas con los ideales de procurar el bien público y promover la Ilustración. Estas publicaciones cultivan el amor a la patria —entendida, por un lado y de manera difusa, como el espacio local, provincial o neogranadino y, por otro, como la monarquía hispánica— y se dirigen "a un público ilustrado, católico, y de buena educación" ("Prospecto")[13].

El nuevo tipo de publicación hace énfasis en la diseminación de los saberes útiles para la transformación del entorno local, estas publicaciones surgen estimuladas por la proliferación de producciones similares en toda la monarquía[14]. Si el *Aviso* surge como simple relación del espantoso

13 Esas transformaciones no ocurren en el vacío. Para las últimas décadas del siglo XVIII, el cuerpo de reformas administrativas, fiscales y militares conocidas como borbónicas y los procesos de trasformación de la cultura política transatlántica se empezaban a sentir con fuerza en la Nueva Granada. Santafé sobrepasa los veinte mil habitantes y cuenta con doce templos principales, tres universidades seculares (Colegios mayores de San Bartolomé, Rosario y Santo Tomás), tres eclesiásticas (San Buenaventura, de la Recoleta, y San Nicolás de Bari), un colegio para niñas (Enseñanza), cinco escuelas populares y cerca de cuatrocientos estudiantes provenientes de todos los rincones del reino. Su vida intelectual está animada por la recién creada Real Biblioteca (1777) y varias bibliotecas importantes de claustros y particulares, dos tertulias conocidas (la Eutropélica, presidida por Manuel Socorro del Rodríguez, y El Arcano de la Filantropía, por Antonio Nariño) y, por dos imprentas comerciales (Espinosa y Nariño). Por otra parte, en torno a la Expedición Botánica (1783) y su director, José Celestino Mutis, se articuló y entrenó a un selecto grupo de jóvenes americanos en las ciencias y las artes, proceso que incluyó la creación del primer observatorio astronómico en el continente americano en 1803.

14 De las publicaciones peninsulares que circularon en la monarquía vale la pena destacar el *Mercurio histórico y político*, 1753; *El memorial literario*, 1784; y *El correo de los ciegos de Madrid*, 1786. Igualmente, es importante destacar diversos periódicos americanos, tales como el *Mercurio volante con noticias importantes i curiosas sobre varios asuntos de fisica i medicina,* editado por el mexicano

terremoto que sacudió la capital el 12 de julio de 1785, la *Gaceta de Santafé*, impresa apenas tres semanas después, aspira a comunicar novedades "dignas de atención" y evidencia una clara consciencia de la función social de los papeles públicos y las gacetas. "Escribiendo se comunican los ausentes —señala el editor de la *Gaceta*— y los que nunca se han visto llegan a unirse con los más estrechos lazos de la amistad, vínculos que suelen preferirse a los de la sangre, sin otro principio que una carta". Como las antiguas gacetas, los nuevos periódicos también buscaban producir cohesión social; una que, sin embargo, ya no es de cuerpos, sino de un orden difusamente horizontal, en la que el mérito, más que el linaje, comienza a jugar un papel importante.

Por otra parte, empieza a surgir un valor que será recurrente en todas las publicaciones posteriores: la utilidad común. Los impresos, continúa el editor, son responsables del "auge y esplendor que en el día se ven elevadas las ciencias, las artes, la industria y el comercio" y explica, para el aún bisoño público neogranadino, en su primer número, que

> Una gazeta es una carta común por la cual a todos se les avisa de lo que sucede, o se sabe en el lugar en que se escribe, y cada uno se aprovecha de las noticias que en ella se encuentra a proporción de su entidad, o de lo que se interesa en promover el bien público; o a lo menos emplea honestamente el rato de tiempo que se detiene en leerla, y se halla insensiblemente instruido de lo que pasa a muchas leguas de su residencia, y en disposición de mantener con decoro una conversación con gente culta. (31 de agosto de 1785)

Como las gacetas anteriores, los nuevos periódicos celebrarán el influjo beneficioso de la imprenta, luz y felicidad de los pueblos. En ellos se articulará un nuevo ideal de saber que redundará en ciudadanos útiles, por lo que se privilegiarán las nuevas ciencias experimentales y la economía política. Igualmente, las nuevas publicaciones se ocuparán, como las viejas gacetas, de noticias locales y europeas, pero, en este caso, harán gala de una

Ignacio Bartolache, 1772-1773; la *Gaceta de literatura de México,* editado por José Antonio Alzate, 1788-1795; el *Mercurio peruano de historia, literatura, y noticias*, publicado por la Sociedad Academica de Amantes de Lima, 1791-1794, y las *Primicias de la cultura de Quito,* el importante periódico ilustrado editado por Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo en 1792.

exacerbada conciencia de lo americano, hasta el punto que alguna proclamará que "su único objeto es publicar cosas americanas" ("Prospecto").

Reducido el espacio asignado a los sucesos de la corte por la antigua publicidad, lo local será transformado en objeto de deseo sobre el cual se posarán los ojos ávidos de los novatores. Evaluaciones, juicios y proyectos sobre tal o cual empresa aparecen en varios periódicos, los cuales se convertirán de ese modo en el escenario donde se dan ciertos debates sobre las debidas reformas al cuerpo social. De esta manera, esas figuras privilegiadas de la publicidad nos acercan a la autocomprensión de los grupos sociales en contienda y a los modos como se construyen legitimidades e identidades. De igual forma, se convierten en la superficie privilegiada para la elaboración y emergencia de nuevas configuraciones conceptuales que lentamente van penetrando diversos rincones de la vida social e institucional de la Colonia (Ortega).

Debido al alcance e importancia de esas transformaciones, a continuación me detendré brevemente en las manifestaciones locales de tres grandes nodos semánticos: aquel que se articula en torno a las nuevas nociones del ciudadano y el patriotismo; el que gira en torno a la economía y la riqueza social, y, finalmente, el que se desarrolla en torno a la ciencia y la utilidad. Estas transformaciones conceptuales eventualmente se convirtieron en posibilidades sociales y políticas, no solo por la visibilidad y legitimidad que adquirieron al aparecer en las diversas publicaciones del momento, sino, sobre todo, por las nuevas formas de agencia concebidas por la emergente publicidad que hemos venido historiando. Del mismo modo, es necesario señalar que esa publicidad adquiere concreción en la medida que estas transformaciones conceptuales más amplias se afianzan en el orden social. Para organizar mejor esta discusión centraré el debate de cada uno de los nodos semánticos en una publicación del periodo.

El ciudadano patriota y el *Papel periódico de Santafé*

Un examen de los periódicos ilustrados americanos hasta 1808 indica que estos no solo reflejan lo que ocurre en la sociedad, sino, y esto tal vez sea más importante, se convierten en verdaderos laboratorios para la elaboración

de nuevas posibilidades conceptuales y políticas. Esa elaboración de una cultura política que llamaremos por conveniencia, pero no por convicción, de la modernidad, tiene su primer punto de referencia privilegiado en la Nueva Granada en el *Papel periódico de Santafé*.

Su aparición el 9 de febrero de 1791 marcará un hito ante el cual es necesario detenerse momentáneamente. Por cerca de seis años (con una breve interrupción en el segundo semestre de 1792), esta publicación circuló en buena parte del territorio de la audiencias de Santafé, Quito, la Capitanía de Caracas, Lima y otros lugares, con un tiraje no mayor a los quinientos periódicos semanales en un formato de ocho hojas en cuartos. Durante este tiempo alcanzó la nada despreciable suma de 265 números. Su director y redactor fue el cubano Manuel del Socorro Rodríguez, quien había llegado al Virreinato de la Nueva Granada de la mano del virrey Ezpeleta entre 1789 y 1790.

El *Papel periódico* abre su "Preliminar" con la apología habitual a la prensa como fuente de utilidad y motor de progreso. Pero lo que nos interesa en este caso es la argumentación republicana que le dará un lugar a la utilidad común. Según Rodríguez, el hombre que vive por el principio de la razón pronto verá que la utilidad común es el principio de la felicidad del universo, y esto "hará en su ánimo una sensación, que no podrá mirar con indiferencia. Y mucho más cuando considerándose un republicano [...] ve que la definición de este nombre le constituye en el honroso empeño de contribuir al bien de la causa pública" (9 de febrero de 1791). Siete números después Rodríguez reproducirá una comunicación de Francisco Antonio Zea, colegial del San Bartolomé, que causará escozor. En los "Avisos de Hebéphilo a los jóvenes de los dos colegios", Zea anunció que sacrificaba su reputación de literato por el título de ciudadano. Sin duda, esta afirmación algo estridente resulta sintomática de la zona conflictiva de sentidos y experiencias que se habían acumulado a finales del siglo XVIII y habían dado paso a nuevas representaciones del saber, de los sujetos en sociedad y de la riqueza social.

Ciertamente, el concepto de ciudadano no es nuevo. Ya para 1729, cuando el primer diccionario de la Real Academia lo define como: "El vecino de una ciudad, que goza de sus privilegios, y está obligado a sus cargas

no relevándole de ellas alguna particular exención", contaba con una larga tradición filosófica que se remonta hasta Aristóteles. Pero en 1729, más que ciudadanos republicanos, los sujetos de la monarquía se reconocían como vasallos y sujetos leales de la corona. La recurrencia del término ciudadano en los periódicos de finales del siglo XVIII se debe en buena medida al neo-republicanismo, entonces en boga, pero no se debe entender, ni mucho menos, como un rechazo de los otros términos. En efecto, más que negación, es una resignificación a partir de la vinculación del término ciudadano con los de utilidad y patria. A partir de ese momento, el sujeto modélico de la monarquía no es ya simplemente el vecino, sino aquel que a través de los saberes ilustrados procura el bien común de la patria. Los periódicos del periodo constituyen espacios privilegiados para la elaboración de "esa llama divina, que se dice patriotismo, y es la base de la felicidad común, la virtud de los héroes, madre de las virtudes civiles, y por desgracia la menos conocida" (*Papel periódico*). El patriotismo, además, es una virtud cristiana, la del "espíritu público", que así entendido es lo que hace al ciudadano.

El patriotismo también se hace evidente en el cultivo y rescate de la historia local. De ese modo, en marzo de 1792 Rodríguez publica la primera historia de la literatura neogranadina, en la cual José María Vergara y Vergara se apoyará casi setenta años después para elaborar su magistral *Historia de la literatura en Nueva Granada*. Así mismo, Francisco Antonio Zea, en abierta polémica con Cornelio de Paw, publica apartes de un manuscrito en el que venía trabajando, "Memorias para servir a la Historia del Nuevo Reyno de Granada", en el que predice la pronta llegada de una era feliz, marcada por la industria e Ilustración en la Nueva Granada, o el "Rasgo apologético de Sogamoso", de quien se dice que de haber nacido entre los griegos o los romanos "hubiera logrado el mismo honor de Demétrio Falereo", filósofo y político griego y uno de los primeros peripatéticos.

A pesar de que no existe incompatibilidad alguna entre este espíritu patriótico que inunda las primeras páginas del *Papel periódico* y la lealtad al rey y a la monarquía española, el fuerte ascenso de la concepción patriótica del ciudadano se vio truncado a mediados de 1792, cuando varias disposiciones reales clausuraron los periódicos existentes —a excepción de los oficiales— y establecieron la censura más estricta sobre las noticias

procedentes de la Francia revolucionaria[15]. Las alarmas llegaron a su punto más álgido cuando en 1794 se iniciaron los juicios contra Nariño, por la impresión del volante con los derechos del ciudadano, y contra los colegiales implicados en el escándalo de los pasquines.

La *Gazeta de México*, *la Gaceta de Lima* y el *Papel periódico de Santafé* publicaron con regularidad resúmenes autorizados —generalmente tomados de la *Gaceta de Madrid*— sobre los sucesos en Francia. Su actitud fue dura contra los que llamaron "monstruos regicidas", en particular, a partir de la ejecución de Luis XVI, día en que "se firmó el decreto de la general desolación de aquel reino desgraciado. El dio principio a la funesta época del desorden y calamidad del pueblo galicano que hasta allí aún respiraba con alguna esperanza de no quedar sepultado en su misma revolución" ("Noticias"). A partir de ese momento, estas gacetas se centrarán en la descripción minuciosa de lo que perciben como anarquía pura y disgregación terrible del cuerpo político francés, en un intento claro de infundir miedo entre sus lectores y prevenir lo que ya anticipan como la eventual seducción de la opinión pública por las engañosas ideas revolucionarias. En ese contexto, el término ciudadano prácticamente desaparece y el de patriota se asimila al de devoción al rey.

El *Papel periódico* entrega su último número el 6 de enero de 1797, después de repetidos anuncios de insolvencia económica. Pocos días antes, el virrey Ezpeleta había embarcado finalmente para España. Así pues, a pesar de haber visto la luz durante un lustro y contar en algún momento hasta con cuatrocientos suscriptores, la pronta clausura del *Papel periódico* tras la partida del virrey revela un elemento común en las publicaciones periódicas de la época: la necesidad de contar con el apoyo activo de las autoridades peninsulares. En efecto, todas las publicaciones de la época se

15 En un excelente trabajo, recientemente publicado, Carlos Villamizar explora las transformaciones semánticas del concepto "patria" durante la última década del siglo XVIII a través de una lectura cuidadosa del Papel periódico. Ver: "La felicidad del Nuevo Reyno de Granada: el lenguaje patriótico en Santafé (1791-1797)". Algunos apartes aparecerán con el título "Patria y Monarquía en el Papel periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá (1791-1797)" en *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia.*

quejaban de las dificultades económicas para cubrir los gastos de impresión, y el *Correo curioso*, única publicación que no cuenta con un apoyo oficial, sobrevivirá apenas un año a costa de buena parte de la fortuna personal de Tadeo Lozano. El apoyo de las autoridades servía para enfrentar las resistencias de los sectores más tradicionales que veían en las innovaciones una amenaza a sus privilegios y prerrogativas.

La economía política y la función social de la riqueza: el *Correo curioso*

La economía será uno de los ejes de reflexión continua del siglo XVIII y el impulso reformista encuentra en las publicaciones especializadas una punta de lanza importante para lograr sus objetivos. Publicaciones como el *Semanario económico de Madrid* (1765) o el *Semanario de agricultura y artes dirigido a párrocos* (1797-1808) no solo constituían esferas de intercambio científico sino que eran órganos de popularización de los fundamentos de la economía política entre amplios sectores de la población. En la Nueva Granada se configura la Sociedad Económica de los Amigos del País, en 1784 en Mompox, la cual publica al año siguiente un extracto de las primeras juntas con el fin de generar interés en el mejoramiento del país y "promover y conseguir el fomento de la industria popular", "teniendo a la vista las proporciones que estos terrenos ofrecen por su fertilidad para hacerse tan florecientes, como felices sus moradores por medio de la agricultura y comercio, que es lo que nutre los reinos" (*Extracto*).

El tema de la economía atraviesa todas las publicaciones periódicas de la monarquía, pero en la Nueva Granada el *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá* es el que desarrolla una reflexión más sostenida. Este semanario, publicado por José Luis de Azuola y Lozano y Jorge Tadeo Lozano en febrero 1801, fue el primer periódico privado de Colombia —es decir, financiado enteramente por suscripciones y con caudal privado—. La falta de suscriptores y la ausencia de apoyo del Gobierno causaron que el 29 de noviembre del mismo año saliera a la calle el último número del *Correo*, el cual, al final contó con un total de 46 números.

A pesar de su corta vida y relativa insolvencia económica, el *Correo curioso* desarrolló una reflexión amplia sobre los problemas y retos económicos de la sociedad neogranadina. El punto de partida para los editores —como para muchos de los economistas coloniales— era el estado de "la mayor decadencia" en que se encontraba el reino (39). Sin embargo, los editores son abiertamente optimistas, pues, como dicen: "Nada impide que nosotros los de este continente gozemos del mismo beneficio, y se trabaje con amor, y perpetuidad al fin laudable de nuestra total ilustración". Para contribuir a la obtención de ese futuro posible, el periódico define el objeto de sus esfuerzos de la siguiente manera:

> En lo económico se tendrá presente sobre todo la utilidad popular, y así procurando hacernos comprender con los más rudos, discurriremos sobre mejorar el cultivo de los frutos de la tierra; y trataremos de agricultura en todas sus partes; procuraremos el fomento y perfección de la industria, dando arbitrios, y recetas, para simplificar las operaciones mecánicas, y de otros varios puntos que conciernen a este fin. Últimamente en lo mercantil daremos la idea más sencilla del comercio, sus cálculos, sus problemas, sus reciprocas obligaciones, sus utilidades fijas, y las eventuales, la necesidad del dinero corriente, y la inutilidad del dinero guardado; y de tiempo en tiempo, publicaremos noticias exactas de los precios en varias provincias, tanto de los géneros de exportación como de importación. ("Prospecto", *Correo curioso* 2)

Agenda de trabajo entusiasta que dibuja cuatro frentes de acción novedosos. En primer lugar, el *Correo curioso* busca familiarizar al lector con los principios de la economía política proclamados por los fisiócratas y por Adam Smith. De ese modo, Jorge Tadeo Lozano insiste en "la necesidad del dinero corriente y de la inutilidad del dinero guardado", y les reprocha a los que lo guardan ser "amantes de la inacción, enemigos de su fortuna, y lo tercero inútiles individuos a la sociedad" (17). Para Lozano: "El dinero como la sangre en el cuerpo, vivifica, y reparte a todos y a cada uno proporcionalmente el movimiento y robustez que necesita, para cumplir libremente la acción, que le toca como miembro de la sociedad" y, por lo tanto, serán el comerciante y el agricultor —más que el Estado— los llamados a producir la prosperidad y felicidad del reino.

En segundo lugar, las discusiones en el *Correo curioso* buscan generar conciencia de las riquezas locales, particularmente las derivadas de las actividades agrícolas y comerciales. Si la discusión de principios económicos está destinada a propiciar una reconceptualización del lector como agente económico, la exaltación de la exuberancia y fertilidad del entorno está destinada a motivar esos agentes para que transformen efectivamente ese ambiente en riqueza. Esto significa actuar en contra de las convenciones sociales y vencer los obstáculos —la usura y el comercio pasivo, la escasez de población y su supuesto carácter indolente— retardatarios del progreso. De otro modo, las condiciones sociales imperantes llevan a un círculo vicioso que "obliga […] a los miserables vestigios del género humano que aquí se encuentran a llevar una vida […] vagabunda y holgazana, no pensando en multiplicarse, por no dejar a sus hijos la triste herencia de la pobreza y al abandono" (41).

Así mismo, esa movilización en procura de un bien individual tiene como resultado el desarrollo y la prosperidad de la sociedad, por eso la observancia de esos simples principios industriosos constituye una acción patriótica. De ese modo, el tercer punto es la exhortación a la acción privada a través de la noción del patriotismo. En efecto, el *Correo curioso* abre los dos primeros números con una apasionada "Exhortación de la patria" (3), en la que anima a trabajar por el progreso del reino. Las asociaciones de patricios e ilustrados deben mirarse como "uno de los primeros anuncios de felicidad del reino". Estas sociedades, dotadas de privilegios exclusivos, deben fomentar, por medio de sus operaciones y factores, la producción y comercio de los artículos agrícolas, en especial los exportables. En cuarto lugar, la serie de artículos publicados en el *Correo curioso* busca estimular el estudio práctico para lograr una mayor tecnificación en los procesos de explotación de las riquezas locales. Siguiendo muy de cerca la argumentación expuesta unos años antes por el ilustrado español Pedro Rodríguez de Campomanes, los editores del periódico argumentan la necesidad de transformar las prácticas tradicionales de los agricultores y artesanos a través de la educación, la ciencia y la tecnología para mejorar la rentabilidad del trabajo.

Estos cuatro frentes de argumentación redescribieron de manera efectiva la naturaleza del trabajo, el entorno natural y la función social de la riqueza. La figura de la opinión pública inscribió de esa manera al lector en

el ámbito del deseo por un reino que se descubre pletórico en recursos susceptibles de ser explotados para satisfacer tanto la felicidad del reino como los deseos privados. El ideario que se cristalizaba de esta manera significaba, igualmente, la marginación de otras publicidades y sujetos sociales. En el número 8 del *Correo curioso* (1801), el Duende Filósofo, alter ego de los editores, reporta al entrar en una tertulia y observar invisible la recepción que hacen los tertuliantes del primer número de la publicación que cinco son los concurrentes:

> […] un viejo que pasa de setenta años, y parece espera vivir mucho más, según el cuidado, con que procura atesorar; una mujer, que aunque cincuentona, quiere pasar plaza de niña de quince, disfrazando sus canas, y arrugas con el afeite, moños, y compostura; un letrado de profesión, que por medio de los títulos de la universidad, encubre su profunda ignorancia, […] una dama, que si nó fuera tan preciada de hermosa, parecería bonita.

Junto a ellos el petimetre, joven frívolo, "fantasma, apariencia de hombre, semejanza de mujer, y vilipendio de uno y otro sexo". Lo que atestigua el Duende Filósofo causa hilaridad y disgusto, una publicidad difícil de precisar, pues en ella se hallan elementos de la tradicional y la degradación de la nueva. La discusión resulta caótica y petulante, y el desdén evidenciado por esta "ridícula escena" busca activar un renovado sentido patriótico a través de la denuncia de la inutilidad.

La ciencia y la escuela: el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*

A la par de una incipiente esfera pública en torno a la economía política, y como complemento de esta, surge un número importante de publicaciones especializadas en la ciencia experimental en toda la monarquía hispánica y que encuentra en el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, dirigido por Francisco José de Caldas, su mejor exponente en la región. Fundado a comienzos de 1808, se publicó con regularidad hasta 1809, aunque varias memorias independientes aparecen como apéndices en 1810. Además de la obra científica de Caldas, el *Semanario* contó con las colaboraciones de otros criollos ilustrados, tales como José Manuel Restrepo, Joaquín Camacho, Sinforoso Mutis, Jorge Tadeo Lozano y José María Cabal. El argumento central en la abrumadora mayoría de los artículos era que existía una

íntima relación entre la difusión de la ciencia y el buen gobierno; entre la ilustración general del reino, su felicidad y el bien común.

Caldas abre el primer número del *Semanario* explicando las razones por las cuales los conocimientos geográficos —y por extensión el saber científico— son importantes para los neogranadinos:

> Los conocimientos geográficos van a ser el termómetro con que se mide la ilustración, el comercio, la agricultura y la prosperidad de un pueblo. Su estupidez y su barbarie siempre son proporcionales a su ignorancia en este punto. La geografía es la base fundamental de toda especulación política; ella da la extensión del país sobre el que se quiere obrar, enseña las relaciones que tiene con los demás pueblos de la tierra, la bondad de sus costas, los ríos navegables, las montañas que la atraviesan, los valles que forman, las distancias recíprocas de las poblaciones, los caminos establecidos, los que se pueden establecer, el clima, la temperatura, la elevación sobre el mar de todos los puntos, el genio, las costumbres de sus habitantes, sus producciones espontáneas, y las que puede domiciliar con arte. (Caldas, "Geografía" 1-2)

Las memorias que Caldas publica en el *Semanario* continúan esa conciencia aguda de que el ejercicio científico adquiere sentido y prestigio social en la medida en que se perciba útil para la consecución de la prosperidad y el bien común. Según Caldas, el cultivo de la ciencia debe llevar al público a reconocer "[…] los pasos que hemos dado, lo que sabemos, lo que ignoramos, y [a medir] la distancia a que nos hallamos de la prosperidad" (Caldas, "Geografía").

Es importante enfatizar que, tal y como se desprende de la cita, la publicación del *Semanario*, además de ser un evento científico de gran envergadura, resulta fundamental para la historia de la opinión pública en el país. Para Caldas resulta evidente que la ciencia requiere siempre de la existencia de un público que la sepa reconocer como tal y que reconozca a sus practicantes, los científicos, como autoridades del campo. Sin duda, es un tipo de publicidad inédita en la Nueva Granada y sus procedimientos no resultan familiares para una sociedad preocupada por el orden, la tradición y los lazos orgánicos con los diversos cuerpos políticos de la monarquía. En las polémicas del *Semanario*, las aserciones de sus participantes no adquieren valor por la autoridad social o el linaje de quien las enuncia, sino porque son verificables a través de la observación y reproducibles a través de la

experimentación. Es una publicidad en la que solo el especialista puede cuestionar la veracidad de los enunciados[16].

El *Semanario* será simultáneamente la plataforma desde la cual se buscara construir un espacio público con los valores de la ciencia y un público instruido en las reglas de la ciencia. Nótese que la licencia con que se autoriza el *Semanario* —que aparecerá una semana antes del primer número— hará énfasis en que los papeles periódicos "se transfunden a la comprehension y aprovechamiento común de los inventos y discursos particulares, cuya utilidad, de lo contrario, tal vez permanecería ceñida lastimosamente a límites muy estrechos". Pero el proceso de generalización requiere, además de un órgano de difusión, de un público instruido, con la formación necesaria para comprender e incluso apropiarse del saber especializado. Sin embargo, en vez de público ilustrado, Caldas descubre que entre los neogranadinos la gran "multitud del pueblo […] va entregado a la holgazanería, y [vive] envuelta en los horrores de la ignorancia" (Caldas, "Discurso").

En reacción contra los horrores de la ignorancia, Caldas retorna una y otra vez al tema de la educación y promueve las escuelas patrióticas como el medio más seguro "para que los niños aprendan los elementos de las virtudes cristianas y civiles que los conduzcan después a ser unos hombres útiles a la patria, benéficos a sus semejantes, provechosos para sí mismos, y al fin que honren con sus acciones la santa religión que profesan"[17]. Tal sistema educativo preparará un público receptivo a las ventajas de la ciencia y a las posibilidades que ofrece para el desarrollo social. A su debido tiempo, la proliferación de escuelas llevará a la Nueva Granada a ver "la bella aurora de aquel día feliz que ya se dejaba sentir". Se entiende entonces que la creación de escuelas constituye el acto patriótico por excelencia: "Sí, conciudadanos de Santafé, quando el patriotismo está acompañado de la

16 Mauricio Nieto ha explorado a fondo la construcción de una autoridad científica y un público dócil a través del examen de los recursos argumentativos desplegados por los ilustrados en el Semanario. Ver, en especial, el artículo que coescribió con Paola Castaño y Diana Ojeda.

17 Caldas extiende "El discurso sobre la educación" hasta el número 15. En el número 20 publica la disposición del virrey de acoger la iniciativa privada para abrir escuelas públicas de la patria.

sabiduría, invencible, y uno y otro será siempre el fruto de una educación gratuita, igual y bien dirigida a todos los jóvenes" (Caldas, "Reflexiones").

Como la ciencia, la educación ilustrada presupone un público pasivo sobre el cual se actúa. Aunque son esferas públicas modernas, no son espacios de inclusión o igualdad. Al contrario, la esfera pública ilustrada presupone, recordémoslo, la diferenciación entre quienes son especialistas, los poseedores del saber técnico, y el resto de la población. Los primeros tienen el saber para proponer profundas transformaciones sociales; los segundos conforman la opinión pública en tanto su ilustración les permita comprender y acatar las decisiones de los primeros. Las críticas de los ilustrados, por punzantes que resulten, no pueden entenderse como maledicencia, sino como el método riguroso de la ciencia combinado con "el amor que profesamos al país en que hemos visto luz" (Caldas, "Geografía" 2). Significativamente, esta concepción restrictiva de la esfera pública y de la opinión pública dominará el surgimiento de la prensa política y se mantendrá vigente en buena parte del siglo XIX.

A modo de conclusión

La consolidación de una publicidad en torno a los ideales expresados por la cultura política patriótica, el lenguaje de la economía política, las ciencias naturales y la educación —temas privilegiados de la ilustración neogranadina— transformaron de manera decisiva el sentido tradicional de opinión como fama o idea contraria a la verdad. El público ya no es la volatilidad virulenta que necesita ser acallada, sino un poderoso anhelo inscrito en la nación que llama al buen gobierno, a la felicidad del reino y a la prosperidad. Ese público es ahora la fuerza que late tras el "todos" que aparece en la seductora fórmula de Manuel del Socorro Rodríguez: "Disfraz y pluma de todos".

Pero el surgimiento de esta publicidad exige, igualmente, un ejercicio para construir la docilidad instruida del público sobre el tosco cuerpo del pueblo. De ese modo, si el público es el "todos" de la fórmula, el

publicista es la máscara tras la pluma a través de la cual el público puede hablar y se hace cognoscible. Solo en esa *simulātiō* se logra la distancia de las pasiones individuales para concebir el bien general. De aquí sale uno de los tópicos fundamentales de buena parte del XIX: fijar la opinión, es decir, "establecer y quitar la variedad [de pareceres] arreglándose a la opinión que parece más segura, y desechando las demás que descomforman con ella"[18]. Estamos ya muy cerca de las regiones de sentido que aparecen en la representación del Cabildo de Socorro con la que empezamos este ensayo.

No es posible tildar la opinión pública de incluyente o democrática, pero eso no quiere decir que su aparición no constituya una transformación significativa. Lo es, y en tal medida será con frecuencia repugnada. Aun se escuchaba la prédica fiera del capuchino Joaquín de Finestrad, comisionado por el Arzobispo Virrey para visitar la zona comunera durante la penúltima década del siglo XVIII: "Al vasallo no le toca examinar la justicia y derechos del rey, sino venerar o obedecer ciegamente sus reales disposiciones. Su regia potestad no está en opiniones sino en tradiciones, como igualmente la de sus ministros regios" (185)[19]. Muy conscientes de esa limitación, los editores posteriores aclararán constantemente que "[…] solo se imprimirá lo que fuere digno de presentarse a un público ilustrado, católico y de buena educación. Jamás se dará a luz disertación alguna (por muy bien escrita que esté) si es difusa […] o si contiene alguna expresión ofensiva a las sagradas leyes de la urbanidad, y buena armonía civil" ("Prospecto", *Redactor americano*). Un buen gobierno no es el que resulta de las preferencias de la opinión pública sino el que es capaz de educar a la opinión, someterla a los designios del buen gobierno.

Esa era una lección heredada, no solo del levantamiento comunero sino, sobre todo, de la Revolución francesa. Recordemos que el virrey Flórez

18 Voz Fixar en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1780).

19 Y, más adelante: "En el conjunto de los hombres se descubre un extraño y raro modo de pensar. No es una misma su opinión. Es preciso que haya un superior que decida la cuestión para la conservación de la paz y quietud en aquellos miembros que componen el cuerpo de la República. La naturaleza destierra toda confusión y pide la seguridad del buen orden" (308).

había argumentado en 1777 la necesidad de la imprenta para "contribuir al fomento de la instrucción de la juventud de este reino". Era un entusiasmo compartido por buena parte de sus sucesores, y los diferentes papeles públicos sobrevivieron gracias al apoyo oficial. El Real Consulado de Cartagena quiso seguir ese ejemplo, para ello importó una imprenta y en 1800 le solicitó al gobernador la aprobación de la licencia para imprimir[20]. Este, contrariando las expectativas, la deniega, remitiendo el caso a Santafé para que el virrey Mendinueta tome la decisión final. El caso permanece en Santafé, donde las autoridades se niegan a tomar una decisión, hasta que en julio de 1806 el virrey Amar y Borbón remite el expediente al Consejo en España con la recomendación de que la licencia sea denegada. El virrey indica que

> […] siendo las imprentas expuestas a abusos de muy perjudiciales consecuencias, mayormente en parajes como Cartagena, que sin haber copia de literatos, está rodeada de colonias y posesiones extranjeras de todas clases, de donde es fácil la introducción de papeles y escritos peligrosos, no parece tan extraño, como el Consulado se lo figuró, la cautela de impetrar el permiso del jefe principal del reino para un establecimiento de esta naturaleza, que allí nunca podrá ser útil para los fines que propone el Consulado. (Medina 2: 483)

20 José Toribio Medina señala que "en julio de 1800 llegaba una de cerca de cuarenta y nueve arrobas —de letras de cinco cuerpos, una prensa grande de imprimir, otra para hacer libros y cortar papel, dos mesas de mármol, y los respectivos componedores, galeras, tinta, y demás instrumentos y utensilios del arte. Lo singular fue que precisamente a ese tiempo se hallaba en la ciudad un impresor 'instruido' a quien no le fue difícil, como se comprenderá, entenderse desde un principio con la Junta del Consulado. Ofreció imprimir por un precio equitativo los papeles de la Corporación, enseñar a dos oficiales hasta dejarlos perfectamente al corriente en las cosas del oficio, y pagar en cuatro años, por anualidades iguales, los 1.168 pesos 4 reales a que, con el valor de los seguros, había ascendido el costo total de la imprenta. Pudo, pues, por un momento lisonjearse el Consulado con que vería logrados sus anhelos de dotar a la ciudad de un taller tipográfico; y al intento de que este comenzase a funcionar sin pérdida de tiempo, en la misma sesión en que se había llegado a un arreglo con el impresor, acordó avisar el fausto acontecimiento al prelado y al gobernador de la plaza, a fin de que, dentro de sus esferas respectivas, prestasen su licencia para dar a luz los trabajos que se encomendasen a la imprenta" (Medina 2: 483).

El clima político había cambiado desde 1777 y la opinión pública, antaño herramienta de progreso y luces, se convertía en arma peligrosa. Al año siguiente Carlos IV aceptó la opinión del Consejo y ratificó la prohibición de imprenta en Cartagena.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. Archivos y bibliotecas

Biblioteca Nacional de Colombia (BNC)

Fondo Pineda (*FP*)

Aviso del terremoto sucedido en la ciudad de Santa Fe de Bogotá [Colombia], 1785. Web. Mayo de 2012.

Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá. "Prospecto" (17 de febrero), 3 (3 de mayo), 17 (9 de junio), 39 (10 de noviembre), 41 (24 de noviembre). [Colombia], 1801. Impreso.

El alternativo del redactor americano [Bogotá, Colombia], 1807-1809. Impreso.

Gaceta de Santafé [Bogotá, Colombia], 1785. Web. Mayo 2012.

Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá 8, 48, 91 [Colombia], 1791-1797. Impreso.

Redactor americano [Bogotá, Colombia], 1806-1809. Impreso.

Semanario del Nuevo Reyno de Granada [Bogotá, Colombia], 1808-1810. Microforma.

University of Texas Libraries, Austin. (UTL).

Benson Latin American Collection (*BLC*).

Gazeta de Lima [Lima, Perú], 1744. Impreso.

Gaceta de México [México, México], 1722. Impreso.

B. Fuentes impresas

Cabildo del Socorro. "Instrucción que en cumplimiento de la Real orden de 22 de enero de 1809 da el Cabildo de la Villa del Socorro, capital de la Provincia de este nombre en la America meridional: al Exmo. Sor. don antonio Narvaez i la Torre, diputado por el Nuevo Reino de Granada para su representante en la junta suprema i central gubernativa de España i Indias" (Socorro, Santander, 1809). Manuscrito. *FP* 843, ff. 114 r.-116 v. BNC, Bogotá.

Caldas, Francisco José de. "Discurso sobre la educación". *Semanario del Nuevo Reyno de Granada.* [Santafé de Bogotá] 9 (28 de febrero de 1808): 72; 15 (abril 10, 1808); 20 (mayo 15, 1808).

---. "Geografía de la Nueva Granada". *Semanario del Nuevo Reyno de Granada.* [Santafé de Bogotá] 1 (3 de enero de 1808): 1-2.

---. "Reflexiones sobre la educación pública". *Semanario del Nuevo Reyno de Granada.* [Santafé de Bogotá] 10 (6 de marzo de 1808): 78.

Calderón de la Barca, Pedro. *Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca.* Ed. Juan Jorge Keil. 4t. Leipzig: Ernesto Fleischer, 1830. Impreso.

Covarrubias Horozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española.* 1611. Edición facsímilar de Martín de Riquer. Barcelona: Alta Fulla, 1998. Impreso.

"Edicto para manifestar al publico el indulto general, Concedido por nuestro Catholico Monarca el señor Don Carlos III. A todos los comprehendidos en las revoluciones acaecidas en el año pasado de mil setecientos ochenta y uno" (1782). Impreso. *Fondo Quijano* (*FQ*) 254. BNC, Bogotá.

Extracto de las primeras juntas, celebradas por la Sociedad Económica de los Amigos del País en la Villa de Mompox, Provincia de Cartagena de Yndias. Desde 12 de septiembre, hasta 19 de diciembre de 1784. Santafé de Bogotá: Don Antonio Espinosa de los Monteros, Impresor Real, ¿1785? Impreso.

Feijoo, Benito Jerónimo. "Voz del pueblo". *Teatro crítico universal: ó discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes.* T. 1, Discurso primero. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1773. Impreso.

Finestrad, J. D. *Vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus repectivas obligaciones.* Ed. M. González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000. Impreso.

Gracián, Baltasar. "Crisi quarta", Primera parte. *El Criticón.* 1657. Ed. M. Romera-Navarro. Filadelfia: University of Pennsylvannia Press, 1938. Impreso.

"Noticias sobre la Revolución Francesa". *Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá* (21 de febrero de 1794): 615.

"Premios de la obediencia: castigos de la inobediencia" (1782). Manuscrito. *Fondo Vergara* (*FV*) 32. BNC, Bogotá.

"Prospecto". *Redactor americano* [Santafé de Bogotá] 6 de diciembre de 1806: 3.

Real Academia Española (RAE). *Diccionario de Autoridades*. 6t. Madrid: Real Academia de la Lengua Española (RAE), 1726-1739. Impreso.

---. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Madrid: Real Academia de la Lengua (RAE), 1780. Impreso.

"Relación del espantable terremoto que agora nuevamente ha acontecido en la Ciudad de Guatimala" Valladolid, México: Juan de Villaquiran, 1541. Edición facsímil. Boston: Massachusetts Historical Society, 1940. Impreso.

Zea, Francisco Antonio. "Avisos de Hebéphilo a los jóvenes de los dos colegios". *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá* 8 (1-15 de abril de 1791).

---. "Memorias para servir a la Historia del Nuevo Reyno de Granada". *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá* 48 (13 de enero de 1792).

---. "Rasgo apologético de Sogamoso". *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá.* 91 (24 de mayo de 1793).

Fuentes secundarias

Álvarez de Miranda de la Gándara, Pedro. *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*. Madrid: Real Academia Española, 1992. Impreso.

Cacua Prada, Antonio. *Historia del periodismo colombiano.* Bogotá: Fondo Rotario Policía Nacional, 1968. Impreso.

Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier. *Historia de la lectura en el Mundo Occidental*. Madrid: Taurus, 2002. Impreso.

Checa Godoy, Antonio. *Historia de la prensa en Iberoamericana*. Sevilla: Alfar, 1993. Impreso.

Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin. *La aparición del libro*. Trad. A. Millares Carlo. México: Uteha, 1962. Impreso.

Garrido, Margarita. "La política local en la Nueva Granada, 1750-1810". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 15 (1987): 37-56. Impreso.

Garzón Marthá, Álvaro. *Historia y catálogo descriptivo de la imprenta en Colombia (1738-*

1810). Bogotá: Gatos Gemelos Comunicación, 2008. Impreso.

Glendinning, Nigel. "Cambios en el concepto de la opinión pública a fines del siglo XVIII". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 33.1 (1984): 157-164. Impreso.

González Pérez, Marcos. *Carnestolendas y carnavales en Santa Fé y Bogotá.* Bogotá: Intercultural, 2005. Impreso.

Hartmann, Hedwig y María Cecilia Velásquez. *Cofradías, rogativas y fiestas religiosas en Popayán.* Bogotá: Archivo General de la Nación, 2004. Impreso.

Jiménez Meneses, Orián. *El frenesí del vulgo. Fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial.* Medellín: Universidad de Antioquia, 2007. Impreso.

Medina, José Toribio. *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*. 2t. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958. Impreso.

Medios y nación: historia de los medios de comunicación en Colombia. Bogotá: Aguilar, 2003. Impreso.

Nieto Olarte, Mauricio, Paola Castaño y Diana Ojeda. "'El influjo del clima sobre los seres organizados' y la retórica ilustrada en el Seminario del Nuevo Reyno de Granada". *Historia crítica* 30 (2005): 91-114. Impreso.

Ortega, Francisco. "Sacrificar la reputación de literato al título de ciudadano: Buen gusto y cultura política neogranadina a finales del siglo XVIII". *Bicentenario de las Independencias de América Latina y el Centenario de la Revolución Mexicana.* Eds. Horacio Crespo y Victoria Crespo. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma del Estado de México, 2012. En prensa.

Otero Muñoz, Gustavo. *Historia del periodismo en Colombia: desde la introducción de la imprenta hasta el fin de la reconquista española (1737-1819)*. Bogotá: Minerva, 1925. Impreso.

Peralta Agudelo, Jaime Andrés. *Los Novatores: la cultura ilustrada y la prensa colonial en Nueva Granada (1750-1810)*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005. Impreso.

Phelan, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Trad. H. Valencia-Goelkel. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980. Impreso.

Posada, Eduardo. *La imprenta en Santa Fé de Bogotá en el siglo* XVIII. Madrid: Libr. General de Victoriano Suárez, 1917. Impreso.

Silva, Renán. "El *Correo Curioso de Santafé de Bogotá*: formas de sociabilidad y producción de nuevos ideales para la vida social". *Documento de Trabajo No. 11*. Cali: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica, Cidse, Universidad

del Valle, 1993. Web. Mayo 2012.

---. *Prensa y revolución al final del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia nacional.* Bogotá: Banco de la República, 1988. Impreso.

Torre Revello, José. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española.* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, 1949. Impreso.

Vanegas Useche, Isidro. "Opinión pública, Colombia". *Diccionario político y social del mundo iberoamericano.* Ed. Javier Fernández Sebastián. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Fundación Carolina, 2009. Impreso.

Villamizar Duarte, Carlos Vladimir. "La felicidad del Nuevo Reyno de Granada: el lenguaje patriótico en Santafé (1791-1797)". Tesis presentada para optar el título de magíster en el Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2010. Impreso.

---. "Patria y Monarquía en el Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá (1791-1797)". *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia.* Eds. Yobenj Aucardo Chicangana, Francisco A. Ortega y Sandra Milena Ramírez M. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012. 123-160. Impreso.

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2011.

Fecha de aprobación: 1 de marzo de 2012.

Sobre la especulación *duendina*. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676)

Anel Hernández Sotelo
Universidad de Guanajuato, México
lunadearado@hotmail.com

Resumen

Entre las producciones literarias capuchinas de gran peculiaridad durante el siglo XVII se encuentra la obra del padre Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*. Se trata de una composición que persigue un carácter filosófico para desentrañar la naturaleza de los entes metafísicos (particularmente de la naturaleza de los duendes) y que al final contiene una disertación sobre las posibilidades aéreas del hombre. Uno de los objetivos del autor era desterrar el miedo a los duendes, pues popularmente se creía que eran espíritus malos, fantasmas o almas en pena nocivas para el hombre. El artículo versa sobre la manera en que Fuentelapeña argumentó la naturaleza de los duendes y su función en el mundo metafísico. Este artículo finaliza con algunas consideraciones sobre la relectura que el texto merece a la luz de la historia.

Palabras clave: literatura, mitología, metafísica, forma y género literario.

Abstract

One of the peculiarity literary productions of Capuchins in the Seventeenth Century was ***El ente dilucidado***, written by Priest Antonio de Fuentelapeña. It is a composition that pursues a philosophical nature to unravel the nature of metaphysical entities (particularly the nature of the elves) and contains the final dissertation on the man's air capabilities. One of the aims of the author was to banish the fear for elves, as it was popularly believed; they were evil spirits, ghosts or souls harmful to man. The article discusses how Fuentelapeña argued the nature of the elves and their role in the metaphysical world. We will finish with some considerations on the rereading that the text deserves in the light of the history.

Keywords: literature, mythology, metaphysics, literary forms and genres.

Leer y escribir el mundo[1]

En 1676 salió a la luz una de las producciones literarias capuchinas más peculiares del mundo moderno iberoamericano. Se trata de la obra del padre Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso unico novissimo que muestra ay en la naturaleza Animales irracionales invisibles, y quales sean.* Este libro es un tratado de entes metafísicos (particularmente de los duendes), que al final contiene una disertación sobre si el hombre puede artificiosamente volar. Un año más tarde, la obra fue reimpresa con una única modificación: la dedicatoria. A pesar de que solo conocemos estas dos ediciones de la época moderna, el texto no pasó desapercibido en los siglos subsecuentes. Desde el XVIII hasta nuestros días, diferentes intelectuales han referido la obra de Fuentelapeña tanto para reprobarla como para acreditarla y alabarla, incluso se han publicado al menos dos versiones de la misma durante el siglo XX.

La Orden de Frailes Menores Capuchinos surgió en Italia a principios del siglo XVI y pudo establecer conventos en la península ibérica hacia 1578. Uno de los objetivos principales de los frailes observantes que iniciaron esta reforma franciscana fue el retorno a la vida áspera, pobre, mendicante y de oración de san Francisco de Asís. Se sabe que Francisco fue un hombre poco preocupado por las letras y muy cercano a la cultura de las comunidades menos favorecidas entre finales del siglo XII y la primera parte del XIII. En la época de las universidades y la acuñación de los primeros ducados y florines, él rechazó las ciencias, los libros y el dinero. Además, consideraba que la ciencia era un tipo más de propiedad, "y a los doctos como a un tipo particularmente temible de poderosos" (Le Goff 94). Aunque no renegaba de la teología, juzgaba que las disertaciones eruditas sobre la Biblia (y principalmente sobre el Nuevo Testamento, que fue la guía de sus ideales) no eran indispensables para que predicadores populares como él comunicaran la palabra de Dios a los fieles. Así, fundó su movimiento a

1 Este artículo forma parte de los trabajos del Cuerpo Académico Estudios Históricos Interdisciplinarios del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato.

partir del divorcio con las universidades. Estas, pensaba Francisco, además de exigir la adquisición de libros, que suponía un coste económico muy elevado, no permitían el tiempo necesario para el trabajo manual y la mendicidad (66, 94).

Así, como parte del ideal franciscano de los capuchinos, la interpretación de la regla los condujo a restringir los ejercicios de la lectura y la escritura dentro de la comunidad. Al respecto, Leandro de Murcia, capuchino castellano preocupado por escribir una exégesis de la regla adecuada a los principios de su orden, publicó en 1645 sus *Questiones selectas regulares*, en donde expuso seis amonestaciones "que enseñaban a huir del mal". En una de ellas advierte a los frailes legos "que no saben letras, [que] no curen [cuiden/procuren] aprenderlas" (Murcia 3-4).

Y es que en la búsqueda del san Francisco medieval, al erigirse la Orden Capuchina se dispuso, por las Constituciones de Albacina (1529), el menosprecio del ejercicio de las actividades intelectuales y se prohibió la erección de casas de estudio, así como el apostolado de la confesión, en aras de que los frailes no tuvieran distracciones en su disciplina espiritual. Sin embargo, en las *Constituciones* de 1536 se prescribieron algunos "santos" y "devotos" estudios, y quedó establecido que en algunos casos restringidos el vicario general podía dar licencia a determinados padres para el ministerio confesional. Además, la importancia que la orden comenzó a dar a la predicación y a las misiones hizo patente la necesidad de libros que pudieran auxiliar a los sacerdotes en estos trabajos. Así, con el paso de los años se hizo evidente la importancia de engrosar las filas de dicha organización con gente letrada, por esta razón los capuchinos fundaron conventos cerca de las universidades. En el caso español, los de Salamanca y Alcalá, fundados en el siglo XVII, respondieron a estas inquietudes (Carrocera 294).

Lo más interesante es que la razón por la que Leandro de Murcia situó al conocimiento de las letras por parte de los hermanos legos como una amonestación fue porque servía para huir del mal, en el mismo nivel moral que los religiosos solicitantes debían escapar de la soberbia, las riñas y los escándalos. En la regla franciscana aprobada por Honorio III se hace patente que "no se cuiden los que no saben letras de aprenderlas" (*Colección* 17). Igualmente, Murcia nos explica que, como amonestan las

constituciones, esta previsión es obligatoria principalmente para los religiosos legos, quienes antes de sentir la "tentación de estudiar" deben aprender lo propio de la vocación espiritual

> […] para que todos sepan de cuanta mayor importancia es tener el espíritu del Señor, y de su santa obra; la cual como dice san Buenaventura, es la devoción, y la oración, […] y así especifica nuestro padre las operaciones del espíritu, que son orar siempre a Dios de puro corazón, y tener humildad y paciencia en la persecución, y enfermedad, y tener caridad tal que se extienda a amar a nuestros enemigos, y a los que nos persiguen y calumnian. (Murcia 475)

Como san Francisco, los capuchinos consideraban que la puerta a la verdadera salvación no necesitaba de lecturas teológicas ni de discursos salidos de las universidades, sino del conocimiento de la palabra de Dios y de las acciones que las personas realizaban en su vida diaria inspiradas en los relatos del Verbo hecho hombre en el Nuevo Testamento (Montero). Pero las circunstancias de los tiempos modernos obligaron a reformar esta idea antiintelectual de la orden. En el siglo XVII, los estudios de lógica y filosofía se les permitían a los frailes más adelantados, no solo en saberes sino en la capacidad de entender el daño mismo que estas disciplinas podían generar en los religiosos inmaduros que fácilmente se dejasen abandonar a la vanidad intelectual. En este sentido, las constituciones capuchinas dejaban plasmada la tensión entre humildad, pobreza y estudio:

> Aquellos, pues, que fuesen puestos al estudio, se esfuercen juntamente con la santa pobreza, a no dejar jamás el camino real que lleva al Cielo, esto es, la santa humildad, acordándose muchas veces de aquel dicho del santo beato Jacopono[2], *que ciencia adquirida da mortal herida si no está vestida de corazón humillado*. Seráles [sic] ocasión para humillarse, el conocer que se les ha acrecentado

2 Probablemente se trata de Iacopone da Todi o Giacomo da Todi, porque Antonio Arbiol en su *Mística fundamental* apunta que el "beato Jacopono, de mi religión sagrada, escribió un elegante y conciso ritmo de la vanidad del mundo" y en el *Manual de los frailes menores*, escrito en italiano, se alude a los himnos y ritmos escritos por el franciscano Giacomo da Todi en tiempos de Inocencio III. La entrada Iaccopone de Tode en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español nos advierte de la existencia de algunas obras, principalmente cantos morales y espirituales, escritos por este franciscano (Annibali 257; Arbiol 302).

> nueva obligación para con Dios, por haberlos promovido al estudio. (*Constituciones* 49) [énfasis agregado]

Es pues, grosso modo, en este contexto donde podemos entender la producción literaria del capuchino castellano Antonio de Fuentelapeña. Particularmente, la obra que nos ocupa manifiesta un indicador de cómo y en qué sentido se unieron la lógica y la filosofía para explicar temas de carácter profano (los duendes), y contenerlos dentro de la cosmovisión católica empapada de la sensibilidad barroca iberoamericana.

Un fraile capuchino atípico

De la vida de nuestro autor podemos decir que nació en la villa de Fuentelapeña (provincia de Zamora, España) en 1628, dentro de la familia nobiliaria de los Gómez Arias y Porres, y que fue bautizado con el nombre de Rafael Elías (Estébanez 55). Antonio de Fuentelapeña recibió el hábito capuchino en 1643 y se ordenó sacerdote aproximadamente en 1651 (Carrocera 403; Estébanez 62). Debido a sus estudios previos a la entrada en la orden y a su procedencia nobiliaria, en 1659 ya era secretario provincial y unos años después consiguió el nombramiento de custodio general, ministro provincial y visitador. Fue un incansable promotor de las misiones populares capuchinas, principalmente en los territorios de lo que entonces era Castilla la Vieja. Algunas de sus ideas sobre el ejercicio misional fueron retomadas un siglo después para la creación de los colegios de misioneros (Estébanez 62; Pobladura).

Entre sus ocupaciones políticas nos interesa esbozar los servicios que prestó a la corona española cuando fue comisario de las provincias capuchinas en Sicilia (1677-1678). En ese momento el poder político español en la isla de Sicilia se encontraba amenazado, sobre todo por las conquistas francesas en la zona, por lo cual Carlos II confió al capuchino Fuentelapeña la misión de mantener aquellas provincias "en la observancia y en la obediencia al real servicio" (Archivo General de Simancas cit. en Estébanez 65). Por consiguiente el fraile se dedicó a regular las inquietudes de

los capuchinos sicilianos, esencialmente porque el ministro general de la orden, Esteban de Cesena (1671-1678), había tenido desacuerdos con los jueces españoles, lo cual hizo que su postura en el problema político se tornara adversa (Carrocera 403). Los conflictos internos de la comunidad capuchina se resolvieron en el capítulo general de 1678, pero la actuación más significativa de Fuentelapeña en esta empresa fue que, con el apoyo de su hermano Manuel Arias y de su tío Fernando Villalobos, descubrió una traición fraguada por algunos mesinenses y franceses para que España perdiera la isla de Sicilia (Carrocera 403-404; Estébanez 66).

No obstante estos servicios, al celebrarse el capítulo general antes dicho Fuentelapeña tuvo problemas debido a que votó en contra de las disposiciones del embajador español en Roma, es decir, se negó a elegir al padre Francisco de Jerez como definidor general. Como represalia fue acusado de haberse "unido con los [capuchinos] franceses y que incluso estos habían recibido órdenes de elegir al p. Fuentelapeña, si bien este se retiró antes de las elecciones" (Carrocera 404). De ahí que a su regreso a España, en 1678, fue obligado a salir rumbo a Portugal, donde se encontraban desterrados también los padres Martín de Torrecilla y Juan Francisco de Milán, acusados por la misma causa. El Consejo de Estado no le permitió regresar a territorio hispano hasta febrero de 1681, a pesar de que desde 1679 Carlos II remitió cartas al nuncio Mellini (a quien correspondía el caso) para que los capuchinos desterrados pudieran regresar (Carrocera 403-404; Estébanez 70).

Antonio de Fuentelapeña fue un fraile atípico dentro de la orden: era un hombre letrado, nacido de buena cuna y empapado de los problemas políticos que sacudieron la preponderancia política española durante el siglo XVII. Además, se mostró al mundo como un intelectual extravagante que, por medio de la escolástica tomista, pretendió dar un giro a las creencias habituales de su época sobre los duendes, los trasgos y los fantasmas. Es justamente esta peculiaridad literaria la que nos interesa, pues *El ente dilucidado* es una obra sin parangón en la cultura libresca de la España del XVII.

Hemos de aclarar que cuando calificamos a Fuentelapeña de extravagante lo hacemos desde el contexto capuchino. Aunque la obra literaria de nuestro fraile es muy pequeña (publicó, hasta donde sabemos,

solamente tres libros a lo largo de su vida), sus escritos manifiestan un conocimiento muy extendido sobre temas teológicos, filosóficos y retóricos, elementos poco usuales en los capuchinos de la época por dos razones. En primer lugar, como quedó asentado, la orden se preocupó más por la escritura y la lectura espiritual y mística, como también por la difusión de la teología dentro de un marco discursivo divulgativo. En segundo lugar, desde la llegada de la orden a la península ibérica hasta la época de Fuentelapeña, los capuchinos estuvieron ocupados en legitimar su lugar en las provincias españolas frente a las oposiciones de otras ramas franciscanas que los consideraban como una intrusión a la religiosidad hispana poco útil (principalmente, porque tenían la prohibición de confesar seglares) y como una carga económica para los habitantes del reino debido a su condición de mendicantes.

A pesar de estas condiciones, Antonio de Fuentelapeña, además de ocuparse de la naturaleza de los duendes, escribió su *Retrato divino*[3], en el que expuso retóricamente las facciones de la divinidad y sus perfecciones. Años más tarde sacó a la luz su *Escuela de la verdad*, un texto en cuarto altamente recomendable para entender los conceptos y vericuetos de la mística de una manera esquemática y de fácil comprensión, dispuesto en forma de diálogo entre el sacerdote confesor y Lucinda, el alma. En esta obra se esclarece el tema de la heterodoxia molinosista y se remite constantemente a los autores clásicos de la mística barroca: santa Teresa y san Juan de la Cruz. Al final del texto, el capuchino enunció que este sería el primero de tres volúmenes sobre el tema, sin embargo, la muerte le impidió la realización de los dos tomos prometidos (597-598).

3 Este ejemplar es una segunda impresión con añadidos. Hasta el momento no hemos encontrado ningún ejemplar de la primera impresión. Sin embargo, Estébanez asegura que la primera edición fue de 1685 y que ambas tuvieron una gran acogida (91-97). Probablemente las inspiraciones de esta obra, donde Fuentelapeña aspira a "dibujar" (utiliza este término) las perfecciones de Dios por medio de su símil con las facciones humanas, fueron algunos escritos tomistas, en concreto, las disertaciones del santo sobre las semejanzas de las cosas con Dios, la multiplicidad de nombres que adquiere y las analogías con las que se predica sobre Dios y sus criaturas (Aquino).

Así, aunque la producción literaria de Fuentelapeña es poco conocida, después de la lectura de las tres obras se puede concluir que fue un intelectual consolidado a pesar de que sus producciones siempre se ciñeron al ámbito eclesiástico. A lo largo de sus textos el autor se percibe como un hombre capaz, esquemático en sus pensamientos y que apoya su dogmatismo en la lógica, la filosofía y la teología.

Escribir sobre duendes, trasgos y fantasmas

Antonio de Fuentelapeña dedicó la primera edición de *El ente dilucidado* a fray Martín de Torrecilla, quien en el mismo año de 1676 ostentó el cargo de ministro provincial capuchino en Castilla. En la dedicatoria, Fuentelapeña le pide a Torrecilla su amparo para que "ni la censura escrupulosa, le pueda fundadamente morder [a la obra], ni la maliciosa mordacidad se le atreva embiosamente [sic] a deslucir" (sin paginar). El autor confiesa que los motivos por los cuales escribió la obra fueron el ejemplo de "estudiosidad continua" que el provincial Torrecilla daba a los religiosos de la orden "en los ratos desocupados de las obligaciones precisas" (sin paginar), y para que el provincial acreditara la obra como un duro trabajo que el autor había realizado para solicitar y ganar su afecto.

La dedicatoria de la segunda edición fue para Gonzalo Messia Carrillo Portocarrero y Mendoza, marqués de la Guarda, mayordomo de los sitios reales de El Pardo y El Retiro, entre otros, y heredero de un linaje noble de tradición (edición de 1677, sin paginar)[4]. Al respecto es interesante anotar que el convento capuchino situado en El Pardo fue fundado entre 1612 y 1613 gracias a la amistad entre el capuchino fray Serafín de Policio y

4 Sobre la genealogía de este marqués véase la obra póstuma de Salazar (85).

los reyes Felipe III y Margarita de Austria (Pise 27-28)[5]. A diferencia de sus antecesores, quienes se oponían a las fundaciones capuchinas en la península, Felipe III convirtió a esta agrupación en una "orden mimada", a decir de Ángela Atienza (419-448).

Vemos, pues, que en ambas ediciones fray Antonio se cobijó bajo el protectorado de importantes personajes de la época. Pero esta no fue la única razón por la que la obra, a pesar de su temática, no fue puesta en el *Índice* de libros prohibidos. El texto nos explica otro factor que lo hizo inmune a los dictámenes de sus posibles contrarios. En ambas ediciones se reproducen dos décimas y un soneto que manifiestan admiración (quizá exacerbada) por la "ciencia fuentelapeñista". Casualmente, los autores de esas loas fueron fray José Arias, prior del convento abulense de san Jerónimo; don Gómez Arias y Porres, quien era regidor perpetuo y alcalde de Medina del Campo, y Manuel Arias, caballero del hábito de san Juan, encomendero de los Yébenes y del Viso y "vicecanciller de su religión" (*El ente*, "Dezimas del Reverendissimo P. Fr. Iosept Arias", "Dezimas de Don Gomez Arias y Porres" y "Soneto de Don Manuel Arias de Porres", sin paginar)[6].

Así mismo, Fuentelapeña amparó la obra bajo su linaje familiar, bajo la cabeza principal de la orden en la provincia de Castilla y bajo el sello nobiliario de un seguro conocedor de esta, don Gonzalo Messia. Además, y desde una perspectiva de la prolongación del Barroco español fundamentado en la Contrarreforma, la obra no podía ser condenada como herética, ya que, en palabras de Rodríguez de la Flor, "tenía la voluntad de aproximarse

5 La fundación de El Pardo es calificada como "la más blanda" porque los reyes aceptaron la construcción del convento sin demasiadas gestiones. De hecho se preveía que el convento se edificara cerca de El Escorial pero, a decir de las *Chronicas*, los frailes prefirieron la soledad del bosque de El Pardo y por eso se construyó allí, donde todavía subsiste y resguarda el famoso e impresionante Cristo de El Pardo, obra de Gregorio Fernández (Blanco).

6 No queda claro si estos personajes eran hermanos de sangre del autor. Poco se sabe de la familia de los Arias y Porres. Otra de las obras de Fuentelapeña, *El retrato divino*, fue aprobada por un tal Arias sin que este se definiera como hermano del autor: Francisco Arias de los clérigos menores, examinador sinodal del arzobispo de Toledo y calificador inquisitorial. Sobre el linaje de Fuentelapeña remitimos nuevamente al trabajo de Estébanez de Gusendos.

al universo mítico, poético, creativo y artístico, contenido todo en la capacidad de ingenio para descubrir las misteriosas correspondencias secretas" (158)[7], principalmente entre Dios y los hombres.

El trabajo de Fuentelapeña fue calificado por sus hermanos como una obra científica, pues de él se escribió que "en tus opiniones nuevas / da a entender la conclusión, / que hábitos las ciencias son, / segun las hace las pruebas". Ciencia de la que el mundo podría salir aventajado pues: "Quien de tu ilustrado Ente, / viere el copioso raudal, / sin duda tu gran caudal, / colegirá, ilustre fuente: / De humana aquí te desmiente / la novedad ingeniosa, / que hoy al mundo das copiosa, / pues un nuevo manantial / muestra el ser, no natural, / sino fuente milagrosa" (*El ente*, sin paginar).

Según el capuchino, uno de los objetivos del autor era desterrar el miedo a los duendes, pues se creía popularmente, como lo afirma en la aprobación a la obra el padre premostratense fray Luis Tineo de Morales, que eran "espíritus malos de los que cayeron, como lo tienen todos, que parte de ellos quedaron en el aire, y algunos habitan en lugares terrestres" (sin paginar).

Al parecer, existía también la creencia de que los duendes eran fantasmas o almas en pena nocivas para el hombre. Así, según su autor, la potencialidad de *El ente dilucidado* radicaba en que terminaba con una época de miedo y daba a la razón fundamentos para que esas creencias populares quedaran desterradas a la luz de las causas científicas y filosóficas sobre la existencia de los duendes. Quizá sea por eso que el historiador capuchino Carrocera haya escrito en la primera mitad del siglo XX que en la obra se leen "muchas cuestiones filosóficas" (405).

Desde la mirada del siglo XXI, la obra muestra poca relación con los conceptos de ciencia y filosofía. En nuestro mundo, un estudio sobre duendes "podría calificarse" como un discurso metafísico oscuro de comprender,

7 Al respecto, debemos aclarar que en este texto hay un error, pues se habla de Juan de Fuentelapeña, cuando el nombre correcto es Antonio.

ajeno a los principios lógicos y filosóficos[8]. Sin embargo, enmarcados en la conciencia particularmente española de la segunda mitad del siglo XVII, quizá podríamos entender el sentido de las palabras de Carrocera. Si observamos el estilo expositivo de la obra, nos damos cuenta que Fuentelapeña se ajustó perfectamente a la escolástica, estructura constituida por tesis, sentencias, pruebas, objeciones e instancias, todo ello bajo el concepto de *duda*, pues la mayoría de los apartados de la obra son precisamente interrogantes que el autor desmenuza hasta llegar a una conclusión. En este sentido, el discurso del capuchino es impecable, pues Fuentelapeña no dejó cabos sueltos con los que su exposición pudiese ser refutada, antes bien, la obra tiene una capacidad persuasiva impresionante.

Debido al buen manejo de la escolástica, las críticas que recibió la obra, incluso en el siglo XX, se dirigieron al tema tratado por Fuentelapeña, pero no al método utilizado por el autor (Morgado 40-43). Así, las descalificaciones giraron en torno a la idea grotesca e irracional de escribir un libro sobre la naturaleza de los duendes. Algunos críticos asiduos de la temática tratada por el capuchino fueron Andrés Dávila y Heredia (1678), Benito Jerónimo Feijoó (1777), Antonio Ferrer del Río (1856), Menéndez Pelayo (1876), el intelectual mexicano Agustín Rivera (1902) y, más recientemente, Joan Estruch (1982). El tema a censurar era entonces que, aunque los argumentos de Fuentelapeña fueran sólidos discursivamente, si "los duendes ni son ángeles, ni almas separadas, ni animales aéreos, no resta otra cosa que puedan ser. Luego, no hay duendes" (Feijoó 103).

Al contrario de la opinión de los críticos, en *El ente dilucidado* no solo se afirma la existencia de los duendes, sino que en el prólogo el autor explica que con su nueva filosofía pretendía

> […] desterrar del comun concepto, los horrores, que naturalmente causan las cosas de la otra vida; persuadiendo a todos que los trasgos, fantasmas, y duendes, no son, como se juzgan, demonios, ni otra cosa espiritual, sino solamente

8 Enfatizamos, "podría calificarse". Y es que, actualmente existen diferentes movimientos filosóficos o religiosos que se concentran en el vacío que las religiones tradicionales están dejando.

> unos animales irracionales, o unos engendros naturales vivientes sensitivos, y nada ofensivos, ni dañosos. (s.n.)

Y añade:

> [...] si me dijeran, que este opinamento [sic], o cuestión es una novedad nunca vista, y contra el común concepto, y por eso mal pensada: respondo, que ninguna opinión hay que no fuese en algún tiempo contra el común sentir, y que no fuese novísima en su principio, sin que por eso mereciese censuras, antes bien repetidos aplausos, además, que fuera sentir menos bien de Dios, el creer está ya todo el Orbe literario, descubierto, y apurado por los antiguos. (s.n.)

Grande de miras se nos presenta el capuchino al atreverse, en pleno siglo XVII español, a interrogar la veracidad de los antiguos clásicos que formaban parte del canon intelectual de la época.

Definir lo que no son los duendes

Para consolidar este nuevo concepto, el fraile diserta al principio de su obra sobre si los monstruos son verdaderos hombres y capaces de ser saludables; la perfecta estatura del hombre; cuál es el sexo más perfecto (femenino, masculino o hermafrodita); las causas por las que nacen los monstruos (corrupción, confusión, antojos, descomposición del útero y matriz, cópula ilegítima, cópula en tiempo menstrual o cópula fuera de las posiciones ordinarias); si un hombre puede concebir por él mismo; si las mujeres pueden convertirse en hombres y viceversa, y cómo se hace esa transformación. De igual forma analiza si es argumento contra la virginidad que las mujeres tengan abundante leche en los pechos; si una mujer puede concebir sin pérdida formal y material de la virginidad; si una niña podría concebir estando dentro del vientre de la madre y si la virginidad podía perderse sin que intervenga acción de agente extrínseco. Todos estos razonamientos le sirvieron al capuchino para entrar al mundo misterioso de la existencia de los duendes porque con las conclusiones sacadas de cada uno de los casos

que se enunciaron expone a sus lectores el gran abanico de seres y posibilidades existentes en el mundo.

Después de estas disertaciones, que comprenden prácticamente la mitad de la obra, Fuentelapeña comienza con el tema central. Nos dice que a los duendes en Castilla se les llama "trasgos"; en Cataluña "folletos, que quiere decir, espíritus locos"; en Italia "farfareli" y en las zonas septentrionales, "fantasmas". Asegura que son animales corpóreos porque no son ángeles (ni buenos ni malos) ni ánimas separadas o unidas a un cuerpo (143).

No son ángeles buenos porque estos solo se ocupan de servir a los hombres en cosas de importancia, y los duendes, generalmente, se ocupan de "cosas inútiles, bobas y ridículas [y en] entretenimientos más que pueriles". Los duendes, nos dice, se perciben en las casas por medio del ruido que hacen, mueven platos y otros enseres, "juegan a los bolos, tiran chinitas", son aficionados a los niños "mas que a los grandes, y especialmente se hallan duendes, que se aficionan a los caballos". Así pues, el capuchino consideró que estas actividades no eran propias de ángeles (143-145).

Según el autor, los duendes tampoco podían ser demonios, pues aunque se sintiera su presencia nunca hacían mal a la gente, además, no consideraba creíble que "la perversidad y malignidad de los demonios se ocupe en ejercicios tan ociosos" como los reseñados. Por otro lado, Fuentelapeña tiene por cierto que los demonios, cuando se le aparecían a los hombres, tomaban forma corpórea para engañarlos y hacerlos caer en pecado; en cambio, "a los duendes, solo los ven los niños, y caballos, que son incapaces de pecar por su edad, y naturaleza". El capuchino admite que algunas veces los demonios no se aparecían sino que solamente infundían terror a sus víctimas, y con esta aseveración certifica nuevamente que los duendes no son demonios, pues no asustan a nadie. Finalmente, para comprobar la carencia de relación entre duendes y demonios, el fraile asegura que los segundos "son incapaces de cualquier alegría, y deleite", no así los duendes, que "son capaces de alegría solaz" (145-146), entreteniéndose al jugar con bolos y contar dinero.

Fuentelapeña comprueba teóricamente que los duendes no son ánimas separadas de los cuerpos porque estas se encuentran custodiadas en el

Infierno, en el Purgatorio o en el Cielo, y solo la justicia divina les permite regresar a la Tierra. Así, sería poco creíble que Dios les diera licencia para pasear por el mundo y realizar actividades ociosas. En segundo lugar, las ánimas separadas, según la teología tomista, "no pueden mover cuerpos distintos"[9], y ya fue señalado por el capuchino que los duendes mueven platos, libros, bolos y "trenzan las crines a cavallos, y semejantes". En tercer lugar, las ánimas no pueden tomar un cuerpo y aparecer en él, a excepción de que se tratase de un milagro, y los duendes tienen un cuerpo porque los niños y los caballos los pueden ver y "nadie hasta ahora ha tenido por milagrosos dichos duendes" (149-150).

Como cuarta comprobación de que los duendes no son ánimas separadas de los cuerpos, el capuchino remite al tema de la aparición de los difuntos. Escribe que los difuntos se aparecen a los vivos en cuerpo propio o en cuerpo fantástico[10] gracias a la divina virtud y con el permiso de Dios. Pero esto sucede "para utilidad de las mismas almas, que estando en el Purgatorio, han venido a pedir sufragios, declarar alguna restitucion […], para terror, y enseñanza de los vivos" (150), es decir, para mostrar a las personas las bondades de la buena confesión, los castigos por hacer escándalos en

9 Al respecto, Aquino escribió que "no porque la sustancia intelectual se una al cuerpo como forma, pierde valor lo que dice el Filósofo [se refiere a Aristóteles] en *Del alma*, libro 3, cap. 4, que la inteligencia está separada del cuerpo […]. Pues en el alma podemos considerar su esencia y su potencia. Pues según su esencia a ser a tal cuerpo; y según su potencia realiza sus operaciones propias. Más aunque la operación del alma se complete por la del órgano corporal, necesariamente la potencia del alma, que es principio de la operación del cuerpo, es el acto de aquella parte del cuerpo que la completa con su operación, como la visión es el acto del ojo. Más si su operación no se completase por la del órgano corporal, su potencia no sería acto de un cuerpo. Y por ello se dice que la inteligencia es separada, no rechazando que la sustancia del alma, cuya potencia es el intelecto, o el alma intelectiva, sea acto del cuerpo, como forma que da el ser a dicho cuerpo" (Aquino 251).

10 En la mística barroca el tema de las apariciones fantásticas, entendidas como producto de imaginaciones propias, es recurrente, y el objetivo principal de definir el concepto es diferenciar estas apariciones de las revelaciones divinas o de las presencias diabólicas. Sin embargo, creemos que un tema por explorar es la visión profana del concepto de fantasía en la época moderna, relacionado con las operaciones mentales de la humanidad y con las cualidades artísticas. Al respecto, estamos trabajando en el *Tratado Muratori*, que en 1777 fue traducido al castellano por Vicente María Tercilla, con una introducción del padre Liboy, barnabita francés.

los pueblos o por decir, hacer o pensar cosas en detrimento de la Iglesia católica. Los duendes, en cambio, existen y se aparecen sin prestar ninguna utilidad a las almas del Purgatorio ni a la buena conducción del ser humano. Además

> […] si las ánimas son gloriosas estas, no es verosímil se ocupen en cosas tan inútiles, bobas, y ridículas, como las que se ocupan los duendes: si son ánimas condenadas, no se comparece con la suma tristeza que padecen, los juguetes, entretenimientos, solaz, y refocilación de ánimo de los duendes. Y si son ánimas del Purgatorio, no parece verosímil, que Dios les dé licencia para boberías, y para unos ejercicios tan ociosos, inútiles. (151)

Finalmente, los duendes no pueden ser ánimas racionales unidas a otros cuerpos con los que actúan y realizan las actividades bobas, porque, al contrario del "delirio ridículo de Platón, y Orígenes, que afirmaban haber criado Dios las ánimas racionales fuera de los cuerpos […] y que después las encarceló en los cuerpos", el capuchino tiene por cierto que estas no preexisten ni son capaces de apropiarse de formas corpóreas (151).

Al parecer, otra teoría sobre la naturaleza de los duendes consideraba que eran "verdaderos hombres". Fuentelapeña desmiente esta idea mediante cinco reflexiones: 1) Los duendes no son hombres porque Cristo instituyó los sacramentos para la salvación de la humanidad y los duendes "son incapaces de recibir los sacramentos"; luego, no son hombres. 2) Los hombres apenas nacidos incurren en el pecado original debido a que su linaje tiene como padres primeros a Adán y Eva. Los duendes son ajenos a esta genealogía debido a que no nacen por la "seminal generación" de los descendientes de Adán "ni se producen mediante semen", por lo que no tienen la culpa original y, por tanto, el sacramento del bautismo no está instituido para ellos. 3) Si los duendes fueran hombres, tendrían el entendimiento necesario para "venir al conocimiento de la verdadera fe, y para salvarse", cosa improbable porque nadie tiene fundamentos suficientes para asegurar que los duendes razonen y sean capaces de que se les instruya en la fe católica, en los sacramentos, en las enseñanzas evangélicas y, mucho menos, que entiendan la revelación de la encarnación de Cristo. 4) Porque filosófica y teológicamente está comprobado que los hombres nacen mediante la relación carnal entre mujer y hombre por la vía seminal y los

duendes "no se producen por verdadera generación de vivientes, y mucho menos de hombre, y mujer". 5) Porque los hombres son racionales y "no hay fundamento alguno para tener por racionales a dichos duendes, pues ningún efecto de los que sabemos, que obran los dichos, arguye formal discurso […] otros animales hacen cosas, que huelen más a discurso, que las que hacen los duendes", como las abejas que hacen sus colmenas, los papagayos que edifican sus nidos o las monas que traen en brazos a sus criaturas y cuidan de ellas. Nada de esto parecen hacer los duendes (*El ente* 152-154).

La argumentación *duendina*

Dicho ya lo que no son los duendes, Fuentelapeña discurre acerca de lo que son. Escribe que son seres vivientes y sensitivos porque "se mueven progresivamente de un lugar a otro" y son capaces de agarrar bolos, dinero y otros materiales para divertirse, lo que indica que tienen "un principio de sentir, […] ver, oir [y] palpar" (155-156). Siendo sensitivos, entonces se les puede clasificar como animales que tienen causa corpórea antes que espiritual, es decir, animales irracionales. Pero, ¿dónde se generan estos animales si el capuchino ha comprobado que no nacen como producto de la vía seminal? Con un discurrir detenido, y ciertamente influido por la teoría de la generación espontánea aristotélica, el fraile concluye que

> […] estos duendes, o fantasmas, ordinariamente se sienten, y tienen su primer ser, como la experiencia lo enseña, en casarones inhabitados, y lobregos, o en desvanes, o sotanos, que de ordinario no se continúan. Luego se conoce, que son animales engendrados de la corrupción de los vapores gruesos, que en semejantes desvanes, sotanos o lobregueces hay, por falta de habitación, lumbre, y comercio, que purifiquen el aire. (159)

Ahora bien, los duendes pueden tener figura humana, pero esa forma es externa y accidental, como sucede con los tritones, las sirenas, las nereidas y los monstruos marinos. Sin embargo, el capuchino asegura que no todos tienen forma humana, pues la mayoría son invisibles y se les ve rara vez. Por lo que son animales invisibles, no comen, no duermen, no beben,

es decir, no atienden a las funciones biológicas imprescindibles para la sobrevivencia propia de los animales visibles. ¿Cómo sobreviven entonces estos animales invisibles?

Amparado en la teoría hipocrática-galénica de los humores, Fuentelapeña asegura que han existido personas que estando en ayuno por tiempos prolongados sobrevivieron "por abundancia de humores gruesos ministre continuamente por muchos meses, y aun años, abundancia de vapores, y que dichos humores le sirvan juntamente de alimento por dicho tiempo". Así, "no hay natural repugnancia" en que, por los vapores generados de los humores, existan seres que pueden sobrevivir sin alimento e incluso hacer su vida normal (338).

En este sentido, Fuentelapeña cita el caso de un predicador capuchino de Cataluña "que creo que aún vive, y yo le conozco", que duerme incluso más de ocho días sin despertar, pero esta situación no le impide comer, beber, hablar y discurrir. Asegura que este caso "es tan singular como cierto [porque] son testigos todos los religiosos que hoy viven en dicha provincia". Este religioso, apunta el autor, asiste al coro estando dormido, canta como los demás, guarda las ceremonias comunes en todos los espacios conventuales y hace "cuanto debiera hacer sino durmiera, estando en profundo sueño". Incluso, si alguno de sus compañeros murmura o cambia de conversación cuando está con él, este lo corrige, pues "conoce dormido la calidad de las cosas" (338-339). Los compañeros de este singular fraile durmiente saben cuándo está dormido porque siempre tiene los ojos cerrados y

> […] porque habiendo tal vez echado un caldero de agua, ha despertado, quedando tan quebrado, por haberle quitado el sueño, antes de acabar de gastar los vapores que se ocupaban el cerebro, que le cuesta una enfermedad, y así le dejan dormir todo lo que es necesario, para consumir los humores. (339)

Gracias a ejemplos como este, entre otros, sobre el poder de los vapores que se concentran en el cerebro, y de su discurrir sobre las relaciones entre los humores fríos y calientes, el capuchino está preparado para disertar sobre las causas de los duendes. Basándose en las teorías de causalidad aristotélica, advierte que estos animales invisibles e irracionales tienen

cuatro causas. La *causa material* de los duendes es la corrupción y exhalación de los vapores que "ordinariamente se engendran en los caserones inhabitados, o en los sotanos, o desvanes de las casas habitadas por falta de lumbre, de comercio, y ventilacion de aire" (412). La *causa formal* es "la forma duendina [que] unida a la materia prima, da el ser último y formal, al compuesto del duende […] porque la causa formal del caballo, en sentir de todos los filósofos, no es otra, que la forma equina, la de león no es otra, que la leonina" (416). La *causa eficiente* de la existencia de duendes, trasgos o fantasmas es Dios, porque son producto de la divinidad. Finalmente, el capuchino divide la *causa final* aristotélica en dos: causa final *ultimada* y causa final *no ultimada*. La primera es Dios mismo porque él "solo se tiene por fin ultimado a sí mismo [y] los duendes son obras de la mano de Dios: luego su fin ultimado [de los duendes] es el mismo Dios". La causa final no ultimada de los duendes, es decir, la causa "que proximamente mueve al agente a obrar una cosa" (422), es que Dios se preocupa por la salud y vida de los hombres porque

> […] la corrupcion de los vapores, y exalaciones de las casas, es un contagio, que si no se atajara, había de quitar la salud, y vida a sus moradores, y vecinos: vemos, que Dios engendra los duendes de esa ponzoña, y corrupción, metiendo en sus cuerpos todo aquel contagio: luego el motivo de semejantes engendros, solo es la salud y vida humana. (422)

Así pues, después de un razonamiento de más de cuatrocientas páginas, Antonio de Fuentelapeña se lanza a definir su nuevo concepto de duende, desprovisto de las connotaciones angelicales, demoniacas, animistas y antropológicas. Un duende, nos dice, "no es otra cosa, que un *animal invisible, secundum quid, o casi invisible*, trasteador" [las cursivas son del original] (422). Considera que esta definición es ajustada porque

> […] consta de género, y género inmediato, que es la palabra *animal* en que tiene la razón de convenir con todos los demás animales. Consta también de la última diferencia, que es *trasteador casi invisible*, pues por la palabra casi invisible, se diferencia de los animales trasteadores, que son visibles absolutamente, como son las monas, los gatos, las urracas, y otros; y por la palabra *trasteador*, se diferencia de los animales casi invisibles, que de ningún modo trastean, como son el ácaro, el arador y otros. (427) [las cursivas son del original]

En un largo listado de curiosidades sobre la constitución duendina, Fuentelapeña asegura que los duendes pueden engendrar otros duendes, incluso dentro de los cuerpos humanos, porque el cuerpo humano es un microcosmos del macrocosmos (428-440). También asegura que los duendes pueden elevarse en el aire y sostenerse en él, porque la experiencia confirma que se ha escuchado a algunos duendes jugando en el suelo de la sala y de pronto, en un instante, "se le oye dar golpes en el techo, sin que en la pieza haya escalera, ni otra cosa por donde pueda subir, ni trepar" (462). Esta volatilidad de los duendes se explica porque, aunque carecen de alas, "con cualquier movimiento que se haga […] bastará a suspender el poco peso de su cuerpo, que casi es ninguno, por la gran proporción que tienen con la del aire de su gravedad" (473), asimismo, al igual que los cuerpos sólidos pueden nadar o se hunden debido a la relación proporcional de su peso con la fuerza acuática. Vemos pues que el fraile, además de su argumentación filosófica, tenía nociones básicas sobre la composición física de los cuerpos, desarrollada durante el siglo XVII y relacionada con la experimentación (Barona; Trabulse, entre otros) —ideas que la España de la época generalmente no aceptaba de buen modo (Rodríguez 5-40)—. En este sentido, no podemos dejar de lado sus teorías sobre si el hombre podía volar por medios artificiales.

El ente dilucidado: hacia una nueva lectura

Esta renovación en el sistema de creencias sobre la naturaleza de los duendes fue reproducida por otros capuchinos a lo largo del tiempo (Arcos), por lo que podemos intuir que dentro de la orden, la "ciencia fuentelapeñista" marcó un hito en las producciones profanas de la comunidad, a pesar de las críticas externas que recibió.

Pero debemos aclarar que la preocupación sobre el tema no fue exclusiva del capuchino Fuentelapeña, esta tuvo una relación importantísima con el desarrollo del teatro de magia de finales del siglo XVII. Sabemos que

el auge dramatúrgico español de carácter profano se alimentó de las creencias populares, así logró reinventarlas y renovar su presencia en el imaginario social. El duende, habitante de este imaginario, pisó así las tablas de los corrales de comedias, ya como una construcción de los propios personajes de la puesta en escena, o como un personaje de hecho.

En 1629, Pedro Calderón de la Barca compuso *La dama duende*, obra que fue publicada en 1636 y que se convirtió en una de las "comedias de capa y espada" más famosas de la época. Allí, la figura del duende es utilizada como un trampantojo, pues Ángela (la dama duende) es simplemente una mujer que burla la vigilancia de sus hermanos "haciéndose invisible" (escondiéndose) en la oscuridad para comunicarse con Manuel y hacer algunas travesurillas amorosas (Calderón).

Sin embargo, a finales del siglo XVII en los escenarios de los corrales, se personificaría al duende otorgándole un carácter autónomo a los quehaceres humanos. Este cambio de registro se debió a que los autores teatrales, en busca de una empatía con el imaginario del "vulgo", exploraron las posibilidades escénicas de representar aquello liminal entre realidad y ficción en un ambiente laicizado. A partir de esto terminaron desarrollando las comedias de magia. En palabras de Joaquín Álvarez, "en las comedias de magia de finales del siglo XVII y teóricamente en las del XVIII, el límite se entiende, no como barrera, sino como la posibilidad, el estímulo para crear algo diferente, no reducido a la visión 'clasista' de la realidad" (307).

El estreno en el Corral de la Cruz de la comedia *Duendes son alcahuetes y el espíritu folero*, en 1709, supone un hito en la relación entre *El ente dilucidado*, los corrales de comedia y la individualización-personificación del duende. Esta obra de Antonio de Zamora (1660-1728) tuvo un éxito tan grande que la comedia se repitió en 1710, 1712 y 1717, después quedó olvidada por décadas, hasta que en 1776 volvió a representarse en el Coliseo de la Cruz (Doménech, "Las transformaciones" 280).

Se trata de una comedia de enredo ambientada en ciudades italianas de la época. Sin detenerse en los pormenores de la historia, se puede decir que en la obra el duende es propietario de una casa y mantiene relaciones amistosas con Irene en un jardín, ambos espacios comunicados por una

puerta secreta. El duende o *folero* enseña esa puerta a Octavio, enamorado de Irene, para que se produzcan encuentros amorosos, no solo entre los amantes sino entre el propio duende y la criada de Irene, Nicolea. Sin embargo, Chicho, el criado de Octavio, teme la presencia del *folero*, pues este se divierte haciéndole pasar malos ratos con extraños sucesos, apariciones y transformaciones, lo que le hace pensar que en realidad se trata de un demonio. Finalmente, después de varias tramas entremezcladas, Octavio e Irene se casan y el duende revela su carácter de trasgo travieso mientras se eleva en una nube[11].

Zamora escribió en 1719 una segunda parte titulada *Duendes son alcahuetes, alias el folero* y, aunque esta secuela no alcanzó la fama de la primera parte, para el caso que nos ocupa tiene una importancia crucial, pues la comedia inicia justamente con el *folero* en escenario dando la bienvenida al público y aludiendo a personajes y episodios de la trama anterior donde hizo de las suyas (Zamora).

Si bien *El ente dilucidado* conoció su primera edición treinta y tres años antes del estreno de *Duendes son alcahuetes y el espíritu folero*, Fernando Doménech ha manifestado que la obra de Zamora es una adaptación de una comedia presentada por una compañía italiana que había llegado a Madrid en 1702 acompañando a Felipe V. Esta última versión, a su vez, forma parte de las reelaboraciones de *La dama duende* calderoniana, realizadas en Francia y en Italia entre los siglos XVII y XVIII. Es posible que "a la altura de 1709 la deuda de este tipo de obras [de los espíritus *foleros*] con *La dama duende* haya quedado tan desdibujada que muy probablemente Antonio de Zamora, teniendo como modelo alguna de las farsas de los Trufaldines [actores de comedia italiana], nunca pensara en hacer una nueva versión de la comedia calderoniana" (Doménech, "Las transformaciones" 286). Así, aproximadamente desde la década del setenta del XVII, en la corriente teatral de *lo spirito folleto*, se evidencia que *La dama duende* de Calderón evolucionó a dos personajes bien diferenciados (la dama y el duende) y, posteriormente, al suceso literario del duende enamorado de una dama (Doménech, "Las transformaciones").

11 Edición moderna del texto en Doménech, *La comedia*.

Sobre la recepción y circulación de *El ente dilucidado* en la sociedad española, ya Caro Baroja, en su estudio sobre los pliegos de cordel (Caro 174), apuntó que entre los romanceros de la época moderna, compilados por Agustín Durán (1789-1862), aparece un anónimo titulado *Los cinco hijos de un parto*, donde se puede leer que

> […] en este mundo ha habido,
> Según cuenta Alberto-Magno,
> Andreas el Evorense,
> Glesiardino, Guerra y cuantos
> Autores clásicos trae
> El Ente dilucidado. (Durán 302)

La obra de Fuentelapeña tuvo un impacto importante no solo en su época, sino siglos después. No solo contó con detractores entre sus críticos. Las disertaciones sobre los duendes, junto con el pequeño tratado de aviación, suscitaron también la admiración y el deleite de otras generaciones. Juan Valera escribió en noviembre de 1886 al barón de Greindl que "*El ente dilucidado* es uno de los libros más profundos y más amenos que se pueden leer" (Valera 581). Años más tarde, el intelectual mexicano Alfonso Reyes calificó el texto como "uno de esos casos tardíos, no raros en España, de compromiso entre la escolástica y el humanismo", debido a la utilización de profundas categorías de apreciación que posibilitaban una nueva interpretación de su objeto de estudio, aunque "con los límites consentidos a un hombre de iglesia" (Reyes 290).

A decir verdad, la pretensión científica de explicar temas que parecían disparatados no era una novedad en la España de los siglos XVII y XVIII, prueba de esto es la gran cantidad de pronósticos que trataban de asuntos extravagantes (Vega 105-106). La superstición estaba al orden del día incluso en la corte, donde el ambiente mágico y esotérico envolvió la figura monárquica de Carlos II (Balansó; Rey). Sin embargo, *El ente dilucidado* puede leerse como una obra precursora de los estudios sobre las ciencias ocultas, pues, según las estimaciones de Rodríguez de la Flor, este libro se adelantó doscientos años a su tiempo, ya que el siglo XIX fue la época de las preocupaciones por las ciencias ocultas para "fundamentar y racionalizar la presencia de lo invisible" (Rodríguez 163, nota 25).

El capuchino logró, por lo menos discursivamente, explicar la naturaleza, causas y condiciones de un sector oculto (*el duendino*), a través del intento de expulsar las justificaciones de carácter demonológico sobre la naturaleza de estos seres y teologizar el universo profano ininteligible. *El ente dilucidado* puede calificarse como una obra maestra debido a que ofreció a sus lectores una nueva lectura del mundo, en franca contraposición con la religiosidad barroca que hizo del nihilismo el a priori del pensamiento sobre la existencia del hombre en la Tierra. Para el capuchino, la "preocupación" de Dios sobre la salud de los hombres determinó que se "ocupara" de crear seres que se alimentaran de la putrefacción de los humores nocivos para la humanidad.

Además, si se atiende al contexto de producción, lejos de repetir juicios despreciativos sobre la obra, se puede encontrar una manifestación más de la crisis intelectual española de los entresiglos, porque, a decir de José Manuel Pedrosa, *El ente dilucidado* es "una obra de crisis […] porque se trata de uno de los últimos intentos sistemáticos que emprendieron los *intelectuales* que se resistían a entrar en la modernidad de apuntalar su mundo mágico y sobrenatural, voluntariosamente sostenido sobre los pilares de la fe, ante los avances desestabilizadores de la razón y de la ciencia" [las cursivas son del original] (Pedrosa 135).

Finalmente, es importante resaltar que si bien esta obra fue más conocida en el mundo hispano, los trabajos de seguimiento que se han realizado hasta el momento indican la presencia de la misma en América. Dos impresiones de la edición de 1676 se encuentran resguardadas en la Biblioteca Nacional de Chile y, aunque hasta el momento no se ha encontrado algún ejemplar en los acervos mexicanos, gracias a la edición comentada satíricamente por Agustín Rivera se sabe que de alguna manera *El ente dilucidado* circuló en la Nueva España[12]. Por otro lado, un ejemplar de la misma

12 No es lugar para detenernos en este folleto, sin embargo, no podemos dejar de mencionar algunas de sus peculiaridades. Se trata de un opúsculo en el que Rivera utiliza pasajes de *El ente dilucidado* para criticar el atraso científico y las creencias españolas del siglo XVII. Esta obra es interesante porque el autor asegura que conoció el libro gracias a que su amigo Alberto Santoscoy se lo prestó en Guadalajara. Sin embargo, no hemos encontrado ningún ejemplar

edición se encuentra en la colección de libros raros de la Universidad de Florida y dentro del catálogo de la Universidad de Virginia están ambas ediciones del siglo XVII. En esas colonias los capuchinos misionaron durante la época moderna.

Bibliografía

Fuentes primarias

Alcuino. *Homiliario o colección de homilías, o sermones de los más excelentes santos Padres y Doctores de la Iglesia, sobre los Evangelios, que se cantan en las principales festividades y tiempos del año*. T. 1. Trad. Juan de Molina. Madrid: Benito Cano, 1795. Impreso.

Annibali da Latera, Flaminio. *Manuale di frati minori*. Roma: Casaletti a Sant'Eustachio, 1776. Impreso.

Arbiol, Antonio. *Mística fundamental de Christo Señor Nuestro, explicada por el Glorioso, y Beato Padre San Juan De La Cruz, Doctor Místico, Primer Descalzo y Compañero de la Grande, y Santa Madre Teresa de Jesús en la Fundación de su Reforma […]*. Zaragoza: Don Pedro Carreras, 1723. Impreso.

Arcos, Francisco de los. *Conversaciones instructivas entre el Padre Fray Bertoldo, Capuchino, y Don Terencio. En las quales se tratan varios, y muy diversos asuntos, los quales pueden servir de recreo, y de instrucción a quantos las leyeren.* Pamplona: Antonio Castilla, 1786. Impreso.

Constituciones de los Frayles Menores Capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo Padre el Papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano. Madrid: Carlos Sánchez, 1644. Impreso.

de la obra de Fuentelapeña en la república mexicana. Otro punto interesante es que el folleto fue impreso en Lagos de Moreno, junto con otros textos del mismo autor, por lo que la producción de Rivera puede estudiarse conjuntamente con el desarrollo de la imprenta en dicha región. Finalmente, Agustín de Rivera nos ofrece una ventana a la mirada sarcástica e intelectual de principios del siglo XX sobre la época colonial mexicana. El opúsculo, entonces, está en espera de un estudio concienzudo.

Dávila y Heredia, Andrés. *Responde Don Andres Davila Heredia […] al Libro del Ente dilucidado […] del Rmo. P. Fr. Antonio de Fuentelapeña […].* Impresso en Madrid en la Imprenta Real, año de 1677. Valencia: Oficina de Villagrassa, 1678. Impreso.

Durán, Agustín, ed. *Romancero general ó colección de romances castellanos anteriores al siglo* XVIII. T. 2. Madrid: Imprenta de la Publicidad, a cargo de R. M. Rivadeneira, 1851. Impreso.

Feijoó y Montenegro, Benito Jerónimo. "Duendes y espíritus familiares". *Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*. Ed. Vicente de la Fuente. Madrid: Rivadeneira, 1863. Impreso.

Ferrer del Río, Antonio. *Historia del reinado de Carlos III en España*. T. 4. Madrid: Señores Matute y Compagni, 1856. Impreso.

Fuentelapeña, Antonio de. *El ente dilucidado. Discurso unico novissimo que muestra ay en la naturaleza Animales irracionales invisibles, y quales sean.* 1676. Madrid: Imprenta Real, 1677. Impreso.

---. *Escuela de la Verdad, en que se enseña à Lucinda, y debaxo de su nombre, à todas las Almas, que tocadas de la luz Divina, aspiran à la perfeccion, los medios verdaderos que han de escoger, y los engañosos que han de dexar, para llegarla felizmente a conseguir*. Madrid: Lorenzo García, 1701. Impreso.

---. *Retrato divino, en que para enamorar las almas se pintan las divinas perfecciones con alusión a las facciones humanas*. Madrid: Melchor Álvarez, 1688. Impreso.

Muratori, Antonio. *Della forza della fantasia umana*. Venecia: Giambattista Pasquali, 1740. Impreso.

Murcia, Leandro de. *Questiones selectas regulares, y exposición sobre la Regla de los Frailes Menores en que se tratan, y resuelven casi todas las dificultades que pertenecen al estado de todos los Regulares […]*. Madrid: Gregorio Rodríguez, 1645. Impreso.

Pise, Marcelino de. *Quarta parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*. Trad. José de Madrid. Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1690. Impreso.

Rivera, Agustín. *El ente dilucidado o sea Adición al libro "La Filosofía en la Nueva España"*. Lagos de Moreno: López de Arce, 1902. Impreso.

Salazar y Castro, Luis de. *Árboles de costados de gran parte de las primeras casas de estos Reynos, cuyos dueños vivían en el año de 1683*. Madrid: Antonio Cruzado, 1795. Impreso.

Zamora, Antonio de. *Comedia nueva, segunda parte. Duendes son alcahuetes, alias el Folero*. s.d. Web. Mayo 2012.

Fuentes secundarias

Álvarez Barrientos, Joaquín. "Problemas de género en la comedia de magia". Boer, Huerta y Sierra 2: 301-310.

Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles.* Libro I. México: Porrúa, 2004. Impreso.

Atienza, Ángela. *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008. Impreso.

Balansó, Juan. *Las coronas huecas. Reyes y reinas olvidados que crearon leyenda*. Barcelona: Plaza & Janes, 2003. Impreso.

Barona, Joseph Lluís. *Ciencia e historia: debates y tendencias en la historiografía de la ciencia*. Godella: Universitat de Valencia, 1994. Impreso.

Blanco García, Gregorio. *Historia de El Cristo de El Pardo*. Madrid: El Santo, 1987. Impreso.

Boer, Harm den, Javier Huerta Calvo y Fermín Sierra Martínez, eds. *El teatro español a fines del siglo XVII. Historia, cultura y teatro en la España de Carlos II.* T. 2 y 3. de *Diálogos hispánicos de Amsterdam.* 8t. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1989. Impreso.

Calderón de la Barca, Pedro. *La dama duende*. Barcelona: Linkgua, 2008. Impreso.

Caro Baroja, Julio. *Ensayos sobre la literatura de cordel*. Madrid: Istmo, 1990. Impreso.

Carrocera, Buenaventura de. *La provincia de frailes menores capuchinos de Castilla* (1575-1701). T. 1. Madrid: Administración de El Mensajero Seráfico, 1949. Impreso.

Colección de textos legislativos de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Regla, Constituciones, Ordenaciones de los Capítulos Generales y Estatuto de las Misiones. Valencia: Semana Gráfica, 1948. Impreso.

Doménech Rico, Fernando. *La comedia de magia*. Madrid: Fundamentos, 2008. Impreso.

---. "Las transformaciones del duende (sobre los orígenes italianos de la comedia de magia)". *Cuadernos Dieciochistas* 6 (2005): 279-297. Impreso.

Estébanez de Gusendos, Teófilo. "Antonio de Fuentelapeña. Un curioso escritor capuchino del siglo XVII". Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo* 55-106.

Estruch, Joan. *Literatura fantástica y de terror española del siglo XVII.* Barcelona: Fontamara, 1982. Impreso.

Fuentelapeña, Antonio de. *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*. Ed. Javier Ruíz. Madrid: Editora Nacional, 1978. Impreso.

---. *El ente dilucidado. Discurso único y novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean*. Ed. Arsenio Dacosta. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián del Campo, 2007. Impreso.

Le Goff, Jacques. *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal, 2003. Impreso.

Menéndez Pelayo, Marcelino. *La ciencia española: polémicas, indicaciones y proyectos* (1876). Web. Mayo 2012.

Montero, Domingo. "San Francisco y la Biblia". *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 1 (1986): 114-137. Impreso.

Morgado García, Arturo. *Demonios, magos y brujas en la España moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999. Impreso.

Pedrosa, José Manuel. "El ente dilucidado: entre la viva voz y el museo de monstruos". Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo* 135-176.

Pobladura, Melchor de. "El establecimiento de los conventos de retiro en la orden capuchina (1760-1790)". *Collectanea Franciscana* 22 (1952): 53-63. Impreso.

---. "Seminarios de misioneros y conventos de la perfecta vida común. Un episodio de regalismo español (1763-1785)". *Collectanea Franciscana* 32 (1962): 395-433. Impreso.

Rey Bueno, Mar. *El hechizado. Medicina, alquimia y superstición en la corte de Carlos II (1661-1700)*. Zaragoza: Corona Borealis, 1998. Impreso.

Reyes Ochoa, Alfonso. *Obras completas.* T. 4. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Rodríguez de la Flor, Fernando. *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco.* Madrid: Adaba Editores, 2009. Impreso.

Trabulse, Elías. *Ciencia y religión en el siglo XVII.* México: El Colegio de México, 1974. Impreso.

Valera, Juan. *Correspondencia (1884-1887).* T. 4. Edición y dirección de Leonardo Romero Tobar. Madrid: Castalia, 2005. Impreso.

Vega, Arturo Martín. "Cultura y creación literaria en el último tercio del siglo XVII". Boer, Huerta y Sierra 3: 91-109.

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2011.

Fecha de aprobación: 1 de marzo de 2012.

El *Quinquenio sacro* (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso

Santiago Robledo Páez
srobledopaez@gmail.com
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Resumen

A partir de la teoría sistémica de Niklas Luhmann se recurre al concepto de comunicación y a las nociones que le son subordinadas, de *medio* y *estructura,* con el objeto de profundizar en las relaciones entre la oralidad y la cultura de lo impreso en el contexto neogranadino de comienzos del siglo XVIII. Se analiza el *Quinquenio sacro,* sermonario del santafereño José Ossorio Nieto de Paz, el cual se considera como una obra representativa del proceso comunicativo de la sociedad en que se elaboró. El análisis se centra en los paratextos de la obra. Al final se concluye que si bien este sermonario refleja "rupturas" hacia la modernidad, debido a la presencia de una conciencia incipiente de las posibilidades de lo impreso, también está anclado a una estructura retórica de herencia oral.

Palabras clave: imprenta, comunicación, tradición oral, sistema cultural.

Abstract

Recurring to Niklas Luhmann´s systemic theory as a conceptual mainframe, the communication concept and its to subordinates, *media* and *structure,* are used to analyze the interaction between the orality and the print culture in the neogranadine context of the early eighteenth century. The *Quinquenio Sacro,* a sermon book written by the santafereño priest José Ossorio Nieto de Paz, is studied due to its character, representative of the communication process proper to the society in which it was elaborated. The analysis is centered on the book´s paratexts. It concludes that even though Ossorio´s *Quinquenio* reflects "ruptures" towards modernity, represented in its participation in the incipient consciousness of the print possibilities, it´s also dependent of a rhetorical structure of oral background.

Keywords: printing workshops, communication, oral tradition, cultural systems.

Introducción

Para finales del siglo XVII y principios del XVIII, en la ciudad de Santafé ya se había constituido una comunidad letrada, es decir, una comunidad de interpretación[1]. En dicho periodo, las instituciones de "educación superior" que funcionaban en la ciudad se habían consolidado en su papel de formadoras de aquella comunidad. Sin embargo, esta colectividad, compuesta en su mayoría por individuos relacionados con la institución eclesiástica, vio obstaculizada su actividad de producción cultural debido a la ausencia de una imprenta en la ciudad[2]. Si bien en la escena cultural santafereña el libro impreso no estaba ausente, la carencia de dicha tecnología comunicativa entorpecía la difusión de la producción literaria local.

Esta situación habría conducido al mantenimiento, en el ámbito de la élite letrada santafereña, de una *cultura de la oralidad secundaria* junto a una cultura del manuscrito, medio a través del cual circulaban muchos de los textos[3]. Esa oralidad secundaria era propia de una cultura

1 Chartier propone que para el estudio de la significación de los textos es necesario tener en cuenta las convenciones y los códigos propios de las diferentes comunidades que en la sincronía o la diacronía constituyen sus lectores. El "mundo del lector" es siempre una comunidad de lectores, comunidad de interpretación, que se "define a través de un mismo conjunto de competencias, normas, usos e intereses" (25).

2 "En la sociedad del Nuevo Reino de Granada la 'intelectualidad' estuvo principalmente constituida por clérigos, lo que se encuentra en acuerdo y relación con el dominio en la enseñanza de la teología —sobre todo durante el siglo XVII—, y con la función general de la religión y el papel de la Iglesia, como forma e institución dominantes en los planos de la cultura y de la organización social" (Silva, *Universidad* 197).

3 La transmisión manuscrita "fue práctica extendida en la sociedad colonial del Nuevo Reino, en donde la tardía aparición de la imprenta (finales del siglo XVIII) produjo una poderosa 'cultura del manuscrito' que, en el campo académico de la filosofía y la teología permitió la reproducción por la vía de la copia de numerosos comentarios locales de Aristóteles y de Santo Tomás, y en el campo de la comunicación cotidiana amplia garantizó la circulación de noticias, rumores, consejas, calumnias, y la propia difusión de la documentación administrativa con que las autoridades intentaban orientar y dirigir a sus súbditos" (Silva, "El sermón" 108).

erudita influenciada significativamente por la escritura, pero que mantenía una base de oralidad (Zumthor 21). Esto se presentó en un periodo en el que este tipo de sustratos comunicativos estaban siendo gradualmente remplazados por la cultura de lo impreso en otras sociedades, como sucedía en algunas del viejo continente. Aquel "rezago" afectó la configuración propia del proceso comunicativo en la sociedad santafereña. Lo oral y lo manuscrito presidieron en dicha sociedad hasta que la imprenta se convirtió en un medio de utilización común, proceso iniciado con la introducción de esta tecnología en Santafé hacia finales de la década de 1730 y que solo alcanzaría un desarrollo considerable a finales de la centuria. De esta forma, en esta sociedad se experimentó una vitalidad extemporánea de los *medios* y *estructuras* que facilitaban la continuidad del flujo de comunicaciones en el Occidente premoderno, es decir, tanto en los medios oral y manuscrito como en la estructura retórica de las comunicaciones.

Entre los discursos condicionados por la cultura oral secundaria predominante a principios del siglo XVIII, el sermón era un indicador de las dinámicas comunicativas en el ámbito santafereño. Esta situación fue producto de la especial posición ocupada por este tipo de comunicación en aquella sociedad. Los factores determinantes para la constitución del sermón como medio privilegiado de difusión del discurso propio de la comunidad letrada fueron la naturaleza preponderantemente eclesiástica de esta comunidad y la carencia de la tecnología de la imprenta. Así, el sermón era una forma comunicativa, que sirviéndose de un anacronismo se puede calificar como "masiva" en esta sociedad. A falta de una circulación abundante de los papeles impresos, en dicho contexto es difícil encontrar un tipo de práctica discursiva de alcance más amplio.

Teniendo en cuenta la interdependencia en la disposición de las comunicaciones de su *estructura* y su *medio*, y partiendo del cuadro sobre la posición del sermón en el medio neogranadino que se ha expuesto sumariamente, se puede plantear la siguiente pregunta: ¿en qué medida y de qué forma la oralidad secundaria y la cultura de lo impreso interactuaron en la disposición de las comunicaciones, ejemplificadas por los sermones, acaecidas en la sociedad neogranadina?

El alcance de este interrogante es inabarcable en un ejercicio de investigación como el presente, por lo tanto, se ha reducido el espectro a tratar. Esto se ha hecho mediante la selección, como fuente a analizar, del *Quinquenio sacro*[4], sermonario publicado en Madrid en 1712 por la imprenta de Matheo de los Llanos, del sacerdote santafereño José Ossorio Nieto de Paz. Si bien se había mencionado que la supervivencia de la cultura de oralidad secundaria se habría manifestado a través de la vitalidad de lo oral y lo manuscrito, dos motivos justifican el uso de una fuente impresa. Primero, acceder a la declamación oral de un sermón es imposible, porque al ser un *perfomance* o actividad sujeta a un tiempo y espacio determinando es imposible su reconstrucción. Así que el campo de análisis se ve reducido a las fuentes escritas. Por lo anterior, el tema se limitó al estudio de una fuente impresa, gracias a que esta presenta un "caso límite" para la indagación sobre los efectos de la influencia de la tradición oral en la disposición de las comunicaciones de la sociedad santafereña de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

El *Quinquenio* es de las pocas comunicaciones conocidas de su tipo. Es uno de los raros sermonarios elaborados en medio impreso por un neogranadino durante los siglos de la dominación española. Héctor Llanos Vargas informa respecto a los sermonarios:

> En España, en la práctica, el arte de hacer sermones se transformó en una profesión literaria. Los predicadores no improvisaron sus sermones sino que los escribieron previamente con la ayuda del arte de la retórica y de acuerdo con el prestigio adquirido, sus piezas de oratoria fueron coleccionadas y publicadas como *Sermonarios,* que llegaron a los conventos y centros educativos americanos, donde sirvieron como modelos a imitar de oratoria. (57, nota 50)

4 El título completo de la obra es *Quinquenio sacro, las cinco palabras del apóstol San Pablo, en cinco instrvmentos de David: en veneración de las cinco llagas de Christo Señor Nuestro, predicadas en cinco sermones, sobre los Evangelios de las cuatro Domínicas de Quaresma, y de la Domínica de Pasión, en el convento de la Purísima Concepción de María Santísima Señora Nuestra de la ciudad de Santa Fé, de el Nuevo Reino de Granada.*

El caso del *Quinquenio* tiene una dinámica similar a la presentada por Llanos, pero este sermonario no provino de la península sino del mismo ámbito americano. Un indicio de su posible función como modelo a imitar se pudo constatar en la copia que se utilizó para la realización de esta investigación. En una nota manuscrita fechada en 1778 que describe la actividad de un misionero catalán, se destaca su labor oratoria, aquella precede la portada de la obra: esto indica que aún 66 años después de su publicación, el *Quinquenio* era leído por sujetos relacionados con el oficio de la predicación.

La "rareza" de la obra de Ossorio permite que se pueda concebir, tomando prestada una denominación propia de los proponentes de la microhistoria, como una fuente de corte *normal excepcional*. Su excepcionalidad radica en haber sido un producto impreso originado en un lugar de producción donde predominaban lo oral y lo manuscrito. Sin embargo, en dicha carga de oralidad secundaria, que habría afectado su elaboración, se puede constatar su normalidad respecto al ámbito comunicativo de la sociedad neogranadina.

Aunque fue impreso en España —recuérdese que para el momento de la publicación del *Quinquenio* no había imprentas en la Nueva Granada— se ha podido constatar su circulación en la sociedad de la que era integrante su autor. Si bien los fondos actuales de libros antiguos de las bibliotecas bogotanas no reflejan necesariamente el inventario de sus predecesoras coloniales, la presencia de una obra en aquellos archivos puede servir como un primer indicio del tipo de circulación que esta tuvo en tiempos pretéritos. Por esto, resulta bastante notable la relativa abundancia de ejemplares del *Quinquenio sacro* que se han podido localizar: en la Biblioteca Nacional de Colombia se encuentran dieciocho, en el catálogo de la Biblioteca Luis Ángel Arango aparecen dos y en el del patrimonio bibliográfico del Convento de las Carmelitas Descalzas se hace mención a otra copia (Fajardo 65). En cuanto a inventarios de bibliotecas coloniales, se ha podido constatar la presencia de la obra de Ossorio en las de los colegios jesuíticos de Antioquia (González y Rey, *Los jesuitas* 245) y de Mérida en Venezuela, asimismo, en la de la Universidad Javeriana de Santafé (González y Rey, *Las bibliotecas* 436; Rey 264).

La abundancia de ejemplares del *Quinquenio sacro* es diciente, sobre todo si se tiene en cuenta que este fue un texto de principios del siglo XVIII y que no era una obra de un autor "clásico" o consagrado en la república de las letras hispánica o internacional del momento. Esta situación podría indicar una profusa difusión de la obra en el ámbito neogranadino, en la cual se destaca especialmente su presencia en bibliotecas de la Compañía de Jesús. La difusión sustancial del *Quinquenio*; la relación de su autor con una de las "corporaciones del saber" coloniales, la jesuítica, y la pertenencia de este al estamento eclesiástico permiten asumir el carácter representativo de la obra respecto a la actividad comunicativa propia de la comunidad letrada santafereña.

La práctica retórica de Ossorio es un ejemplo de la situación comunicativa de su sociedad, en la cual la adopción de la cultura de lo impreso, y todo lo que esta significaba, sucedió a un "ritmo" diferente al de algunas de sus contrapartes del mundo occidental. Aunque es cierto que el *Quinquenio sacro* es una comunicación partícipe de una incipiente cultura de lo impreso, la influencia del medio de oralidad secundaria del contexto neogranadino habría afectado su elaboración. A pesar de haberse dispuesto en consideración de las posibilidades abiertas por su carácter de texto impreso (como lo indica el largo de los sermones que componen el sermonario, su división en párrafos numerados, etc.), esta comunicación se constituyó a partir de una práctica retórica que le sirvió de "estructura", pero aún estaba supeditada a las dinámicas de la oralidad secundaria.

Se puede afirmar que el *Quinquenio sacro*, como todas las comunicaciones neogranadinas del mismo tipo surgidas en la coyuntura de finales del siglo XVII y principios del XVIII, fue una forma comunicativa condicionada por la disposición del sistema social en el que se efectuó, la estructura garante de la continuidad del proceso comunicativo que aquel disponía y por el medio que le sirvió de sustrato. De este triple condicionamiento se desprende su categorización como elaboración social comunicativa. Así mismo, esta comunicación se produjo en una "sociedad estratificada", donde las comunicaciones se servían de la estructura retórica para garantizar su aceptación.

Sin entrar en la ardua polémica respecto a la naturaleza de la configuración social propia de la Nueva Granada antes de la Independencia[5], considero que la siguiente presentación de Niklas Luhmann de lo que él denomina "sociedades estratificadas" puede ayudar a comprender el tipo de comunicación que era el sermonario, objeto de nuestro interés:

> Si se quiere describir la forma particular de la diferenciación de las sociedades estratificadas es necesario, en primer lugar, abandonar o, al menos, delimitar el concepto de estratificación típico de la sociología. Generalmente, el concepto indica una jerarquía de posiciones de todo tipo que se sostiene en una distribución diferenciadora de ventajas materiales e inmateriales. Al contrario, nosotros nos referimos al concepto de la diferenciación interna de los sistemas de la sociedad y hablamos de estratificación cuando, en la medida en que los sistemas parciales de la sociedad se diferencian desde el punto de vista de una diferencia de rango en relación con otros sistemas de su propio entorno dentro de la sociedad. Y una primacía de la diferenciación estratificadora existe solo cuando otros modos de diferenciación (antes que nada, la diferenciación segmentaria de las economías domésticas de las familias) se orientan hacia la estratificación. Tampoco la estratificación nace de la descomposición de un todo en partes, como ordinariamente se representa el proceso, sino de la diferenciación y la cerradura del estrato superior. La cerradura tiene lugar esencialmente a través de la endogamia (por lo demás, naturalmente, violada frecuentemente). Pero también en el plano de la semántica el estrato superior debe distinguirse con respecto a un estrato inferior que, en un primer momento no sabe que lo es o lo será. Únicamente el estrato superior, por eso, necesita una semántica particular, elaborada, de una autodescripción especificada. (Giorgi y Luhmann 316-317)

5 Para la caracterización de esta sociedad se ha recurrido con frecuencia al concepto de "Colonia", sin embargo, este conlleva en sí mismo una historicidad que impide su utilización irreflexiva. En el artículo "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista", partícipe de este debate, Annick Lempérière expone cómo la adopción de este concepto para la tipificación de las sociedades americanas sometidas a la corona hispánica se originó en el proyecto de formación nacional de las nuevas élites emergidas tras el colapso del dominio peninsular. Según esta autora, quien aboga por la noción de "Antiguo Régimen", utilizar la categoría de colonialismo para representar la experiencia de los habitantes de las posesiones españolas de ultramar previamente a los procesos emancipatorios resulta anacrónico.

Esta definición resulta lo suficientemente amplia como para ayudar a caracterizar, desde la perspectiva que hemos adoptado, el sistema social donde se produjo la comunicación que nos ocupa. La anterior tipificación establece como una particularidad de ese tipo de sociedades la dominación semántica, patente junto a la material, por parte de la élite. Esta situación se traducía en la disposición de las estructuras encaminadas al mantenimiento del flujo de las comunicaciones y en las formas particulares que estas adquirían a partir de los medios de comunicación utilizados en dicha sociedad en particular. La autodescripción, entendida como el proceso de observación continua del sistema social de sus propias comunicaciones, que se produce en las sociedades de diferenciación estratificada, se caracteriza por su "monocontextualismo".

Este debe entenderse en un plano semántico. No se está tratando de afirmar que en una sociedad como la neogranadina del siglo XVII y principios del XVIII no hayan existido reacciones frente a los discursos de la élite o prácticas divergentes de los modos de conducta "ortodoxos". Sin embargo, como sociedad de diferenciación estratificada se caracterizó porque los discursos y prácticas del estamento superior, en general todas sus comunicaciones, gozaban del monopolio de la legitimidad. De esta forna el *Quinquenio sacro* puede considerarse como parte del quehacer comunicativo de la élite.

José Ossorio Nieto de Paz fue miembro de la élite santafereña, provenía de una familia de encomenderos, lo cual le permitió asumir un papel privilegiado a la hora de emitir comunicaciones. Nació hacia el año de 1642 en Santafé[6], era "hijo legítimo de don Diego Ossorio Nieto de Paz y de doña Catarina de Salazar Falcón personas de conocida calidad limpieza e hidalguía y descendientes de conquistadores por líneas legítimas y rectas" ([¿Ossorio?] f. 1). Cursó sus estudios con la Compañía de Jesús, a la que perteneció durante un tiempo, y ejerció varios cargos eclesiásticos. Murió

6 Según el Catálogo Público de la Provincia Jesuítica del Nuevo Reino y Quito de 1664, Ossorio contaba con veintidós años, lo que permite establecer una fecha aproximada de su natalicio (AHJJM, *ARSI, NR et Q,* n. 3, f. 221 r.).

en 1729 y dejó como herencia su *Quinquenio* y bienes en una cuantía suficiente como para subvencionar la construcción de la iglesia y convento de Nuestra Señora de los Dolores del Topo en Tunja[7].

Antes de proceder al análisis del sermonario en su calidad de comunicación, es necesario realizar una breve descripción del mismo. El *Quinquenio* consta de cinco sermones, motivo que dio lugar a su particular título. De acuerdo con la información proporcionada en la portada de la obra, estos sermones impresos correspondían —aunque como se verá su carácter impreso implicó transformaciones respecto a los originales orales— con los que fueron predicados por su autor en la iglesia del Convento de la Purísima Concepción de Santafé. Los primeros cuatro habrían sido predicados durante los domingos del tiempo litúrgico de la Cuaresma, mientras que el quinto se destinó a la Pascua ("dominica de pasión"). Es importante resaltar que si bien la obra fue publicada en 1712, este momento no fue el mismo en el que se hizo la declamación de los sermones. Este último instante es imposible de ubicar con exactitud a partir de la información que proporciona el sermonario.

Respecto a la selección del título, José Ossorio declara: "Que lo intitulé *Quinquenio*, por la idea, que tiene alguna armonía en los *cincos*; y nada se perderá si acaso algún jugador leyere el título, y juzgare que lo que buscamos con nuevo entretenimiento" (Ossorio s.n.) [énfasis agregado]. La mención a la armonía en "los cincos", que hace el predicador santafereño en esta declaración, responde a la disposición de "conceptos" a partir de la cual el autor configuró cada uno de los sermones. Ossorio la especifica en el siguiente pasaje:

> Así procuraremos poner cada palabra de estas cinco, en uno de estos cinco instrumentos, para materia de estos cinco sermones. La primera palabra, que es de amenaza*: comminātiōnis*, parece, que debe sonar en el primer instrumento, que es la trompeta: *laudāte eum in sonō tubae.* La segunda palabra, que es de promesa*; prōmissiōnis* en el segundo instrumento, que es la harpa: *laudāte eum in psaltēriō*. La tercera palabra, que es de amor*: dīlēctiōnis,* en el tercero

7 Para un análisis de la trayectoria biográfica de Ossorio, ver el trabajo de Santiago Robledo.

> instrumento, que es la cítara: *et citharā.* La cuarta palabra, que es de fortaleza: *mūnītiōnis,* en el instrumento del órgano: *et organō.* La quinta, y ultima palabra, que es de oración: *ōrātiōnis,* en el último instrumento, que son las campanas: *laudāte eum in cymbalīs bene sonātibus.* Y para que estos instrumentos, y palabras suenen mejor en este tiempo, procuraremos, que hagan eco en cada una de las santísimas cinco llagas de Cristo Señor Nuestro, sin que falte la voz primera, y más alta, que es la de los santos Evangelios de estos días, todo en honra de las cinco llagas. (3)

A partir de un texto de san Pablo en el que se insta a la predicación de "cinco palabras" y recurriendo a la interpretación que el comentarista de las escrituras Hugo Cardenal hace del capítulo 27 del Génesis, Ossorio construye su sermonario a manera de un ciclo de predicaciones que se ha de entender como una unidad. El exégeta del siglo XIII en su comentario había identificado las cinco palabras a las que se refería san Pablo como aquellas que expone el santafereño: amenaza, promesa, amor, fortaleza y oración. Así mismo, este las había relacionado con los instrumentos musicales mencionados (trompeta, harpa, cítara, órgano y campana), a los cuales se les atribuía en los salmos la facultad de participar en la adoración de Dios. Esta relación entre las palabras y los instrumentos es enriquecida por Ossorio añadiendo una tercera categoría que sirve a su argumentación: las llagas de Cristo. De esta forma, esta intertextualidad le sirvió para construir sermones de una complejidad superior a la que habría resultado de otro tratamiento de los textos evangélicos que corresponden a cada uno de los domingos a los que se destinaban los sermones de su *Quinquenio.* Aunque trabaja la temática concreta del pasaje evangélico del día en cada sermón, el tratamiento de los "cincos" le permitió abarcar asuntos de interés doctrinal de índole más amplia.

Estos tres juegos de "cincos" ocupan posiciones diferenciadas en la disposición de los sermones. Así, el núcleo de lo que se trata en cada uno de estos discursos es el análisis de la "palabra" correspondiente. Esto debido a que, como afirmaba el autor del *Quinquenio*: "Pues juntas las cinco palabras, en cuanto pronunciadas, apenas harán un sermón para el oído, y divididas las cinco palabras, en cuanto entendidas en el sentido del Apóstol, pueden hacer cinco libros para el entendimiento" (2). A su vez, los instrumentos musicales son utilizados esporádicamente como

apoyo para el discurrir de la argumentación. Finalmente, la aparición de las llagas ocurre en las postrimerías de los sermones en relación con la "movilización de los afectos" que se buscaba en la peroración final que les servía de conclusión. Ossorio en la exhortación a Dios, que realiza a finales del quinto sermón, presenta la relación entre palabras, instrumentos y llagas, ocurrida en cada uno de los cinco discursos que componen su sermonario:

> [I] Por esa santísima llaga del costado, os pedimos Señor, que no permitáis que la alma, que salió como aliento de vuestro pecho, se aparte de vos por una eternidad. Haced, Señor, que os alabemos en la trompeta del Juicio no experimentando los castigos de la amenaza: *verbum comminātiōnis. Laudāte eum in sonō tubae.*
>
> [II] Por esa santísima llaga de la mano derecha, os pedimos, que nos hagáis merecedores de alcanzar vuestras promesas, y que vivan en el cielo nuestras esperanzas, para cantar la felicidad en el harpa de la gloria: *verbum prōmissiōnis. Laudāte eum in psaltēriō.*
>
> [III] Por esa santísima llaga de la mano siniestra, os pedimos, que encendáis el fuego de vuestro amor en nuestros corazones, para que volando al centro del amor racional, os alaben los hombres en la cítara del amor: *verbum dilēctiōnis. Et citharā.*
>
> [IV] Por esa santísima llaga del pie derecho, os pedimos, que se alimente nuestro espíritu de las fuentes de las mismas llagas; haced, Señor, que apartando lo precioso, que está en lo que os agrada, de lo vil, que está en lo que os ofende, seamos órganos consagrados a vuestro gusto: *verbum mūnītiōnis. Laudāte eum in cordīs, et organō.*
>
> [V] Por esa última llaga santísima del pie izquierdo, os pedimos, el don de la oración. Haced, Señor, que nuestros entendimientos se empleen en esta vida en quien solamente es objeto de su bienaventuranza, para que os alabemos en las campanas de gozo: *verbum ōrātiōnis. Laudāte eum in cymbalīs iūbilatiōnis.* (245-246)

Los cinco sermones componen un todo coherente y ordenado, que sumado a los paratextos[8] que le preceden y a los índices[9] que le suceden constituye la comunicación retórica de medio impreso, influenciada por la oralidad secundaria que nos ocupa.

Medio y estructura

Para poder utilizar el *Quinquenio sacro* a modo de una mirilla para observar el ámbito comunicativo que le sirvió de lugar de producción se debe recurrir a una propuesta teórica que permita abarcarlo como una elaboración social. Es decir, como evidencia de la actividad comunicativa de la sociedad en la que se produjo y no como manifestación de la percepción de un sujeto particular. La categoría de *comunicación* proveniente de la teoría sistémica de Niklas Luhmann y contiene los elementos necesarios para lograr dicho objetivo (Giorgi y Luhmann). Para este autor, la unidad elemental a partir de la cual se configuran los sistemas sociales es la comunicación, de esta forma rechaza las propuestas sociológicas más tradicionales que en dicha posición ubicaban la noción de *acción*. Esto se debe a que, desde esta perspectiva, la comunicación se constituye como la operación que permite la reproducción de los sistemas sociales. Para Luhmann, la comunicación

8 Estos textos que preceden al *texto* son los siguientes en el *Quinquenio:* la dedicatoria "A María santísima admirable madre de Dios señora nuestra, en su milagrosísima y portentosa imagen de la piedra de la ciudad de Tunja", escrita por Ossorio, una "Aprobación" del padre Vicente Ramírez (catedrático de la Universidad de Alcalá y director de estudios de la Compañía de Jesús en el Colegio Imperial de Madrid), la "Licencia del ordinario" (permiso de impresión), una "Aprobación" de fray Diego Herrera Lobatón, "definidor y procurador general de las provincias de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, y de Santa Cruz de Caracas", la aprobación real, la fe de erratas, la "suma de la tasa" y, finalmente, la "Razón de esta obra". Este último, escrito por Ossorio, es el verdadero "prólogo" de la obra.

9 Estos son: un "Índice de las cosas más notables", en el que se refieren lugares de la obra donde se discurre sobre diversos elementos que podrían servir de inspiración a otros predicadores para su tratamiento o a sus lectores para su "estudio". El segundo es un "Índice de lugares de la Sagrada Escritura", en el que se da cuenta de las citas bíblicas.

no conlleva entrega de "cosa" alguna por parte de un emisor a un receptor, por el contrario, este autor la concibe como un proceso selectivo de tres componentes:

> La primera selección se realiza al elegir aquello de lo que se va a hablar: *la información*; la segunda consiste en participar la información: *el acto de comunicar*, [es decir, se debe elegir un comportamiento que notifique la intención de llevar a cabo la comunicación] […] Pero la comunicación lo es por medio de una tercera selección que es la comprensión de la distinción entre notificar e informar. Informar es el tema del que se habla; notificar es el acto de comunicar ese tema, y la comunicación no se lleva a cabo hasta que se da el acto de *entender* o *comprender*. Solo se entiende algo en tanto que comunicación, cuando se lleva a cabo la distinción entre notificación e información, y esa distinción la realiza el que comprende: el receptor. Si no se da esta distinción, no hay comunicación sino percepción. (Mendiola 72)

Esta operación de selección, si bien supone la participación de un gran número de personas, no se puede remitir al ámbito de la conciencia debido a que no reproduce estados psicológicos sino construcciones sociales. Por consiguiente, la comunicación consiste en una operación de construcción de sentido. Esta le permite a los sistemas, partiendo de la distinción sistema/entorno y de modo autorreferente, "traducir" la complejidad de su entorno e "incorporar" los elementos propios de este que permitan su reproducción autopoietica.

Luhmann describe el proceso comunicativo como sumamente contingente: la producción, aceptación y comprensión de cualquier acto comunicativo podrían fácilmente no producirse. Dicha situación conduce a que para el sostenimiento de este tipo de intercambio —que como se dijo permite la reproducción de los sistemas sociales— en la sociedad se deban generar *estructuras* que permitan, de alguna manera, la contención de la contingencia.

Estas *estructuras* que configuran el sistema social para motivar la aceptación de las comunicaciones están fuertemente relacionadas con los *medios* a través de los cuales se expresan las comunicaciones. Para entender lo que significa la noción de *medios* desde la propuesta de Luhmann hay que partir de la diferenciación que hace entre medio y forma. El medio

carecería de una forma específica, pero sería, en cambio, la condición de posibilidad para que la segunda se produjese. Por ejemplo, el lenguaje no sería una forma debido a que no se puede separar del entorno en que se desenvuelve, por eso adquiere, entonces, la calidad de medio. A partir de este se configurarían las *formas* que constituyen las comunicaciones orales. Sin embargo, el lenguaje no es el único medio que puede servir de sustrato para la comunicación, al respecto Alfonso Mendiola afirma que:

> Por *medios* de comunicación nos referimos al sustrato medial como determinación de formas. Estos medios son el lenguaje, la escritura, la imprenta, los medios simbólicamente generalizados y, en la actualidad, las telecomunicaciones. A cada medio corresponde una concepción distinta de la comunicación. (80)

Esta trasformación de las formas comunicativas particulares, correspondientes a cada medio de comunicación, necesariamente conduce a que los dispositivos que el sistema social adopta a manera de estructuras se vean igualmente sujetos al cambio. La sociedad en la que el medio lenguaje produzca formas orales no tendrá las mismas estructuras que aquella en que a través del medio imprenta se generan comunicaciones, valga la redundancia, impresas.

A partir de esta categorización presentada por Luhmann se procederá a analizar el *Quinquenio sacro*. Los sermones neogranadinos de finales de siglo XVII y principios del XVIII fueron formas comunicativas condicionadas tanto por la disposición del sistema social en el que se efectuaron como por la estructura garante de la continuidad del proceso comunicativo que aquel disponía y por los medios en que se efectuaban. Como representante de este tipo de comunicaciones podemos observar al *Quinquenio*, que tuvo por sustrato un medio impreso sumamente influenciado por la oralidad, mientras que la retórica fue la estructura que garantizó su efectividad en tanto comunicación.

La *estructura* retórica de la comunicación

En una sociedad como en la que se elaboró el sermonario de Ossorio, que se autodescribía de manera monocontextualista (por medio de un "código religioso"), la estructura abarcaba todos los ámbitos de la dinámica social. Según Perla Chinchilla, quien hace una descripción general que se puede aplicar al contexto neogranadino, dicha estructura era de un tipo particular:

> Esa sociedad estamental, organizada a partir de un código religioso fundado en una verdad revelada, que se comprendía y se dictaba desde la cúspide de la élite, requería, amén de los mecanismos represivos materializados en diversas instituciones —el caso de la Inquisición o la censura, por solo mencionar los más evidentes—, de un complejo comunicativo que le permitiera reproducirse, y que aquí llamamos —en forma extensa— retórica. Con esta palabra entendemos el complejo de discursos, géneros y prácticas que, a través del cuerpo humano —visto como artefacto comunicativo—, persuadían, al habitante de aquellas sociedades, de valerse de un tipo de verdad moral desde la que debía regir su acción. Con el tiempo, un tipo de verdad argumentativa, o científica, sustituiría a aquella, y las sociedades modernas entrarían en escena. (Chinchilla et ál. 10)

En sociedades de "código religioso", como la neogranadina, un acervo de "verdades", que se consideraba absoluto, servía de basamento para la práctica discursiva de sus élites. Su reproducción en las operaciones comunicativas garantizaba la supervivencia del ordenamiento social, fundamentado en la moral y la dogmática católicas. Para el logro de la aceptación de ese cuerpo de preceptos reguladores por parte de la población se recurrió a la estructura retórica en pro de superar la contingencia inmanente a cualquier proceso comunicativo. Se comunicaba para persuadir a las audiencias y públicos lectores de que llevaran una vida respetuosa del orden religioso y político, los cuales en una sociedad sacralizada estaban estrechamente relacionados. Es importante considerar que, como afirma Chinchilla, la retórica era un rico complejo de prácticas que iban más allá de estrategias de escritura. El cuerpo humano y todas sus actividades significantes podían

someterse a los preceptos del arte de la persuasión. Esta complejidad del procedimiento retórico se podrá comprobar en la comunicación que es objeto de este análisis.

El *Quinquenio sacro* de José Ossorio Nieto de Paz es, a todas luces, una comunicación estructurada a partir de los postulados de la retórica. Es importante tener en cuenta que esta situación es determinante para comprender tanto la disposición de cada sermón en particular como de la obra en su conjunto. En su carácter de instrumento de persuasión, todos los elementos compositivos del *Quinquenio* fueron dispuestos para la consecución de un mismo fin: la aceptación por parte del público receptor de los postulados presentados en la comunicación, de manera que afectasen su comportamiento. El objetivo de esta comunicación era una renovación moral de la vida de sus receptores.

Este arte había surgido en la antigüedad grecorromana como sistematización de la práctica de los oradores que, en dicho contexto, solían ser "abogados". Con el paso del tiempo, y en razón de la cristianización de Occidente, dicho aspecto forense de la retórica fue relegado a un segundo plano. En el ámbito cristiano, exactamente en la época de los padres de la Iglesia, la relación entre retórica y la prédica de la palabra de Dios fue objeto de polémica, debido a que se cuestionaba la necesidad de dichas estrategias para la exposición de la "verdad". Sin embargo, en el momento en que se produjo el *Quinquenio*, la retórica era ya sustrato habitual de los sermones[10].

Brevemente se puede identificar la retórica como el arte de la persuasión[11]. Si bien a lo largo de su prolongada historia su disposición interna

10 La excepción a esta situación eran algunos sermones dedicados a los estamentos campesinos someramente cristianizados de Europa o a los sujetos de la evangelización, como los indígenas americanos. En esta situación se podía recurrir a una más sencilla "prédica evangélica".

11 Para una excelente exposición de la retórica en un manual moderno, ver el *Manual de retórica literaria* de H. Lausberg. De igual forma, el autor de este libro define "arte" de la siguiente manera: "Una *ars* es un sistema de reglas extraídas de la experiencia, pero pensadas después lógicamente, que nos enseña la manera de realizar una acción tendente a su perfeccionamiento y repetible a voluntad, acción que no forma parte del curso natural del acontecer y que no queremos dejar al capricho del azar" (61).

fue objeto de transformaciones producto de su análisis y se convirtió en precepto por diferentes autores y escuelas, de manera general se la puede caracterizar dividiéndola en las cinco partes en las que habitualmente se dispuso. Eran estas la *inventiō*, la *dispositiō*, la *ēlocūtiō*, la *memoria* y la *prōnūntiātiō*. Un ejemplo cercano a esta disposición promedio del arte retórico lo encontramos en la única obra impresa de preceptiva para la oratoria sacra surgida en el medio neogranadino, el *Arte de sermones* de Martín de Velasco. En su obra de 1677, este autor clasifica cuatro de las ya mencionadas como partes "integrales" de la retórica, solo que no hace mención a la memoria.

La "invención" consistía en el hallazgo de "cosas" (lugares comunes, conceptos, etc.) verdaderas o verosímiles que sirvieran para probar el asunto tratado en el discurso. En el *Quinquenio,* la *inventiō* "general" del sermonario consistiría en la selección por parte de Ossorio de las cinco palabras de san Pablo, los instrumentos musicales que se mencionan en los salmos y las llagas de Cristo, como "lugares" a partir de los cuales se trama el discurso moralizante de sus sermones.

La "disposición" era el orden y distribución de cosas que enseñaba el arte retórico, de esta forma determinaba lo que se había de colocar en cada lugar. Sobre el sermón del Siglo de Oro afirma Jean Croizat-Viallet: "No pretende ser original ni en la forma ni en el fondo, sino más bien en la *dispositiō*, en la renovada combinación de elementos conocidos de antemano" (106). La novedad de los sermones en tanto comunicaciones retóricas, y por lo tanto su efectividad frente al público, dependía de la habilidad de los oradores sacros para disponer los "lugares" seleccionados en la *inventiō* con maestría y "agudeza". Esta situación se percibe en el *Quinquenio*. En este sermonario, si bien Ossorio no recurrió a una temática novedosa, sí llevó a cabo un esfuerzo considerable en la disposición.

La *ēlocūtiō*, que desde una perspectiva contemporánea podría denominarse "estilo", radicaba en la destreza para acomodar palabras y sentencias congruentes con la *inventiō*. En el sermonario de Ossorio la selección de estilo estuvo supeditada a su intención de llevar a cabo una enseñanza doctrinal. Por otro lado, la memoria consistía en la apropiación de las "cosas" halladas en la *inventiō* y que habían sido "dispuestas" con arte. En el

Quinquenio esta preocupación por la memoria se refleja en la disposición de los índices de la obra, que resulta un tanto sorprendente para el lector moderno. El primero de estos, el "Índice de las cosas notables", está dedicado a referenciar los pasajes de la obra en que se encuentran tratados "conceptos" que, a modo de lugares comunes, podrían haber sido introducidos por otros predicadores al acervo de su memoria. Esto con el objetivo de facilitar la composición de sus propios sermones. En cuanto al segundo índice, el de los "Lugares de la Sagrada Escritura", su objetivo hubo de ser similar, solo que en referencia a los pasajes bíblicos utilizados y no a la producción original de Ossorio.

La *prōnūntiātiō* hacía referencia a la declamación del discurso. La preceptiva retórica afirmaba que se debía prestar especial atención a la modulación de la voz y a la gestualidad del cuerpo y el rostro. Si bien no tenemos acceso al *performance* vocálico original de los sermones que constituyen el *Quinquenio sacro*, a lo largo del texto aparecen indicios sobre lo que pudo haber sido el *performance* de su declamación. La intervención del cuerpo como artefacto retórico, mencionando la cita de Chinchilla, permite aprehender el sermón "barroco" de estructura retórica en toda su dimensión. Este se diferenciaba sustancialmente de las homilías de pocos minutos, habituales en la actualidad. En cambio era un *performance* complejo donde el predicador recurría a todos los medios disponibles para asegurar su función persuasiva. Podía prolongarse por más de una hora y no era desacostumbrado que se recurriese, más allá de una "artística" disposición del discurso por medio de las estrategias retóricas, a procedimientos verdaderamente teatrales.

Un testimonio de una experiencia de fray Juan de Santa Gertrudis a mediados del siglo XVIII en la ciudad de Tunja, relatado por Jaime Borja, da cuenta de la complejidad del acto de ejecución de un sermón:

> Para hacer más dramático un "pedagógico" sermón que trataría sobre la "fealdad del alma en pecado mortal", le solicitó a unos hermanos de su orden dominica que hicieran sonar unas cadenas en las esquinas de la plaza, arrastrándolas, en el momento en que él lo indicara. Para hacer más atractiva la escena, a los hermanos se les ocurrió emplear cuatro negros esclavos a quienes pintaron las caras de rojo, estaban desnudos, con el pelo desgreñado y cada

> uno con una antorcha encendida y una larga cadena. Los ubicaron en las esquinas aledañas y les dieron la orden de aparecer en la plaza cuando el predicador los llamara. (*Rostros* 178)

Después de esta cuidadosa preparación, las cosas tomaron un cariz inesperado cuando los negros acudieron a un llamado del predicador que no era realmente la señal acordada para la aparición de los "demonios". En la plaza de la pequeña ciudad se desató el pánico, que terminó finalmente con la desbandada en una intensificación repentina y profunda de la piedad de los tunjanos. Esta es solo una muestra de cómo el sermón en el momento de su presentación oral, como comunicación retórica, implicaba mucho más que un discurso.

Es necesario tener en cuenta que en el funcionamiento de este tipo de comunicaciones los dispositivos de la retórica no eran los únicos de utilidad para la consecución de los objetivos del emisor. La aceptación de la comunicación por sus receptores estaba supeditada a una serie de expectativas, entre las cuales la adecuación de la comunicación a las formas propias de la estructura retórica era de gran relevancia. No se pretende afirmar que todos los auditorios de la oratoria sacra de los siglos XVII y XVIII tuviesen conocimiento explícito de la preceptiva retórica, sino que se llegaba a escuchar a los predicadores con una serie de expectativas sobre lo que debía ser un buen sermón. Las características de la recepción de las comunicaciones retóricas dependía, en gran parte, del logro de la enseñanza, el deleite y la "inclinación de los afectos", porque, según cuenta el preceptista de la oratoria sacra de finales del siglo XVI, fray Luis de Granada:

> Primeramente para hablar a propósito para persuadir, es menester, que enseñe, que incline, que deleite. Al dialéctico, que pretende probar una cosa dudosa, le basta, que enseñe: esto es, que convenza con argumentos lo que quisiere. Pero, como el orador no acostumbra solo conciliarse la fe de sus oyentes, sino también moverlos a obrar alguna cosa; a más de probar con argumentos, debe con la hermosura del estilo, y variedad de las materias, deleitarlos, conmoviéndolos con afectos, e impeliéndolos a obrar. (51-52)

Según la preceptiva del dominico, para lograr la efectividad de los sermones, en tanto comunicaciones retóricas, se debía llevar a cabo una

lograda satisfacción de los requerimientos de las tres facetas del arte retórico. Martín de Velasco las denominaba como las partes "esenciales" de la retórica sacra, además, aseguraba que su logro dependía de la habilidad del orador sacro para llevar a cabo satisfactoriamente los procedimientos implicados en las cuatro "partes integrales" del arte. El alcance de los objetivos de enseñanza, deleite y movilización de los afectos era fundamental para el éxito de dicho tipo de comunicaciones, debido a que su estructuración retórica implicaba lo que se podría llamar un doble cerramiento de las posibilidades de interpretación de la comunicación. Este doble cerramiento consistía en la serie de expectativas, tanto del emisor como de los receptores, cuya satisfacción contrarrestaba la contingencia de su efectividad. El emisor estructuraba su comunicación, ya fuera un sermón o el sermonario en su conjunto, recurriendo a dispositivos retóricos que permitiesen reducir su posible comprensión al sentido que se le quería imponer como discurso persuasivo. A su vez, el receptor condicionaba su labor a partir de una serie de expectativas fuertemente establecidas sobre el tipo de comunicación que se esperaba recibir. Es decir, se enseñaba, inclinaba y deleitaba para persuadir, y se esperaba ser deleitado, movido en los afectos y enseñado como condicionamiento para escuchar.

Este particular funcionamiento de los sermones, al ser comunicaciones retóricas, se producía tanto si estos se efectuaban en un medio oral como si se transmitían por un medio impreso. En el primer caso, la dinámica entre emisor y receptor de la comunicación se producía en tiempo real, con la participación de estas formas de expresión que iban más allá de la vocalización del lenguaje. En el *performance* vocálico del sermón el predicador tenía la posibilidad de adecuar su comunicación, mientras esta se emitía, en consideración con las reacciones de su audiencia: un bostezo podía ser buen indicador de que el sermón no estaba siendo efectivo. En cambio, en el medio impreso la distancia temporal entre la emisión y la recepción de la comunicación implicaba que aquella "interacción" entre las aspiraciones persuasivas del autor y las expectativas de los receptores se tuviese que efectuar en un plano distinto al intercambio cara a cara. En las comunicaciones impresas la construcción de un espacio de "diálogo" entre las intenciones del emisor y las expectativas de la "audiencia", que facilitase la aceptación de la comunicación, dependía exclusivamente del primero.

La enunciación de este espacio comunicativo de interacción se hace patente en los paratextos[12] que preceden el núcleo de la comunicación. Debido a su forma de comunicación impresa, en el *Quinquenio* se puede constatar esta segunda situación.

Los paratextos: evidencia de la disposición retórica de la comunicación

Para comprender dicho espacio dialógico es necesario recordar que las comunicaciones, para ser efectivas, deben permitir a sus receptores diferenciar el acto de informar del de comunicar en sí. En los paratextos de las comunicaciones retóricas impresas se establecía su marco de sentido. Es decir, se daban las claves de lectura del texto, información que permitía a sus receptores prepararse para facilitar la aceptación de la comunicación. Una vez establecidas las claves de comprensión de la comunicación en los paratextos, los emisores de comunicaciones retóricas impresas procedían a presentar la información que se deseaba manifestar por este medio. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que en los prólogos, proemios y demás tipos de paratextos no había una retroalimentación directa entre emisores y receptores, debido a la ya mencionada distancia temporal. Esta situación conducía a que este tipo de dinámica se tuviera que prever. En los prólogos a los textos retóricos, como el *Quinquenio sacro*, los autores debían predisponer a su audiencia, de manera que se facilitase la aceptación del intercambio comunicativo. Lo anterior se lograba por medio de las diferentes fórmulas de *captātiō*

12 "Delante de la obra literaria van unos apéndices de diverso carácter conocidos con el nombre de preliminares. El prólogo es uno de ellos, el más importante. Unos son de mero carácter burocrático y legislativo, como la tasa. Otros, como la aprobación, revisten a veces de gran interés histórico y literario, cuando los autores de los mismos son personas destacadas. Entre los pertenecientes a este grupo no podemos olvidar a Calderón, Valdivieso y Lope, por ejemplo [...] Otro preliminar importante, y a veces decisivo, es la dedicatoria. Es la recomendación oficial del libro. Cumple, en la misma se expone repetidas veces, el papel de protección y defensa". (Porqueras 104-105).

benevolentiae, es decir, las diferentes estrategias de captación de la simpatía del público.

En su estudio titulado *El prólogo como género literario*, Antonio Porqueras Mayo hace referencia a la creación de dicho espacio de diálogo entre el autor y sus lectores:

> En el teatro, en la novela, en la poesía, un conjunto de personajes e ideas con vida propia e independiente luchan con el sujeto receptor de la obra: el autor, como objeto de diálogo con el "lector", ha desaparecido bajo la acción deletérea de su propia obra. De aquí que aproveche el prólogo para este diálogo, rápido y denso con el lector. (140)

Si bien en este pasaje no se hace referencia a la oratoria sacra, sí refleja la importancia del prólogo en el conjunto de una comunicación retórica de tipo impreso. Aunque este tipo de paratexto estaba íntimamente relacionado con el grueso del cuerpo de la obra, se puede afimar que era autónomo. El tipo de función que se le adjudicaba era diferente al propio de la obra en su conjunto: en este se establecía la manera en que se debía "comprender" la comunicación.

En los prólogos, los autores establecían aquel diálogo con sus lectores, en el cual presentaban sus obras de manera que se generase, a través de diferentes tácticas, una identificación afectiva que facilitase la aceptación de la comunicación. Dichas tácticas podían consistir, por ejemplo, en la humillación del autor o la exposición de los motivos que dieron pie a la elaboración y publicación de la obra. En esta dinámica dialógica de las comunicaciones retóricas se evidencia la relación que estas mantenían con las formas propias de la oralidad, incluso, en las que tenían por sustrato el medio impreso.

Refiriéndose a los dispositivos retóricos presentes en el proemio de una crónica del siglo XVI —que si bien no eran los mismos que se pueden encontrar en la obra que nos ocupa— se puede decir que ejercían una función análoga. Jaime Borja trae a colación la alteridad propia de las comunicaciones retóricas. Así, afirma lo siguiente:

> Estos aspectos dejan entrever que la escritura del texto se insertaba dentro de un contexto escriturístico que le daba otra dimensión de sentido, muy diferente a la forma como ha sido tratado por los lectores del siglo XX. Detectar estos elementos en los prólogos insinúa que el texto estaba ceñido a una serie de disposiciones retóricas que en sí mismas no eran una camisa de fuerza, pero se constituían en reglas que eran respetadas y a las que cada autor imprimía su propio espíritu. (*Los indios* 55)

Como se ve en esta afirmación, algo que no se puede dejar de enfatizar es que el "sentido" propio de las comunicaciones retóricas conducía a una interacción entre emisor y receptor, distinta a la propia de las comunicaciones de la sociedad moderna. A partir de aquellas reglas retóricas, José Ossorio configuró un espacio paratextual en el que refleja aquel tipo de interacción y en el cual es también patente su "propio espíritu".

Entre los paratextos del *Quinquenio* que preceden a los sermones hay dos en los que el lector puede percibir la disposición que de su obra hace el autor en pro de su aceptación comunicativa. Estos, redactados por el propio Ossorio, son la dedicatoria que del sermonario se hace a la "Milagrosísima y portentosa imagen de la piedra de la ciudad de Tunja" y la "Razón de esta obra", texto que cumpliría la función de prólogo. Es importante tener en cuenta que este predicador era consciente de la especificidad de la función del prólogo y, en consecuencia, de su disposición particular, de allí que haga una afirmación como esta: "Las cláusulas de un prólogo, no permiten las ampliaciones de los discursos. Sino recelara hacer sermón de el proemio" (Ossorio s.n.).

De modo más bien sorpresivo, Ossorio procede a la configuración de la *captātiō benevolentiae* al hacer explícitos los dispositivos retóricos que se pueden hallar detrás de esta estrategia. Desde la concepción de la actividad literaria contemporánea, este proceder puede parecer sorprendente, una evidencia de la alteridad de las comunicaciones retóricas, aunque en su momento no era excepcional. Como afirma Croizat-Viallet:

> Lo curioso es que, en no pocos casos, esta clase de reflexión se plasma a la letra en los sermones, como si fuera un adorno retórico. En vez de quitar el andamiaje conceptual que le permite construir su sermón, el predicador lo pone en evidencia. (113)

Táctica que de todas maneras termina por ser una estrategia retórica, si bien más sofisticada, encaminada a la consecución del mismo fin de *captātiō benevolentiae*. Ossorio plantea lo siguiente en la "Razón de esta obra":

> La dificultad en el acierto de esta acción humana, se ve, en que los que dan a la estampa los trabajos de sus entendimientos, suelen hablar con los lectores, con el mismo estilo con que los reos suelen tratar a sus jueces. Así se verá que en los proemios dan a los lectores varios adjetivos. Algunos los llaman benignos, y piadosos: quizá porque juzgaron procesos de autos a sus libros, y deseaban, que se ojease con misericordia. Otros se introducen, llamándolos austeros, crueles, y rigurosos, quizás porque sentían ya a cuestas la sentencia de la censura. Algunos otros les dieron el título de discretos. Y desinteresados, quizás para obligar los ánimos a la recta administración de justicia; y siendo tan cruel, y riguroso el juicio de los hombres, como pondera el Portugués Discreto[13], celebrado con tanta razón en este siglo, los autores entran a este juicio, con alguna similitud de temor, al rigor, y exacción con que ha de juzgar Dios a los hombres. (s.n.)

Presentar a los lectores como jueces, en muchas ocasiones injustos, que deben ser aplacados por los autores es síntoma de la especial dinámica de las comunicaciones retóricas. En este fragmento Ossorio explicita parte de lo que se ha denominado el doble cerramiento propio de estas comunicaciones, específicamente en lo referido a las expectativas de la audiencia. Este autor es consciente de la importancia de la satisfacción de las expectativas de su público como condicionante de la efectividad de su comunicación. La forma en que se plasma la relación entre el autor y sus lectores es sintomática de esta situación:

> Así los autores se declaran deudores de lo que leen sus libros, y también puede ser que se funde la deuda en que suelen prometer obras segundas, y quien hace promesa de dar otras obras, se constituye deudor en lo mismo que promete. Y si se repara en la última dicción con que suelen los escritores acabar su proemios (si es que todavía se usan los equívocos en la lengua castellana) que ponen una voz, o dicción de la lengua latina, para saludar al lector, diciendo:

13 Se refiere a Antonio Vieira (Lisboa, 6 de febrero de 1608 - Bahía, 18 de julio de 1697).

> *valē* mi lector. El término de *valē*, ¿no es palabra que signifique instrumento de quien debe? Luego parece que los autores hacen un *valē* a los lectores de sus libros. Así confiesan la obligación, en que van empeñados, sobre la fatiga de dar razón de los actos internos. (Ossorio s.n.)

Exponer la relación de autores y lectores como una de deudores y acreedores es evidencia del cerramiento propio de las comunicaciones retóricas. Esta misma "falta de libertad", producto del recurso a los dispositivos retóricos, que como bien dice Borja a la hora de la verdad no constituía una camisa de fuerza, era un factor fundamental debido a que aseguraba el siempre contingente flujo de las comunicaciones.

Después de reflexionar sobre los dispositivos de la *captātiō benevolentiae*, Ossorio, respondiendo a su "obligación contractual", exponía la razón que le había motivado a escribir y llevar a la imprenta su obra:

> Pues si ha de dar razón de uno, y de otro, digo; que deseo tenga algún logro este libro, por el fin de la mayor gloria de Dios Nuestro Señor, que debe ser el motivo de todas nuestras empresas, que quise poner en la luz común estos discursos morales, antes que muchos, que pudiera sacar panegíricos: porque lo moral puede ser de utilidad mayor para las almas. (Ossorio s.n.)

Lo que había logrado constituir Ossorio hasta el momento de la exposición del objetivo del *Quinquenio* era una atmósfera de sinceridad que realzaba la honestidad de su causa. El predicador santafereño presentaba su labor manifiesta en el texto no como motivo de vanagloria personal, sino como resultado de la responsabilidad propia de un fiel siervo de Dios.

A través de esta "retórica de la humildad", el autor no se alaba a sí mismo, con el fin de presentarse como sujeto digno y, por lo tanto, legitimado para la emisión de discursos válidos, sino que se constituye como un personaje que se ve casi forzado, por su obediencia a los preceptos de la fe, a dar a la imprenta su obra. Sin embargo, el sujeto-autor traiciona al sujeto-siervo en los mismos paratextos que preceden a los sermones. Así, ciertas afirmaciones y reflexiones hacen patente la conciencia implícita en la comunicación sobre su carácter de obra partícipe de la actividad mundana de los libros. Si bien justifica su proceder como parte de su obediencia

del mandato de la providencia, Ossorio anuncia nuevas obras que serían publicadas:

> Los otros dos quinquenios. El jesuítico, y mariano, formado el primero en las cinco letras de el admirable, dulcísimo nombre de Jesús, y el segundo, en el felicísimo, y suavísimo nombre vuestro de María, por las otras cinco letras con que se dora, y esmalta, saldrán a la luz, con vuestro piadoso patrocinio. (Ossorio s.n.)

Sin embargo, no se tiene noticia de que estas obras se hayan publicado finalmente, o del paradero de los manuscritos.

El *Quinquenio sacro*: comunicación retórica de medio impreso

Puede parecer paradójico que en una comunicación se puedan constatar al mismo tiempo su estructura retórica, influenciada por la oralidad, y su disposición partícipe de una cultura de lo impreso en gestación. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que el paso de lo oral a lo escriturístico y consecuentemente a lo impreso no es un proceso simple y unívoco. Al respecto afirma Mendiola:

> La retórica no se limita a la producción de discursos bellos, sino que además de eso, y de manera central, es el sistema que genera y reproduce el conocimiento en las culturas en que sigue dominando la oralidad, a pesar de la aparición de la escritura, como medio de aceptación de la comunicación. (160)

La retórica surgió hacia el siglo V a. C. en el contexto griego, de donde procede su acepción occidental, como una estilización de la oralidad en un mundo donde la escritura comenzaba a difundirse. Para principios del siglo XVIII, cuando se elaboró el *Quinquenio*, a casi tres siglos de la invención de la imprenta, la apropiación que se había hecho de la tecnología de la escritura como medio de comunicación era mucho mayor. Sin embargo,

esto no quiere decir que la oralidad que había caracterizado el funcionamiento del sistema social occidental desapareciese de un día para otro.

La retórica, en su papel de sostén del intercambio comunicativo, eventualmente sería reemplazada por los medios de comunicación simbólicamente generalizados[14], y la sociedad se diferenciaría en subsistemas funcionales que llevarían a cabo papeles fundamentales para el sistema social en su conjunto, sin que ninguno tenga primacía sobre los demás. Entre estos subsistemas se pueden contar algunos como el arte y la ciencia[15]. Pero no hay que adelantarse, primero se debe considerar la situación expuesta por Perla Chinchilla:

> Para el siglo XVII los sermones representaban el último reducto de este mundo de la retórica, de la oralidad concebida como arte y como lugar de reproducción de la sociedad; por consiguiente, al trabajar sobre sus posibilidades y límites en aquella época, es viable dar cuenta de algunas de las fracturas de las que emergería lo escriturístico, el del impreso, en otros términos, la modernidad. En el sermón se conservaron las características de la oralidad […] pero al mismo tiempo fueron dejándose sentir las marcas del mundo del libro. ¿Cómo podemos pensar ese proceso? (20)

Como se ha tratado de exponer, estas formas comunicativas fueron condicionadas por la estructura que facilitaba su continuidad y el medio que les servía de sustrato: en el caso que nos ocupa, una retórica que comenzaba a ver amenazado su predominio absoluto y un medio escrito-impreso que todavía no acababa de establecerse. El *Quinquenio sacro,* al ser

14 "Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son medios autónomos caracterizados por una referencia directa a la improbabilidad de la comunicación. Sin embargo, presuponen la codificación sí y no del lenguaje y asumen la función de volver objeto de expectativa la aceptación de una comunicación en los casos en que es probable el rechazo" (Giorgi y Luhmann 126).

15 "La sociedad moderna renuncia a ser ella misma una organización (corporación). Es el sistema cerrado y, por lo mismo, abierto a todas las comunicaciones. Y al mismo tiempo predispone en sí misma sistemas autopoiéticos, cuyas operaciones consisten en decisiones que se reproducen ellas mismas: es decir, se trata de organizaciones en un sentido que debe ser distinto tanto de las interacciones como de las sociedades" (Giorgi y Luhmann 368).

una comunicación compuesta por sermones caracterizados por su particular relación con lo oral sirve entonces de ventana para tratar de profundizar sobre la interacción del medio escrito-impreso y la estructura retórica, propios de las comunicaciones de la sociedad en que se produjo.

Los paratextos: evidencias de la cultura de lo impreso

Si bien la práctica retórica desde la que se produjo la comunicación de José Ossorio era de herencia oral, el medio que le sirvió de sustrato fue el impreso. En esta situación paradójica radica la especificidad del *Quinquenio* como comunicación, la cual es sintomática de una situación comunicativa propia de una sociedad en la que la cultura de lo impreso, y con ella la Modernidad, inicia tímidamente su establecimiento. La propaganda sobre los nuevos títulos impresos que Ossorio esperaba ver publicados permite introducir una segunda temática que se puede entrever en los paratextos del *Quinquenio sacro*. Así como desde el inicio, esta comunicación se presenta soportada por la estructura retórica, también se manifiesta su disposición, producto del medio impreso que le sirve de sustrato. Con la discusión sobre la necesaria justificación por parte de los autores de sus intenciones en los textos introductorios a sus obras, Ossorio hace una primera mención de las características distintivas propias del medio impreso:

> Terrible juicio es, el que se hace de los motivos, y si los lectores me perdonaran hacer juicio en esta parte, y se omitiera dar razón, del fin, que tengo en sacar a la luz esta obra, no tuvieran menos, que hacer, ni menores motivos de perdonar, en los cinco sermones, que habrán de leer; válgame el juicio de Dios, y ¡qué cosa tan formidable es imprimir! En los primeros periodos del prólogo, se pide perdón de los defectos, y se proponen las disculpas de los descuidos, ¿no son estas acciones como de quien está para ser juzgado? (Ossorio s.n.)

En este planteamiento se puede comprobar que el autor, en su calidad de emisor de comunicaciones, había interiorizado indicios de lo que se ha denominado cultura de lo impreso, lo cual es notable si se tiene en cuenta

el contexto particular del ámbito neogranadino de su época carente de imprenta. El autor del *Quinquenio* era conocedor de las posibilidades que le brindaba este medio, las cuales eran aprovechadas por los autores para la generación de ese espacio dialógico enunciado en los paratextos. Es importante destacar que además de utilizar los dispositivos retóricos que facilitarían su aceptación, en esta comunicación se produce una reflexión sobre su carácter específico. Como afirma Elizabeth Eisenstein, la práctica retórica se había visto afectada por la adopción de la tecnología de la imprenta: no había precedentes en los que los autores se dirigieran a un gran número de personas que no estaban reunidas en un mismo lugar, quienes, "como individuos solitarios con intereses divergentes, fueran más receptivos a confesiones íntimas que al efectismo retórico de grueso calado" (64-65).

Se puede considerar que esta nueva forma de la retórica, o por lo menos de su influencia, se evidencia en la misma táctica de *captātiō benevolentiae* asumida por Ossorio en los paratextos del *Quinquenio.* A diferencia de aquellas estrategias de captación de la simpatía de la audiencia más inmediata y por qué no decirlo, más orales, propias de una representación física y vocálica de los sermones[16], Ossorio expone una reflexión en la que se evidencia "analíticamente" el carácter específico de las posibilidades que se le abren al procedimiento de *captātiō benevolentiae* en el medio impreso. Si bien esta no es una confesión íntima como aquellas a las que se refiere Einsentein, sí es una confesión de Ossorio en la medida que desentraña los vericuetos del oficio de "autor". Este carácter escriturístico-impreso emergente, propio de la comunicación que nos ocupa, también se hace patente en la justificación que hace Ossorio de la disposición de sus sermones. Dice así:

> Que están mas dilatados de lo que se acostumbra en los sermones, que se predican claro está, que no hubiera auditorio que pudiera sufrir la prolijidad de estos sermones como van escritos. *Cuando se predicaron fueron sermones breves, después los aumenté para la estampa, porque de los moldes salga más cuerpo, ya que de las prensas suele salir más espíritu.* Siempre he oído censurar a los sermones

16 Se ha de de tener en cuenta el carácter expositivo e impersonal del prólogo. Este se evidencia en la ausencia de invocaciones a los lectores por medio del tuteo y la consecuente generación de una ilusión de intimidad, del tipo que se experimentaría en un diálogo cara a cara.

> dilatados, y hasta ahora no tengo noticia, de que se murmure la dilación de los sermones impresos. Para quien lee no hay sermón largo, o prolijo. *El lector, que tiene el libro en sus manos, es dueño de que se acabe el sermón cuando quisiere; en la parte del discurso que motivare displicencia, o en que le sobreviniere algún embarazo puede ponerle: gracia y gloria,* aunque esté en algún punto de las penas del infierno, y para que se pudiese leer sin mucho cansancio, dividí en parágrafos los discursos. (s.n.) [énfasis agregado]

Incluso la disposición del texto se ha pensado teniendo en cuenta el medio impreso de la comunicación; esto no es poca cosa, ya que implica una transformación sustancial de la comunicación respecto a su original vocálico. En su texto *De la compositio loci a la República de las letras,* Perla Chinchilla da cuenta de las transformaciones "físicas" que experimentaron los sermones impresos en la Nueva España del siglo XVII en su paulatina adopción de un carácter propio de la cultura de lo impreso, entre las que se destaca una sobre la que el mismo Ossorio discurre: la extensión creciente de los sermones. De un promedio de veinte hojas a principios del siglo se pasó a uno de cuarenta a finales de siglo. Según Chinchilla, sermones de semejante extensión habrían sido imposibles de predicar, debido a que su declamación se habría prolongado durante varias horas. En su preparación para la imprenta se les añadían "citas y latines", lo que evidencia una disposición mucho más compleja que la que tuvieron en el momento de su *performance* oral (Chinchilla et ál. 46-47).

De modo consecuente con la explicitación de los dispositivos retóricos presentes en la "Razón de esta obra", Ossorio, cuando justificó la "prolijidad" de sus sermones, expuso sin tapujos la concepción en parte impresa de la obra. La extensión de los cinco sermones del *Quinquenio sacro* (estos abarcan entre 44 y 55 páginas entre las que no se cuentan los paratextos, como sí ocurría en los sermones contabilizados por Chinchilla en su estudio) es considerablemente dilatada. Como supone la historiadora mexicana, y explicita Ossorio, sermones de semejante amplitud habrían sido insufribles, incluso para los auditorios acostumbrados a la complejidad y prolongación temporal, propias de la oratoria sacra barroca.

Otro síntoma de que en la disposición del *Quinquenio* influyó una adhesión de su autor a la cultura de lo impreso es la división de los párrafos

utilizando numerales y su agrupamiento en "discursos"[17]. La dinámica impresa del *Quinquenio* no se restringía al reconocimiento por parte de su autor de la posibilidad, e incluso necesidad, de una disposición textual alterna a la adecuada para su presentación vocálica, sino que también abarcaba el conocimiento del tipo de relación que podía mantener un lector con el texto. Esto se ve reflejado en su consideración sobre las modalidades de lectura individual, la cual permitía la digestión de sermones tan elaborados. Recordemos una afirmación de Ossorio: "el lector, que tiene el libro en sus manos, es dueño de que se acabe el sermón cuando quisiere; en la parte del discurso que motivare displicencia, o en que le sobreviniere algún embarazo puede ponerle: gracia y gloria". Los largos sermones se hicieron más sencillos para sus lectores al haberlos dividido en párrafos y "discursos" numerados: esto permitía llevar a cabo una lectura interrumpida sin perder el hilo de continuidad.

El *Quinquenio sacro* no se configuró como una simple yuxtaposición de sermones individuales, sino que se pensó como un tipo de tratado moral dispuesto para el estudio individual. La referencia al "espíritu" que "suele salir de las prensas" podría entenderse como un testimonio de la posibilidad de reflexión y apropiación, por parte de los lectores, de la doctrina presentada en un medio impreso. Por lo tanto, se podría catalogar la obra de Ossorio como perteneciente, probablemente en un estadio todavía incipiente, a un tipo de religiosidad propia de la cultura de lo impreso. Una cultura que pasaba de la imaginación a la memorización y de la voz al libro (Chinchilla et ál. 161). Sobre esta temática nos informa Perla Chinchilla, en el caso de la prédica jesuítica, que:

> De hecho, la conciencia de la creciente práctica de la lectura en silencio en el ámbito de esa sociedad cortesana en formación, generó todo un programa de preparación y afianzamiento de la "vida espiritual" de ese sector de la población hispana y novohispana, al que los jesuitas abocaron gran parte de sus esfuerzos, y los sermonarios pasaron a engrosar las filas de los "manuales de

17 Se utiliza el término "discurso" con base en la preceptiva de Martín de Velasco, él se refiere a los grandes segmentos del sermón en los que se trata uno de los "conceptos" que sirven de sustento a su argumentación. Estos segmentos del sermón también se numeraban.

> espiritualidad", que se esperaba leyeran una y otra vez estos hombres y mujeres. (Chinchilla et ál. 211-212)

Puede que para el caso neogranadino de principios del siglo XVIII la formación de aquella "sociedad cortesana" probablemente no haya alcanzado las dimensiones del ámbito novohispano y mucho menos del peninsular. Sin embargo, en los paratextos del sermonario de Ossorio se puede constatar una intencionalidad análoga a la que según Chinchilla motivaba a sus contrapartes mexicanas y españolas. Así, el autor presentaba sus sermones como destinados a la lectura individual, y al ser "doctrinales" los encaminaba a que sirviesen como herramientas para el desarrollo de la vida espiritual de sus lectores. Respecto a la cuestión sobre la posible naturaleza cortesana de su público, esta no se puede resolver directamente con la información que se encuentra en los paratextos, ya que Ossorio no plasma concretamente a qué tipo lector van dirigidos sus sermones. De hecho, confirmando la pertenencia de su *Quinquenio* a una cultura de lo impreso en gestación, hace una afirmación de este tipo:

> Si es acción tan difícil, acertar a hablar bien, cuando se habla solamente con un hombre entendido, qué dificultad habrá en formar las cláusulas de prólogo de un libro, cuando el autor habla en él con tantos hombres sabios, con tantos hombres discretos, y con tantos hombres que ni son entendidos, ni doctos; porque unos, y otros pueden leer los libros. (Ossorio s.n.)

En este pasaje se evidencia la conciencia que tenía su autor de las posibilidades de difusión de sus sermones en su carácter de comunicaciones impresas. Por supuesto, cualquiera que pudiese leer lo que desde un principio restringía el ámbito de circulación de una obra impresa, sin importar su nivel educativo o su "discreción", podía ejercer el papel de lector del *Quinquenio.* Lo que no quiere decir que un texto como este fuese absolutamente inaccesible para los sectores analfabetas de la población. Es necesario recordar que en sociedades como la neogranadina colonial las prácticas de lectura grupal y en voz alta eran usuales.

De todas formas, si bien quedaba plasmado el carácter potencial de un público lector abierto, las condiciones del medio santafereño y neogranadino hacen pensar que en últimas el sermonario de Ossorio habría

sido destinado a la pequeña "corte" local. Las dificultades de la circulación de libros, propias de dicho medio, habrían condicionado su difusión a un sector reducido, el cual en su mayoría sería eclesiástico. Sin embargo, no se puede pasar por alto que los laicos letrados también pudieron acercarse al sermonario, que al ser redactado en castellano (excepto las autoridades y lugares bíblicos, escritos en latín) les era accesible. Al final de la salutación de su primer sermón Ossorio hace una referencia a la audiencia en que se produjo su prédica oral original y que puede ayudar a dilucidar este asunto:

> Que si María Santísima en su concepción dichosa fue aquella mujer del Apocalipsis, a quien puso el demonio, no digo amenazas sino asechanzas, siendo por parte del dragón tentaciones, aunque sin peligro, como las de Cristo sin riesgo, le fueron dadas dos alas grandes de águila, para volar al desierto: *datae sunt mulierī duae ālae, aquila magna, ut volet in dēsertum*, va a formar del desierto palacios, para que lo habiten sus hijas; y ya que en este apacible desierto, tenemos hoy un concurso tan cortesano, cuando está puesta la mesa, pidamos por la intercesión de María el sustento de la gracia. Ave María. (4)

Cuando hace mención a "las hijas" se refiere a las monjas del Convento de la Purísima Concepción de María, cuya iglesia aún subsiste sobre la calle 10, al occidente de la Plaza de Bolívar de Bogotá. Ahí se llevó a cabo la presentación oral de los sermones, y el apelativo "concurso cortesano" bien puede ser el indicio del carácter de élite de al menos parte de su audiencia. Aunque la evidencia es débil y no necesariamente responde al público imaginado por Ossorio para su sermonario impreso, este pasaje da una idea del tipo de receptor de esta comunicación en su dimensión oral y, posteriormente, impresa. Una perspectiva que puede ser de utilidad para confirmar el tipo de público al que se dirigía la comunicación de Ossorio y su participación en un tipo de "espiritualidad impresa" es la caracterización de un caso contrario. Refiriéndose a la prédica de los jesuitas italianos en sus "misiones interiores", Bernardette Majorana afirma lo siguiente:

> Todos saben que la nostalgia de la palabra ausente es nostalgia de la voz y que la nostalgia de la persona ausente es nostalgia de su imagen: creo que se debe mirar desde esta angulación invertida, para captar qué pudiese significar, para las misiones, construir la predicación con el fin de determinar una fuerte relación presencial y garantizar las condiciones interiores que para los *rudēs*

> pudieran retornar con la memoria a la experiencia cumplida. Se puede decir que en la perspectiva del beneficio de los *rudēs*, la opción por la oralidad es una opción técnico-retórica, espiritual y necesaria para permitir una conversión del corazón capaz de constituirse, en el curso de la misión, como medida de la vida futura. (352)

Si bien la autora trabaja sobre las condiciones de la predicación en un medio totalmente diferente al del *Quinquenio sacro*, permite a través de su exposición de un tipo de prédica oral, por oposición, comprender mejor el tipo impreso propio de José Ossorio. El equivalente en el contexto hispanoamericano de la prédica a los *rudēs* sería lo que Perla Chinchilla ha denominado como "prédica de misiones"[18], destinada principalmente a aquellas poblaciones de evangelización reciente o incompleta. En el caso neogranadino, específicamente en el entorno de la ciudad de Santafé, la experiencia de la evangelización de la población muisca implicó el recurso de esta prédica de misiones. Para llevar a cabo su labor catequética, los predicadores, durante el siglo XVII, cuando las "castas" no eran aún predominantemente mestizas o al menos ladinas, se vieron obligados a recurrir, junto a una doctrina expuesta de manera sencilla, a la lengua muisca como instrumento de evangelización.

Los jesuitas fueron una de las órdenes religiosas que llevaron a cabo este cometido. De los varios ejemplos que de esta situación da Pedro de Mercado en su *Historia de la provincia del Nuevo Reino* se puede tomar el siguiente:

> […]dos monasterios fueron a los principios de la cofradía los señuelos que atraían a las indias que querían ser aves de castidad, porque oyendo predicar en su lengua a los padres de la Compañía, cuan abominable era el vicio de la lujuria y cuan agradable a Dios la virtud de la castidad apetecían algunas el

18 Respecto a la labor misionera afirma Chinchilla: "Era el ámbito por excelencia de la oralidad, de los pueblos alejados de la escritura impresa. Por otra parte, su desconocimiento del dogma y la dificultad del acceso a él por vía argumental, así como la necesidad inminente de la salvación de sus almas mediante una vida virtuosa alejada de los vicios, hacía de esta grey la ideal para *prédica de las pasiones* en su versión 'vulgar', en términos ignacianos, la predicación para los 'rudos', y en los de este estudio: la 'prédica misional'" (Chinchilla et ál. 187) [énfasis agregado].

> entrarse en los conventos de monjas sujetándolas a servirlas por servir con mayor pureza a Dios. Muchas en la flor de su juventud que estaban a riesgo de perder su virginidad por el buen parecer de sus rostros, pedían licencia a sus padres para entrarse a los conventos, si no a ser monjas; a ser profesas de castidad. (53)

El punto es que lejos de dicho tipo de oratoria sacra, imbuido en un medio totalmente oral en el que la presencia física ejerció un papel decisivo como factor de su efectividad, el *Quinquenio sacro* muestra una disposición pensada para una audiencia y un público lector ya cristianizados. En el caso del público lector, se debe tener en cuenta la distancia temporal y espacial frente al predicador. Esta selección de público efectuada por Ossorio para su *Quinquenio* habría condicionado su opción técnico-retórica para la disposición de su comunicación. La complejidad de la disposición de los sermones, su extensión y su calidad de doctrina de estudio individual son "síntomas" de dicha situación. Ossorio era un integrante de la comunidad letrada perteneciente a la élite y que escribía para sus pares.

El *Quinquenio sacro* fue una comunicación destinada a un público lector urbano que se puede considerar como partícipe de una espiritualidad más individual que anunciaba las prácticas religiosas modernas, configurada a partir de las posibilidades que abría la naciente cultura de lo impreso. Sin embargo, es necesario tener presente que dichas manifestaciones de "modernidad" que se pueden evidenciar en la obra de Ossorio no son más que rupturas que anunciaban desarrollos posteriores. No se trata de afirmar que el *Quinquenio* sea una obra "moderna", inserta totalmente en la cultura de lo impreso a modo de la literatura contemporánea. Esta comunicación se produjo en una sociedad en la que no se habían diferenciado aún los sistemas sociales, incluyendo el artístico, y que como también se evidenció en la "Razón de esta obra", escrita por Ossorio, era sustentada por una estructura retórica. Lo que hace particular al *Quinquenio* es que aunque manifiesta avances en el desarrollo y aprehensión de la cultura de lo impreso en el medio neogranadino, su efectividad comunicativa se confió al resultado de una práctica retórica influenciada por la oralidad todavía imperante en aquel contexto.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. Archivos y manuscritos

Archivo Histórico Javeriano "Juan Manuel Pacheco" (AHJJMP), Bogotá, Colombia.

Jesuitas-Nuevo Reino de Granada y Quito (*ARSI, NR et Q*).

[¿Ossorio Nieto de Paz, José?]. "Certificación de los méritos y calidad del Doctor Joseph Osorio Nieto de Paz. Refiere haber estudiado cuatro años de arte y uno de teología en el Colegio de San Bartolomé" (1682). Man. División Colonia, sección *Jesuitas - Nuevo Reino de Granada y Quito*, B1-ES2-EN1-MC76, f. 1. AHJJMP, Bogotá, Colombia.

B. Fuentes impresas

Granada, Luis de. *Los seis libros de la Rethorica eclesiástica, o la manera de predicar. Escritos en latín por el V. P. Maestro Fr. Luis de Granada , vertidos en español y dados a luz de orden del ilustrísimo señor Arzobispo de Barcelona, para instrucción de sus feligreses.* Barcelona: Imprenta de Juan Jolis y Bernardo Pla, 1778. Impreso.

Mercado, Pedro de. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús.* T. 1. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. Impreso.

Ossorio Nieto de Paz, José. *Quinquenio Sacro, las cinco palabras del apóstol San Pablo, en cinco instrumentos de David: en veneración de las cinco llagas de Christo Señor nuestro, predicados en cinco sermones, sobre los Evangelios de las quatro Dominicas de la Quaresma, y de la Dominica de Passion, en el Convento de la Purissima Concepcion de MARIA Santissima Señora Nuestra de la Ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada*. Madrid: Matheo de Llanos, 1712. Impreso.

Velasco, Martín de. *Arte de sermones, para saber hazerlos y predicarlos.* Cádiz: Imprenta del Alférez Bartolomé Nuñez de Castro, 1677. Impreso.

Fuentes secundarias

Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Iberoamericana de México, 2002. Impreso.

---. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998. Impreso.

Chartier, Roger. *Pluma de ganso, libro de letras, ojos viajero.* México: Universidad Iberoamericana, 2005. Impreso.

Chinchilla, Perla. *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2004. Impreso.

Chinchilla, Perla et ál. *La construcción retórica de la realidad. La compañía de Jesús.* México: Universidad Iberoamericana, 2006. Impreso.

Croizat-Viallet, Jean. "Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la circuncisión de nuestro señor". *Criticón* 84-85 (2002): 101-122. Impreso.

Eisenstein, Elizabeth. *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea.* Madrid: Akal, 1994. Impreso.

Fajardo Rueda, Marta. *Tesoros artísticos del convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. Impreso.

Giorgi, Raffaele de y Niklas Luhmann. *Teoría de la sociedad.* México: Universidad Iberoamericana; Universidad de Guadalajara-Iteso, 1993. Impreso.

González, Felipe y José del Rey Fajardo. *Las bibliotecas jesuíticas en Venezuela.* Caracas: Academia Nacional de Historia, 1999. Impreso.

---. *Los jesuitas en Antioquia* 1727-1767. *Aportes a la historia de la cultura y el arte.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Impreso.

Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria.* T. 1. Madrid: Gredos, 1966. Impreso.

Lempérière, Anick. "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista". *La sociedad monárquica en la América hispánica*. Eds. Magali Carrillo e Isidro Vanegas. Bogotá: Plural, 2009. 15-42. Impreso.

Llanos Vargas, Héctor. *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Adoctrinamiento, indígenas y religiosidades populares en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. Impreso.

Majorana, Bernardette. "Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos (siglos XVI-XVIII)". *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Coords. Perla Chinchilla y Antonella Romano. México: Universidad Iberoamericana, 2008. 327-353. Impreso.

Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana, 2003. Impreso.

Porqueras Mayo, Alberto. *El prólogo como género literario.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957. Impreso.

Rey Fajardo, José del. *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá*. Caracas: Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Católica del Táchira, 2002. Impreso.

Robledo, Santiago. "El *Quinquenio Sacro* de José Ossorio Nieto de Paz. Retórica, oralidad y cultura de lo impreso en una comunicación neogranadina de 1712". Trabajo de grado de licenciatura. Pontificia Universidad Javeriana, 2010. Impresión.

Silva, Renán. "El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII". *Revista Sociedad y Economía* 1 (2001): 103-130. Impreso.

---. *Universidad y sociedad en el nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana.* Medellín: La Carreta, 2009. Impreso.

Zumthor, Paul. *La letra y la voz. De la "literatura" medieval.* Madrid: Cátedra, 1989. Impreso.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2012

"Estorbos de la república": los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804

Yoer Javier Castaño Pareja
El Colegio de México
yjcastan@hotmail.com

Resumen

Con este escrito se desea estudiar la vida cotidiana de aquellos cientos de hombres provenientes de diversos espacios de la Nueva España (y hasta de otros territorios del espacio indiano) que por haber desertado de las milicias, por haber cometido un delito menor o, simplemente por ser considerados "vagos", "ociosos" y "mal entretenidos" eran condenados al ostracismo. Estos individuos eran enviados periódicamente desde el puerto de Acapulco (en la Nueva España) hacia las Filipinas y la isla de Luzón, en donde debían laborar como soldados en el regimiento fijo del rey por un periodo de ocho años. La mayoría de estos individuos destinados a integrar aquel batallón de cuatrocientos miembros eran prisioneros provenientes de la cárcel de la Acordada y de la Real Cárcel de Corte (ubicadas en la ciudad de México), o personas "sin oficio conocido", que habían sido capturadas en levas llevadas a cabo por los alcaldes de los pueblos y localidades del centro de la Nueva España. También eran remitidos soldados desertores que habían huido de los diversos destacamentos militares existentes en la Nueva España, las Antillas (Puerto Rico y La Habana) o la península ibérica. En general, se requería que tales individuos fuesen blancos, robustos y de "buena talla" y que no hubiesen cometido delitos "infames" y "vergonzosos".

Palabras clave: prisionero, desertores, delincuencia, sanción penal, Filipinas, control social, comportamiento social.

Abstract

This paper studies the daily lives of those hundreds of men from different areas of New Spain (and even other areas of the Indian space) that were ostracized and sent periodically from the port of Acapulco (New Spain) to the Philippines and the island of Luzon, where they worked as soldiers in the King fixed regiment for a period of eight years because they had deserted from the militia, committed a some misdemeanor or simply

were considered "vagos"","ociosos" and "malentretenidos". Most of these individuals who integrated one battalion of 400 members had been prisoners in the jail of "La Acordada" and in the Royal Court Jail (located in Mexico City) or people "sin oficio conocido" (without known occupation) that had been captured in cam carried out by the mayors of the towns and villages of central New Spain. Also deserters who had fled from the various existing military posts in New Spain, the Caribbean (Puerto Rico and Havana) or the Iberian Peninsula were sent to the Philipines. In general, it was required that such individuals were white, sturdy and "good fit" and have not committed crimes "despicable" and "shameful."

Keywords: prisoners, delinquency, penal sanctions, Philippines, social control, social behaviour.

> Los hombres ociosos son pestes y polillas de la república,
> porque al mismo tiempo que gastan y viven en el sustento
> y trabajo de los unos, corrompen las buenas costumbres de los otros
> (cit. en Cavieres 100-101)

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, cientos de hombres provenientes de diversos espacios de la Nueva España (y hasta de otros territorios del espacio indiano) fueron condenados al ostracismo. Estas personas eran enviadas periódicamente desde Acapulco hacia las Filipinas y la isla de Luzón, en donde debían laborar como soldados en el regimiento fijo del rey por un periodo de ocho años. Muchos de ellos eran mandados a ese lejano destino por haber desertado de las milicias, por haber cometido un delito menor o, simplemente, y en la mayoría de los casos, por ser considerados "vagos", "ociosos" y "mal entretenidos"[1].

1 Cabe aclarar que a partir del primer cuarto del siglo XVI se llevó a cabo la conquista, colonización y evangelización de las Filipinas desde México. Además, ese archipiélago asiático llegó a ser parte de la jurisdicción de la Nueva España, pues, por Real Cédula de 1574, el virrey y la Audiencia en México se instituyeron como las máximas autoridades de las Filipinas. En ese territorio se nombró como autoridad principal a un gobernador-capitán general, subordinado teóricamente al virrey de la Nueva España. A la par, entre ambos territorios se estableció una conexión económica muy estrecha desde periodos muy tempranos, ya que los gastos de administración y del gobierno de dicho archipiélago dependían de los situados y remesas de plata que anualmente se enviaban desde la Nueva España a través del famoso galeón de *Manila* o nao de *China*.

Por aquel entonces eran considerados vagos todos aquellos individuos que vivían desocupados sin destinarse a la labranza o a los oficios, y, por ello, carecían de rentas para vivir. También eran señaladas bajo ese término aquellas personas sin ninguna aplicación conocida y que frecuentaban juegos, tabernas, paseos y distracciones "perniciosas". Igualmente, eran considerados vagos aquellos sujetos que habiendo tenido una profesión u oficio la habían abandonado enteramente para dedicarse a la vida ociosa "o a ocupaciones equivalentes a ella". Así mismo, eran estimados como vagos aquellos personajes que se encontraban a "deshoras de la noche" durmiendo en las calles y aquellos que abandonaban su labranza u oficio en los días de trabajo (desoyendo así los consejos de sus padres, maestros o amos), para dedicarse a una vida "libre o voluptuosa" (*Real Ordenanza del Rey*).

Las penas y castigos contra este tipo de personas se establecieron desde bien temprano, pero, al parecer, tales normas solo fueron aplicadas con severidad y firmeza a finales del siglo XVIII bajo la influencia de las reformas borbónicas. Según consta en las leyes de Indias, en 1603, el rey don Felipe III mandó que el gobernador de Filipinas obligara a los reos enviados desde la Nueva España y condenados a galeras y a otros servicios por los alcaldes del crimen de México, a que sirvieran "en los efectos y cosas para que fueren condenados." Poco más de tres décadas después, el monarca Felipe IV ordenó al gobernador de las islas Filipinas que por ninguna razón diera licencia para que los delincuentes enviados a dicho territorio regresaran a la Nueva España o fueran al Perú durante el tiempo de destierro (*Recopilación*, lib. 4, tít. 15, leyes 4 y 5). Ya para 1642, el virrey don Juan de Palafox y Mendoza advirtió que se aprehendieran vagabundos para enviar a Filipinas, por lo menos, con un año de anticipación antes del arribo de la nao procedente de dichas tierras y que no se aguardara a realizar estas levas poco antes del

El centro del virreinato también se vio beneficiado económicamente y hasta culturalmente por el contacto con el archipiélago pues este lo proveyó con materias primas, mano de obra y técnicas suficientes para la construcción de galeones. Incluso, gracias a esa intensa relación transpacífica también se dio un interesante fenómeno de migración de asiáticos (denominados en aquel entonces "indios chinos") hacia la Nueva España, los cuales dejaron su huella en diversos ámbitos de la cultura novohispana, como la culinaria, la indumentaria y el menaje de domicilios particulares y recintos eclesiásticos (Oropeza 311).

arribo de la flota, porque, generalmente, esos seres errantes desaparecían. Así mismo, señaló que los ministros de la sala del crimen y los oidores de la Real Audiencia no soltaran a estos individuos destinados para aquellas islas sin dar aviso al virrey. En palabras de don Juan de Palafox, con esa táctica "los que son aquí desasosiego de la paz, son allá considerables en la guerra; y con un mismo remedio se limpia esto y se defiende aquello" (Torre 427). Este gobernante temía que tanto los vagabundos como los "hombres perdidos" que sin licencia habían venido desde España se hicieran bandoleros "y vayan juntando ladrones que inquieten y perturben la paz" (438). Por esa razón, el destierro de este tipo de personas hacia esa zona insular resultaba ser la mejor opción. No obstante, parafraseando a Peter Alan Stern, el hecho de que muchas de estas leyes contra vagabundos fueran repetidas a lo largo de los siglos XVI y XVII sirve para indicar que dichas reales órdenes fueron continuamente ignoradas o violadas durante ese periodo (74).

Como ya se señaló, fue fundamentalmente bajo el pensamiento utilitarista y racional de las autoridades borbónicas que aquellos individuos dedicados a deambular por las calles o carentes de oficio conocido y sin ningún vínculo de dependencia con algún amo o patrón (y más aún aquellos que presentaban un aspecto exterior que denotaba su pobreza e inacción, como ropas raídas o una simple manta que cubría el cuerpo) pasaron a ser considerados como personas sospechosas. A estas se les consideraba propensas, por su estilo de vida, a la delincuencia y a conductas que eran objeto de sanciones penales, como la afición a juegos prohibidos, el amancebamiento y el hurto. La nueva moral ilustrada resaltó a la productividad como el motor de la prosperidad de las naciones y al trabajo como una obligación ética y social que alejaba al hombre de distracciones mundanas perjudiciales y le garantizaba un destino útil para su colectividad. Por el contrario, la ociosidad, hasta entonces relativamente tolerada, fue marginada y considerada como la fuente de todos los vicios, el origen de todo tipo de desórdenes y germen de subversión social. Bajo la dinastía de los Borbones no se siguieron tolerando prácticas sociales que eran usuales desde hacía ya bastante tiempo (a pesar de las penas citadas), las cuales empezaron a ser consideradas como síntomas de aquel "relajamiento de las costumbres" que había llevado al Imperio español a su decadencia y que llegó a preocupar tanto a las élites ilustradas novohispanas dado el incremento

del bandolerismo y de la mendicidad en la ciudad de México. Con este objetivo moralizador fueron reguladas y depuradas (e incluso prohibidas o eliminadas) ciertas diversiones populares y distracciones callejeras que se pensaba fomentaban el desorden, la mezcla entre diversas castas y la desaparición de las barreras entre personas de "distintas cualidades, sexos y condiciones". En otros términos, aquel contexto social estuvo caracterizado por los cambios económicos, la aparición de nuevos sistemas sociales de ordenamiento y de exclusión, al igual que por el incremento de la población de la ciudad de México y, por ende, de sus problemas sociales y urbanos (Viqueira 16). Las autoridades borbónicas estaban convencidas de que el Imperio español no podría volver a jugar un papel importante en la escena mundial si no se reponía del atraso económico y social en que había caído, por eso atacaron aquellas prácticas que se oponían a los ideales de orden, utilidad, rentabilidad, eficiencia y progreso.

El vagabundeo (y por consiguiente la ociosidad) representaba un rasgo de improductividad dentro de la nueva estructura económica que se iba imponiendo, la cual estaba asociada al arraigo y a la poca movilidad espacial. Desde este punto de vista se concebía que el vago ponía en peligro el orden y policía que debía imperar en aquella sociedad jerarquizada y organicista (donde cada cual debía llevar a cabo una función específica según su estamento). Igualmente, su desprecio por el trabajo (fuente de virtudes) podía transmitirse o "contagiarse" a otros corrompiéndolos, lo que a la larga acarrearía el derrumbe moral y material de la sociedad entera. Por ejemplo, la Real Ordenanza de Intendentes de 1786 exhortaba a los jueces subalternos a corregir y a castigar a los ociosos y a los "malentretenidos" porque "lejos de servir al buen orden y policía de los pueblos, causan inquietudes y escándalos, desfigurando con sus vicios y ociosidad el buen semblante de las repúblicas, y pervirtiendo a los bienintencionados de ellas" (68, art. 59). Así mismo, el virrey Marqués de Croix (1766-1771) llegó a considerar como una de las obligaciones de su gobierno limpiar el país de ociosos y vagabundos, pues se consideraba que estos, con el transcurso del tiempo, llegaban "a ser bandoleros y acabar en el cadalso" (Torre 979). De este modo, parafraseando a la historiadora Alejandra Araya Espinosa, el ocioso vagabundo pasó a encarnar todas las conductas consideradas inútiles y perjudiciales para el orden del espacio social. No solo el que no se

encontraba ejerciendo su trabajo era un ocioso, sino también el que incurría en acciones que lo desviaban de esta obligación moral y social de trabajar. Era un vago el que concurría a las canchas de juego y a las pulperías, igualmente, la diversión y la distracción eran riesgosas para la comunidad del trabajo y, sobre todo, perjudiciales para los empleadores, que veían en estas aficiones posibles fallas e inconstancias (Araya 19).

Para evitar esto, los individuos marginados, comparados con polillas y zánganos porque vivían a expensas de otros y corrompían las buenas costumbres, debían ser desterrados transitoriamente de la sociedad hasta que fuesen reinsertados a ella como sujetos útiles. La ya aludida Real Ordenanza de Intendentes ordenaba que aquellos vagabundos, o "gente alguna sin destino y aplicación al trabajo", que tuvieran la edad y la habilidad competente fueran destinados "al manejo de las Armas o la Marinería", aplicados a los regimientos fijos de la Nueva España o al servicio de los bajeles de guerra y mercantes que llegaran a sus puertos. Por su parte, si resultaban inútiles por defectos físicos o por enfermedades para ocupar estos destinos, o por que fueran "mendigos de profesión", debían ser recogidos en hospicios "perpetuos o provisionales", donde debían ser ocupados "según sus fuerzas" (69, art. 60). Para ese entonces se pensó que la mejor manera de disciplinar a esos hombres y de convertirlos en entes lucrativos para la sociedad y la corona (siempre y cuando fueran blancos y robustos) era conminarlos a prestar el servicio militar en el regimiento fijo de Manila, pues aquella zona insular y sus colonias españolas demandaban constantemente nuevos miembros para las tropas por estar permanentemente asoladas por los ingleses, por una parte, y por los moros o musulmanes, por la otra. Así pues, en la segunda mitad del siglo XVIII aquella colonia padecía un estado de guerra casi permanente. Aquel territorio se debatía entre la amenaza exterior de otras potencias europeas, la guerra en sus fronteras, las tensiones internas, las sublevaciones de chinos y malayos en los territorios dominados por los españoles y la actividad bélica contra los moros del sur del archipiélago (García de los Arcos 34).

De esa manera, con el destierro del territorio mexicano de aquellos que eran considerados unos "desadaptados sociales", se pensaba que se limpiaba, cercenaba y eliminaba una potencial fuente de inestabilidad social.

Además, este castigo tan severo, este mecanismo de escarmiento para aquellos hombres, constituía una figura importantísima para el control, represión y educación de la plebe. Así mismo, tal como daba a entender claramente la Real Ordenanza promulgada por el rey Carlos III en Aranjuez, el 7 de mayo de 1775, al destinar a aquellos hombres a un regimiento fijo se hacía un "beneficio público", pues se les brindaba un empleo útil, a la vez que se purgaba al reino "de aquellos vagabundos voluntarios que, expuestos al incurrir en todo tipo de delitos, perturban el buen orden y perjudican a la sociedad". Además, la corona salía beneficiada, pues con ello se aumentaba la fuerza militar sin incrementar los costos. En palabras de Alejandra Araya, el ocioso, vagabundo y "malentretenido", sin oficio ni ejercicio, bebedor, jugador, ladrón y posiblemente amancebado, como perturbador del orden, debía ser eliminado del espacio social, ya fuese aprisionándolo o desterrándolo, y siempre destinándolo a trabajar, puesto que el antídoto del ocio y los desórdenes originados por este era el trabajo (Araya 17 y 19). Cabe agregar que en la Nueva España los vagos o "malentretenidos" de todas las castas y colores también eran exiliados hacia el fuerte de San Juan de Ulúa (en Veracruz), que llegó a convertirse en el lugar favorito para enviar prisioneros y convictos, especialmente indios rebeldes de la lejana frontera norte. Otros eran remitidos hacia los presidios de La Habana, Pensacola o hacia los establecimientos penitenciarios establecidos en la periferia de aquel virreinato (Stern 85).

La mayoría de estos individuos destinados a integrar aquel batallón de cuatrocientos miembros en las islas Filipinas eran prisioneros provenientes de diversas localidades de la Nueva España. La mayor parte de ellos eran personas sin oficio conocido, que habían sido capturadas, reclutadas en las levas que se realizaban anualmente entre noviembre y diciembre de cada año (es decir, tres o cuatro meses antes de que arribara la nao de Filipinas) o apresadas en las rondas nocturnas que cotidianamente llevaban a cabo los alcaldes ordinarios y provinciales de la hermandad en las poblaciones más populosas. Estas levas generaban tanto temor entre la población masculina joven, pobre y desarraigada de la ciudad de México, que muchos individuos huían y buscaban refugio durante el periodo de estos reclutamientos en poblaciones circunvecinas a dicha capital, como Tesarco, Texcoco, Chalco, Cuatitlán y Toluca. En noviembre de 1791, las autoridades

se enteraron de ello, en consecuencia, se exhortó a los subdelegados de estas localidades para que "con toda maña y actividad inquieran qué personas hay forasteras en sus partidos, indagando el motivo de su residencia; y que a los que hallen sin causa bastante o conozcan ser vagos y sin destino los aprehendan […]" (AGNM, SC, *F* 28, ff. 88 r. y 89 r.). También eran enviados a Filipinas aquellos que habían sido apresados por delitos menores por parte de las justicias ordinarias, como pequeños hurtos, amancebamiento, riñas, heridas, portar objetos cortopunzantes, dedicación a juegos prohibidos, contrabando, resistencia al resguardo de rentas, "incontinencia con una mujer casada" o, simplemente, por "mala conducta", "malas costumbres" o por su comportamiento "incorregible". Así mismo, eran remitidos soldados desertores que habían huido de los diversos destacamentos militares existentes en la Nueva España, al igual que aquellos miembros de regimientos establecidos en las Antillas (Puerto Rico y La Habana) o la península ibérica que habían huido a la Nueva España y que allí habían sido capturados[2].

Desertar del Ejército no solo se convertía en un punto negro en la fama del individuo, sino en la causa de una exclusión total de los círculos conocidos, sobre todo por la deshonra familiar que esto generaba. El rechazo y el prejuicio persistían, incluso, aunque se hubiese sido indultado. Por ejemplo, en diciembre de 1793, don Tomás de Torres y Elosua, natural de la villa de Briviesca, perteneciente al arzobispado de Burgos y vecino de la ciudad de Toluca, delató ante las autoridades a su hijo don José Ignacio de la Torre por desertor y vago incorregible y, a la par, solicitó que ese muchacho fuera destinado a las tropas de Manila para así evitar la deshonra de "su

2 En 1774 fue enviado hacia Filipinas un desertor llamado Cayetano Collazos, de diecisiete años, quien era natural de la ciudad de México. Este joven se había alistado el 26 de enero de 1769 para servir como "voluntario por doce años" en México y desertó por primera vez el 2 de agosto de 1772. Fue capturado poco tiempo después y reincidió en deserción el 6 de mayo de 1773. Finalmente, fue aprehendido en Toluca en el mes de noviembre de ese mismo año. Dicho desertor fue descrito de la siguiente forma: "estatura cinco pies, español, soltero, sabe escribir […] pelo castaño claro, ojos melados, nariz abultada, algo hoyoso de viruelas, mellado de la parte alta, labio inferior grueso". Junto con él, ocho desertores fueron enviados al mismo destino (AGNM, SC, *F* 8, f. 193 r.).

distinguida familia". Este muchacho había sido cadete en el regimiento de la corona, donde se había alistado en 1781. Sirvió al rey en la expedición de Guaricó hasta el regreso de su regimiento a México, donde se mantuvo cuatro años. Luego, por petición de su padre, fue destinado a prestar sus servicios en el presidio de San Carlos, donde se mantuvo tres años. En ese entonces pidió licencia de pasar a México para la consecución de un ascenso, pero al llegar allí sus pretensiones le fueron negadas por el inspector don Pedro Fermín Manueta, quien le respondió "no haber lugar y que se restituyese a su destino". Desilusionado por este hecho, aquel joven soldado desertó cuando estaba en San Luis Potosí; por seis años estuvo en esa situación sin dar aviso a sus padres y sin unirse a su compañía militar "de voluntarios de Cataluña". Los trabajos y miserias en que estaba lo hicieron, finalmente, buscar a sus padres, quienes lo recibieron "amonestándolo como era debido" y exigiéndole que se enmendara. Pero con el transcurrir del tiempo este muchacho no daba muestras de ningún tipo de corrección "ni en lo espiritual ni en lo temporal" y se hallaba abandonado a la "incontinencia" sin que le sirviera de ejemplo tener un hermano presbítero (colegial en el Real Seminario y graduado en teología) y una hermana religiosa en el convento de San José Gracia. Por estas razones, y porque temía que su hijo, por su mala conducta, "se viera en un suplicio", su padre llevó a cabo la solicitud aludida. Esta petición fue aceptada y por esa razón al joven don José Ignacio se le incluyó en la primera "cuerda" que salió hacia Acapulco en el mes de enero de 1794. No obstante, como ese año no llegó la nao de China, se le sentenció a que sirviera en el Batallón de Panzácola (AGNM, SC, *F* 30, ff. 2 r.-2 v.; 12 r.; 28 r.).

Todas estas personas eran remitidas después hacia las capitales de cada provincia y de allí conducidas en "cuerda" (es decir, atadas con cadenas, prisiones y grillos) hacia la prisión de la Acordada y la Real Cárcel de Corte (ubicadas ambas en la ciudad de México). En estos edificios convergían todos los vagos, ociosos y "malentretenidos" de toda la Nueva España, o algunos foráneos condenados al destierro en Filipinas. Igualmente, como ya se aludió unas líneas atrás, entre aquellos desterrados se encontraban jóvenes cuyos padres, hermanos o tíos habían solicitado que fueran conducidos hacia aquellas distantes tierras, dada su conducta incorregible, vida descarriada y existencia licenciosa, que según ellos, atentaba contra la

honra, el buen nombre y el honor de la familia[3]. Así que para salvar la reputación personal y familiar, algunos individuos no dudaron en denunciar a sus parientes ante las autoridades locales por considerarlos unos holgazanes a quienes, según ellos, si no se les imponía un remedio se convertirían en personas "nocivas" para la sociedad. En palabras de María Fernanda García de los Arcos, Filipinas era vista por algunas personas como una casa de corrección que sumaba el "tratamiento" de la disciplina en el Ejército a la lejanía y al esfuerzo necesario para adaptarse a un país distinto. Se consideraba, por aquel entonces, que los sufrimientos, las privaciones, la separación del hogar y de la tierra servirían como escarmiento y correctivo de aquellos jóvenes "inadaptados" y, por ende, en su "remodelación moral" (García de los Arcos 101-102).

De este modo, en enero de 1780, el cohetero español Juan Manuel de Albiro solicitó que su hijo de dieciocho años, llamado José Joaquín, fuera enviado a Filipinas a servir al rey, dado que "no quería vivir como cristiano" ni tomar "oficio alguno". Dicho padre no había logrado sosegar "el intrépido natural" de su hijo, a pesar de que año y medio atrás lo había obligado a casarse y había costeado su boda. Ese muchacho maltrataba de palabra y de obra a su consorte y a pesar de que trabajaba en la Real Fábrica de Cigarros, todo su sueldo se lo gastaba en borracheras y con sus "malas compañías", por lo que su padre se veía obligado a sostener a su nuera. Por otra parte, a altas horas de la noche, armados de cuchillos, ese muchacho y sus amigos andaban por las calles buscando pendencias. Y como si esto no bastara, ese joven ya les había perdido el respeto a sus progenitores, pues a veces iba a la casa de estos para insultarlos (AGNM, SC, *F* 16, ff. 172 r.-172 v.).

3 En algunos casos, esa denuncia era motivada por una simple desobediencia a los designios de la familia y la perseverancia en elegir, libremente, un futuro que no complacía a aquella. Por ejemplo, en 1786 se promovió un expediente por don Julián Antonio de Hierro, diputado general de minería, para que destinara su hijo a Manila, a causa de su "mala conducta", por supuesto. El muchacho se llamaba Juan José, tenía veintiún años, y su falta era que pretendía casarse con "una prima hermana de mulatos y moriscos" (García de los Arcos 102).

Por su parte, en el mes diciembre del año siguiente, Juan Osorio solicitó que su hijo, José Osorio, fuera enviado a servir en el regimiento fijo de Manila puesto que:

> […] faltando a las obligaciones de su nacimiento y a mis buenos consejos, ni cumple con las de cristiano, ni procura más que vivir a su salvoconducto empleándose en vicios de lujuria, ebriedad y estafas: causa de que me persigan y sonrojen sus acreedores, pues no ha muchos días que pagué dieciséis pesos por él; no bastando mis buenos ejemplos, lágrimas de su madre, precauciones, castigos y otras diligencias a contener el desarreglo de este bruto joven que ni quiere trabajar en su oficio de sastre, ni asistir en su casa, ni menos respetar mi vejez y paternidad. Temeroso de que sus excesos lo arrastren a su deshonra y mía, ocurro a la integridad de Vuestra Excelencia a fin de que me lo mande a China, donde modere, o le hagan moderar su rebelde natural y mala inclinación. (AGNM, SC, *F* 17, ff. 24 r.-v.)

De igual manera, en 1794, don Juan Matute Muñoz, comerciante de Toluca, expresó que desde al año pasado le había dado acogida en su casa a un sobrino que había llegado, sin previo aviso, desde España, a quien le había brindado "subsistencia y arraigo". Sin embargo, hasta entonces dicho muchacho no había querido trabajar ni con su tío ni con otra persona "por ser más amante de la libertad y vagabundería que el de conservarse en el honor de su buen nacimiento". A la par, en varias ocasiones había llegado a "deshoras de la noche" a la casa en que se le había dado hospedaje, motivo por el cual fue arrojado a la calle por su tío. Este se enteró poco después que su sobrino se había ido a residir a la ciudad de México y que allí vivía de "estafas y petardos para sustentar amistades ilícitas, juegos y otras vanidades, que produce la ociosidad y el deseo de parecer". Por tales razones (al igual que lo hicieron los padres arriba aludidos), dicho tío le pidió al virrey se dignara "dar providencia para que el sargento mayor de la plaza aprehenda su persona con destino a las armas de regimiento fijo de Manila u otro fuera del reino […]" (AGNM, SC, *F* 30, ff. 163 r.-v.).

También se dio el caso de que algunas esposas pidieran que sus maridos fueran enviados hacia ese destino por su mala conducta, tal como lo llevó a cabo María Josefa Alarcón. En enero de 1780 ella solicitó, que su esposo, el mestizo y oficial de zapatero Manuel Antonio Cordero, fuera enviado como soldado hacia Manila en la próxima embarcación que llegara a Acapulco,

debido a su ebriedad, adicción al juego, "depravadas costumbres" y porque la golpeaba tan repetidamente que ella ya temía por su vida. La afición al juego de este hombre había llegado tan lejos que se había jugado toda la ropa de su cónyuge en un garito, dejándola por ello casi en "cueros" (AGNM, SC, *F* 16, ff. 20 r.-v.). Ante esta queja, un fiscal apellidado Merino convino en que no debía hacerse la remisión de ese hombre a Filipinas, puesto que "la separación de los matrimonios no se puede convenir sin graves, y urgentísimas causas, teniéndose presente que no es desatendible la libertad con que quedan las mujeres casadas, y tropiezos a que están expuestas en tan dilatadas, y seguras ausencias de sus maridos […]" (AGNM, SC, *F* 16, f. 21 v.).

Ahora bien, el 7 de marzo de 1774 fueron enviados desde la ciudad de México hacia Acapulco (con destino a Filipinas), 129 individuos. Al parecer, 51 de ellos eran desertores de los regimientos de "la corona", Puerto Rico, Saboya y Flandes (AGNM, SC, *F* 8, ff. 208 r., 209 r. y 255 r.-256 r.). Por su parte, entre el 17 de diciembre de 1791 y el 28 de enero de 1792 fueron enviados desde la ciudad de México, con el mismo destino y divididos en cuatro divisiones, 382 individuos. Aproximadamente, 59 de ellos habían estado recluidos en la Acordada (AGNM, SC, *F* 28, ff. 59 r.-128 v.). Así mismo, el 5 de diciembre de 1793 fueron enviados desde la capital virreinal, con igual destino, 130 reos que fueron custodiados en su trayecto por una tropa compuesta por 45 soldados. De estas 130 personas, el 42% había sido aprehendido en leva en la ciudad de México; el 30% había sido remitido por el intendente de Puebla (muchos de ellos habían sido enviados allí por los alcaldes ordinarios de poblaciones como Izúcar, Huejotcingo, Cholula, Atlixco, Tepeaca y Amozoque). Aparte de todo, tres de ellos eran desertores, una docena habían sido entregados por sus familias para que fueran despachados a Manila por "incorregibles", siete de ellos habían sido remitidos desde Celaya y cuatro más desde Guanajuato (AGNM, SC, *F* 31, ff. 42 r.-50 v.).

En general, se requería que tales individuos fuesen blancos, robustos y de "buena talla"[4], y que no hubiesen cometido delitos "infames" y "ver-

4 No era sencillo para las autoridades de las localidades reunir un grupo de reos que cumpliera con esos requisitos físicos, tal como lo hizo constar, en agosto de 1793, Onésimo Durán (quien al parecer era intendente de Valladolid), pues, según él, no había "encontrado quien

gonzosos". Por esta razón, la mayor parte de ellos eran hombres solteros, de calidad español, castizo o mestizo, y cuyas edades oscilaban entre los 17 y los 36 años. La mayor parte de ellos, según consta en las lista de aquellos reos enviados a Acapulco desde la cárcel de la Acordada, habían ejercido oficios diversos, tales como confitero, arriero, platero, escribiente, cigarrero, arenero, dorador, banquero de tirador de oro, escarchador, colchonero, aguador, mozo de temascal, hachero, jicarero, sastre, hatero, tejedor, obrajero, entre otros. Entre aquellos reos enviados a Filipinas en el mes de marzo de 1793 se encontraba José Vicente Galbán, un mestizo de 35 años de edad que era originario del pueblo de Almoloya el Grande. Él vivía en Coyoacán sin domicilio fijo y había sido destinado a Filipinas por ocioso y amancebado (AGNM, SC, *F* 28, f. 113 r.). También se hallaba otro mestizo llamado José Leonardo Ruiz, quien era originario de la hacienda del Ojo de Bagre (en San Luis Potosí), soltero, de veinte años, quien había sido penado al ostracismo a Manila por "heridor" (AGNM, SC, *F* 28, f. 120 v.). Igualmente, estaba presente entre los reos Benito de la Paz, de calidad español, vecino de Huichapa, de veinte años, quien había sido penado por portar un cuchillo (AGNM, SC, *F* 28, f. 120 r.). Así mismo, por ociosidad y "portación de unas tijeras", fue desterrado el castizo Juan José Rodríguez, quien era originario de la villa de Cadereita, soltero, de oficio sastre y de diecisiete años de edad (AGNM, SC, *F* 28, f. 71 v.). Por último, el 11 de noviembre de 1793, el alcalde mayor subdelegado de la villa de Atlixco expresó que aprehendió y remitió luego a Puebla (para que fuese enviado a Manila) a Francisco Javier Castrillo, de veintidós años, originario del pueblo de Santa María Nativitas y cuyo oficio era el de tejedor. En palabras de tal alcalde, en ese muchacho concurrían todas las "circunstancias de vago, ocioso y mal entretenido", ya que rara vez ejercitaba su oficio y, por el contrario, en los extramuros de aquella localidad se empleaba diariamente en convocar a otros hombres a corrillos en los cuales se jugaba a la "taba y albures", lo que daba pie a que

se halle con las circunstancias de edad, robustez, color y buena talla que se requiere por la superior orden […] pues los más que hay carecen de estas circunstancias, y son indios, y un español que las tiene se halla enfermo de las piernas llagadas, y otros reos de esta naturaleza sentaron plaza anteriormente en la bandera que hay en esta dicha ciudad" (AGNM, SC, *F* 31, f. 15 r.).

se presentaran altercados entre los concurrentes. Y como si esto no bastara, ese joven no respetaba a sus padres porque los insultaba constantemente y era incorregible, puesto que "el que informa lo tuvo en la real cárcel por una leve herida que dio a un indio, y después de castigado no se le observó enmienda en su desarreglo" (AGNM, SC, *F* 31, ff. 204 v.-205 r.).

Como ya se aludió, desde la ciudad de México, bajo la vigilancia de una compañía militar, dichos reos eran llevados hacia Acapulco, para lo cual debían transitar 118 leguas de camino por terrenos accidentados, en un viaje lleno de peripecias y situaciones aciagas, que duraba aproximadamente veintiocho o veintinueve días[5]. Los habitantes de las poblaciones por donde transitaban estos grupos de convictos debían padecer a veces algunas molestias, pues era frecuente que fueran conminadas a fabricar (en parajes despoblados) chozas o barracas donde se recogieran y custodiaran transitoriamente todos estos presidiarios. Una vez en Acapulco, los reos y soldados desertores eran depositados en el castillo de San Diego hasta que diera vela la fragata que los conduciría a Filipinas. Además, en este trayecto muchos presos se enfermaban o morían[6], algunos huían o se presentaban violentas evasiones colectivas de los reos. De este modo, en el atardecer del 23 de diciembre de 1804, casi cuarenta reos europeos ("españoles ultramarinos", procedentes algunos de ellos de Murcia) que se dirigían en "cuerda" por el camino de México al puerto de Acapulco para ser embarcados hacia Filipinas, se evadieron violentamente al alférez del regimiento, don Manuel Cabeza de Vaca, cuando se encontraban en la venta de Tepetlata. De la contienda salieron heridos el cabo primero José Segura y el soldado

5 En el trayecto se pasaba por estos lugares (entre los cuales había pueblos, haciendas y ventas): La Ladrillera, Ajusco, Guichilac, Cuernavaca, Temisco, Alpuyeca, Iscla, Tepetlata, Los Amates, Pueblo Nuevo, Coulotal, Estola, Sopilote, Zumpango, Chilpancingo, Acahuisotla, Cuajimiquilapa, Tierracolorada, Peregrino, El Egido, Dos Arroyos, El Atajo y, finalmente, Acapulco (AGNM, SC, *F 28*, ff. 65 r. y 67 r.).

6 Las enfermedades que con mayor frecuencia afectaban o incluso mataban a los presos en el transcurso de su viaje a Acapulco eran el "tabardillo" y el "dolor de costado", tal como acaeció con Mariano Calderón, quien por su grave estado había sido dejado en la Real Cárcel de Cuernavaca, donde falleció. En general, los presos que se enfermaban en el trayecto hacia Acapulco eran abandonados en las cárceles de los pueblos (AGNM, SC, *F* 28, f. 107 r.).

Francisco Cardoso, además, fueron maltratados los cabos Francisco Barnichy y Manuel García. Los presidiarios en fuga se apoderaron de armas, municiones, caballos, dinero y prendas de vestir. En palabras de dicho alférez, "a ruego del que firma le devolvieron el dinero para socorrer a la tropa que le habían cogido, menos treinta pesos que tenía apartado para el gasto diario en los coginillos de su silla, que no le volvieron, y de los individuos del regimiento se llevaron cuatro camisas y demás prendas" (AGNM, SC, *F* 57, ff. 72 r.-v.). Al parecer, la mayor parte de estos reos (excepto tres) había sido capturada hacia finales de enero de 1805 con ayuda de los indios de los pueblos de Petatlán y Chilapam, quienes armados de arcos y flechas llevaron a cabo varias expediciones contra los fugitivos. En una de estas acciones murió el presidiario Nicolás Antonio y otros reos resultaron heridos de golpes (AGNM, SC, *F* 57, ff. 82 r.-84 v.). Los presos capturados fueron trasladados desde Chilapam hasta la ciudad de México por el teniente Juan Dávila. Una vez ahí, trece de ellos fueron recluidos en la Acordada y los restantes en la Real Cárcel de Corte. Posteriormente, cinco se fugaron de esta última prisión en la madrugada del 31 de mayo de 1807, y en esta acción murió el reo Celedonio Arguiñano. Desgraciadamente no sabemos nada de lo que pasó después con todos los demás reclusos, excepto que a finales de aquel año el auditor de la Real Cárcel de Corte consideraba que todos esos sujetos, sin excepción alguna, debían continuar su destino a Filipinas con vigilancia redoblada[7].

7 Algunos de ellos solicitaron no ser enviados a ese destino por encontrarse enfermos, tal como lo hizo Juan Fernández, quien arguyó estar imposibilitado para seguir a su destino dado que padecía una "relajadura" que le impedía "cualquier caminata, sea por tierra, o por mar y el dedicarse a trabajo recio". Por su parte, un médico que examinó al preso Joaquín Landizábal diagnosticó que este se hallaba demente, puesto que padecía "de un delirio melancólico que le tiene perturbado, en tal manera que no produce raciocinio alguno, sin que mezcle algunas de las especies en que labora su perturbada imaginación". Por esa razón fue trasladado al hospital de San Hipólito. Otros reos pidieron que se les permitiera purgar su pena en la Nueva España, ora por haberse comprometido en matrimonio con alguna doncella durante el lapso de tiempo que llevaban en México (como le pasó a don Leandro de la Vega), ora por salvar la honra de la manceba a la que habían prometido casamiento, con la cual habían tenido hijos durante su periodo de estadía en la cárcel de la capital. Por su parte, el reo Rafael Mellizo (originario de los reinos de Castilla) había sido sentenciado por la Cancillería de Madrid a diez años de destierro para Manila. En ese momento, llevaba cinco años de su condena sin arribar al paraje

Estas levas de vagabundos se realizaban siguiendo las normas prescritas en la Real Ordenanza promulgada por el rey Carlos III en Aranjuez a 7 de mayo de 1775, la cual había sido impresa y divulgada por el virrey conde de Revillagigedo, en 1792, para que sirviera de guía a las justicias ordinarias encargadas directamente de esas operaciones. En ella se prescribía que se hicieran anualmente levas, en las capitales y pueblos considerables, de las gentes "ociosas y distraídas, valdías y malentretenidas, sin aplicación al trabajo" porque este era otro medio de aumentar la fuerza militar para ciertos destinos "y de evitar que haya ociosos voluntarios en el reino, expuestos a ser delincuentes y perjudiciales a la sociedad". La edad de los vagos aplicables a las armas debía ir desde los 17 hasta los 36 años cumplidos y debían tener una estatura mínima de cinco pies. Ningún hombre casado podía ser aplicado al servicio de las armas, aunque concurrieran en él todas las cualidades de vago. Igualmente, estaba vedado que fueran integrados a estas levas criminales peligrosos o personas que hubieran llevado a cabo "delitos feos"; a ellos debían seguírseles sus procesos por los trámites regulares e imponérseles las penas que dictaran las leyes.

La permanencia en las cárceles de los que fueran capturados en las levas debía ser de corta duración para "no molestarlos inútilmente con la prisión, y excusar gastos en la manutención". Así mismo, en estas levas debían estar comprendidos tanto los naturales de la ciudad o villa como los forasteros y extranjeros en quienes concurriera "la ociosidad y la mala costumbre de perder el tiempo en el ocio y diversión, sin aplicarse a trabajo u oficio, ni escuchar las advertencias de sus padres, maestros, curadores y amos". Además, todo aquel individuo que deseara probar que no era un vago u ocioso, o que era víctima de una falsa denuncia, debía llevar a cabo su justificación en un periodo de tres días. De este modo, si alegaba estar dedicado a la labranza "ha de demostrar la yunta y tierras propias o ajenas en que labra […] y lo mismo se ha de entender si alegare estar dedicado a

que le habían asignado. Solicitó entonces no ser enviado a Manila y terminar su condena en la Real Cárcel de La Acordada, donde se hallaba, dada su avanzada edad de 59 años y "los achaques que por mi ancianidad poseo son bastante peligrosos, y por consiguiente la variedad de temperamentos, la agitación de un dilatado y penoso camino serán suficiente motivo para acabar mi vida y redimir mi espíritu" (AGNM, SC, *F* 57, ff. 72 r.-201 r.).

oficio, justificando el taller propio o ajeno, y el maestro u oficiales con quienes trabaja continuada y efectivamente". Finalmente, los vagos considerados ineptos para las armas por defectos de talla o de robustez, y los que no tuvieran la edad de 17 años o hubieran pasado de la de 36, se debían recoger de todos modos y dárseles destinos "para el servicio de la armada, oficios o recogimiento en hospicios y casas de misericordia, u otras equivalentes" ("Real Ordenanza del Rey").

Sin embargo, aquella normatividad no era seguida al pie de la letra; es decir, era constante la inobservancia de aquellos decretos aludidos. De este modo, llegaron a ser enviados hombres casados, la edad límite estipulada no se respetaba, a muchos individuos no se les seguía su debido proceso y algunos con un peligroso historial delictivo fueron, de vez en cuando, remitidos hacia aquel destino. En cuanto a esta última cuestión, fueron recurrentes las quejas de las autoridades de Manila en cuanto que a dicho territorio estaban llegando algunos individuos muy peligrosos, que poseían una larga carrera criminal en la Nueva España y en otros territorios del orbe indiano. De este modo, el 15 de julio de 1791, desde aquella capital, en un escrito enviado por Félix Berenguer de Marquina, se expresó que en los últimos años no se había tenido en cuenta la real determinación que había estipulado que a ese territorio no se debían mandar personas "de vida relajada y enormes delitos". Por esa causa, aquellas islas se estaban llenando de "hombres muy perjudiciales", para quienes no había destino en que ocuparlos, un edificio en que alojarlos, ni tropas con que custodiarlos; además, estos le hacían mucho daño a los pobladores indígenas de esos territorios. Por estas razones, a partir de ese año se prohibió que fueran enviados a esa zona insular aquellos individuos condenados en México a pena de presidio, pues debían purgarla en su respectivo territorio. Cabe anotar que allí también llegaron reos condenados en el Perú. En 1791, dos reos de este virreinato, quienes habían sido condenados por robo y homicidio, llamados Agustín Solis (alias El Pelón) y Ángel de los Reyes, fueron destinados a purgar sus penas en las Filipinas, pero al arribar a Acapulco, provenientes del puerto del Callao (ambos habían sido transportados en la fragata de guerra Santa Gertrudis), el virrey de la Nueva España no permitió que siguieran ese destino, con el fin de dar cumplimiento a la real determinación arriba aludida. Por esta razón se ordenó que ambos reclusos fueran

trasladados hacia Veracruz y de allí hacia España, "supuesto que su condena fue alternativa para aquellos reinos, o las islas Filipinas, donde no puede verificarse atenta la Real Disposición" (AGNM, SC, *F* 57, ff. 243 r.; 244 r.-v.; 247 r.-v.; 255 r.).

Por otra parte, las levas y la recluta de vagos en las localidades se prestaba para abusos, tales como calumnias, delaciones infundadas y la exigencia de sobornos por parte de las autoridades encargadas de poner en marcha aquellos mecanismos de coacción, de cuyas acciones eran los forasteros las principales víctimas. Tal como lo reconocía el segundo conde de Revillagigedo, en algunos casos se enviaban hacia Filipinas personas "con muy leves motivos y sin formalidad de causas" (Torre 1054). Por ejemplo, el 7 de enero de 1794, un arriero de 45 años, llamado Pablo Martín Flores (que había llegado en la "cuerda" que había conducido al puerto de Acapulco el teniente de dragones don Francisco Bringas), declaró ante el señor don Ramón de Hore (gobernador político y militar de la ciudad de Acapulco) que había sido apresado en la localidad de Izúcar mientras esperaba que fueran herradas las mulas de su recua, con las que apenas retornaba de un viaje que había realizado a la ciudad de México. Al encontrarlo en la calle, a eso de las dos de la tarde, los ministros de vara lo llamaron y le dijeron que el señor subdelegado lo requería con urgencia. Un tanto sorprendido por esto, el hombre se presentó en las casas reales de esta población creyendo que algún acreedor suyo le había puesto una demanda. Al llegar allí, el subdelegado estaba tomando una siesta y el carcelero lo exhortó a que esperara a que el funcionario despertara. Mientras tanto llegaron aquellos ministros y Pablo Martín les preguntó que por qué y para qué lo solicitaba la justicia, a lo que aquellos respondieron que "como diese vuestra merced gala de un par de pesos se harían desentendidos". Pablo Martín se negó a dar el dinero porque se sentía inocente de toda culpa y por no "tener motivo en su conciencia para prisión". Después de esto, el carcelero le exigió que entrara a la cárcel mientras despertaba aquel subdelegado. Ante esta situación, los ministros que se hallaban presentes le repitieron "que si daba los dos pesos no entraría preso y lo disimularían", pero como el declarante se hallaba libre de culpa, no quiso suministrarlos y eligió mejor estar en la cárcel hasta que aquel burócrata saliera de su somnífero letargo. A partir de ese momento de nada sirvieron los ruegos de su sobrina ni de su hermana

para que fuera liberado, pues sin habérsele hecho cargo de ninguna causa ya había sido "rematado" para ser enviado hacia Filipinas por "vago" y "ocioso". De este modo, sin habérsele seguido un debido proceso, a los tres días se le envió en "cuerda" (junto con otros diez presos) hacia Puebla. Y de allí, al cabo de diez o doce días, lo pasaron a México. Finalmente, el expediente de este reo, que ya estaba a punto de ser enviado hacia su ostracismo en tierras asiáticas, fue puesto en manos del virrey (como era lo usual en estos casos), cuya decisión desafortunadamente desconocemos (AGNM, SC, *F* 31, ff. 218 r.-219 r.).

En determinados casos, la falsa denuncia de vagancia y el destierro hacia esa lejana zona insular, que se aplicaba contra holgazanes y desertores, llegó a convertirse en un cómodo sistema y en una oscura artimaña para librarse de una persona estorbosa a la hora del reparto de una herencia o de resolver un asunto familiar grave. Esto se puede constatar con el caso que a continuación se narrará, en el cual se manipuló con impunidad ese mecanismo borbónico de limpieza social (o sea, el exilio a Filipinas) para deshacerse de una persona indeseada. En efecto, por las calumnias de sus enemigos, en enero de 1792 fue condenado al destierro hacia las Filipinas don Gerardo Ruiz, un mozo instruido en jurisprudencia que estaba por recibirse de abogado. Los albaceas y tutores de la testamentaria del padre de este muchacho (llamados don Mariano Villanueva, don Juan Desa y don Francisco Ocariz) lo habían difamado tildándolo de vago, ocioso, jugador, "malentretenido", escandaloso, buscapleitos, estafador y de desarregladas costumbres, por ello había sido demandado ante el alcalde ordinario de la ciudad de México, don Francisco María de Herrera. Todo parece indicar que esos tres hombres habían actuado de esa manera para no entregarle información a don Gerardo y a sus dos hermanos menores del dinero de unas capellanías y los derechos testamentarios que habían dejado, por una parte, su tío el doctor Medina y, por otra, el difunto padre de ellos, don Pablo Ruiz. Es decir, con esa difamación, esos tres individuos buscaban que "no hubiese quién les hablase una palabra, y siguiese su delincuente despotismo." Además, esos individuos se negaban a darle cuenta a los tres hermanos de unos negocios que habían llevado a cabo recientemente con el capital de esa herencia, tales como "de un mil novecientos pesos que cobraron de una dependencia en Veracruz; quinientos del tabaco; otra partida

de Jorge el fondero; e igualmente de una mina que fue del mismo nuestro padre y se halla hoy según se dice en bonanza". Al parecer, con esa acción los tres tutores y albaceas querían evitar que don Gerardo (quien ya había llegado a la mayoría de edad) les tomara cuenta del caudal y del peculio que había estado bajo su responsabilidad hasta entonces y a costa del cual habían mejorado su nivel económico y fortuna, pues habían pasado de ser simples empleados a dueños de establecimientos comerciales. En palabras de uno de los hermanos de don Gerardo (don José Ruiz, colegial del "real y más antiguo" Colegio de San Ildefonso):

> [...] el primero era un pobre bizcochero; el segundo barbero, y el tercero cajero del mismo don Pablo al tiempo que entraron en estos cargos; pero en el día los admiramos hombres de caudal; al don Mariano dueño de almacén de caldos en la calle de San Agustín; y al don Francisco con dos tiendas propias en esta corte: mutación violenta que me inclina a afirmar haberse verificado con nuestras legítimas lastimosamente indefensas. (AGNM, SC, *F* 28, f. 154 v.)

Conclusión

En suma, el ambiente social borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII estaba dominado por la obsesión del orden, la utilidad, la eficiencia, la productividad, la racionalidad y el control. En ese entonces, el trabajo llegó a ser considerado un elemento de trascendental importancia para el desarrollo económico y el mantenimiento del orden social de todo el conjunto de los territorios de la monarquía hispánica. Por eso, la potencial fuerza de trabajo que no se aplicaba a nada, ociosa, o que por lo menos lo parecía, fue presionada a laborar bajo dispositivos coactivos y junto con ello se le satanizó y marginó con la tacha de potenciales delincuentes. El disciplinamiento de la población significó también racionalizar el tiempo del ocio. Los juegos ya no eran considerados diversión, sino "malentretenimiento" y junto a las pulperías, los lugares de reunión y la propia calle fueron objeto de vigilancia y control, pues con ello se buscaba fiscalizar y reprimir a unos sectores populares que fueron considerados por las élites novohispanas

como potencialmente peligrosos. De este modo, aunque desde el siglo XVI ya se habían señalado diversas penas y castigos contra los vagos y "malentretenidos", al parecer estas solo fueron aplicadas con mayor severidad y dureza a finales del siglo XVIII, bajo la influencia utilitarista y moralizadora de las reformas borbónicas.

En la Nueva España, uno de los métodos aplicados para el disciplinamiento y reinserción de esa muchedumbre (inactiva y errante) a la sociedad como entes productivos consistía en conminarlos a prestar el servicio militar en el regimiento fijo de Manila por un periodo de ocho años. Esta condena significaba para cada uno de estos sujetos una alteración profunda de sus vidas, pues eran condenados abruptamente a romper sus lazos familiares, sociales, sentimentales y vitales con la tierra que los había visto nacer y crecer. Así, el tratamiento de los disidentes en la sociedad colonial novohispana del siglo XVIII era una mezcla entre la idea de eliminación del sujeto del espacio o grupo social (su ostracismo y destierro) y una moderna exclusión que sacaba provecho, utilidad y beneficio de aquello que se consideraba perjudicial o inútil. A lo largo de este escrito no solo se intentó describir brevemente el contexto social en que se aplicó este mecanismo de control social, sino que también se quiso señalar la normatividad que reguló el envío de reos a Filipinas, las constantes disidencias y alteraciones que se presentaron contra dichas reglas, así como las estrategias que implementaron las autoridades para realizar los alistamientos de las personas que iban a ser enviadas a tan lejano destino. Igualmente, se pretendió conocer los diversos motivos que llevaron a cientos de individuos de finales del siglo XVIII a padecer este tipo de sanción punitiva y algunas de las circunstancias que rodearon las oscuras y anónimas vidas de estos seres marginados.

Una investigación más profunda sobre los sujetos de estudio abordados en este trabajo tendría que responder a las siguientes preguntas, que por falta de fuentes y limitaciones de espacio no pudieron ser resueltas en este artículo: ¿bajo qué condiciones se realizaba el largo viaje marítimo de aquellos reos desde Acapulco hasta Filipinas?, ¿cuánto duraba el viaje por mar y qué episodios calamitosos se presentaban en dicho trayecto?, ¿cuántos de estos hombres que salían de la Nueva España llegaban vivos a Filipinas?,

Vol. 17-1 / 2012 — pp. 113-135 — Fronteras de la Historia

¿cuántos de ellos retornaban a la Nueva España una vez cumplida su pena?, ¿cómo era el proceso de adiestramiento de dichos reos y desertores en la disciplina militar?, ¿cómo era la vida cotidiana de aquellos individuos que decidían quedarse en ese territorio insular una vez cumplían su pena?

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación de México, México (AGNM)

Sección Colonia (SC)

Filipinas (*F*) 8, 16, 17, 24, 28, 30, 31 y 57.

"Real Ordenanza del Rey Carlos III en Aranjuez, a 7 de mayo de 1775". (Aranjuez, 7 de mayo de 1755). Man. SC. *F* 31, ff. 26 r.-29 v. AGNM, México.

Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de Ejército y Provincia en el Reino de la Nueva España. Edición facsimilar de la edición príncipe de 1786. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. Impreso.

Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y pvblicar por la magestad católica del rey don Carlos II. Nuestro señor. Consejo de la Hispanidad. Madrid: Por la Viuda de D. Joaquín Ibarra, Impresora de Dicho Real y Supremo Consejo, 1791. Impreso.

Fuentes secundarias

Araya Espinosa, Alejandra. *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999. Impreso.

Cáceres Menéndez, Beatriz y Robert W. Patch. "Gente de mal vivir: Families and Incorregible Sons in New Spain, 1721-1729". *Revista de Indias* 66.237 (2006): 363-392. Impreso.

Cavieres F., Eduardo. "Sociedad rural y marginalidad en el Chile tradicional, 1750-1860". *Serie Nuevo Mundo: cinco siglos* 3 (1989): 100-124. Impreso.

Chaunu, Pierre. *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques: XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*. París: S.e.v.p.e.n, 1960. Impreso.

García de los Arcos, María Fernanda. *Forzados y reclutas. Los criollos novohispanos en Asia (1756-1808)*. México: Potrerillo Editores, 1996. Impreso.

Malo Camacho, Gustavo. *Historia de las cárceles en México*. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979. Impreso.

Muro, Luis. "Soldados de Nueva España a Filipinas, 1575". *Historia Mexicana* 19.4 (abril-junio 1970): 466-491. Impreso.

Oropeza, Déborah. "Los 'indios chinos' en la Nueva España: la inmigración de la Nao de China, 1565-1700". Trabajo de grado en Historia. El Colegio de México, 2007. Impresión.

Romero Solano, Luis. "La Nueva España y las Filipinas". *Historia Mexicana* 3.3 (enero-marzo, 1954): 420-431. Impreso.

Sacristán, María Cristina. "Filantropismo, improductividad y delincuencia en algunos textos novohispanos sobre pobres, vagos y mendigos, 1782-1794". *Relaciones: estudios de historia y sociedad* 9.36 (otoño, 1988): 21-32. Impreso.

Sánchez Michel, Valeria. "Usos y funcionamiento de la cárcel novohispana, el caso de la Real Cárcel de Corte a finales del siglo XVIII". Tesis de grado en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. Impresión.

Stern, Peter Alan. "Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain". Tesis doctoral en Historia. Berkeley, University of California, 1984. Mecanografiado.

Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, eds. *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*. México: Porrúa, 1991. Impreso.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.

Fecha de recepción: 20 de julio de 2011.

Fecha de aprobación: 1 de marzo de 2012.

La revolución del cura Botero en Antioquia (Colombia). Una aproximación microhistórica a la disputa por las fuentes del derecho, 1835-1848

Diana Paola Herrera Arroyave
Universidad de Antioquia, Colombia
gioconda82@gmail.com

Resumen

En este artículo se señalan algunas ambivalencias del periodo de tránsito del régimen colonial al modelo republicano, en particular, la relativa a la disputa por las fuentes del derecho en el proceso de modernización institucional, la cual ha tenido pocos desarrollos en la historiografía colombiana. Dos ideas son importantes en este artículo: primero, que lo propiamente característico de la sociedad moderna han sido los numerosos obstáculos a la emergencia del "Estado moderno", y segundo, que hubo intensas luchas sociales frente al proceso de monopolización del derecho representado en la expropiación de la producción normativa de la sociedad.

Palabras clave: historia del derecho, Independencia, república, educación religiosa.

Abstract

In this article I point out some of the ambivalences of the transition period from colonial rule to the republican model, particularly the ones related to the dispute over the sources of law in the process of institutional modernization which has had scarce development in the Colombian historiography. Two ideas are important in this article. First, many obstacles to the emergence of «modern state» have been properly characteristic of the modern society. Second, there were intense social struggles against absolutism legal process represented in the expropriation of production rules of society.

Keywords: legal history, independence, republic, religious education.

Consideraciones preliminares

Este artículo es un resultado parcial de mi investigación doctoral, en la que estudio una disputa local por las fuentes del derecho[1]. El lapso abordado, 1835-1848, es un intervalo de un periodo complejo de nuestra historia republicana en el que se propuso la organización de la vida como país independiente mediante el establecimiento de una forma de gobierno representativa: la elección de juntas locales y nacionales articuladas en un modelo de centralización política y administrativa del territorio. Así mismo, en ese momento se planteó la convocatoria del Congreso Nacional para la elaboración de un cuerpo normativo propio, el diseño de un modelo nacional de instrucción pública, la organización racional del sistema de justicia, la redistribución de cargas impositivas, el sometimiento del orden religioso al civil, la profesionalización de los operadores jurídicos, el establecimiento de procedimientos y rutinas en las prácticas forenses y el esfuerzo de contar y registrar a los habitantes del territorio.

Este periodo de la primera mitad del siglo XIX se toma como referente para estudiar la implantación del derecho republicano en un ámbito local: la villa de Medellín, en la provincia de Antioquia, espacio localizado en el que se desarrolla un interesante pleito criminal entre un funcionario del Estado y uno de la Iglesia por "abuso de libertad de imprenta, sedición y conspiración". Este proceso criminal muestra, desde un ámbito local y concreto, los obstáculos y las dificultades materiales para la implantación del sistema republicano y la aplicación de su derecho, debidos, en gran medida, a la pervivencia de prácticas, instituciones y actores coloniales que no desaparecieron con las declaraciones formales de establecimiento de un "nuevo" orden político. La querella Botero contra Gómez evidencia que las dificultades de implantación del nuevo modelo de ordenación

1 Doctorado en Derecho, Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario, Bogotá, primera cohorte: 2009-2013. Director Julio César Gaitán Bohórquez.

republicano no pertenecían solo al orden procedimental, sino, sobre todo, al orden político, en concreto, provocadas por la exclusión de amplias masas sociales de la negociación de intereses colectivos. En consecuencia, hubo agentes coloniales que se resistieron y se movilizaron en favor de la tradición y en contra de esos intentos de modernización y racionalización institucional; ellos encontraron apoyo en amplios sectores de la sociedad.

Una categoría transversal a este estudio es la de periodo de transición. El concepto de transición alude al interregno, a la fase intermedia entre dos sistemas de ordenación que afronta una sociedad, es decir, al periodo de redefinición de las condiciones que permiten caracterizar un sistema social. Una fase de transición representa, entonces, un momento crucial de la vida concreta de una sociedad que encuentra notables dificultades para mantener y reproducir las relaciones económicas y sociales sobre las que convencionalmente se soporta. Igualmente, permite analizar las estrategias sociales, individuales y colectivas de resistencia, adaptación, transformación y renovación ante el surgimiento de nuevos sistemas jurídicos, políticos y económicos que pugnan por la sustitución de los sistemas preexistentes.

Según Maurice Godelier, la transición designa un proceso evolutivo de la sociedad, en el que los

> [...] modos de producción, [los] modos de actuación individual o colectiva se ven confrontados a límites, internos o externos, y comienzan a agrietarse, a perder importancia, a descomponerse a riesgo de vegetar durante siglos en lugares menores, o también a extenderse por sí mismos o por la voluntad sistemática de grupos sociales que se oponen a su reproducción en nombre de otros modos de producir, de pensar y de actuar cuyo desarrollo desean. (5)

En esta investigación se adopta el concepto de transición, antes que el de revolución o ruptura, para aproximarse al estudio de la dimensión jurídica de la vida social en la primera mitad del siglo XIX; un periodo bisagra de la historia plagado de pervivencias, emulaciones y adaptaciones individuales, colectivas e institucionales que por necesidad o convencimiento se encargaron de mantener vigente el modelo colonial haciéndolo convivir

con el "nuevo" modelo de ordenación social que las élites gobernantes intentaron implantar con determinación.

Esta fusión del liberalismo político y conservadurismo social (Colmenares 30) de formas modernas de decir y formas premodernas de actuar el derecho puso en entredicho el establecimiento local del sistema republicano. Esto ocasionó el surgimiento o actualización de contiendas que revelan la rivalidad entre dos modelos de orden: uno teocrático y otro centrado en la ley. Estas rivalidades ideológicas se concretaron en luchas cotidianas por el control social que fueron protagonizadas por personajes locales que promovían o se resistían a la modernización institucional y a la racionalización del aparato de justicia. Luchas complejas y ambiguas si se considera, entre otras, la "ambivalencia" de resistirse a la implantación del sistema republicano utilizando los instrumentos, formalidades y procedimientos establecidos en el andamiaje jurídico del derecho republicano.

En "El manejo ideológico de la ley en un periodo de transición", Colmenares muestra otras contradicciones del nuevo régimen asociadas, sobre todo, a dos regiones del entramado social: la relación Estado e Iglesia y la actuación del derecho. En cuanto a la relación Iglesia y Estado se propendía por la consolidación del imperio de la ley estatal, positiva, racional y secular. Esta fue "puesta" por el legislador humano y superpuesta a los demás modelos normativos, especialmente al eclesiástico, que, paradójicamente, era la clave para la difusión, popularización y asimilación de la nueva retórica del poder impersonal, la justicia imparcial y la sacralidad del derecho entre las masas populares. La ambivalencia está dada por la necesidad del Estado de someter un poder del que, no obstante, dependía para legitimarse entre las masas. Dice Colmenares: "Ahora, como en la época colonial, la Iglesia gozaba y poseía una eficacia en el control de la conciencia con el cual el culto abstracto a la ley no podía competir. Como en el antiguo orden, el nuevo tenía que confiar a la Iglesia la tarea de la difusión ideológica" (30).

La contradicción en la actuación del derecho se observa, fundamentalmente, en dos prácticas. Primero, las leyes sustantivas del derecho español conservaban su vigencia en el ordenamiento republicano, aunque se "hubieran variado los procedimientos y los tribunales encargados de aplicarlas" (30). La mayoría de las veces, como refiere Colmenares, la solicitud de

aplicación de dichas leyes procedía de funcionarios del Estado que oscilaban entre el empleo de los principios del humanismo y la perpetuación de las técnicas del terror. La segunda contradicción es, en consecuencia, relativa a los agentes del derecho. En los niveles locales, los jueces eran "escogidos entre los terratenientes locales, que seguían apegados a la eficacia inmediata del teatro del terror" (31). Mientras los esfuerzos de las altas cortes provinciales se centraban en el formalismo jurídico de inviolabilidad e impersonalidad de la ley, los jueces locales aplicaban el derecho como un atributo de su poder personal, propiciando la ejecución de una justicia retractada e ineficiente que se contradecía en sus niveles locales y provinciales. En este sentido, el tránsito de un modelo de ordenación de antiguo régimen a uno moderno correspondió al orden de lo discursivo. Este proceso se concentró en la formulación de un modelo político de cuño liberal, "violentamente contrastado" con prácticas sociales coloniales de manifiesto conservadurismo social encaminadas a la conservación del sistema de privilegios monárquico.

Otra categoría transversal es la de disputas por las fuentes del derecho. Las fuentes son aquellas que permiten establecer la procedencia de un derecho. De esta forma, saber de dónde viene el derecho les permite a los operadores jurídicos "ver el orden con el cual debe aplicarse el derecho" (Barbosa 112) y, sobre todo, dar estabilidad, permanencia y vigencia a un tipo de ordenamiento. Las fuentes del derecho colonial eran las leyes, la costumbre y la jurisprudencia. Las leyes se sistematizaron en compilaciones que reunieron diferentes tipos de disposiciones emanadas de diferentes entidades regias[2]. Las costumbres refieren a la *cōnsuētūdō*: las prácticas sociales que debido a su constante uso adquirían fuerza de ley. Y, finalmente, la jurisprudencia apela a las decisiones judiciales, a la aplicación que del derecho hacían los jueces para resolver litigios.

En la república se desagrega el poder absoluto del monarca mediante la tridivisión de poderes y aparece una nueva forma de estructurar las fuentes del derecho que, en realidad, será parcial. Así se originan la constitución

2 Compilaciones como: *Las siete partidas de Alfonso X "El Sabio"* (1265-1265), *Las Leyes de Toro* (1505), *Nueva Recopilación de Leyes de Castilla* (1567), *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) y *La Novísima Recopilación de Leyes de Indias* (1805) (Barbosa 115-118).

y la ley positiva como principales fuentes del derecho, complementadas allí donde se dejaron lagunas jurídicas de la normativa colonial, siempre que no fueran contrarias a la declaración de principios republicanos. La pervivencia del ordenamiento jurídico de *Ancien Régime* con el nuevo ordenamiento jurídico había sido decretada en el artículo 188 de la Constitución Nacional de 1821. Sin embargo, en la práctica no resultó sencillo despojar la normativa colonial de los principios políticos y jurídicos que la originaron. Los agentes del Estado y los operadores jurídicos recurrían al uso de normativa colonial instrumentalmente para resolver lagunas jurídicas, pero con el sentido deseo de acomodarlas a la nueva declaración de principios republicanos. Es decir, utilizaban el instrumento colonial despojado de su contexto cultural de producción y uso para implantarlo en una nueva declaratoria de principios, pero los instrumentos para hacer más dócil a la sociedad no eran fácilmente desarticulables de los principios y fines que justifican su implementación. Por eso, la pervivencia de los instrumentos condujo a una contrariedad de los principios que debían regir la sociedad.

La disputa por las fuentes del derecho es una pugna sobre el origen del derecho aplicado por los operadores jurídicos, así como sobre su legitimidad y los principios sociales, políticos y jurídicos que ese tipo de derecho representa. Es una disputa que moviliza discusiones en torno a la definición de la ley como expresión de la voluntad regia o como expresión procedimental de la soberanía popular e, incluso, sobre la representatividad de esa ley como sentir del pueblo. Por último, es importante anotar que las contradicciones suscitadas sobre las fuentes del derecho vigentes, su jerarquía y sentido de aplicación no solo enfrentaron a la sociedad y al Estado, sino también al Estado en diferentes niveles y esferas, así como a la sociedad en sus diferentes aspiraciones y corporaciones. El que presento en este artículo es solo un ejemplo parcial.

La prensa y las luchas por el poder

El 17 de septiembre de 1821 se sancionó en Colombia la ley sobre libertad de imprenta, que establecía sus usos, abusos y penas, conforme a lo dispuesto

por el artículo 156 de la Constitución promulgada ese mismo año[3]. La libertad de imprenta, de un lado, facilitaba y constituía en derecho la posibilidad de expresar y difundir las ideas entre el inmenso público y, del otro, permitía al Gobierno controlar lo que se decía, cómo se decía y, sobre todo, saber quién lo decía. La razón era que el derecho a expresar públicamente las propias ideas se otorgaba sobre la base de ciertos condicionamientos jurídicos, entre ellos, la autoría del escrito. Por consiguiente, el reconocimiento de la libertad de imprenta como medio de difusión de las ideas tenía como correlato social el tránsito del mundo de los anónimos a la visibilización social del escritor, la asignación de las ideas a un sujeto fácil de identificar y, por ende, de penalizar. No obstante, dicha tentativa de visibilizar al escritor de imprenta no surtía efecto sobre los escritos "callejeros". En las paredes, con carbón, los sectores sociales que no tenían un "discurso" argumentado ni acceso a la imprenta se seguían expresando.

Las discusiones sobre la libertad de imprenta en Colombia se dieron en el lapso de tránsito de un modelo de organización política de antiguo régimen a uno pretendidamente racional moderno. Se trataba de un periodo de reconfiguración de los centros de control social que aspiraban al dominio hegemónico del poder político en un escenario en el que no había un claro vencedor en la contienda del poder, esto indefectiblemente, remitía a que los procesos de negociación fueran frágiles y temporales. Era un contexto social que, como efecto del colonialismo español, se caracterizaba "por la persistencia de un arraigado particularismo localista" (Palacios 21) que dificultaba el establecimiento de una clase hegemónica encargada de ejecutar el proyecto de unidad nacional, necesaria en todo proceso de modernización estatal.

En este estado de luchas por el monopolio del poder político, la prensa, las hojas sueltas, las novelas por entregas, los folletos, entre otros, eran instrumentos de expresión de los disensos, las denuncias, las aspiraciones

3 "Artículo 156. Todos los colombianos tienen el derecho de escribir, imprimir y publicar libremente sus pensamientos y opiniones, sin necesidad de examen, revisión o censura alguna anterior a la publicación. Pero los que abusen de esta preciosa facultad sufrirán los castigos a que se hagan acreedores conforme a las leyes".

ideológicas, el descrédito del oponente, la exhortación e invitación a la lucha. También eran el puente que facilitaba la comunicación entre los miembros de la clase culta, ya fuera que participaran o incluso aspiraran al poder político o no. La importancia de la escritura como formato de difusión y propaganda de los imaginarios condujo a la necesaria regulación del uso de la imprenta como instrumento de comunicación social y política.

El proceso de modernización en la Nueva Granada se desarrolló a partir de tres pilares: la ley, los manuales y la prensa. La prensa popularizaba las imágenes de los actores centrales y periféricos de la modernidad: los héroes, los hitos fundacionales, la civilidad, la cultura, los enemigos, los peligros, las virtudes de los gobernantes, la inmoralidad de los detractores, la exclusividad del derecho estatal, entre otros. Ella gozaba de reconocida influencia sobre el público por su difusión en los diversos escenarios de actuación social, desde la familia hasta las salas de tertulia, las plazas de debate y las sociedades de amigos. Aunque el grado de alfabetismo no superaba el 10% de la población, la gente se informaba de lo que se decía por escrito mediante las lecturas en voz alta que se tenían en los lugares públicos como las iglesias y los cafés. Este fenómeno de las lecturas en voz alta sugiere que las formas escriturarias empezaban su puja de imposición sobre las tradiciones orales. Así mismo, perfilaba la idea de que quienes no se movieran dentro de los paradigmas de la sociedad escrituraria eran marginados de la "cultura".

La prensa era un instrumento de consulta e información de los negocios del Estado y de los particulares. En sus páginas aparecían consignadas tanto las disposiciones oficiales como los anuncios sociales, políticos, económicos, culturales, personales, internacionales, escolares, militares, judiciales, entre otros. La pertenencia a los círculos de la ciudad y la civilidad dependía, en buena medida, del recurso a la prensa, dado que estar informado determinaba el estar adentro o afuera de la Modernidad. En este sentido, la prensa se mostraba como el espacio de lo público que regulaba y modelaba todos los aspectos de la vida privada, al igual que construía la moral pública conveniente a la ética burguesa emergente. De igual forma, marcaba el espacio de "la escritura-lectura" que determinaba el marco estructurante de la civilización, un espacio de construcción privilegiada de

lo público hegemónico que se circunscribía a los modos de la escritura y estaba dirigido a un selecto grupo integrado por el público letrado. La forma escrita, los rituales judiciales, el orden expositivo, el archivo, entre otros, eran instrumentos claves de eso que se denominó "construcción gestionada de una creencia en el Estado".

En suma, el proyecto modernizante de Estado, que implicaba la creación de sujetos y escenarios, encontró en la prensa el mejor instrumento "para in-formar [sic] al imaginario de los lectores de esas nuevas realidades" emergentes (González 110). El esfuerzo de imaginar una nación y sembrar esta imagen en la amplia población dispar y heterogénea fue la piedra de toque de los nuevos Estados autónomos. A ello respondieron con una amplia propaganda estatista[4] que se difundió en formato escrito a través de la prensa. Esta última mereció toda la atención del Estado, que financió la fundación de nuevos periódicos, eliminó los impuestos postales y promulgó la ley sobre libertad de imprenta[5]. La regulación era necesaria para controlar el flujo de ideas y contener la disidencia, porque al no estar regulado su uso ni tipificado su abuso, la imprenta, y particularmente la prensa, se convertían en armas políticas no solo para las élites gobernantes, sino también para los contrincantes por el poder. Era necesario visibilizar al "pensador" y convertirlo en sujeto punible[6]. De este modo se fijó un control jurídico a un uso social encaminado al fortalecimiento del Estado como aparato de dominación y vigilancia social.

La ley sobre libertad de imprenta, que suprimía la censura y reivindicaba la libre publicación de las ideas, sirvió a todos los clanes de la sociedad

4 El mayor esfuerzo de propaganda estatista fueron los artículos, las circulares y oficios, mediante los cuales se buscaba el cumplimiento de formas, rutinas y rituales administrativos.

5 Ley 17 de septiembre de 1821. Sobre la extensión de la libertad de imprenta y sobre la calificación y castigo de sus abusos, consultar Sala (39-47).

6 El primer requerimiento fue la visibilización del autor del escrito. Luego se tipificaron los abusos de acuerdo a su contenido, de suerte que si el escrito publicado era contrario a los dogmas de fe, se decía que era subversivo, si incitaba a la rebelión se calificaba como sedicioso, si contravenía la moral era obsceno y si afectaba la reputación de particulares se asumía como libelo infamatorio. A cada una de estas calificaciones correspondían tres grados y a cada grado un castigo, siendo el menor un mes de prisión y $50 de multa, y el más gravoso de seis meses de prisión y $300 de multa.

letrada para defender sus aspiraciones de poder y reclutar adeptos (Rama). De hecho, servía tanto a simpatizantes como a disidentes para denunciar la arbitrariedad y el atropello de sus contendores en el ámbito de denuncia social y en ámbitos más formalizados de actuación judicial. Pero sobre todo sirvió al Estado para debilitar a sus detractores y exhibir su poder incontestable ante los particulares inconformes y asimétricamente enfrentados —baste para constatar el efecto de control y vigilancia sobre lo dicho y lo pensado el importante número de sentencias y requerimientos que por abuso de la libertad de imprenta publicó el Gobierno en la prensa oficial del siglo XIX—.

En este artículo analizo uno de estos casos: un proceso criminal seguido contra un sacerdote disidente en la provincia de Medellín por abuso de libertad de imprenta. El proceso consta de varias etapas y documentos que reposan en diferentes archivos históricos de Antioquia, y dado que es muy extenso, para los efectos de este artículo solo se abordarán dos de esos documentos ("Juicio" [18 de noviembre 1835]; "Juicio" [1836]).

El interés en estos expedientes radica en la necesidad de hacer una revisión de los argumentos jurídicos y políticos expuestos por las partes en este litigio, así como de los argumentos que respaldaron la decisión judicial de los jueces vinculados. Ahora bien, siendo este un proceso de la primera mitad del siglo XIX —un periodo denso de nuestra historia—, es necesario combinar el análisis de los argumentos jurídicos con reflexiones de carácter social y político. En esta medida, sigo un esquema de análisis semejante al sugerido por Dworkin para la interpretación judicial y, por ello, parto de las capas más amplias de reflexión social y política para llegar a las más concretas de actuación o concreción judicial.

Propongo, en consecuencia, una aproximación desde la teoría política a la decisión judicial, por medio de la cual se indaguen las ambivalencias del periodo de transición, explorando cómo se moviliza el derecho en un esquema de argumentación legal y en otro supra legal, en qué tópicos se fundamentan los alegatos y las determinaciones judiciales, cómo se construye y presenta la prueba, en fin, examino cómo, ante este escenario de confrontación jurídica, falla el juez racional moderno del periodo más floreciente de nuestra historia republicana.

El pleito

En noviembre de 1835 el sacerdote José María Botero inicia una querella civil contra el doctor Manuel Tiberio Gómez, rector y profesor de filosofía del Colegio Académico de Antioquia, por enseñar "materialismo" y "ateísmo" sirviéndose de la doctrina de Destutt de Tracy. Botero presenta su denuncia ante el juez primero cantonal en los términos que siguen:

> Ante usted con el debido respeto parezco y digo: que el señor don Manuel Tiberio Gómez ha enseñado la ideología de Destutt de Tracy, y esta ideología enseña el ateísmo y el materialismo que de raíz destruyen las sociedades política y religiosa, y precipitan a los particulares y a las sociedades en un abismo de males ya transitorios, ya eternos. Por tanto a pesar de estar yo oprimido de las enfermedades, a pesar de ser yo un ministro de paz, a pesar de ser prima hermana mía la abuela materna del doctor Gómez y su padre primo tercero mío yo acuso en debida forma al señor don Manuel Tiberio Gómez por haber enseñado lo que prohíben las leyes natural y divina superiores a todas las leyes meramente civiles, y me reservo y prometo irrevocablemente acusar por medio de la imprenta al Gobierno que mandó enseñar la ideología de Tracy. ("Juicio" [12 de noviembre 1835] 1 r.)

El descontento del presbítero Botero no era el disgusto aislado de un particular disidente. Por el contrario, era la representación de una notoria resistencia social a la perspectiva de independencia frente a España. Esa disidencia era promovida por un representativo sector del clero que veía en las vías de la modernización institucional, propuestas por la emancipada clase gobernante, el resultado de una secreta sociedad masónica que se servía de las ideas del sensualismo y del utilitarismo para atentar contra la moral católica y las sanas costumbres. Esta confrontación tuvo como principal escenario de denuncia a Bogotá —capital de la república— y como principal exponente al sacerdote Francisco Margallo y Duquense, quien publicó números folletos y hojas sueltas antiestatistas[7]. En una de ellas afirmaba:

7 Entre las numerosas hojas sueltas publicadas por Margallo, en las que denunciaba la masonería y el Gobierno neogranadino, se encuentran: *Alcanse a la burra de Balan; La arca salutífera: discurso*

> La masonería ha tomado asiento en la república desde tiempo de Colombia en el año de 1820, y a esta tenebrosa confraternidad se deben todos los males que padecemos, porque de su seno es que han salido los planes corruptores de los colegios y de las familias. Hoy se hallan las logias en toda la república, y ellas continúan trabajando contra el orden moral establecido por el Evangelio. (*El gallo*)

Los disidentes fueron creciendo en número, sobre todo después de la expedición del Plan General de Instrucción Pública, impulsado por Santander en 1826, en el que se ordenaba la enseñanza de la jurisprudencia atendiendo a las lecciones de Tracy, Condillac, Bentham, Constant, Montesquieu, Vattel y Burlamaqui, entre otros. En particular, la enseñanza de los principios de legislación universal, civil y penal por Bentham y la cátedra de filosofía por Tracy[8]. En el Colegio de San Bartolomé fue nombrado para dictar la Cátedra de Legislación Vicente Azuero, presidente de la Alta Corte de Justicia, quien, luego de que Margallo y Duquesne asaltara "por sorpresa" a los estudiantes del Colegio, denigrando de la Cátedra de Derecho Público y de su enseñanza por Bentham, lo acusó ante el poder Ejecutivo y

sobre la unidad de la Iglesia Católica, fuera de la cual no hay salvación; La ballena, Carta de ultratumba que el venerable i bienaventurado sacerdote neo-granadino doctor Francisco Margallo i Duquesne, dirije a sus compatriotas; La serpiente de Moisés, Dirección cristiana de las acciones cristianas y políticas: bajo la protección del santísimo patriarca señor San José dada a luz, en el año de 1826 por el señor Presbítero doctor Francisco Margallo; El gallo de San Pedro; El Gato enmuchilado; El gosque; Perro de Santo Domingo y *El puerco de S. Antonio Abad.* Para un análisis sobre la resistencia de Margallo a la implantación del sistema republicano, ver Herrera.

8 Decreto de 3 de octubre de 1826 sobre el plan de estudios: "Capítulo XXVI. Clase de jurisprudencia. Artículo 168. Principios de legislación universal y de legislación civil y penal. En esta cátedra, que es de la mayor importancia para todos los que abrazan la carrera de jurisprudencia, se harán conocer las leyes naturales que arreglan las obligaciones y derechos de los hombres entre sí, considerados individualmente y también formando sociedades políticas. Los tratados de legislación civil y penal de Bentham servirán por ahora para las lecciones de los diversos ramos que han de enseñarse en esta cátedra en la que podrán también estudiarse las lecciones del rey de Grenoble […]. Artículo 169. Derecho público político, constitución y ciencia administrativa. El derecho público político se enseñará en esta cátedra por la obra elemental de Constant, mientras que hay otra más propia para una república. Conocidos los principios y las bases sobre las que deben estribar los Gobiernos bien establecidos, se hará conocer y explicar la Constitución de Colombia. El profesor en esta asignatura consultará los escritos luminosos de Montesquieu, Mably, Tracy, Fritot y demás obras clásicas" (Sala 7: 437).

le promovió un proceso criminal por sedicioso. Según Azuero, debía castigarse al clérigo por el crimen de rebelión, ya que utilizaba el púlpito como instrumento de movilización religiosa contra el Gobierno de la república (Azuero; Herrera, *Documento*).

Esta disputa por el contenido de la enseñanza del derecho fue permanente hasta 1828, cuando se reformó el Plan General de Estudios en lo concerniente a la enseñanza del derecho[9]. En adelante, las ideas del utilitarismo quedaron por fuera del cuadro de los conocimientos jurídicos a impartir en las escuelas de derecho neogranadinas. Más aún cuando luego de la conspiración septembrina Bolívar atribuyó el envenenamiento ideológico de los jóvenes a la enseñanza de la doctrina de Bentham, que había sido promovida y defendida por el vicepresidente Santander[10]. Por este hecho Bolívar cerró el Colegio Académico de Antioquia, que contaba con estudios de jurisprudencia desde diciembre de 1827, por considerarlo el epicentro de la conspiración, y recompuso los cuadros de poder civil en la provincia destituyendo los funcionarios que simpatizaban con Santander (Decreto del 12 de diciembre de 1827). Con la instauración de un Gobierno bolivariano en la provincia de Antioquia, los rectores del Colegio Académico de Antioquia afrontaron una situación muy tensa; constantemente se enfrentaban al poder local por calumnias que terminaban

9 El Decreto de 12 de marzo de 1828 indica en su artículo 1º: "En ninguna de las universidades de Colombia se enseñarán los tratados de legislación de Bentham, quedando por consiguiente reformado el artículo 168 del plan general de estudios" (Sala 3: 354).

10 José Manuel Restrepo, en calidad de secretario del Despacho del Interior y Relaciones Exteriores, dicta una circular con fecha de 20 de octubre de 1828. En ella refiere la relación que el presidente Libertador hace entre la conspiración septembrina y la decadencia de los principios morales y religiosos a que asiste la sociedad, especialmente la juventud, como consecuencia de la enseñanza de Bentham. "Su Excelencia, meditando filosóficamente el plan de estudios, ha creído hallar el origen del mal en las ciencias políticas que se han enseñado a los estudiantes al principiar su carrera de facultad mayor, cuando todavía no tienen el juicio bastante para hacer a los principios las modificaciones que exigen las circunstancias peculiares a cada nación. El mal también ha crecido sobre manera por los autores que se escogían para el estudio de los principios de legislación, como Bentham, y otros que al lado de máximas luminosas contienen muchas opuestas a la religión, a la moral y a la tranquilidad de los pueblos, de lo que ya hemos recibido primicias dolorosas" (Sala 3: 427).

en la destitución. Bolívar insistía en que de no encontrarse en la provincia "algún eclesiástico u otra persona de respetabilidad para hacerse cargo del rectorado, lo procedente sería cerrar el Colegio definitivamente. Pero las autoridades de la provincia encontraron pronto un rector con el perfil que Bolívar exigía, y fue designado para dirigir los destinos de la institución, el sacerdote José María Botero" (Robledo 138).

Sin embargo, esta designación tenía como interés evitar la clausura definitiva del claustro anunciada por el Ejecutivo, pero poco tiempo después, Alejandro Vélez, gobernador de la provincia, suspendió el cargo de rector dejando por fuera a Botero de su dirección. Indignado, el sacerdote entregó su cargo con una anotación en el libro de actas del Colegio Académico demostrando su experiencia y las calidades que lo asistían, pero, sobre todo, denunciando el atropello del que había sido objeto por parte del Gobierno[11]. Botero nunca había sido afecto a la independencia de España, reconocía solo la legitimidad del rey y su soberanía sobre el Nuevo Reino de Granada. Además, veía en el Gobierno republicano un semillero de impiedad y herejía, un Gobierno ilegítimo al que no se debía obediencia[12].

11 "Entrego hoy 10 de junio de 1830 el Rectorado del Colegio de Medellín. Veinticinco años he empleado en la carrera de las letras. Enseñé en la capital de Bogotá por más de cinco años la lengua latina, por algunos meses la filosofía, por dos o tres años el derecho canónico, por más de dos años la teología, fui vicerrector del Colegio del Rosario, rector del de Medellín, y por premio de mi trabajo he recibido la pérdida de mis haberes, de mi salud, de mi tranquilidad, y que se diga al Gobierno, para colmo de mi dicha, que he consumido los haberes del Colegio siendo inútil para la instrucción. He querido extender aquí el compendio de la historia de mi carrera literaria para escarmiento de las que la leyeren. Yo bien instruido por la experiencia, doy las más expresivas gracias a todos los que han contribuido para que yo dé un adiós eterno a una carrera iluminada por la sabiduría, pero sembrada de las espinas y de los abrojos de la fatiga, de la inquietud y de la miseria. El dr. Botero trabajará por arreglar su conducta sobre la incomparable doctrina del Telémaco, mirará con horror los empleos públicos y será feliz" (Robledo 138). No fue posible consultar los originales que se perdieron en un incendio en 1973.

12 En el f. 176 r. del documento 2 del juicio por libertad de imprenta que se le siguió a Botero se encuentra la siguiente afirmación: "El rey católico legítimo soberano del Nuevo Reino de Granada, América traidora desde unas extremidades hasta las otras, todas las naciones del oeste siempre reconocerán al rey católico verdadero monarca de nuestra Granada. Jamás hubo

Su posición era reaccionaria y siempre contestataria de las disposiciones del nuevo Gobierno.

Este contexto explica la reacción del presbítero Botero tras ordenarse, en 1835, el restablecimiento del Plan General de Instrucción Pública, expedido en 1826[13]. Esta disposición legal suponía retomar la enseñanza de las doctrinas sensualistas y utilitaristas en las clases de jurisprudencia que, con denodado empeño, había combatido Margallo y Duquense en la capital. Botero Cadavid no dudó en sumarse a la lucha de Margallo replicando en la villa de Medellín tanto sus acusaciones contra el Gobierno como sus métodos de intervención y denuncia[14]. Mediante asaltos violen-

Gobierno más legítimo que el del rey de España no tiene derecho para gobernarlos, ningún Gobierno le tuvo jamás y tenían ociosos los preceptos de la ley de Dios que nos mandan a obedecer a los Gobiernos legítimos pero sería blasfemos quien tal cosa dijese. Fue pues y todavía que legítimo rey nuestro entre las espadas y el actual gobierno granadino es un infame traidor a su Gobierno […] Mil veces te maldigo Dios tirano granadino que tantas almas has enviado al reino de Lucifer, basta lo dicho para probar que el actual Gobierno es ilegítimo y que ninguno tiene obligación de obedecerle. Pero supongamos por un momento que ni fue ni es legítimo rey nuestro" ("Juicio" [18 de noviembre 1835] 176 r.).

13 En la ley del Senado y de la Cámara de Representantes de 30 de mayo de 1835 se decreta, en el artículo 20, el restablecimiento "en toda su fuerza y vigor el plan general de enseñanza pública de 1826, expedido en virtud de la ley de 18 de marzo del mismo año, en cuanto no sea contrario a la presente" (Sala 5: 489). Esta ley fue acompañada por una circular firmada por Lino de Pombo, secretario del Despacho del Interior, que indicaba que subsistía "en todas sus partes la designación de texto para la enseñanza hecha por el Decreto de 3 de octubre de 1826, mientras que el ejecutivo no varíe aquellos textos que se fijarán como provisionales" (*Constitucional*).

14 "En la iglesia de la Orden Tercera [Margallo y Duquense] ha dirigido ejercicios espirituales a cosa de cuarenta personas, en que dijo con el mayor acaloramiento, que 'el Colegio de San Bartolomé era un semillero de impiedad y herejía', que profetizaba que sería incendiado, y que ojalá fuese aquella misma noche en que hablaba; se produjo particularmente contra la cátedra de derecho público y contra la enseñanza por Bentham; cuyas doctrinas aseguró ser impías, y excomulgados los que las adoptaban […]. El sábado de pasión, día 18 del próximo marzo por la noche, ha asaltado por sorpresa a los alumnos del Colegio de San Bartolomé con el solo objeto de hacer una violentísima declaración contra el estudio de Bentham, cuyas obras ha llamado prohibidas por la bula *In coena Domini*, y excomulgados todos los que enseñaban y seguían sus principios; ha querido compeler a los ejercitantes a detestar de ellas como incompatibles con la doctrina cristiana, poniéndolos a escoger entre Jesucristo y Bentham" (Azuero).

tos al Colegio Académico para confrontar a sus autoridades y persuadir a los alumnos, y numerosas publicaciones panfletarias, se vinculó Botero a la causa de Margallo. Según relata Eladio Gónima en sus crónicas:

> La enseñanza superior se hacía por los textos de Bentham y Tracy: y esto dio lugar a un incidente imprevisto. Lo presenciamos como muchachos curiosos: no hacíamos parte del Colegio, éramos aún escueleros. Se examinaba un día a la clase de jurisprudencia, acto que tenía lugar en la nave principal de la Iglesia de San Francisco. Presidía el dr. Francisco A. Obregón, gobernador de la provincia. En cierto momento llegó a la puerta el dr. José María Botero C., sacerdote ilustrado, y viendo de qué se trataba, entró y tomó asiento en los bancos de los examinadores. Uno de estos preguntó a Francisco Jaramillo (después Conde), algo sobre el programa, y principiando Jaramillo a contestar de acuerdo con lo que se enseñaba, lo interrumpió el dr. Botero y dio principio a impugnar la doctrina de Bentham, de la que era enemigo irreconciliable, en un tono tan acre que no había nada más que pedir. El rector dr. Ospina tomó la palabra, y con la moderación que lo distinguía manifestó al dr. Botero que no tenía derecho alguno para ingerirse en ese asunto y que le suplicaba que oyese con compostura. El dr. Botero más y más volvió a la réplica, y al fin tuvo el gobernador que valerse de su autoridad para ponerlo en su puesto. El dr. Botero se retiró reventando cinchas. (Gónima 124-125)[15]

Pero este no fue el único escenario de protesta que utilizó el cura Botero para hacerse escuchar, además de la denuncia social difundida a través de la prensa y el púlpito, utilizó los estrados judiciales para oponerse al Gobierno, y como resultado de esta combinación de escenarios e instrumentos de lucha civil provocó una movilización social de tales proporciones que se conoció con el nombre de la Revolución del padre Botero (Gónima 145; "Juicio" [1836] f. 97 r.). Su movilización política se inició en noviembre de 1835 con la denuncia que interpuso contra Manuel Tiberio Gómez por enseñar "el ateísmo y el materialismo" y, particularmente, por el fallo del juez primero de primera instancia que inadmitía la acusación por no estar prohibida dicha enseñanza en ninguna ley de la República. Según Rafael Eleuterio Gallo:

15 Eladio Gónima fue un cronista del siglo XIX que escribió bajo el pseudónimo de Juan Aburrido. Sus crónicas fueron compiladas y luego publicadas en esta obra.

> Vista esta acusación, y considerando: 1º que una acción que no está clasificada de criminal por una ley preexistente no puede ser materia de un juicio; debiendo abstenerse los jueces de proceder sin embargo de cualesquiera solicitudes que se hagan para evitarla con tal objeto: […] (2º del artº 129 de la ley orgánica de generales) 2º que lejos de estar prohibida por alguna ley la enseñanza de la ideología por el Destutt de Tracy, en el artº 197 del plan de estudio se manda que se lean las lecciones de dicho escritor en las aulas por los catedráticos de filosofía: por estas razones, y aun prescindiendo de que la querella no se ha presentado con información que acredite los hechos en que se funda o expresión de las razones de credibilidad; se resuelve que no es admisible dicha acusación. ("Juicio" [12 de noviembre 1835] f. 1 v.)

En atención a que el juez determinó insuficientemente fundada la denuncia —conforme al principio de legalidad—, José María Botero volvió a presentarla con el empeño de probar que Manuel Tiberio Gómez había "enseñando a sus discípulos la ideología de Tracy, y que esta ideología enseñaba que no había Dios ni otro espíritu". Botero exhortó al juez para que encontrara, entre las antiguas leyes de la nación granadina, una que permitiera se "calificase de criminal la conducta de un hombre que enseñaba públicamente a la esperanza de la provincia que no hay Dios". Así mismo, contradijo el argumento del juez que indicaba que la enseñanza de Tracy estaba contemplada por las leyes civiles, enfatizando que "el Gobierno había mandado enseñar una cosa prohibida por el derecho natural y divino [y que] nadie podía obedecer a los Gobiernos en lo que estaba prohibido por Dios". Para Botero, la preeminencia de la ley divina sobre la ley civil no eximía de responsabilidad al catedrático de filosofía, precisamente porque tenía un deber moral con Dios antes que con el Gobierno. Le solicitó al juez que citara a declarar a Manuel A. Piedrahita y Antonio María Escobar, quienes recibieron directamente del catedrático las enseñanzas perniciosas de la ideología citada. De esa manera "probaría clarísimamente" que Manuel Tiberio Gómez había enseñado que "ni podemos conocer a Dios, ni otro espíritu alguno", así ya estaban dadas las condiciones para iniciar la causa criminal que alegaba. En consecuencia, le pidió al juez primero de primera instancia "que negara su decreto de 12 de noviembre de 1835 admitiendo la acusación que [tenía] hecha". En su defecto, solicitaba su remisión en apelación ante el Tribunal del Distrito ("Juicio" [12 de noviembre 1835] ff. 2 r.-v.).

Ante la nueva denuncia, el juez ratificó su fallo anterior. Resolvió que subsistiendo las razones que motivaron su resolución de 12 de noviembre del corriente, "lejos de revocarse, como se solicita, […] este juzgado la confirma de su parte; y concede la apelación que interpone el Sr. Botero. Señalándole para que la mejore el término de cuarenta días" ("Juicio" [12 de noviembre 1835] ff. 2 r.-v.). Nótese que la denuncia de Botero se centraba en probar que el profesor Manuel Tiberio Gómez enseñaba filosofía con la ideología de Tracy y, pese a que fuera cierto, lo que le interesaba al juez era establecer si esa conducta era o no contraria a derecho. Así, al comprobar que dicha doctrina estaba contemplada por el Plan General de Instrucción Pública inadmite la demanda. Comparece el principio de legalidad.

Es interesante notar cómo los argumentos que moviliza cada una de las partes obedecen a concepciones diferentes del derecho. Mientras el juez falla en atención al derecho estatal, producto de un procedimiento racional establecido jurídicamente, el sacerdote encuentra sus argumentos en el derecho divino y el derecho natural escolástico. La discusión se afronta desde dos orillas discursivas: una racional moderna y la otra teológica. No hay constancia de cuál fue la decisión final del juez de distrito ante la apelación de Botero porque el proceso está incompleto, pero, por los sucesos posteriores, es notorio que el sacerdote no acató la decisión del juez. No reconocía legitimidad en la Independencia ni en el Estado que veía como "usurpador y tirano" del poder divino de los reyes católicos. Persistió en su denuncia y alzó su voz de protesta contra el Gobierno impío que promovía la enseñanza del materialismo.

Por medio de la imprenta difundió, en formato de hojas sueltas y folletos, sus denuncias contra el Gobierno de la Nueva Granada. El primero en aparecer fue un folleto titulado *Acusación contra el gobierno de la N.G.,* publicado en la imprenta de Manuel Antonio Balcázar el 23 de noviembre de 1835, poco después del fallo del juez de primera instancia. Al advertir que las huestes del Estado no acogerían sus denuncias, cambió de interlocutor y de escenario de protesta. Ya no se remitió a los estrados judiciales y sus agentes públicos, sino que recurrió directamente al juicio de la "soberana y católica nación granadina" ("Juicio"

[1836] f. 17 r.)[16]. Su escenario, en adelante, sería político, así también su interés: denunciar públicamente los abusos de autoridad en que había incurrido el Gobierno luego de haber obtenido de manos de la nación "el ejercicio de toda su soberanía". El sacerdote llamaba la atención de los colombianos sobre la responsabilidad que les asistía en la elección de los ejecutores de su soberanía, recomendaba que sus delegatarios fueran "personas idóneas y cristianamente virtuosas" que defendieran la religión de Jesucristo ("Juicio" [1836] ff. 7 r.-8 v.).

Después de este extenso y provocador folleto de *Acusación*, publicó una invitación para que los granadinos se unieran a su causa en la defensa de la ley de Jesucristo. Los exhortaba diciéndoles "salid pues en pos de mi a combatir a los impíos" que abusan de la autoridad soberana que la nación granadina ha depositado en ellos. Sin embargo, el propósito de esta nueva publicación era pedir ayuda a sus compatriotas, rezos, buenas obras, información sobre los libros e impresos contrarios al Evangelio, contribuciones económicas para imprimir sus escritos y pagar "buenos lectores y amanuenses", dado que sus quebrantos de salud le impedían ocuparse personalmente de ello (668-669). La promesa que un mes antes había hecho José María Botero al juez primero cantonal ahora estaba cumplida[17]. Incluso, encontró el respaldo normativo que el funcionario estatal le negaba. La ley sobre libertad de imprenta (17 de septiembre de 1821), que por entonces servía de fundamento normativo en numerosos litigios entre neogranadinos, se avino bien a los propósitos del sacerdote. En ella se contemplaba como abuso de libertad de prensa cualquier publicación contraria a los dogmas de la religión católica, con la nota de subversivos, que se equiparaba en pena a la de los escritos sediciosos; además, le confería derecho a cualquier colombiano "para acusar ante la autoridad competente los escritos que juzgara *subversivos, sediciosos, obscenos, o contrarios a las buenas costumbres*" (Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado art. 20) [énfasis agregado].

16 Las citas de los panfletos se harán de acuerdo a su ubicación en el proceso.

17 "prometo […] irrevocablemente acusar por medio de la imprenta al Gobierno que mandó enseñar la ideología de Tracy" ("Juicio" [12 de noviembre 1835] f. 1 r.).

El argumento estaba completo: la ley sobre libertad de imprenta le confería el derecho a Botero a denunciar como abusivo cualquier escrito contrario al Evangelio. El Plan General de Instrucción Pública restablecido por el Ejecutivo era claramente contrario al Evangelio en su disposición de enseñar el materialismo y el ateísmo, luego las disposiciones del Gobierno eran subversivas. En consecuencia, y siendo el Gobierno un ministro de la "Soberana Nación Granadina", el sacerdote lo denunciaba ante ella para que juzgara el abuso. Ningún juez del Estado fallaría su causa, los espacios de su denuncia no eran las instancias judiciales y no solo porque el aparato judicial fuera una agencia del Estado, sino porque él se declaraba en desacato de la autoridad secular. No reconocía legitimidad en el Estado y, por eso, se lo "saltaba" recurriendo directamente al depositario de la soberanía, a la única que consideraba legitimada para decidir su causa. La suya era una postura política de desobediencia civil y sus argumentos no los encontraba en el derecho estatal, sus categorías no eran las del Estado laico, sino las del Estado cristiano. Saca el juicio del estrecho y restrictivo espacio judicial hacia la plaza pública, a la mirada amplia del público de creyentes, no a la reducida categoría secular de ciudadano. Confrontaba al Estado popularizando la justicia, en la plaza, a la vista de todos.

Para el sacerdote, el Gobierno era el "execrable tirano de la Nación granadina" que actuaba en complacencia de una secta de masones rebeldes y apostatas de la Iglesia ("Juicio" [18 de noviembre 1835] f. 33 v.). El funcionario de antiguo régimen no entendía por qué el Gobierno no procedía en su causa admitiendo la denuncia, cuando había aportado la evidencia —el libro de Tracy con el que se enseñaba ideología y un detallado análisis de sus máximas—, los testigos —que probaban que el catedrático acusado utilizaba aquella obra en sus lecciones de filosofía—, y la norma que sancionaba como subversivos textos contrarios a los dogmas de fe del Evangelio. La explicación era ajena a su razonamiento, que solo concebía a Dios como fuente de ordenación del mundo natural y moral. Al fin, la ley sobre libertad de imprenta, como lo previno el sacerdote, fue clave para el desenlace de dicho pleito, aunque por razones que no sospechaba.

Mientras el sacerdote ganaba adeptos para su cruzada religiosa, nuevos funcionarios se incorporaron a las instituciones de administración de

justicia. En enero de 1836 actuaba como agente fiscal el que otrora fuera el profesor de filosofía del Colegio Académico de Antioquia, el abogado Manuel Tiberio Gómez, el mismo que había sido acusado por Botero dos meses antes. Si bien era derecho de todo colombiano denunciar los abusos de libertad de imprenta, para el agente fiscal era una obligación: la suerte de Botero estaba echada. Juzgando el contenido de los panfletos recién publicados por Botero, el agente fiscal lo llevó a juicio por medio de la solicitud que se le formara causa por abuso de la libertad de prensa conforme a lo establecido por la Ley de 17 de septiembre de 1821. En los siguientes términos formalizó su solicitud:

> acuso en debida forma, como sedicioso en alto grado, el impreso publicado por el presbítero José María Botero; presentando como fundamentos de mi acusación, los pasajes subrayados en […] el acápite 26 del mismo[18]. Parece inútil hacer el análisis de ellos, para comprobar el crimen cometido; porque su sola lectura es suficiente para llenar de indignación a cualquiera, que no haya perdido enteramente las ideas de respeto y subordinación hacia sus legítimos mandatarios: y con mayor razón lo será para los jueces imparciales de que debe componerse el tribunal de jurados. El horrible cargo que el presbítero Botero hace al Gobierno, de que ha mandado enseñar que no hay Dios, ni espíritus, ni religión, y de que Jesucristo es un impostor, sería bastante por sí solo, para hacer recaer sobre el folleto la calificación de sedicioso. Porque en un país cristiano, tales imputaciones hechas por un sacerdote, en un tono tan decisivo, y con cierto refinamiento de malicia, ponen al pueblo en pugna contra el Gobierno, y promueven las guerras religiosas y civiles. Yo por mi parte, no conozco, otro medio mas apropósito para concitar a la rebelión y a la

18 El acápite que refiere el agente fiscal lo relaciono a continuación: "26. Excelentísimo señor presidente Francisco de Paula Santander ¿parece a vuestra excelencia que sin motivo nació en mi espíritu una grande alarma cuando supe que el Gobierno había mandado enseñar por la ideología de Tracy el ateísmo y el materialismo? ¿Creé vuestra excelencia que yo he pasado mi vida en banquetes y bailes, en teatros y tertulias, en buscar honores y riquezas para tener por cierto cuanto enseña el Gobierno? No vuestra excelencia sabe que yo he preferido la sabiduría a los pasatiempos, a las riquezas, a los honores. Y por eso estoy en disposición de combatir esos dogmas apoyados solo por la autoridad del Gobierno. Vuestra excelencia me verá en campaña contra mister Bentham, y en favor de la Inquisición, de la bala de la cena de los frailes, etc. etc.: habiendo quienes costeen la expedición, porque ninguno milita a su costa; y yo no puedo hacerlo aunque lo deseo infinito" (Botero, *Acusación* [1835] 21).

> perturbación del orden público. Sírvase pues, usted convocar a la mayor brevedad los jueces de hecho con arreglo al articulo 23 de la ley de imprenta, a fin de que pueda adelantarse la acusación, obtenerse el castigo de tamaño atrevimiento, e impedir siquiera en parte, sus funestas consecuencias. Es justicia que este ministerio implora a beneficio de la pública tranquilidad. Medellín, enero 7 de 1836. ("Juicio" [18 de noviembre 1835] f. 1 r.-v.)

La ley sobre libertad de imprenta instruía el procedimiento a seguir en tales juicios. Establecía, como se ha señalado, que cualquier ciudadano tenía derecho a promover la acusación, pero era una obligación del fiscal y del procurador general acusar dichos escritos. La acusación debía presentarse ante "uno de los alcaldes ordinarios de la capital del cantón" (Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado art. 23) que debería convocar a siete jueces de hecho que decidirían la causa —elegidos por suerte de entre veinticuatro personas que eran elegidas a principio de cada año para ocupar dicha dignidad—[19]. Luego de que se elegían los siete jueces de hecho, estos eran "convocados y examinados por el juez de la causa" para corroborar que no estuvieran impedidos por "la complicidad, la enemistad conocida o el parentesco hasta el cuarto grado civil de consanguinidad o segundo de afinidad"; acto seguido, se les tomaba el juramento de estilo y se les dejaba solos para que examinaran el impreso y la acusación (Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado art. 31). La decisión de "ha o no lugar a la formación de causa" debía darse por una "pluralidad absoluta de votos", sin posibilidad de utilizar otra fórmula (Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado art. 34). Si la decisión resultante era afirmativa, se prohibía la venta del impreso y quedaba el caso en manos del juez.

En la acusación presentada contra José María Botero los jueces de hecho resolvieron que había lugar a la formación de causa del impreso acusado. En consecuencia, el juez abrió el proceso criminal y su primera actuación fue "líbrese orden al impresor Manuel Antonio Balcázar para que remita inmediatamente el manuscrito en que aparezca la persona res-

19 La condición para ejercer como juez de hecho es ser "ciudadano en ejercicio de sus derechos, mayor de veinticinco años, residente en el cantón, y tener un oficio o una propiedad conocida que le dé lo bastante para mantenerse por sí" (art. 25).

ponsable de su impreso con prevención de que suspenda su venta o circulación" ("Juicio" [18 de noviembre 1835] f. 3 v.). Luego de corroborar la autoría del impreso acusado, se libró orden de prisión contra Botero y se aportó el manuscrito entregado por el impresor como base probatoria, a continuación se convocó el sorteo del segundo jurado —compuesto por los siete jueces de hecho— para iniciar el juicio por abuso de libertad de imprenta (Botero, *Acusación* [1835]). Una vez conformado el segundo jurado, el juez segundo de la primera instancia, José M. Barrientos, procedió a su calificación de acuerdo a las generales de la ley y, corroborando que no existían impedimentos, citó a los seis jurados, al acusador y al acusado.

Cuando se notificó a Botero del término fijado por el juez para comparecer al juicio, aquel le solicitó a este que lo anticipara, argumentando que no había razón para su dilación:

> Si los señores jueces de hecho tienen ya la vasta instrucción que necesitan para desempeñar acertadamente su peligroso ministerio, le son inútiles los mencionados 8 días. Si aquellos señores no tienen actualmente la instrucción de que ha hablado le son también inútiles los 8 días, porque apenas le bastarían 8 años para alcanzarla. Por tanto pido a usted con las protestas mencionadas, que convoque los jueces de hecho para el lunes o martes de la presente semana. ("Juicio" [1836] f. 31 r.)

El juez consultó al fiscal sobre su disposición para anticipar el juicio y este, alegando imposibilidad por sus múltiples ocupaciones, se negó a la solicitud de Botero. Se confirmó el juicio en la fecha dispuesta y una nueva solicitud del acusado fue remitida al juez segundo de la primera instancia. En esta oportunidad el sacerdote le solicitó celebrar el juicio en público como lo disponía la ley (Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado art. 45), para que fuera la "soberana nación granadina" la que juzgara en su causa y conociera de la traición del Gobierno:

> Por esto pido a usted, señor juez que señale el más espacioso lugar que se encuentre para que un pueblo innumerable decida si el doctor José María Botero es un traidor a la patria, por haber publicado el impreso acusado; o si el Gobierno de la Nueva Granada es un infame desertor del cristianismo, un detestable maestro de la impiedad y un execrable tirano de la nación granadina

> que lo ha defendido con la sangre y que lo ha mantenido con sus haberes. ("Juicio" [1836] f. 33 v.)

Una vez más Botero cuestionaba la legitimidad del Gobierno para decidir e insistía en que el reconocimiento de esta no lo tributa el Estado sino la comunidad de creyentes. El juez negó la petición señalando que no sería el pueblo granadino el que fallaría sobre el impreso acusado, sino los jueces de hecho mediante el procedimiento fijado por ley. Botero se encontraba en la cárcel a disposición del juez primero de la primera instancia, Rafael Eleuterio Gallo, quien le adelantaba un juicio por conspiración luego de la decisión del primer jurado. Es decir, se le seguían dos procesos distintos: un juzgado le seguía causa por sedición, mientras el otro lo juzgaba por abuso de libertad de imprenta. Este último juicio se celebró el 18 de enero de 1836, sin ser concluido, por lo que fue citado nuevamente por el juez para el día siguiente. Considerando que el juez subrogado de hacienda tenía preso e incomunicado al reo por la causa de sedición que le seguía, el juez segundo de la primera instancia le ofició "para que se sirviera ponerlo a disposición de […] [su] juzgado para la conclusión del juicio por jurados". En respuesta a esta comunicación, el juez primero de la primera instancia se pronunció diciendo: "yo dicté la orden de arresto y de privar de comunicación en cumplimiento de lo que me manda la Ley de 3 de junio de 1833 en su art. 3° que conforme al mismo artículo debe durar la incomunicación hasta que se le tome al dr. Botero la confesión" ("Juicio" [1836] f. 36 r.-37 r.).

Frente a la ausencia de criterios legales —laguna normativa— que sirvieran al juez segundo de la primera instancia para actuar en tales circunstancias, este consultó con el asesor Joaquín Emilio Gómez para que "aconsejara al juzgado lo que debía ejecutarse", así él recomendó que se oficiara al juez subrogado de hacienda que una vez recibiera la "confesión al señor doctor Botero se sirviera entregárselo para continuar el juicio de imprenta". Se acogió el consejo del asesor, pero el juez primero de la primera instancia no accedió a la petición ("Juicio" [1836] f. 36 r.-38 v.). Esta disputa por la jurisdicción —competencia— entre los dos jueces de la primera instancia se resolvió, finalmente, ante el Tribunal de Distrito Judicial de Antioquia, así:

> Declara pues el tribunal, que el juez primero de la primera instancia debe poner a disposición del juez segundo la persona del doctor Jose Maria Botero para que tenga efecto el juicio por jurado, y concurra a él con la seguridad de vida, poniéndose de acuerdo en el día y hora para que no se impidan los procedimientos. Proveyose por usted el Tribunal del Distrito Judicial de Antioquia en Medellín a cinco de febrero de mil ochocientos treinta y seis. ("Juicio" [1836] f. 40 v.)

Una vez el Tribunal resolvió la disputa por competencia, se citó la conclusión del juicio para el 11 de febrero, fecha en la que se escucharían los alegatos de defensa del acusado. Se verificó el juicio en la fecha acordada y el jurado determinó, por unanimidad de votos, que Botero era "sedicioso en primer grado". En consecuencia, fue condenado "a la pena de seis meses de prisión y trecientos pesos de multa, como se expresa en el artículo nueve de la Ley de 17 de septiembre de 1821" y se le cobraron los costos del proceso, que ascendieron a 374 pesos con 5 reales ("Juicio" [1836] f. 44 r.-v.).

Pese a estar incomunicado en la cárcel, Botero dirigió numerosos escritos a sus feligreses. Entre el 7 de enero y el 11 de febrero de 1836, tiempo en el que estuvo en prisión preventiva, dirigió por lo menos cinco comunicados a sus creyentes, entre los que se cuentan: *Acusación contra el gobierno de la N.G.: cargos amontonados; Acusación contra el gobierno de la N.G.: adición a los cargos amontonados; Observaciones sobre la legislación de Nueva Granada; Quejas del Pro. Dr. José María Botero* y *Defensa del Pro. Dr. José María Botero*. Luego de su condena el 11 de febrero, escribió y publicó otros dos panfletos que eran dos adiciones a las *Quejas del Pro. Dr. José María Botero* (Adición I, febrero 13 y Adición II, febrero 16 de 1836).

Pese a que el juez primero de la primera instancia tenía incomunicado al cura Botero, este encontró los apoyos requeridos para enviar fuera de la cárcel sus panfletos, con los que invitaba al desacato y la resistencia social. Incluso, a pesar de que se había librado orden al impresor de no imprimir los escritos sediciosos del sacerdote, este continuó apoyándolo e imprimiendo sus diatribas contra el Estado, sin reparar de las consecuencia que pudieran derivarse de su apoyo, pues él era el único impresor de la zona y, por ende, era evidente su participación. Ni el impresor ni los feligreses repararon las consecuencias. Compartiendo con el sacerdote las razones de su

movilización encontraron en él un representante de su causa. En los panfletos publicados desde la cárcel mantuvo su denuncia de las actuaciones inmorales del Gobierno y de los atropellos a que era sometido en un proceso que consideraba injusto, además, seguía invitando a los fieles creyentes para que se sumaran a su causa religiosa contra el Gobierno apóstata. Ni su defensa ni sus quejas ni sus ampliaciones reposan en el expediente judicial, pues fueron dirigidas directamente a la "Soberana y católica nación granadina", la única que reconocía legitimada para juzgar en su causa. Los feligreses respondieron a la invitación del sacerdote y el 18 de febrero fue liberado de la cárcel por un numeroso grupo de seguidores que, alterando el orden público de la villa, provocaron lo que se conoció como la Revolución del padre Botero, que se cumplió con numerosos muertos, heridos y presos.

El término revolución en este contexto no se corresponde con su definición moderna, que entiende que un proceso revolucionario se da allí donde los insurrectos proponen un nuevo modelo de ordenación política, administrativa, económica y social que involucra una amplia participación popular que excede las escalas locales y es capaz de producir luchas de larga duración e intensa violencia. Cuando se usa el apelativo de "revolución" para referir la lucha del cura Botero contra las autoridades locales y la política nacional se hace, irónicamente, para poner en evidencia las intenciones de grupo disidente y los tiempos de respuesta del poder establecido, más que los alcances "revolucionarios" de la contienda. En realidad se trataba de una numerosa tropa de amotinados que daba gritos de sedición y desafiaba las autoridades establecidas, acusándolas de tiránicas e inmorales y exigiendo el restablecimiento del orden colonial precedente que había sido turbado ("Decreto"). Es decir, en este contexto el término revolución responde a un uso premoderno, pero despojado del impacto de gran escala que, en todo caso, define la actividad revolucionaria. En sentido estricto, aquel amotinamiento tenía las características de una asonada, con manifestaciones de corta duración y muy localizada geográficamente; un enfrentamiento armado entre facciosos y fuerza pública que no se prolongó más de una noche. Sin embargo, esto fue suficiente para alterar el orden público del cantón, evidenciar la vulnerabilidad de las instituciones establecidas, la carencia de recursos militares y humanos para reaccionar a situaciones de conmoción.

Consideraciones finales

Podría darse más detalles e implicaciones de este apasionante juicio que se abrió en 1835 y que se cerró solo después de la muerte de Botero, en 1848. Pero para el objeto de este corto artículo conviene dejar aquí. Solo resta hacer una observación final sobre la movilización del derecho en este proceso. El enfrentamiento en juicio no era de un profesor de filosofía contra un sacerdote en uso de sus derechos civiles. Al juicio comparecieron dos estructuras de poder, dominación y legitimación rivales: una de antiguo régimen, ordenada alrededor de un sistema de creencias que tenía como techo constitucional de referencia la religión, y la otra con características de racional moderna, construida sobre la noción del procedimiento y del principio liberal de la legalidad de los delitos y de las penas, en la cual el nuevo techo constitucional de referencia era la ley. Dos cosmogonías del mundo social enfrentadas en sus estructuras jurídicas, que ponían en contradicción sus respectivos sistemas de fuentes del derecho. Mientras en el ordenamiento jurídico de antiguo régimen se reconocían como fuentes del derecho las regulaciones corporativas, dentro de la tradición de las corporaciones medievales que conformaban un poder policéntrico —Iglesia, universidades—, los poderes locales y las tradiciones sociales, la construcción de la modernidad jurídica contrae las fuentes del derecho a una: la ley.

Cuando hablo de un tipo de argumentación legal me refiero al uso, aplicación o movilización del derecho contenido en la legislación positiva, de las normas promulgadas por el legislador conforme a un procedimiento racional-moderno. Mientras que el tipo de argumentación supralegal connota el uso de argumentos provenientes de otros órdenes normativos de carácter moral y no jurídico, por ejemplo, el derecho natural y el derecho divino. Estos discursos son supralegales porque están por fuera de la legislación positiva y, en tal medida, carecen de fuerza vinculante, por lo menos, no reconocida por el legislador secular. La disputa por la aplicación del derecho en el pleito Botero contra Gómez devela la confrontación entre dos poderes vigentes capaces de producir reglas e imágenes del Estado y el orden social. Igualmente, revela que las instituciones, rutinas y

procedimientos seculares son siempre contestados desde el otro modelo que le disputa la obediencia de los vecinos: el teológico.

La aspiración moderna del Estado es la conquista de la homogeneidad y la encausa, entre otros, mediante la universalización jurídica y el establecimiento de rutinas y rituales judiciales. Sin embargo, este fenómeno de absolutización jurídica del Estado tiene como correlato la expropiación de la producción normativa de la sociedad, su exclusión en el decir del derecho y la equiparación derecho-ley (Petit 123). Como consecuencia, se sintieron demandas populares de justicia, resistencia, denuncia y revueltas que recogen el sentir del pueblo contra la pretendida exclusión y silenciamiento de la sociedad en la determinación de sus propios modos de organización colectiva. En esta tendencia se inscribe la reacción del cura Botero contra el Estado, una respuesta que moviliza elementos ajenos al derecho estatal y los hace circular por escenarios no formales de actuación política.

En la Nueva Granada, el tránsito de un modelo de ordenación jurídica —que contemplaba variadas fuentes del derecho— a un ordenamiento jurídico soportado en la ley no se dio sin las contrariedades que suscita la oposición entre dos sistemas de valores: uno que se explica "supersticiosamente" en las creencias y otro que se explica recurriendo al mito de la razón. Es este nuevo paradigma de ordenación científica del mundo el que determina la profesionalización del derecho y su ejercicio. De su práctica se intenta excluir a los sujetos no autorizados por la ley, aquellos que empíricamente instruidos en el ejercicio del derecho, como los escribanos, rábulas y tinterillos, son reemplazados por los fabricados en los centros autorizados de formación jurídica. La revuelta provocada por el cura Botero es un ejemplo notable de la autoridad inmediata que ejercían los curas sobre las masas populares, una constatación de su eficacia en el control de la conciencia y una muestra de las numerosas y notables resistencia sociales contra el absolutismo jurídico. Un ejemplo más en la historia de una sociedad que se resiste.

Bibliografía

Fuentes primarias

Azuero, Vicente. *Representación dirijida al Supremo Poder Ejecutivo contra el Presbítero Dr. Francisco Margallo*. Bogotá: F.M. Stokes, 1826. Fondo Antiguo (FA), *Fondo Pineda (FP)* 718, piezas 8 y 9. 36 pp. Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Bogotá. Impreso.

Botero, José María. *Acusación contra el gobierno de la N.G.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1835. FA, *FP* 197, p. 16. 22 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Acusación contra el gobierno de la N.G.: adición a los cargos amontonados.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1836. FA, *Miscelánea José Asunción Silva (MJAS)* 723, p. 3. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Acusación contra el gobierno de la N.G.: cargos amontonados.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1836. FA, *FP* 197, p. 17. 3 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Defensa del Pro. Dr. José María Botero.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1836. FA, *FP* 197, p. 18, 2 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Invitación.* Medellín, 1835. FA, *FP* 197, p. 15, 2 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Observaciones sobre la legislación de Nueva Granada.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1836. FA, *FP* 197, p. 19, 7 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Quejas del Pro. Dr. José María Botero.* Medellín: Impreso por Manuel Antonio Balcázar, 1836. FA, *FP* 197, p. 20, 6 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

Constitucional de Cundinamarca [Bogotá, Colombia] 196, domingo 21 de junio de 1835.

"Decreto del gobernador de la provincia de Antioquia instruyendo a las autoridades públicas cómo proceder luego de la asonada del 18 de febrero de 1836" (Medellín, 21 de febrero de 1836). Man. Época República, *Fondo Gobernación de Antioquia*, Serie Decretos del gobernador, sin clasificar, f. 2 r. Archivo Histórico de Antioquia (AHA), Medellín, Colombia.

Gónima, Eladio. *Historia del teatro en Medellín y vejeces.* Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 1973. Impreso.

Herrera Vergara, Ignacio. *Documento primero de la acusación puesta por el señor presidente de la Alta Corte, Dr. Vicente Azuero contra el Presbítero doctor Francisco Antonio Margallo, que corre impresa: se dió vista al fiscal de la Corte, dr. Ignacio Herrera.* Bogotá: Imp. de Espinosa por Valentín Molano, 1826. FA, *FP* 751, procesos judiciales. BNC, Bogotá. Impreso.

"Juicio criminal iniciado por el agente fiscal Manuel Tiberio Gómez contra José María Botero formando causa por abuso de la libertad de prensa por publicar folletos sediciosos" (Medellín, 5 de febrero de 1836). Man. República, *Serie Criminal*, c. B-47, leg. 1830-1910, doc. 1, ff. 1r.- 187 v. AHA, Medellín, Colombia.

"Juicio criminal iniciado por el juez subrogado de hacienda contra José María Botero por delito de sedición y otros cargos" (Medellín, 18 de noviembre de 1835). Man. Época República, sección B o *Miscelánea*, caja B-47, legajo 1830-1910, doc. 2, ff. 1 r.-213 v. AHA, Medellín, Colombia.

"Juicio criminal iniciado por José María Botero contra Manuel Tiberio Gómez por enseñanza del materialismo y ateísmo" (Medellín, 12 de noviembre de 1835). Man. Serie grupo documental civil, Sección *Juez Primero en primera instancia*, caja 48, doc. 1228, ff. 1 r.-4 v. Archivo Histórico Judicial de Medellín (AHJM), Medellín, Colombia.

Margallo y Duquesne, Francisco. *Alcanse a la burra de Balan.* Bogotá: Imprenta de Antonio Mora Peláez, 1836. FA, *FP* 207, p. 73, 4 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Carta de ultra-tumba que el venerable i bienaventurado sacerdote neo-granadino doctor Francisco Margallo i Duquesne, dirije a sus compatriotas.* Bogotá: Imp. del Estado de Cundinamarca, 1863. FA, *FP* 639, p. 7, 8 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Dirección cristiana de las acciones cristianas y políticas: bajo la protección del santísimo patriarca señor San José dada a luz, en el año de 1826 por el señor Presbítero doctor Francisco Margallo.* Bogotá: Libertad, 1826. FA, *FP* 37, p.16, 16 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *El gallo de San Pedro.* Bogotá: Imp. de Nicomedes Lora, 1823. FA, *MJAS* 182, p. 1, 17 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *El gato enmuchilado.* Bogotá: Imp. de la República, 1826. FA, *FP* 196, p. 22, 8 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *El gosque.* Bogotá: Imp. de B. Espinosa, por José Ayarza, 1834. FA, *MJAS* 728, p. 8. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *El puerco de S. Antonio Abad.* Bogotá: Imp. de la República, por N. Lora, 1826. FA, *FP* 207, p. 64. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *La arca salutífera: discurso sobre la unidad de la Iglesia Católica, fuera de la cual no hay salvación.* Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, 1835. FA, *MJAS* 185, p. 2, 10 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *La ballena.* Bogotá: Imp. J.A. Cualla, 1825. FA, *MJAS* 144, p. 2, 15 ff. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *La serpiente de Moisés.* Bogotá; Imprenta de Espinosa por Valentín Molano, 1826. FA, *FP* 281, p. 9, 14 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

---. *Perro de Santo Domingo.* Bogotá: Imp. de Espinosa, 1832. FA, *FP* 281, p. 19, 24 pp. BNC, Bogotá. Impreso.

Fuentes secundarias

Barbosa Delgado, Francisco Roberto. *Justicia: rupturas y continuidades. El aparto judicial en el proceso de configuración del Estado-nación en Colombia, 1821-1853*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Impreso.

Colmenares, Germán. "El manejo ideológico de la ley en un periodo de transición". *Historia Crítica* 4 (1990): 8-31. Impreso.

Godelier, Maurice. "Introducción: el análisis de los procesos de transición". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 39.4 (diciembre 1987): 5-16. Impreso.

González Stephan, Beatriz. "Escritura y modernización: domesticación de la barbarie". *Revista Iberoamericana* 60.166-167 (1994): 109-124. Impreso.

Herrera Arroyave, Diana Paola. "Orden divino y orden republicano: una disputa por las fuentes del derecho". *Estudios Políticos* 37 (julio-diciembre 2010): 153-166. Impreso.

Palacios, Marco. *La clase más ruidosa y otros ensayos sobre política e historia.* Bogotá: Norma, 2002. Impreso.

Petit, Carlos. "Absolutismo jurídico y derecho comparado: método comparativo y sistema de fuentes en la obra de Edouard Lambert". *De la Ilustración al Liberalismo*. Symposium en honor al profesor Paolo Grossi. Madrid: Centro de estudios Constitucionales, 1995. Impreso.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.

Robledo, Emilio. *Centenario de la Universidad de Antioquia,* 1822-1922. Medellín: Imprenta Oficial, 1922. Impreso.

Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado. *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de* 1821 *hecha conforme a la ley* 13 *de* 1912. 7 t. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924-1926. Impreso.

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2011.

Fecha de aprobación: 1 de marzo de 2012.

Contra un *enemigo infernal*. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739

Juan Sebastián Gómez González
Universidad de Antioquia
sebastian@antares.udea.edu.co

Resumen

Con este artículo pretendo mostrar cómo, mediante argumentos escritos, varios miembros de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito trataron de contrarrestar los proyectos de ocupación territorial emprendidos por la corona de Portugal en el noroccidente amazónico (provincia de Maynas) durante la primera mitad del siglo XVIII. Para ello, se emplearán los diferentes argumentos defensivos escritos por algunos misioneros jesuitas en contra de los portugueses de las capitanías de Grão Pará y Maranhão. Estos argumentos demuestran la complejidad de tales disputas imperiales, pero no fueron efectivos para impedir las constantes acciones militares de los ejércitos portugueses que desembocaron en la pérdida de una amplia fracción jurisdiccional de los dominios hispánicos en América del Sur.

Palabras clave: Portugal, España, frontera, colonización, clero.

Abstract

With this article I will try to demonstrate how by the use of written arguments, some members of the Society of Jesus in the Real Audiencia de Quito were trying to counteract the projects of land occupation undertaken by the Portuguese Crown in the Northwestern of the Amazon basin (province of Maynas) during the 18th century. For that, I will use the different defensive arguments written by some of the jesuit missionaries against the Portuguese inhabitants from the capitanias of Grão Pará and Maranhão. Arguments that show the complexity of those imperial disputes, but that were not effective to prevent the constant military actions of the Portuguese armies that led to the loss of a huge jurisdictional fraction of the Spanish domains in South America.

Keywords: Portugal, Spain, boundaries, colonization, clergy.

Introducción[1]

Durante el siglo XVIII, las disputas entre españoles y portugueses por la ocupación territorial en la cuenca alta del río Amazonas, puntualmente en la gobernación de Maynas, jurisdicción oriental de la Real Audiencia de Quito, tuvieron como consecuencia la pérdida de un vasto espacio donde oficiaba la Compañía de Jesús en una red de pueblos misionales fundada desde la primera mitad del siglo XVII. La jurisdicción de tal territorio contemplaba desde la desembocadura del río Napo hasta la del río Negro.

Debido a una serie de invasiones furtivas, efectuadas por los portugueses a partir del siglo XVII, se redactaron desde la ciudad de Quito dos documentos cruciales, titulados "Informes en que se manifiesta lo contrario y la usurpación que hacen los portugueses a los derechos y posesiones de la corona de Castilla y daños que constantemente repiten en los pueblos reducidos de la infidelidad por las misiones de la Compañía", cuyos destinatarios serían tanto el Consejo de Indias como el gobernador de Maranhão. Para este funcionario los "Informes" tenían las características propias de un reclamo justificado en las acciones presenciales de los portugueses que habían quebrantado el desarrollo de las misiones jesuíticas en la gobernación de Maynas (AGI, *Q* 158, f. 161 r.).

Años más tarde, otros padres pertenecientes a la Compañía de Jesús también emplearían varios argumentos para contradecir a los portugueses de Grão Pará y Maranhão, cuyas acciones militares habían demostrado ser suficientemente efectivas al momento de ocupar por las vías de hecho una extensa porción territorial en la región del alto Amazonas. Por ello, los argumentos concebidos a manera de informes, relaciones y cartas fueron la forma de defensa más recurrente de los "soldados de Dios" en las "desérti-

1 Este artículo hace parte de la investigación titulada "Frontera selvática: españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico. La gobernación de Maynas en el siglo XVIII", auspiciada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia. Agradezco los comentarios del dr. Gregorio Saldarriaga y de los integrantes del Grupo de Investigación en Historia Social (GISH).

cas" y fronterizas inmensidades del noroccidente amazónico. Una defensa sustentada en sólidos argumentos que a lo largo del siglo XVIII nunca fue lo suficientemente persuasiva para contrarrestar los proyectos de ocupación territorial que, en términos militares, mantuvieron los portugueses de las capitanías amazónicas en los dominios hispánicos.

Los ecos del Tratado de Tordesillas

La autoría de aquel primer informe argumentativo permanece en duda, aunque es posible que su redacción, hecha en tercera persona, haya sido emprendida por el misionero jesuita Samuel Fritz[2] durante sus últimos años de vida —falleció el 20 de marzo de 1725—. Es probable también que otro religioso de la *Societãs Iesũ*, radicado en la ciudad de Quito, haya sido el responsable de reclamar y representar por escrito la situación experimentada en la gobernación de Maynas a raíz de la invasión portuguesa de 1711, ya que en gran medida aquel territorio estaba ocupado por paraenses y clérigos portugueses venidos desde las capitanías amazónicas lusitanas.

Redactados en 1721 y enviados al gobernador de Maranhão en 1730, en aquellos informes se plasmó que el descontento de los padres jesuitas tenía una plena justificación en lo sucedido a raíz de las invasiones portuguesas. Aquella red misional era por ese entonces una posesión supuestamente adquirida y agregada a los dominios americanos de Portugal por las vías de hecho.

El primer informe consta de tres secciones donde se hallan varios argumentos que buscaban acreditar y desmentir las consideraciones de la corona portuguesa y de los gobernadores de las capitanías del norte ama-

2 Samuel Fritz nació en el poblado de Trutnov, Bohemia, hacia 1654. De su larga estancia en la selva amazónica escribió un diario conocido como *El diario del padre Fritz S.J.* cuya edición incluye una sucinta historia de las misiones y unos excelentes y detallados mapas de la región amazónica en los siglos XVII y XVIII.

zónico. En estos se aseguraba la legitimidad de la posesión territorial llevada a cabo por los portugueses desde principios de la década de 1710. Por ello, aunque fueran redactados por la pluma de un padre jesuita, los "Informes" no tendrían aspiraciones de "promover sus espirituales conquistas", sino de argumentar que la corona de Portugal había dado libre albedrío a un error que costó algunas vidas humanas y echó a pique gran parte del proyecto misional de la Compañía de Jesús en la cuenca amazónica noroccidental.

Así, el interés de la Compañía de Jesús ya no era las "almas" de los nuevos vasallos ni las jurisdicciones de las tierras misionales, por el contrario, este estuvo trastocado por escribir una representación sobre cuáles eran los derechos territoriales que tenía España en la cuenca amazónica. Por ello, en el escrito no se vaciló en retornar a los principios argumentativos sustentados por el decreto pontificio emitido a finales del siglo XV para exponer que: "La línea de división entre los dominios de Castilla y Portugal […] es el meridiano que pasa sobre la ciudad de Pará, y aparta el Brasil de todo lo demás de esta América meridional" (AGI, *Q* 158, f. 161 v.). En este mismo sentido, en los "Informes" se hizo referencia a las bulas del papa Alejandro VI, las mismas que otorgaron a los reinos ibéricos todos los derechos territoriales sobre el mundo descubierto y por descubrir (Seixas 109-115).

A partir de este dictamen, el mundo quedó dividido: "todo lo que miraba al oriente hasta las Molucas fuese de Portugal, todo lo que miraba al occidente fuese de Castilla", asimismo se aseguró que bajo el amparo del papa la transgresión de dichos límites anularía todas las pretensiones de expansionismo y el castigo sería la excomunión *Lātā sententiā ipsō factō incurrendā*: precepto del derecho canónico concebido por el papa Pablo V y ejecutable para castigar la desobediencia de una bula pontificia. Incluso, se había llevado a cabo una revisión cartográfica sobre el tema y además se había recurrido a los aportes teóricos derivados de "los cómputos de los geógrafos y marineros más prácticos". Este proceso obtuvo como conclusión que:

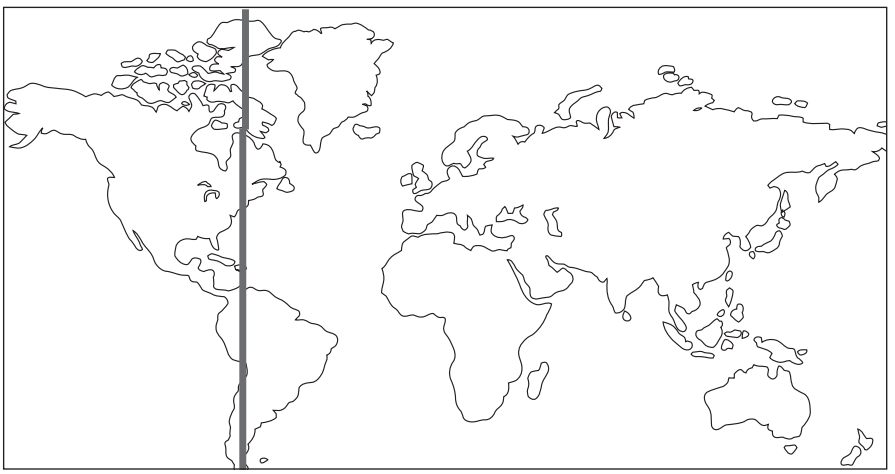
> [...] hallaremos ser distante el Pará de Cabo Verde sin contar la diferencia de la latitud 450 y más leguas con que queda también excluido el Pará de la jurisdicción y dominio de Portugal. Tanto que no queremos sea el meridiano del Pará límite de división entre los dos dominios que así lo confiesan los más prácticos geógrafos portugueses en un tratado impreso años ha en Lisboa acerca de la Colonia del Sacramento situada en el continente de Buenos Aires. (AGI, *Q* 158, f. 162 v.)

En aquel tratado se explicaba que desde la amplísima desembocadura del río Amazonas hacia el occidente "no les toca más que lo que hay de tierra hasta el Pará", afirmación que se traducía como "cuatro grados y dos tercios desde dicha boca para arriba". Este asunto daba un hálito de complicación mucho más agudo a las opiniones divergentes entre españoles y portugueses. Era un verdadero escándalo afirmar, según el tratado citado, que la jurisdicción portuguesa se adentraba hasta una región hispánica colindante con los Gobiernos de Quixos y de Macas, distantes pocas leguas de la ciudad de Quito. Además, los portugueses de Maranhão y Grão Pará tuvieron la osadía de contradecir los decretos pontificios del Tratado de Tordesillas y, por ello, en los "Informes" se indicó que la corona de Portugal basaba su concepción jurisdiccional en las deducciones hechas por cartógrafos y marinos ignorantes afincados en Lisboa.

Si los portugueses se aferraron a aquellas deducciones para legitimar su presencia en el noroccidente amazónico es entonces fácil comprender con detalle los motivos de esta ardua disputa. Así lo explicaron los jesuitas en los "Informes":

> [...] no solo el río Amazonas, más también todo lo demás que se comprende dentro de dicha línea como es parte del Reino de Granada, parte de los Moxos, que están a las cabeceras del río de la Madera, casi todo el Paraguay y Tucumán pertenecen a Portugal y que injustamente se posee de los reyes de Castilla lo cual nadie ha soñado hasta ahora más que por voluntad de los sumos pontífices la mitad del orbe, esto es 180º o meridianos pertenecen a Portugal y otros tantos a Castilla extendiendo dicha línea más arriba del Pará hasta el Napo, esto es 29º será preciso el quitar a Portugal otros tantos grados de la parte del oriente más acá de las Molucas y dar por nulas muchas conquistas que tiene hechas en las Indias orientales. (AGI, *Q* 158, f. 163 r.)

No obstante, es posible que las temerarias consideraciones portuguesas evidenciadas en los "Informes" no fueran más que exageraciones resultantes de la angustia causada por la constante amenaza que, desde la expedición de Pedro Teixeira suponían los portugueses en el septentrión de América del Sur.



Mapa 1

Línea divisoria pretendida por los portugueses según el tratado citado en los "Informes" jesuitas de 1721.

Fuente: elaboración del autor con base en los "Informes en que se manifiesta lo contrario y la usurpación que hacen los portugueses a los derechos y posesiones de la corona de Castilla y daños que constantemente repiten en los pueblos reduzidos de la infidelidad por las misiones de la compañía" (AGI, Q.158, ff. 161 r.-163 r.).

El encono suscitado entre los jesuitas quiteños debido a los fuertes impactos propinados por los lusitanos en la cuenca amazónica llevó a que afloraran apelativos que demostraban el recelo entre los súbditos de ambas coronas. De parte española, las referencias hacia la "nación" portuguesa consistían en afirmar que los lusos eran un pueblo que se vanagloriaba de ser "hijo obedientísimo de la Iglesia", hecho que condenaban los jesuitas debido a la violación de los decretos estipulados en el Tratado de Tordesillas. Por lo tanto, Portugal podía considerarse como una nación equiparable a Holanda o Inglaterra, que se aprovecharon de su poderío naval y del efectivo despliegue militar al momento de adueñarse de los territorios hispánicos en América y, mediante el principio jurídico de *prīmī occupāntis*, omitían *dē factō* las donaciones hechas un par de siglos atrás por el papa Alejandro VI.

Los "Informes" jesuitas y sus argumentos defensivos

Portugal y España se hallaron en una encrucijada de la que solo podían liberarse acudiendo a los argumentos otorgados por un pasado no muy remoto. En los "Informes" se hallan referencias que demuestran cómo los portugueses apelaron a sucesos como la expedición de Pedro Teixeira y su *Auto de Posse*, que había tenido lugar más de sesenta años atrás, y en la cual aquel *bandeirante* había alcanzado la ciudad de Quito, hecho que para los portugueses concentraba toda la legitimidad.

Con tal argumento se sustentaba el reclamo luso, ya que Teixeira además de haber contado con testigos españoles se había embarcado hasta España para presentarle al rey Felipe IV su descubrimiento. No obstante, gracias a las crónicas y a los demás testigos de la Compañía de Jesús, los jesuitas quiteños conocían al dedillo las circunstancias históricas que cobijaron tales episodios en el siglo XVII. Todo había tenido lugar en 1641, año en que ya se había diluido la "unión" de las dos coronas ibéricas, por lo cual, los portugueses consideraban tener el derecho de posesión, pero ¿por qué trataron de legitimar tal "descubrimiento" ante el rey de España y no ante el recién entronizado rey de Portugal? Sin duda, es un asunto confuso que se contempló en los "Informes", pues es claro que para los portugueses no tenía ningún sentido explorar y luego dominar un territorio esperando la aprobación de un monarca rival como Felipe IV.

En los "Informes" se explicó cómo los portugueses reconocieron que los padres Acuña y Artieda contrarrestaron la toma de posesión lusitana con un artificio jurídico auspiciado por el Gobierno quiteño. Además, aquellos invocaban el hecho de haber sido los primeros propagadores del Evangelio en aquella frontera selvática, a lo cual los jesuitas respondieron en los "Informes" que tal atribución era una completa falacia, ya que fueron ellos quienes incursionaron entre los indios cambebas [omaguas], solimões [yurimaguas] y otras "naciones" indias que habitaban la cuenca amazónica hasta la desembocadura del río Negro para propagar el Evangelio.

Por parte de la corona de España, todos estos hechos se trataron de enfrentar recurriendo al apoyo militar, que siendo patéticamente escaso en aquella frontera, era el único recurso efectivo para hacerle frente a las embestidas lusitanas. Según se expuso en los "Informes", los jesuitas eran entes compasivos e indefensos: "los mesmos misioneros de la Compañía fiados en la mucha religiosidad de la nación portuguesa tuvieron siempre esperanzas de componer el pleito sin el ruido de las armas las cuales sirven de ordinario de mucho embarazo a la conversión de los infieles", por ello se les hicieron ofrecimientos a los vecinos residentes en lugares como Moyobamba, Jaén de Bracamoros, Lamas y San Francisco de Borja para apoyarlos militarmente en contra de los portugueses. Sin embargo, los jesuitas rechazaron el ofrecimiento hasta que las iniciativas portuguesas se hicieron más contundentes.

A decir de los jesuitas —aunque tales afirmaciones son cuestionables—, el presidente de la Audiencia de Quito y particularmente el gobernador de Maynas, tenían conocimiento de unas reales cédulas emitidas por el rey de Portugal en las cuales se prohibía explícitamente que los vasallos residentes en las capitanías lusas ingresaran al territorio hispánico. Además, afirmaron que existía otra serie de cédulas portuguesas que ordenaban la devolución inmediata de los territorios usurpados a los padres de la Compañía de Jesús. Por ello, los jesuitas creían que la voluntad del monarca portugués estaba dirigida a que las misiones fueran restituidas a sus fundadores, pero los gobernadores de las capitanías de Maranhão y Grão Pará obedecían las ordenanzas del monarca y a su vez se rehusaban a cumplirlas. Según los jesuitas, aquellos administradores insistían y amparaban las expansiones portuguesas al occidente de la cuenca amazónica; estas eran movidas por la codicia desmesurada, pues para los padres, en aquellas regiones las riquezas tangibles eran escasas: "un poco de cacao y cuatro esclavos que es todo el provecho que pueden sacar de estas tierras pero muy apetecido de ellos" (AGI, Q 158, f. 166 r.).

Si los lusitanos eran el temido enemigo de los padres jesuitas, la propia Compañía de Jesús, por su parte, tuvo una suerte de caudillo que se encargó de enfrentar los proyectos expansionistas de los portugueses y que además abogó por la conservación de los indios y el sostenimiento económico

de las misiones. En los "Informes", el padre Fritz cobró un protagonismo especial, ya que había combatido "sin más armas que el crucifijo" contra las vicisitudes "demoníacas" que encarnaban las creencias de los indios y la presencia de los portugueses (AGI, *Q* 158, f. 167 r.).

Aquellos demonios que el padre Samuel Fritz trató de combatir en su carrera misional no solían adquirir forma de fieras o lagartos ni de chamanes ni de mohanes selváticos. Ese demonio tenía rostro europeo, pudo haber sido negro o "mameluco" y hablante de la lengua de Camões. Considerados entonces como un "enemigo infernal", los portugueses vieron la necesidad de expandir su frontera occidental desde las capitanías de Maranhão y Grão Pará. Los ecos sobre las riquezas auríferas del río Napo no podían postergarse a cuenta de la argumentada insatisfacción de los misioneros jesuitas. Para los quiteños, sin duda, el *leit motiv* del expansionismo portugués era la pobreza —según ellos, causante de codicia y ambición— pues opinaban que las capitanías lusitanas eran lugares decadentes que arrastraban un lastre de miseria debido a sus economías marginales: "ciudades de mucho nombre y poco caudal, de por sí muy estériles" o, en palabras más elocuentes escritas tiempo después, se afirmaba que Grão Pará era "un país tan desdichado que fuera a propósito para el destierro de un malhechor" (AGI, *Q* 158, f. 256 v.).

De hecho, en tales capitanías el dinamismo comercial era escaso. Se trataba de economías bastante simples que prosperaban en áreas periféricas donde no circulaba moneda acuñada[3] y donde los intercambios comerciales se basaban en las usuales producciones agrícolas de latitudes bajas: algodón, azúcar, tabaco, cacao, vainilla, y en dimensiones bastante menores, índigo y café (Schwartz 126). En tales capitanías no existían los recursos suficientes para que algún vasallo emprendedor pudiera procurarse cuadrillas numerosas de africanos esclavizados (Boxer, *The Golden* 275-277) y por ello eran habituales las empresas fundamentadas en el desplazamiento hasta las tierras allende el río Negro. Estas expediciones tenían

3 Acerca de la circulación de moneda acuñada en las economías del septentrión de la América portuguesa, ver Da Silva Lima, Camargo y Chambouleyron.

como fin aprovechar una suculenta oportunidad de expansión en territorios ajenos, que a falta de milicias contaban con misioneros cuya vigilancia y utillajes defensivos eran evidentemente débiles. Esto dejaba a los indios reducidos en una vulnerable situación, aunada al aislamiento y la desmesura de la región: "muy distantes y descuidados mediando una gran cordillera con muchos ríos y caminos muy dilatados y ásperos entre Amazonas y Quito cabeza principal de estas provincias", lo cual sería una gran ventaja aprovechada por los lusitanos (Ferreira, *Aspectos* 167-169).

Las riquezas del río Napo fueron una suerte de imán cuyo magnetismo atrajo a los portugueses de Grão Pará y Maranhão. El padre Juan de Velasco, en su *Historia del Reino de Quito*, opinaba que: "los riquísimos minerales del Napo" junto a los demás yacimientos auríferos de Quixos eran los únicos lugares de aquella densa frontera donde la explotación minera podía generar ganancias considerables (Velasco 459). El establecimiento lusitano en la desembocadura del río Napo era, además, la justificación de la corona de Portugal para afirmar que el territorio le pertenecía. Este asunto era juzgado por los padres jesuitas como un hecho trascendente, pues el establecimiento fijo de los portugueses en una región ubicada relativamente a pocas leguas de la ciudad de Quito supondría una posible desarticulación de los territorios hispánicos en América del Sur.

En los "Informes" se planteó que los portugueses no tenían ni la más remota idea de los límites jurisdiccionales, se les atribuyó que: "los mismos paraienses en gran parte ignoran ni cuidan de saber el origen y el derecho de semejante conquista". Pero los portugueses sí tenían claro que las riquezas en extracciones de oro y en cultivos de cacao halladas en la cuenca del río Napo eran el mayor encanto de aquel territorio disputado y ocupado de hecho. Según se aseguraba en los "Informes": "sin esto estuviera muy pobre el Pará, y ellos no tuvieran con que aumentar sus caudales: esto es lo que hace cerrar los oídos a toda razón y protesta de los misioneros castellanos, sin mirar el que obran contra el derecho manifiesto de Castilla".

Aquel codiciado objetivo de los portugueses había tenido un precio mortal para los jesuitas quiteños. Las diversas incursiones militares en la cuenca amazónica tuvieron como consecuencia la desolación y el pánico

esparcido a lo largo de la red misional. El traspaso forzoso de los indios adoctrinados a los religiosos carmelitas de Portugal y la captura de indios para su esclavización (Domingues 29-36) fueron los motivos de la supervivencia de solo 6 de 32 misiones preexistentes a lo largo del noroccidente de la cuenca amazónica (Phelan 35).

Los indios eran para la Compañía de Jesús el verdadero propósito de las labores misionales y su defensa debía llevarse a cabo a toda costa. Por consiguiente, la esclavización a manos de los portugueses era quizás el asunto que más rechazo e incomodidad causaba a los jesuitas. Estos alegaban que desde Portugal se concibieron leyes para prohibir los abusos y los malos tratos a los indios, sin embargo, los religiosos carmelitas hacían caso omiso a los detalles jurídicos. Entonces, los indios fueron las grandes víctimas de las confrontaciones entre órdenes religiosas y sistemas coloniales europeos, según se expresó en los "Informes":

> Y nada diré de las violencias y barbaridades usadas con los infieles entrando a sus tierras quemándoles casas y cabagras, matándoles a balazos por cualquier leve motivo, tratando a los cautivos peor que a las bestias: de donde se va originando que los infieles tanto aborrezcan al presente el hacerse cristianos. Recelándose de no haber hacer un día esclavos de los portugueses el cual miedo se ha tenido a las naciones más remotas de este río y ha hecho que muchas se retiren a los bosques y lagunas más apartadas donde apenas hay esperanza que pueda llegar un día la luz del Evangelio. Que haya sucedido todo esto pocos años ha nadie lo puede negar sin falta a la verdad. Lo peor es que cada día va siempre más y más aumentándose en este río el número de semejantes piratas y ladrones de indios de los cuales algunos no dejan de perturbar de cuando en cuando aún las misiones más remotas que tenemos al presente más arriba del río Napo. (AGI, Q 158, ff. 171 r.-v.)

Es claro que en aquella región fronteriza ninguno de los preceptos religiosos se cumplió a cabalidad, al igual que sucedió con un gran número de leyes que se omitieron debido a la notable ausencia del control monárquico en cada uno de los imperios que allí reinaron. El Gobierno de Quito prestó poca atención a la situación en su frontera oriental, asunto que brindó a los portugueses la oportunidad de continuar con la búsqueda de riquezas auríferas y con la esclavización de los indios en la gobernación de Maynas.

Los jesuitas quiteños permanecían bajo un tormento difícil de sobrellevar, más cuando por ese entonces se sabía de las incursiones de los portugueses, quienes procedentes de la *aldeia* de São Paulo dos Cambebas llegaron hasta Santiago de la Laguna, una de las seis misiones que aún conservaba la Compañía de Jesús. Los lusitanos, a su decir, venían con intereses de comerciar con los vecinos de San Francisco de Borja anunciaron una noticia nada grata que dejó perplejos a los padres quiteños: "que por orden del gobernador del Marañón subiría cuanto antes una tropa más numerosa […] para registrar las misiones castellanas y llevarse a cuantos pudiese, así fieles como infieles, cautivos al Pará" (AGI, Q 158, f. 172 r.).

En una relación escrita a finales de la década de 1720 por el padre jesuita Andrés de Zárate (AGI, Q 158, ff. 246 r.-255 v.) se confirmó lo temido por los jesuitas quiteños en los "Informes". Aquel escrito fue también una suerte de balance que basado en los "Informes"[4] ilustraba con algunos detalles los intentos de la Compañía de Jesús en su búsqueda por la recomposición de las misiones en el territorio usurpado de hecho por "una chusma insolente de mamelucos desalmados y criminosos" venidos desde Grão Pará (AGI, Q 158, ff. 246 r.-257 v.). En la *Relación*, Zárate informó cómo los portugueses cumplieron con su amenaza previa: ese mismo año un capitán portugués —que era negro, según Zárate— llegó armado y acompañado por una legión de mamelucos a la misión de Mayorunas. Aquella tropa tomó por asalto la misión, ejecutó a varios de los indios y a otros los capturó para llevarlos esclavizados a Belém.

Sin embargo, esa incursión portuguesa no había sido la única, pues al parecer la advertencia lusitana hecha en la misión de Santiago de la Laguna incluía otros escarmientos. En las misiones de Caumaris y de Pebas los portugueses intentaron amedrentar a los indios y al padre misionero; además, dos paraenses armados navegaron por el río Napo hasta adentrarse en San Miguel de Sucumbíos, gobernación de Popayán, en el Nuevo

4 Es evidente que el padre Andrés de Zárate conoció los "Informes" redactados por los jesuitas quiteños, ya que en su *Relación* la narrativa sigue la misma estructura cronológica de los primeros. Además, varias opiniones y acepciones serían exactamente iguales, de no ser porque Zárate modificó las expresiones y agregó nuevos términos para ilustrar su narración.

Reino de Granada, "echando mil valentías y amenazas", y según lo afirmó el padre Zárate, la resistente voluntad de los jesuitas fue suficiente para soportar aquella embestida. Al igual que en los "Informes", en la *Relación* de Andrés de Zárate los portugueses estaban cobrando *dē factō* lo que aseguraban era de su pertenencia. Aquella gran porción noroccidental de la cuenca amazónica, cuyo límite arbitrario se hallaba en la desembocadura del río Napo, sería el respaldo territorial para que los lusitanos penetraran hasta la cordillera de los Andes y se adueñaran por entero del Virreinato del Perú.

Zárate consideró que el desamparo de los indios era el asunto de mayor gravedad y opinó que era poco importante que las misiones de Maynas estuvieran bajo el dominio de Portugal o de España, pues "no tiene que esperar la Real Hacienda provecho alguno". No obstante, lo que verdaderamente lo inquietaba era que a pesar de ser católicos los portugueses seguirían "extendiendo sus crueldades" sobre las "naciones" indias. Esto solo podría ser contrarrestado con una suerte de utópica alianza entre jesuitas portugueses y españoles, cuyos objetivos comunes de velar por el bienestar de las misiones y de los indios sirvieran para enfrentar provisionalmente los acosos de los "piratas portugueses" avecindados en Grão Pará. Para ello, el padre Zárate sugirió la construcción de una fortaleza o un presidio custodiado por soldados quiteños, cuyo fin fuera reprimir las avanzadillas de las tropas lusitanas. Este hecho estaba, sin duda, muy lejos de concretarse (AGI, *Q* 158, f. 257 r.).

De la expedición de Pedro Teixeira al Tratado de Utrecht: argumentos controversiales

Autodenominado modestamente como "un pobre religioso", el padre Juan Bautista Julián, conocedor de las dificultades luso-hispánicas por la ocupación y el dominio de la cuenca amazónica, explicó los pormenores de los reclamos portugueses sobre la gobernación de Maynas al Consejo de Indias en 1732.

Julián se empecinó en demostrar cómo algunos sucesos pasados —a saber: el Tratado de Tordesillas, las bulas alejandrinas, la unión ibérica y la expedición de Pedro Teixeira— seguían siendo los argumentos que los portugueses esgrimían para legitimar sus periódicas incursiones y sus establecimientos en las desembocaduras de los ríos Aguarico y Napo, dominios constatables de la monarquía hispánica. La deducción del padre Julián era simple: la bula papal de Alejandro VI, la cual había sido una donación a los reyes católicos, por ese entonces no tenía injerencia alguna sobre el reino de Portugal.

En tal sentido, la unión ibérica no representaba ninguna potestad para que los portugueses de Grão Pará —sustentados en el *Auto de Posse* de 1639, hecho por Pedro Teixeira— ocuparan un territorio que, siendo ajeno, consideraban y defendían como propio. Por lo tanto, los argumentos expuestos por los portugueses carecían de validez y a decir del padre Julián hasta de autenticidad. Concluyó, recurriendo a los mismos sucesos de antaño, que se debía dudar que el rey Felipe IV hubiera ratificado la expedición y el *Auto de Posse* de Teixeira como dos hechos válidos que otorgaran a Portugal la soberanía sobre la cuenca amazónica hasta su latitud más noroccidental, aun cuando en 1641, poco tiempo después de tal expedición, Portugal había dejado de ser un reino constitutivo de la monarquía hispánica (AGI, *Q* 158, ff. 196 r.-v.).

Para Julián, España cobraba toda su legitimidad basándose en los decretos pontificios. El meridiano trazado cien leguas al occidente de las islas de Cabo Verde era la línea divisoria, pero "aunque hubo después alguna mutación en esta división con mutuo consentimiento", los dominios portugueses tampoco alcanzaban a extenderse hasta la requerida latitud occidental. En el Tratado Provisional de Lisboa, de 1681, se había entregado la Colônia do Sacramento a Portugal, lo que suponía una verificación de las posesiones, pues: "quedan por derecho a los portugueses desde Cabo Verde hacia el poniente cuatro grados y dos tercios que son como 95 leguas, cuanto quizás habrá hasta un poco más arriba del Gran Pará, y por su misma concesión queda todo lo demás hacia el poniente para los castellanos" (AGI, *Q* 157, f. 197 r.).

Estaba convencido de la necesidad de llegar a un acuerdo definitivo entre ambas coronas, pero argumentó además que tales pactos no tendrían

un alcance suficiente si no se comunicaban a los habitantes de Maynas, particularmente a los residentes en la misión de San Joaquín de Omaguas. Si no se hacía esto, el padre pensaba que se seguiría incurriendo en los mismos errores, y los pretendidos acuerdos sobre aquellos límites continuarían dilatándose sin llegar a una solución definitiva (AGI, *Q* 158, f. 198 v.).

A raíz de estas arribadas furtivas de los portugueses, el jesuita Carlos Brentano había enviado varias cartas a las autoridades de la capitanía. En una de ellas expuso ante los portugueses los argumentos con los que la monarquía hispánica, el Virreinato del Perú, la Real Audiencia de Quito y la Compañía de Jesús basaban su dominio sobre el territorio amazónico, hecho que los portugueses consideraron como una "*insuficiencia dos fundamentos com q V.Rma procura justificar hum tão notorio excesso*". Para los portugueses, la existencia de las bulas papales y sus respectivos decretos pontificios no era garantía de un sustento claro para refutar la posesión territorial de España, pues argumentaron que aquellas bulas planteaban la licitud de ocupar los territorios ajenos y además prohibían recuperarlos. Así, los portugueses no doblegarían su voluntad de poseer aquel territorio, estarían dispuestos a enfrentarse a cualquier ejército de indios y a responder a las ofensas ocurridas en la frontera, a pesar de sugerir que: "*estarão tanto mas seguras, quanto mas desarmadas as terras de S.Mgde*" (AHU, *CU*, doc. 1920, ff. 1 v.-2 r.).

Era un hecho, los paraenses poseían una superioridad militar capaz de derrotar con creces la paupérrima disposición bélica de los jesuitas y de sus neófitos adoctrinados. Pocos años atrás, el jesuita Pablo Maroni lo había explicado al presidente de la Real Audiencia de Quito:

> A más de eso, los vecinos del Pará y cercanas aldeas son numerosos, y muy ejercitados en el uso de las armas, advenedizos gran parte del Brasil a quienes no falta arrojo para cualquier empresa. Muchos de sus indios manejan muy bien armas de fuego, ni les faltan embarcaciones con piezas de artillería y demás pertrecho militar bastante para recibir con mofa y risa cualquiera armadilla que se despachase de Quito. (AGI, *Q* 158, f. 544 r.)

Las cartas del padre Brentano habían tenido respuesta por parte de un anónimo oficial portugués, él informó que no era de su profesión

dedicarse a discutir el derecho que le otorgaban los decretos pontificios a la corona de España *"en q V.Rma se fundão para ampliar os dominios de Castelha atê as muralhas do Grão Pará"*. Así, refutó el hecho de que los padres usaran tales recursos que en muy pocas oportunidades fueron considerados por los anteriores reyes de España. De igual forma, con la carta se pretendió demostrar el lugar donde confinaban los dominios de España y Portugal en el río Amazonas, sin valerse de escritores "prácticos" portugueses o extranjeros —pues el anónimo conocía la *Utriusque Americæ* de Jean de Laet— ni mucho menos de españoles *"apaixonados"* contrarios a toda pretensión portuguesa.

Bajo este artilugio de neutralidad, el anónimo sólo se basó en los testimonios escritos décadas atrás por los padres jesuitas Manuel Rodríguez y Cristóbal de Acuña, cronistas que también mantuvieron de forma latente el interés por legitimar los territorios amazónicos como parte innegociable de los dominios hispánicos.

En la carta se mencionaron aquellos hitos clásicos: la unión ibérica, el *"cativeiro"* portugués, los alcances de Holanda en las Indias Orientales, las tres fortificaciones construidas por los holandeses a lo largo de la cuenca oriental del río Amazonas y, por supuesto, sus estratégicas ubicaciones en varios bastiones de Brasil. Aquel escritor expuso que no ahondaría en las hazañas ni en el *Auto de Posse* de Pedro Teixeira, ejecutado más de cien años atrás. Sin embargo, tal expedición otorgaba un motivo de peso para una justificación desestimada por las autoridades de la Real Audiencia de Quito, ya que los portugueses esgrimían que: *"a custa das vidas de Portugueses em serviço da corõa de Portugal e por orden de El Rey de Hespanha a quem então estará sogeita"* (AHU, *CU*, doc. 1920, f. 3 r.).

Para los portugueses no había dilema alguno: durante la unión ibérica, el *Auto de Posse* de Pedro Teixeira se hizo en nombre del rey Felipe IV *"pela corõa de Portugal"*. Se descubrió y sujetó el territorio amazónico hasta la desembocadura del río Aguarico en nombre de un rey que se ocupó de gobernar un reino en la orfandad. Además, esa toma de posesión realizada en 1639 había contado con la presencia de los jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda, hombres que la reconocieron y a su vez trataron de contrarrestarla. Echar mano de solo un suceso registrado, como

la expedición de Teixeira, garantizaba poco. Por ello, en la carta se recurrió a exponer otro argumento más contundente: el segundo artículo del Tratado de Lisboa de 1668, en el cual el rey de España cedió al rey de Portugal todos los territorios que hubiera adquirido hasta la fecha en que se diluyó la unión ibérica, es decir 1640, año de la coronación del nuevo rey portugués. Un suceso considerado por el escritor de la carta como un hecho "natural" que legitimaba todo el procedimiento.

De otro lado, se expuso que los españoles habían citado el Tratado de Utrecht de forma inapropiada buscando rebatir los argumentos portugueses, hecho que el redactor de la carta consideró contraproducente, ya que, según su versión, en este amplio tratado se mencionaron todas las posesiones que debían restituirse entre las coronas firmantes. Además, el autor del tratado complementó ese documento con la referencia a las "rayas" y límites que tanto Portugal como España detentaban en América del Sur y que debían permanecer tal y como se hallaban antes de la Guerra de Sucesión[5]. Posiblemente, el autor portugués se había equivocado o hubiera tratado de emplear un argumento apócrifo, pues en el Tratado de Utrecht no se hizo mención de los dominios amazónicos en ninguno de sus veinticinco artículos.

No obstante, el autor de la carta afirmó que Francia, potencia aliada de España, reconocía: *"as duas margens meridional e septentrional do rio das Amazonas pertenecem em toda a propriedade, dominio e soberania a S. M.g de portugueza"*, un malinterpretado reconocimiento que fue sacado a la luz en uno de los pactos del Tratado de Utrecht: *Tratado de Paz entre Sua Magestade Cristianíssima e Sua Magestade Portuguesa* de 1713 donde: *"achará no tratado de paz entre el Rey de Portugal e El Rey de França"*. Sin embargo, ¿qué potestad tenía el entonces agonizante Luis XIV, rey de Francia —abuelo de

5 Según el Artículo V del Tratado de Utrecht: "[…] se volverán a la corona de España las plazas de Albuquerque y la Puebla, con sus territorios en el estado en que se hallan al presente. Sin que S.M. portuguesa pueda pedir cosa alguna a la corona de España por las nuevas fortificaciones que ha hecho aumentar en dichas plazas, y a la corona de Portugal, el castillo de Noudar con su territorio, la Isla de Verdejo, y el territorio de Colonia del Sacramento" ("Tratado de Paz y Amistad" 403).

Felipe V—, para declarar tamaño reconocimiento sobre aquella franja de la cuenca del río Amazonas, relativamente alejada de sus dominios guyaneses? Ninguna.

A pesar de todo, la insistencia de los lusitanos partió de que los intereses del monarca francés estaban *"mais unidos q nunca"* a los del rey de España (AHU, *CU*, doc. 1920, f. 3 r.). Una consideración notablemente forzada, pues el reconocimiento que hizo Luis XIV estuvo dirigido al arreglo bilateral entre las coronas de Francia y Portugal, cuya promesa quedó plasmada en el artículo X del pacto luso-francés contenido en el amplio Tratado de Utrecht: *"nunca apresentar qualquer pretensão à navegação e ao uso do referido rio, fosse a que pretexto fosse"*. Esta promesa no interfería con los intereses territoriales de España, ya que en el artículo VIII el rey francés desistía para siempre de sus derechos territoriales sobre la región de Cabo Norte (Ferreira, *Límites* 117-125); región conformada por la franja septentrional del desmesurado estuario del río Amazonas y la margen oriental de un mediano afluente: el río Japoc u Oyapaco (Freitas 139-140).

Más de una década después, entre 1723 y 1728, la corona de Portugal envió varias expediciones militares para verificar la existencia del *padrão* o mojón que desde el siglo XVI se fijó como hito físico para delimitar los confines de sus respectivos dominios. De estas expediciones solo se encontraron vestigios, pues el mojón había sido destruido por los franceses para dificultar las devoluciones territoriales pactadas entre Portugal y Francia en el Tratado de Utrecht (Ferreira, *A expanção* 26-28).

Los portugueses interpretaron aquella afirmación francesa como una referencia a la totalidad de la cuenca amazónica. Era claro que las tierras comprendidas entre el oriente de la Audiencia de Quito hasta la desembocadura del río Negro hacían parte de la red misional de los jesuitas españoles, es decir, la gobernación de Maynas. También era claro que las jurisdicciones políticas y eclesiásticas de la capitanía de Grão Pará tenían sus límites entre el río Negro y la desembocadura del río Amazonas en el océano Atlántico. Por lo tanto, ambas coronas basaron sus límites teniendo como eje arcifinio el serpenteante curso hidrográfico del río, hecho que al parecer los franceses no supieron dilucidar. Por ello, si el argumento del monarca francés existió tal cual se había mencionado en la carta de los portugueses, no cabe duda

que su afirmación fue producto de un equívoco. La razón es que si bien la jurisdicción de los dominios franceses de Guyana se adentraba hasta la cuenca amazónica desde su latitud más oriental, esta no alcanzaba a llegar hasta el margen septentrional del gran río, así que en tal asunto la injerencia del monarca francés era nula.

Este fue un falaz argumento, astutamente utilizado por los portugueses (Boxer, *O Imperio* 163-164) para controvertir los reclamos del padre Carlos Brentano y de los demás jesuitas quiteños, quienes no claudicaban en buscar la legitimidad de unos dominios hispánicos donde tenían asentados sus bastiones de la fe (AHU, *CU*, doc. 2082, f. 3 v.). Un argumento que se desvió de los preceptos establecidos en el Tratado de Tordesillas y en el cual se tomaron tanto palabras como afirmaciones convenientes de los tratados sucedáneos y de las obras escritas por jesuitas españoles. Este escritor anónimo, que bien pudo ser el gobernador de Grão Pará o Maranhão, había añadido más leña a la hoguera del temor, que los padres quiteños mantenían encendida en la frontera selvática.

Schindler, Maroni y Julián: soldados de Dios, combatientes por escrito

El padre Nicolás Schindler se sumó a la disputa argumentativa sobre los dominios, en el año de 1736, con el envío de una carta desde la misión de Xéberos al padre provincial de Quito. Al igual que los padres Andrés de Zárate y Carlos Brentano, Nicolás Schindler había estado enterado personalmente de la amenaza de los portugueses y sus sesenta embarcaciones, pero, según él, aquella avanzada era una suerte de retaliación, un eco amazónico causado por el impacto de la Guerra de Sucesión desatada en Europa. Los portugueses echaron mano de una estrategia bastante efectiva: convencer a varios indios por medio de "regalos y comunicación" para azuzar su ánimo contra los padres jesuitas. Los regalos, consistentes en ropas, "arapos y vestidos", y algunas escopetas, fueron el material para el convencimiento, lo cual conllevó, según el padre, a que los indios "se alboroten, con solo verlos tan galanes y achilindrados, gente muy movible y novelera" (AGI, *Q* 158, f. 560 v.).

Como parte de su estrategia, durante sus incursiones al occidente de Maynas, los portugueses entraron en contacto con el curaca de los indios cocamas, quien, "embebido en ideas dañadas", llegó a ser su aliado. Así mismo, con él se aceptó a otro indio quiteño, yerno del curaca, fugado de la justicia de San Francisco de Borja y refugiado entre los portugueses, lo cual significó para Schindler un acto de traición al rey de España y un "descarado sinrubor". Traición que al parecer compartían muchos de los indios cocamas. Así, Schindler se mostró temeroso por otro asunto, los cocamas le hicieron saber que su traición estaba infundada en un hecho crucial: los portugueses los convencieron de que los dominios lusitanos eran tierra de cristianos y no tierras donde la fe se propagaba bajo la tutela de alemanes (AGI, *Q* 158, f. 560 v.). Esto con respecto a que una gran mayoría de los padres jesuitas que oficiaban en las misiones amazónicas de España provenían de las cinco provincias jesuitas de Europa central.

Sin duda, este era un argumento clásico, derivado de las fricciones religiosas sostenidas por el cristianismo en contra de las versiones luteranas que, surgidas desde tiempos de la Reforma protestante, se disputaban la autenticidad de la fe y el monopolio para su propagación en los espacios coloniales (Meier 85).

Por los mismos años, el jesuita Pablo Maroni realizó una lectura minuciosa de las crónicas escritas por sus homólogos en el siglo XVII. Al igual que sus correligionarios, no estuvo de acuerdo con los argumentos portugueses sobre la legitimidad de sus posesiones. Los postulados de Maroni sirvieron a los burócratas quiteños para encontrar una justificación precisa y proceder a la defensa de la gobernación de Maynas. Este padre explicó que los portugueses buscaban adueñarse de la cuenca del río Napo y también de la cuenca de los ríos Aguarico y Payamino, donde pretendían construir una fortaleza para introducirse con facilidad a las jurisdicciones de Ávila y San Miguel de Sucumbíos, y así apropiarse de los minerales auríferos pertenecientes a la corona de España.

Para Maroni, los portugueses incurrían en una absoluta violación de los decretos pontificios y, además, pasaban por alto la soberanía de los dominios hispánicos. Según Maroni, el sitio donde el capitán portugués Pedro Teixeira había realizado el *Auto de Posse* para la corona de Portugal

no había sido a orillas del río Napo ni en la provincia de Omaguas, sino mucho más al nororiente "en un pueblo de infieles que por haber allí rescatado algunas planchitas de oro, llamaron Aldea de Oro, y el río cercano río de oro", es decir, la desembocadura del río Aguarico en el río Napo (AGI, Q 158, f. 560 v). Este asunto era conocido por el propio presidente Dionisio de Alsedo y Herrera, asimismo, él sabía que la finalidad de los portugueses en la región consistía en:

> […] fundar una casa fuerte en la boca del río Aguarico diciendo que hasta allí comprende la demarcación de las tierras de Portugal queriendo así poner término a la jurisdicción de las dos Coronas de Castilla y Portugal, y juntamente establecer comercio franco entre los vasallos de una y otra monarquía. (AGI, Q 158, f. 193 r.)

Era claro que con las incursiones hasta la desembocadura del río Aguarico en el río Napo y la jurisdicción de Sucumbíos los portugueses no solo buscaban beneficiarse de las minas de oro, pues el desarrollo del comercio clandestino en detrimento de los erarios hispánicos también era uno de sus más fuertes impulsos.

Maroni aseguró que los paraenses estaban sumamente interesados en comerciar con los vecinos de San Francisco de Borja, Jaén de Bracamoros, Lamas, Moyobamba, Archidona, Quito y Lima. Este interés estaba vinculado a la necesidad de poseer plata para enriquecerse y a su vez dinamizar las economías de Grão Pará y Maranhão, ya que "a falta total de plata", los portugueses empleaban ovillos de algodón y granos de cacao como medios de cambio (AGI, Q 158, f. 543 r.). No obstante, el comercio pretendido por los paraenses con las provincias del virreinato peruano tenía un soporte mayor que se desligaba de los impedimentos provinciales: el matrimonio entre el príncipe de Asturias Fernando VI con la princesa lusa Bárbara de Bragança en 1729 (Lynch 85-86). Esta alianza era un aliciente pacífico para que existiera un comercio mutuo y regulado entre los vasallos de ambas coronas en la cuenca amazónica, comercio legal o clandestino (AGI, Q 158, f. 561 v.) que evidenciaba toda una compleja y antigua red de intercambios donde se vinculaban las tierras bajas de la cuenca amazónica con el piedemonte andino por medio de ríos como el Putumayo y el Caquetá (Gómez 51-78).

En 1739, José de Abreu e Castelobranco, gobernador de la capitanía de Maranhão, aseguró haber enviado una carta a la Compañía de Jesús de Quito en respuesta de las comunicaciones hechas tanto por el presidente Dionisio de Alsedo y Herrera como por el padre Juan Bautista Julián. El gobernador no tenía la certeza de que las cartas hubieran llegado a manos de sus destinatarios, pues en ellas se trataba un asunto muy importante: las especificaciones sobre los límites *"em que se termina a jurisdição de Quito"*; es decir, el último lugar arcifinio que pudiera detectarse para ser tomado como marca limítrofe.

Mapa 2

Jurisdicción de la provincia de Maynas y dominios hispano-lusitanos de la cuenca amazónica hacia 1700.

Fuente: elaboración del autor según información cartográfica actual y de época.

Según el gobernador de Maranhão, la única respuesta la había recibido por parte de un misionero español que oficiaba en la misión de San Ignacio de Pebas. Tal correspondencia obedeció a la evolución sobre la disputa por los límites de los dominios, disensión que a simple vista no presentaba ninguna opción de solucionarse por medio de un acuerdo escrito. Como defensor interesado por la soberanía de su corona, Castelobranco escribió:

> *[…] estou na inteligensia de que estes P[adres] castelhanos tem excedido os seus verdadeiros limites e ainda que seria facil obrigallos a retroceder. Não acho que na [a] quela distancia, possa haber intereses […] e as consecuencias que podem resultar de cualquier violencia que se faça nas missõens.* (AHU, *CU*, doc. 2082, ff. 1 r.-1 v.)

Entre las copias de las cartas atesoradas por el gobernador Castelobranco se hallaba una misiva escrita por el padre Juan Bautista Julián como respuesta al mandato del gobernador de Maranhão. Según esta, los padres jesuitas debían "deshacer" una misión erigida al oriente de la desembocadura del río Napo y, además, devolver a los indios que, en palabras del gobernador, pertenecían a los dominios de Portugal y que fueron empleados para el poblamiento de la misión. La carta —traducida del portugués al castellano— contenía algunos aportes sustentados en la explícita aceptación que el religioso hizo de la ocupación portuguesa hasta la desembocadura del río Napo. Ocupación que Julián aceptaba de hecho, pero que por las vías del derecho juzgaba plenamente inválida. En la carta, el jesuita alemán se desplegó en cuatro razones para explicar que la Compañía de Jesús no estaba incurriendo en ninguna irregularidad respecto de los supuestos dominios portugueses.

Así, en su primera razón Julián le explicó al gobernador de Maranhão que los jesuitas no habían fundado ningún pueblo al oriente de la desembocadura del río Napo. La segunda razón versó sobre el reclamo que el gobernador hizo por los indios que los jesuitas habían atraído para poblar aquella nueva misión, hecho desmentido por Julián, quien aseguró que tales individuos buscaron el amparo de los españoles mientras huían de otros indios enemigos "sin comida, ni casa, pareciendo [sic] de miseria". La tercera razón argumentada era que muchos de esos indios habían fallecido

y quienes sobrevivieron huyeron hacia otros lugares de la espesura para protegerse de sus enemigos. En la cuarta razón, Julián prometió al gobernador que, para evitar una reacción bélica de Portugal, los jesuitas se abstendrían de ingresar en la supuesta jurisdicción portuguesa: "no pondremos ni un pie más debajo del desembocadero del río Napo" hasta que los reyes de España y Portugal no llegaran a un acuerdo sobre sus posesiones en la cuenca amazónica (AHU, *CU*, doc. 2082, ff. 1 r.-1 v.).

Como parte de la carta el padre Julián expuso su versión utilizando los argumentos que contrariaban las opiniones lusitanas sobre la ocupación del territorio. Afirmó haber consultado obras de "varios autores geógrafos", además de los decretos pontificios del Tratado de Tordesillas, del cual extrajo las conclusiones que servían de refutación a la iniciativa portuguesa. En primer lugar, la línea divisoria trazada a cien leguas de las islas de Cabo Verde en dirección norte-sur, y que entregaba prácticamente a cada corona ibérica un hemisferio propio, incluía del lado hispánico toda la capitanía de Grão Pará. Según su consulta a "un autor extranjero de mi nación alemana", el padre añadió que 170 leguas más serían complementadas a la línea demarcada, adelantándose esta hasta atravesar por su margen oriental el continente americano. No obstante, el padre aclaró que en la obra *De Indiarum Iure* del "eruditísimo" jurista Juan de Solórzano Pereira, aquellas leguas añadidas no eran 270 sino 300. Después recurrió al argumento resultante del Tratado Provisional de Lisboa y su consecuente demarcación sustentada por la ubicación de la Colônia do Sacramento. Una línea imaginaria que al trazarse desde el estuario del Río de la Plata:

> […] le quedan a los portugueses 4 grados, y dos tercios desde la boca del río de Amazonas para arriba hacia poniente pues dícese en el referido tratado que desde la isla de Antonio de Cabo Verde, está en 17 grados, y un tercio la boca del río de Amazonas, los cuales 17 grados y un tercio con los 4 grados y dos tercios desde la boca del Marañón arriba hacen los 22 grados. (Solórzano 43-48)

Para Julián, cada grado era equivalente a una distancia de 20 leguas —además afirmó que otros "prácticos" consideraban que un grado equivalía solo a 18 leguas—, por lo cual, los 4 grados y dos tercios pretendidos

por los portugueses desde la desembocadura del río Amazonas no eran el exacto equivalente a 100 leguas, distancia que a su decir era la dimensión de la jurisdicción de Grão Pará, que tampoco se acercaba al límite defendido por los portugueses en la desembocadura del Río Negro. Por ello, el jesuita afirmó con toda claridad que los misioneros de Quito estaban ocupando una región localizada "más arriba del Río Negro", lo cual suponía que la jurisdicción de los dominios hispánicos se extendía "mucho más abajo de la boca del río Napo". Según sus cálculos, esta desembocadura distaba más de 1.000 leguas de Grão Pará y que los portugueses, aduciendo a los resultados de la expedición de Pedro Teixeira, reclamaban como propios: siguiendo el contra-curso del río en dirección occidental, desde su desembocadura en el océano Atlántico hasta la desembocadura del río Napo.

Conclusión

Las fortalezas construidas en las desembocaduras de los ríos Negro, Aguarico y Napo; la ocupación de las misiones otrora de la Compañía de Jesús a manos de los portugueses, y las casi permanentes incursiones a la gobernación de Maynas siguiendo el curso de los ríos no eran asuntos que, desde las capitanías de Grão Pará y Maranhão, las autoridades lusitanas planearan frenar. Por el contrario, ordenanzas como las redactadas por el gobernador José da Serra, en 1739, impulsaron la ocupación permanente de las fortalezas construidas con más fuerzas militares venidas desde las capitales de Maranhão y Grão Pará, y abogaron por mantener el amparo y la protección para las misiones tuteladas por los religiosos de Nossa Senhora do monte do Carmo (AHU, *CU*, doc. 2082, ff. 6 r.-7 v.).

Tales decisiones eran la concreción de una política expansionista que aprovechaba la vulnerable situación de los dominios hispánicos en el alto Amazonas. Hecho que, a su vez, suponía la persistencia de las disputas por gran parte del territorio ubicado en la franja oriental de la provincia de Maynas, tanto en el terreno con los constantes amagues belicistas como en el papel con sus acalorados y concienzudos debates.

Por ello, la idea de mantener una escolta, "una docena de soldados con provisión de armas y pólvora y un corto estipendio", acariciada por el padre Julián (AGI, *Q* 158, f. 179 r.), no era un asunto descabellado: la defensa de Dios y de la corona ameritaban cualquier esfuerzo e inversión posible. Aunque la adversa realidad económica de los erarios de la Real Audiencia de Quito, las esquivas voluntades de la oficialidad para paliar la indefensión de la provincia de Maynas y la dramática inferioridad de las tropas militares españolas demostraban ser lo opuesto a lo esperado por el padre Julián, sus homólogos quiteños y posiblemente sus demás colegas oficiantes en las vastas fronteras del Nuevo Mundo.

Sin duda, el arsenal argumentativo de los padres de la Compañía de Jesús era prácticamente inofensivo frente a la capacidad militar de los portugueses radicados en el septentrión de la Amazonia, siendo entonces una disputa profundamente desigual, que permaneció durante todo el siglo XVIII a pesar de los tratados y armisticios subsecuentes pactados entre las coronas ibéricas. Los resultados de tales incursiones en términos de las pérdidas (o ganancias) territoriales pueden apreciarse perfectamente en la amplia producción cartográfica sobre América del Sur que se imprimió durante ese enigmático "Siglo de las Luces".

Bibliografía

Fuentes primarias

a. Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Quito (*Q*) 158.

Arquivo Historico Ultramarino, Lisboa, Portugal (AHU).

Brasil-Pará, Conselho Ultramarino (*CU*) docs. 1920 y 2082.

b. Documentos impresos

Acuña, Christoval de. *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1641. Impreso.

Fritz, Samuel. *Diario*. Presentación de Hernán Rodríguez Castelo. Quito: Studio 21, 1997. Impreso.

Rodríguez, Manuel. *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reducción de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores ríos de la América*. Madrid: Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, 1684. Impreso.

Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*, Madrid: Mateo Sacristán, 1736. Impreso.

"Tratado de Paz y Amistad: ajustado entre la Corona de España y la de Portugal concluido en el Congreso de Utrecht en 6 de Febrero del año de 1715; y ratificado por S.M. Católica en Buen-Retiro a dos de Marzo del mismo año". *Colección de los Tratados de Paz, Alianza, Comercio, Etc. Ajustados por la Corona de España con las Potencias Extrangeras desde el reynado del Señor Don Felipe Quinto hasta el presente*. T.1. Madrid: Imprenta Real, 1796. 403. Impreso.

"Tratado Provisional entre o senhor dom Pedro Principe Regente e Carlos II Rei de Hespanha sobre a Restituição da Colonia do Sacramento e Satisfação pelo ataque feito pelo gobernador de Buenos Ayres assignado em Lisboa a 7 de maio de 1681, e ratificado por parte de Portugal, em 13 de junho, e pela Hespanha em 25 de maio de dito anno". *Colecção dos tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potencias desde 1640 até ao presente.* T.1. Ed. José Ferreira Borges de Castro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1856. Impreso.

Velasco, Juan de. *Historia del Reino de Quito*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. Impreso.

Fuentes secundarias

Boxer, Charles R. *O Imperio marítimo português 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 2001. Impreso.

---. *The Golden Age of Brazil 1695-1750. Growing Pains of a Colonial Society*. Los Ángeles: University of California Press, 1973. Impreso.

Da Silva Lima, Alam, Rafael Chambouleyron y Danilo Camargo Igliori. "Plata, paño, cacao y clavo: 'dinero de la tierra' en la Amazonia Portuguesa (c. 1640-1750)". *Fronteras de la Historia* 14.2 (2009): 205-227. Impreso.

Dominges, Ângela. *Quando os indios eran vassalos. Colonização e relações de poder no norte*

do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. Impreso.

Ferreira Reis, Arthur Cezar. *A expansão portuguêsa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII*. Río de Janeiro: Agência da SPVEA, 1959. Impreso.

---. *A fronteira colonial com a Guaiana Francesa*. T.1. *Limites e demarcações na Amazonía Brasileira*. 3t. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. Impreso.

---. *Aspectos da experiencia portuguêsa na Amazônia*. Manaos: Edições do Govêrno do Estado do Amazonas, 1966. Impreso.

Freitas de Rezende, Tadeu Valdir. "A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no periodo colonial: a definição das fronteiras". Trabajo de grado de doctorado en historia económica. Universidad de Sao Paulo, 2006. Impreso.

Gómez, Augusto J. "Bienes, rutas e intercambios (siglos XVI-XIX): las relaciones de intercambio interétnico entre las tierras bajas de la Amazonia y las tierras altas de los Andes". *Revista de Antropología y Arqueología* 9.1-2 (1996-1997): 51-78. Impreso.

Lynch, John. *La España del siglo XVIII*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999. Impreso.

Meier, Johannes. "'Totus Mondus Nostra fit Habitatio'. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española". *São Francisco Xavier. Nos 500 anos de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*. Ed. Zulmira Santos. Porto: Universidade do Porto, 2007. Impreso.

Phelan, John Leddy. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1967. Impreso.

Schwartz, Stuart B. "Plantations and Peripheries, 1580-1750". *Colonial Brazil*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. Impreso.

Seixas Corrêa, Luiz Felipe de. "La repercusión del Tratado de Tordesillas en la formación de Brasil". *El Tratado de Tordesillas en la cartografía histórica*. Ed. Jesús Varela Marcos. Valladolid: Junta de Castilla y León, Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas, 1994. Impreso.

Fecha de recepción: 28 de septiembre de 2011.

Fecha de aceptación: 1 de marzo de 2012.

Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804

Graciana Pérez Zavala
Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Villa María, Argentina.
gracianapz@gmail.com

Marcela Tamagnini
Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria,
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.
marcela.tamagnini@gmail.com

Resumen

Desde fines del siglo XVIII, el sur de la actual provincia de Córdoba, Argentina, estuvo atravesado por una línea militar de fuertes y fortines que dejaron una marca profunda en la región, no solo porque sus instalaciones delimitaron la porción geográfica controlada por indígenas y cristianos, sino porque sentaron las bases de un nuevo ordenamiento y configuración espacial. Este artículo está dedicado a examinar la dinámica territorial y poblacional indígena en el sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán (Virreinato del Río de la Plata), en el periodo transcurrido entre 1779 y 1804.

Palabras clave: militarismo, frontera, defensa, infraestructura vial, Argentina.

Abstract

From the late eighteenth century, the south of the province of Córdoba, Argentina, was pierced by a military line of forts and fortresses called to leave a deep mark in the region not only because its facilities delimited the geographical portion controlled by Indians and Christians, but it laid the foundations for a new order and spatial configuration. This work is dedicated to examining the Indian territory and population dynamics in southern Gobernación Intendencia de Córdoba del Tucumán (Río de la Plata Viceroyalty), in the period between 1779 and 1804.

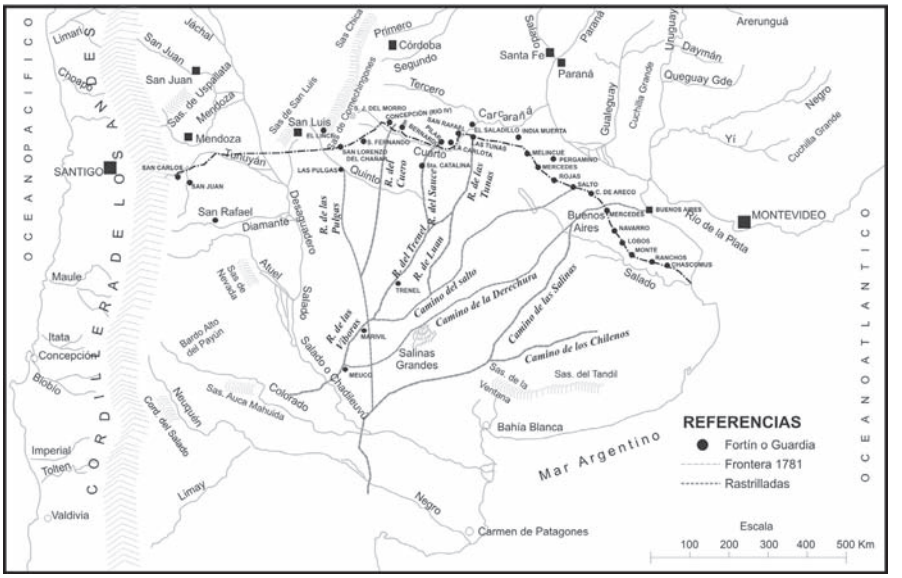
Keywords: militarism, boundaries, defence, road engineering, Argentina.

Introducción[1]

Desde la llegada de los españoles al continente americano, las relaciones entre los indígenas soberanos y los cristianos alternaron entre el conflicto y la paz. Así, mientras algunos pueblos fueron tempranamente derrotados o asimilados, otros opusieron una fuerte resistencia a la ocupación de sus territorios. De la misma forma, los mecanismos de dominación que la corona implementó para someterlos no fueron los mismos. Si bien, los Borbones dieron continuidad a las prácticas de dominación directa que habían impulsado los Habsburgos (conquista física mediante guerras y espiritual a través de los misioneros), aquellos apelaron también al comercio, la colonización y la diplomacia para pacificar a los indígenas y estabilizar las fronteras imperiales conflictivas. Incluso, en algunos lugares, las autoridades militares sirvieron como representantes ante los indígenas (Weber, *Bárbaros* 24).

En el Río de la Plata, la necesidad de defender ese comercio llevó a las autoridades españolas a fortalecer la seguridad de las comunicaciones y el tránsito de personas y bienes al Alto Perú y al virreinato. Hacia 1780, los españoles elaboraron un plan de defensa y población que incluyó la construcción de algunos fortines ubicados entre Chascomús y Guardia de la Esquina (Walther 134). Pero, simultáneamente, fortalecieron las relaciones diplomáticas con los indígenas, inaugurando un periodo de paz que se extendió hasta 1815. Esta manera de dirimir las disputas hizo que, en términos de Weber, los Borbones redefinieran la forma en que el poder debía hacerse efectivo en las fronteras del Imperio. La nueva política también brindó espacio ideológico para que en los tratados se reconociera la autonomía de los indígenas sobre la base del derecho de naciones (Weber, "Borbones" 167) (véase mapa 1: Frontera colonial).

1 Este trabajo se desarrolló bajo el programa "Achiras histórica. Nuevo enfoque para su planeamiento de desarrollo cultural. Segunda etapa". Secretaría de Ciencia y Técnica. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Años 2009-2011. Una versión preliminar fue presentada en las II Jornadas Nacionales de Historia de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, mayo de 2011.



Mapa 1
Frontera colonial y rastrilladas en la región pampeana.
Fuente: elaboración de las autoras a partir de Mollo y Della, y Walter.

El sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán no fue ajeno a estas políticas desplegadas por la corona en el territorio imperial. En este territorio se constituyó un espacio militarizado de larga duración que se extendió entre fines del siglo XVIII y el último cuarto del XIX, cuando se desplazó definitivamente más allá del extremo límite sur de las tierras cordobesas. La impronta que la frontera dejó en la región fue muy profunda, no solo porque sus instalaciones fortificadas delimitaron la porción geográfica controlada por indígenas y cristianos, sino también porque sentó las bases de un nuevo ordenamiento y configuración espacial (Tamagnini 77). En el marco de los análisis del accionar estatal sobre este territorio, en este artículo nos proponemos caracterizar la dinámica territorial y poblacional indígena en la región en el periodo transcurrido entre 1779 y 1804. Específicamente, examinamos la localización geográfica de las fortificaciones militares en relación con las tolderías, sus caciques y denominaciones identitarias. De igual manera, sostenemos que la ubicación de los fuertes y fortines erigidos por las autoridades coloniales (Las Tunas, El Sauce, La Concepción, Santa Catalina, entre otros) estuvo en estrecha relación con el emplazamiento de las

tolderías y los caminos que llevaban hasta ellas. Así, la instalación de la línea militar habría remodelado la territorialidad y la política de los indígenas.

Para abordar la cuestión, revisaremos algunos aspectos que tienen que ver con la configuración del territorio en disputa y su dinámica poblacional. Luego exploraremos el problema a la luz de la información proporcionada por las autoridades políticas y militares coloniales (el maestre de campo Diego de las Casas y el marqués de Sobre Monte, entre otros) y por el tratado de paz de 1796. Buena parte de esta documentación proviene del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Argentina (AHPC).

El territorio en disputa y su dinámica poblacional

La creación del Virreinato del Río de la Plata y de las gobernaciones intendencias supuso una mayor capacidad estatal de controlar el espacio y la población. Según Barral y Fradkin (47), es la estructura de poder la que termina definiendo en gran parte un territorio que en el sur de Córdoba era motivo de disputa con los indígenas pampeanos, los cuales desde mediados del siglo XVIII maloquearon con frecuencia los caminos, fortificaciones y poblados de la región.

Antes de referirnos a la historia de la línea fronteriza, es necesario que prestemos atención al territorio. En sentido amplio, y siguiendo a Delrio (19), este comprende simultáneamente los diferentes niveles que lo definen en tanto espacio como los aspectos sociales que intervienen en su delimitación. La territorialización está así definida por el tipo de lugares que la gente puede ocupar y las acciones que tiene que llevar a cabo para transformarlos en habitables y poder desplazarse en los mismos.

La línea militar del sur cordobés fue trazada sobre una planicie que presenta notables diferencias entre la llanura oriental y la occidental o pampa seca. El suelo de la primera es muy fértil, está compuesto por humus que retiene y conserva la humedad y favorece la abundancia de gramíneas permanentes.

La pampa seca, en cambio, se caracteriza por su aridez, y su suelo es arcilloso, arenoso y salino, con predominio del pajonal, que se extiende hasta el piedemonte, donde se entremezcla con el bosque serrano. La vegetación xerófila es interrumpida, de tanto en tanto, por árboles no muy grandes, razón por la cual la leña es un recurso escaso y estimado en la región[2].

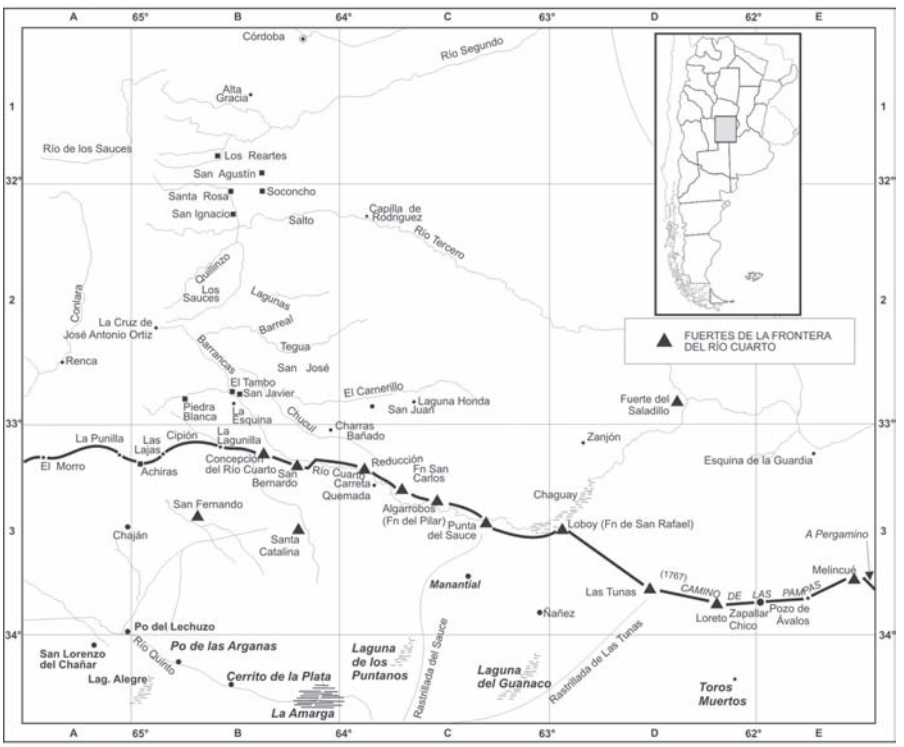
El clima actualmente es benigno, de tipo templado continental, es decir, con inviernos relativamente rigurosos y veranos medianamente cálidos. Las lluvias aumentan de suroeste hacia el este, donde alcanzan los 800 mm anuales. El 80% de las precipitaciones se concentra en el verano (entre octubre y marzo), mientras que normalmente los meses más secos son junio y julio. La región está atravesada por dos ríos de régimen pluvial estival: el Cuarto, que nace en la pendiente este de la sierra de Los Comechingones y se integra a la cuenca del Plata, y el Quinto, que procede de las sierras de San Luis y recorre la región por el sur, desembocando en una zona de bañados denominada La Amarga, en el límite actual con Buenos Aires. En general, la superficie es llana, pero hacia el oeste, y muy cerca ya del límite con San Luis, se encuentra el piedemonte de las sierras de Los Comechingones, recubierto por pastizales y un bosque xerófilo de espinillos, chañares y algarrobos, muy escasos estos últimos en la actualidad (Krauss, Bianco y Nuñez).

Esta particular geografía de médanos, lagunas, pastizales y vegetación leñosa rala hizo que la ocupación del espacio fuera discontinua y el poblamiento débil e inestable. Hasta mediados de la década de 1780, esta dilatada geografía, que abarcaba más de 100 leguas en sentido este-oeste, estuvo custodiada por los fuertes de Las Tunas (cerca del límite con Santa Fe), principal o comandancia de La Punta del Sauce (en el centro) y de Santa Catalina (al oeste). Sobre la base de esta estructura primigenia, el gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, Sobre Monte, amplió el número de fortificaciones, intercalando otras entre las ya existentes. A partir de 1785, la línea quedó configurada por los fuertes y fortines de

2 Según Tell (52), los juicios trabados por vecinos de las villas de La Concepción y La Carlota muestran que el uso de las islas de monte fue regulado por las autoridades municipales con el fin de asegurar la provisión de leña de uso común a los vecinos y evitar su traspaso a manos privadas.

Concepción del Río Cuarto, San Bernardo, Reducción, San Carlos, Pilar, Punta del Sauce y San Rafael (Vitulo 40).

Dichas fortificaciones que procuraban resguardar el antiguo Camino de las Pampas, que vinculaba Buenos Aires con Chile, se ubicaron sobre poblados preexistentes ligados a encomiendas (inicialmente de los Cabrera), a las postas y a las capillas y oratorios del Curato de Río Cuarto. Para la ocupación española se trataba de lugares estratégicos que debían seguir siendo controlados, ya fuera por la disponibilidad de cursos de agua, los buenos pastos, la leña o por la vigilancia de los caminos que llevaban a las tolderías indígenas (Fourcade de Rodríguez 23) (véase mapa 2: Frontera del Sur de Córdoba).



Mapa 2

Frontera sur de Córdoba en el periodo tardo colonial.

Fuente: elaboración de las autoras a partir de Barrionuevo.

Desde el punto de vista demográfico, la población del Curato de Río Cuarto[3] se concentraba en la angosta zona serrana (53,3%) y no en la dilatada llanura (46,7%) en la que se levantaron las nuevas fortificaciones militares, las cuales habrían cubierto los objetivos de defender la frontera indígena y concentrar a los dispersos habitantes de la campaña. Los historiadores del poblamiento de la región señalan que este se habría desarrollado según dos lógicas. La primera corresponde a una modalidad asumida espontáneamente por individuos que querían poblar las tierras del Río Cuarto. La segunda, en cambio, habría estado guiada por la iniciativa pública, la cual puede ser caracterizada como "dirigida o forzada", orientada al traslado de vagos y "malentretenidos" a ese espacio (Punta 218; Ribero 191; Tell 71). Un ejemplo de esta última modalidad se encuentra en el poblamiento del fuerte de El Sauce (después conocido como La Carlota), que según Rustán habría requerido de un proceso de "judicialización" por el cual los funcionarios transformaron en reos a pobladores rurales de las serranías para justificar su traslado a la llanura. Sin embargo, el crecimiento poblacional que se produjo entre 1785-1797 no habría respondido tanto a dichas políticas, sino a la inmigración espontánea de familias campesinas interesadas en instalarse en las tierras todavía disponibles (Rustán 83, 116). Se debe recordar que el censo de 1778 —que Vértiz ordenó para todo el virreinato— arrojó un total de 3.714 habitantes para todo el Curato de Río Cuarto, que contenía solo un 8,2% de la población correspondiente a la jurisdicción de Córdoba, que tenía 44.506 habitantes (Carbonari 10).

La creación de estos fuertes entrañaba un cambio sustancial, no solo porque daba cuenta de la mayor capacidad estatal de controlar el espacio, sino porque implicaba la irrupción de estructuras de poder que completaban o se yuxtaponían a la trama más antigua que había conformado la Iglesia (Barral y Fradkin 46-47). La enormidad del espacio seguía conspirando contra el poblamiento, pero a partir de ese momento los fuertes de la frontera del Río Cuarto habrían actuado como estructuras institucionales desde las cuales se vigilaba y ordenaba el territorio, se nucleaba la pobla-

3 En 1778 la región fue subdividida por el Gobierno colonial en cuatro sectores denominados Tegua, Río Arriba, Río Abajo y Río Cuarto. Solo los dos últimos quedaron atravesados por la línea fronteriza (Carbonari 11).

ción dispersa, se impartía justicia, se defendían los caminos y se hacían las paces o se luchaba contra los indígenas.

En este punto es importante señalar que el control territorial de la región quedó sujeto a los vaivenes de las relaciones entre los cristianos y los indígenas. En los periodos en los que menguaba la conflictividad, los cristianos traspasaban la frontera militar (por ejemplo, la estancia de Chaján estudiada por Ribero) y los fuertes se despoblaban, esto acentuaba el patrón disperso. En cambio, cuando recrudecían los enfrentamientos, la población cristiana se concentraba en las fortificaciones y villas, optando muchas veces por refugiarse en la zona serrana. Según consigna Punta, en la frontera sur cordobesa los enfrentamientos con indígenas habrían comenzado hacia 1764 y se habrían prolongado en las dos décadas siguientes (224). La última invasión de este periodo que hemos contabilizado ocurrió en 1785, cuando fueron asaltadas dos arrias que transitaban por el Camino Real a la altura del fuerte del Saladillo (Pérez y Tamagnini, "La Frontera"). A partir de entonces se inicia una etapa de paz que, según consignó Pedro Andrés García, iba a durar hasta 1815.

Los primeros antecedentes de indígenas en la comarca del río Quinto se remontan a los finales del siglo XVI. Se habría tratado de pueblos que formaron parte de la encomienda de Juan de Mitre. En la primera mitad del siglo XVII encontramos indios pampas reducidos junto con comechingones en la encomienda del general Gerónimo de Cabrera y sus sucesores, conocida también como "Encomienda del Río 4°". En 1691 los jesuitas fundaron una reducción que luego debieron abandonar. Años después, los indígenas efectuaron una serie de "estragos" sobre "las vecindades y casi a la vista de las ciudades" (Grenon 42). En 1726, ante el hostigamiento de los aucas, un grupo de jesuitas construyó una fortaleza en El Sauce, hasta ser corrido hacia Cruz Alta (Montes 41). En 1751, el obispo de Córdoba del Tucumán, atendiendo a una petición efectuada por indios pampas dispuestos a reducirse en tierras que les habrían sido cedidas antiguamente por Cabrera, estableció en el paraje de El Espinillo la reducción de indios pampas de San Francisco de Asís. Según el informe de Andrés Mestre, en 1779 esta contaba con 46 indios, mientras que otros

tantos estaban dispersos por el campo. Un año después esta reducción se había disuelto[4].

Este panorama debió complejizarse a raíz de la llegada de nuevos grupos indígenas al Caldenar (actual provincia de La Pampa). Si bien la historiografía ha tendido a considerarlos como ranquilches, rancacheles o ranqueles, la reconstrucción de sus denominaciones y autodenominaciones identitarias es un problema de difícil resolución, porque, como bien señaló Santiago Avendaño —cautivo de los ranqueles entre 1842 y 1849—: "Todas las naciones de indios forman una mezcla de naciones extrañas y esta se produce por la emigración de unas a otras" (Hux 180).

Con relación a las principales hipótesis sobre los orígenes de los ranqueles y su ubicación en el Mamil Mapu, en la década de 1960 Casamiquela postuló que hacia comienzos del siglo XVII el área pampeana habría sido hegemonizada por los tehuelches septentrionales australes. Los pampas serían los descendientes "tehuelchizados" de los querandíes, en tanto que los ranqueles serían la transformación de los pampas, "araucanizados" durante el siglo XVIII. En cambio, Fernández (46-56) los consideró como una fracción pehuenche que tenía su territorio en Ranquil (en las cabeceras del río Neuquén). Este terreno limitaba hacia el sur con los huilliches serranos gobernados por Llanquetruz, quien estaba enfrentado con otros grupos pehuenches ubicados más al norte, en Varvarco y Malargüe. Los ranqueles establecieron una alianza con los huilliches en contra de los otros pehuenches. Así comenzaron las guerras pehuenches que se extendieron por años. El proceso concluyó con el debilitamiento de los pehuenches de Mendoza (aliados a las autoridades cuyanas) y la pérdida de posiciones de la rama pehuenche originaria de Ranquil Lom, la cual fue obligada a dispersarse en la pampa central tras la muerte del huilliche Llanquetruz (1788). A fines de la década de 1770, el corazón de la pampa quedó controlado por Payllatur, el hermano mayor de Llanquetruz El Rebelde. Según Ratto (27), esta localización dotó a los ranqueles de un amplio campo de acción al permitirles

4 Esta reducción habría estado situada 60 km al este de la actual ciudad de Río Cuarto, en cercanías de Chucul. Sobre este tema el lector puede consultar Barrionuevo (27), Costa (33-48) y Farías (5).

negociar simultáneamente con las autoridades mendocinas, puntanas, cordobesas, santafesinas y porteñas.

Más recientemente, Villar y Jiménez han propuesto que el grupo que los documentos coloniales denomina ranqueles, ranquelinos, ranquelches o rancacheles se constituyó a partir de dos componentes. Uno localizado en el Mamil Mapu (País del Monte) y otro en el Leu Mapu, en cercanías de las Salinas Grandes. Desde el punto de vista biológico-cultural, ambos habrían sido resultado de una intensa mezcla. El grupo del Mamil Mapu habría reunido:

> 1. ingredientes étnicos provenientes de la ultra-cordillera (algunos posiblemente de las parcialidades Reche-mapuche de los llanos); 2. moradores de los valles andinos de ambas vertientes, denominados Pewuenche y; 3. los llamados Huiliche de la cuenca del río Limay (la familia de Llanquetruz pertenecía a este grupo). (Villar y Jiménez, "Acerca")

Por su parte, el grupo del Leu Mapu habría incorporado un mayor porcentaje de elementos locales, sin embargo, los indígenas de ambos grupos no se habrían diferenciado tanto por sus rasgos socioculturales como por sus tipos particulares de adaptación al medio. La ruptura del orden colonial y las guerras en Chile habrían modificado los vínculos entre estos indígenas haciendo que los del Leu Mapu se vieran involucrados en un complicado proceso etnogenético. Son denominados en la documentación como "boroganos". En cambio, el grupo del Mamil Mapu habría dado lugar a los ranqueles del siglo XIX (Villar y Jimenez, "Acerca").

El problema de las identificaciones se encuentra ligado a la dificultad de conceptualizar la territorialidad de los indígenas del área pampeana. Según Curtoni, es preciso considerar dos variables: el territorio efectivamente ocupado y el territorio dominado. Este último habría tenido límites flexibles e indefinidos que habrían variado a lo largo del tiempo, según los vaivenes del poder sociopolítico de los grupos involucrados, afectando, por cierto, al primero. El patrón de ocupación fue de amplia escala y de tendencia circular. En el centro estaban las tolderías de los caciques más importantes y a su alrededor las de caciquillos y capitanejos (Curtoni 120-121).

Las discusiones sobre los indígenas pampeanos se basan en documentos producidos por hispanocriollos, quienes, según Nacuzzi (161),

habrían simplificado las variaciones existentes en las tolderías, otorgando nombres o identificaciones que no siempre serían los que los nativos adoptaban entre sí. Es necesario, entonces, deslindar de qué manera las distintas agrupaciones, identificadas en muchos casos por el nombre de sus caciques, iban construyendo "límites" identitarios y territoriales, a partir de los cuales demarcaban relaciones de alianza y de conflicto. Como bien señaló Weber, las etiquetas étnicas con frecuencia son caprichosas e imprecisas, a su vez que pueden sugerir falso sentido de pureza o continuidad étnica porque los pueblos no se consideraban a sí mismos como un único grupo, pese a que así los imaginaran los extranjeros (*Bárbaros* 35).

Ahora bien, ¿dónde estaban ubicadas en aquel momento las principales tolderías? ¿Con qué información documental contamos para dar cuenta de la territorialidad indígena en el periodo? ¿Qué problemas hallamos en ella? Algunas respuestas se encuentran en una detallada exposición de Diego de las Casas, de 1779, en el tratado de paz de 1796 y en el proyecto de Sobre Monte de 1804. De ellos nos ocuparemos a continuación.

El informe de Diego de las Casas

Las territorialidades indígena y cristiana se definieron dialécticamente, esto era visible en la instalación de los fuertes en proximidades de los caminos indígenas. El ejemplo más claro lo aporta la fundación del fuerte de Las Tunas en 1778 ("Resolución del Cabildo"), el cual fue construido, exactamente, en un extremo del camino por el que los indígenas ingresaban "tierra adentro". Al respecto, el virrey Vértiz señaló que

> La fortificación del puesto de las Tunas es urgentísima para contener las hostilidades de los indios infieles, que se experimentan con frecuencia, y asegurar los precisos caminos a las otras provincias y es tanto más importante hoy, cuanto franqueado el comercio deben removerse cualesquiera impedimentos que perturben su libertad, aún cuando a la verdad no fuesen de tan graves circunstancias. ("Copia de la resolución")

De manera similar, los fuertes Las Pulgas (después conocido como Villa Mercedes, en la provincia de San Luis, Argentina) y Concepción del Río Cuarto se establecieron sobre caminos que llevaban al sur, conocidos respectivamente como rastrillada de las Pulgas y rastrillada del Cuero. Ambos fueron utilizados por Jerónimo L. de Cabrera en el siglo XVII durante su búsqueda de la ciudad de los Césares. Después del río Quinto, la rastrillada del Cuero se unía a la de Las Pulgas. En esa región también se encontraba la rastrillada de las Víboras y un poco más al sur, pero en dirección este-oeste, se destacaba el camino de la Derechura, de las Dereceras o de las Nuevas Tunas, que desde Meuco se dirigía hasta Buenos Aires. Este camino se conectaba, a su vez, con la rastrillada de Las Tunas, referenciada por Las Casas (Mollo y Della 276-277) (véase mapa 1: Frontera colonial).

Justamente, de manera simultánea a la construcción del fuerte Las Tunas y en ocasión de una "entrada a los indios" del sur efectuada a pedido de Vértiz[5], el comandante del río Tercero, Diego de las Casas, confeccionó un documento titulado "Noticia individual de los caciques o capitanes peguenches y pampas que residen al sur, circunvecinos a las fronteras de la Punta del Sauce, Tercero y Saladillo, jurisdicción de la ciudad de Córdoba: como asimismo de la del Pergamino, Rayos y Pontezuela de la capital de Buenos Aires y Santa Fe; el número que gobierna cada uno, y de los lugares y aguadas que ocupan, y distancias, los cuales se hallan situados sobre los caminos hollados; el de las Víboras descubierto por el coronel don José Benito de Acosta, y el Maestre de Campo don Ventura Montoya en la expedición que se hizo en el año de 76, y el nuevamente descubierto, llamado el de las Tunas, por los Maestres de Campo Diego de las Casas, y don Ventura Echeverría, en la presente expedición, y año de 79".

5 Además del informe escrito, esta expedición resultó de importancia porque ayudó a completar la información que los españoles tenían sobre los caminos seguidos por los indios en sus ataques. Al año siguiente, en 1780, Las Casas redactó una relación que en parte complementa la anterior y en otras la confronta. El documento, citado por Fernández (65-66), permite dar cuenta de la extensa red caminera existente. Aún no hemos dado con esta pieza, ubicada en el Archivo General de la Nación (AGN).

La descripción de Las Casas sigue el orden en el que fueron encontrados los toldos a medida que avanzaba hacia el sur, razón por la cual es posible establecer cuáles eran los más próximos a la frontera. Los primeros que aparecen enumerados son los siguientes:

> Caciques núm. de indios
>
> 1. Cacique Puñaleph, anciano, vive sobre el camino de las Víboras, en el paraje de Colchague, y gobierna 10 indios con sus familias, en 10 toldos: siendo sus aguadas 7 pozos cavados: dista de La Punta del Sauce 100 leguas, poco más o menos.
>
> 2. Cacique Lepián, anciano, tiene 20 indios en 10 toldos, y vive en Tenel [Trenel], que quiere decir recado hallado. Tienen dos aguadas cavadas y cercadas, y dista un día de camino de Calchague.
>
> 3. Yanquelemus, asimismo anciano, tiene otros 20 en 10 toldos. Vive en dicho Tenel, y tienen dos pozos cavados y cercados.
>
> 4. Cacique Curruguilí, que al presente relaciona esta noticia con José Bruno, en mi presencia y capitanes. Tiene 10 indios en 6 toldos, siendo la aguada una laguna llovediza y pozo cavado, y *viven en Antorué, que quiere decir toro muerto*, y dista un día de camino de Tenel.
>
> 5. Culucalquin, que quiere decir águila: tiene 16 indios en 10 toldos y habitan en Maripil [Marivil], que quiere decir víbora. Sus aguadas son cinco pozos pequeños y dista de Antorué medio día de camino […]. (Angelis) [énfasis agregado]

Como objetivo de este trabajo, nos interesa destacar tres cuestiones de la relación de Las Casas. La primera se vincula con el interés geopolítico del informe, en tanto que la mención de cada cacique está asociada con su emplazamiento. El mismo es definido a partir de la distancia en leguas, en tiempo de tránsito a los fuertes o en relación a otras tolderías (predomina un día de camino entre una y otra). En este registro, los caminos recientemente descubiertos por los cristianos (el de las Víboras y el de Las Tunas) son presentados como verdaderos ejes estructurantes del territorio indígena.

Otra cuestión a destacar en el documento es los nombres de 45 caciques o capitanes localizados entre Colchague (100 leguas del fuerte Punta

del Sauce) y el río Chadilé (río Chadileuvú o Salado), también se indica el número de indios lanza que controlaban (el documento indica 748, pero nosotros contabilizamos 740), además, la cantidad de toldos (415) y aguadas con las que contaban —mayoritariamente pozos cavados y cercados (77), más algunas "lagunas llovedizas" (12). Así, la denominación "tolderías" hacía referencia a la articulación, a partir de un cacique, de varios toldos (mayoritariamente se consignan diez toldos, el mínimo es tres y el máximo veinte). Simultáneamente, se apunta la cantidad de indios lanza por cacique y se aprecia un mínimo de seis y un máximo de treinta, para un promedio de quince por toldería. También se registran trece cautivos y se indica en manos de qué indios se encontraban. En varias ocasiones se puntualizan vínculos de parentesco entre caciques (hermanos, cuñados, hijos) y su franja etaria (anciano, mediana edad). Así mismo, la relación entre los toldos también se habría sustentado en el uso compartido de lagunas y pozos de agua, ello se puede observar en la diferencia numérica entre toldos y aguadas. Es visible, a su vez, el predominio de pozos, situación que pone de manifiesto la ingeniería indígena ante un medio en el que el agua era un recurso escaso (véase tabla 1). Con relación a este punto, Villar y Jiménez sostienen que el empleo de pozos cavados y cercados fue una estrategia presente en todo el territorio ranquel que les habría permitido ejercer un control adicional sobre los animales. La mediatización del acceso al recurso hídrico hizo que los caballos se acercaran periódicamente a las aguadas, disminuyendo el riesgo de que se alzasen. En cuanto a su confección, si bien no hay demasiadas certezas, los autores citados indican que los indígenas habrían empleado un palo cavador (conocido como "calla") ("Los Indígenas").

El documento de Las Casas también ofrece los nombres de doce caciques señalados como "peguenches", quienes estaban emplazados sobre las riberas del río Chadilé. Según los informantes del funcionario, estos caciques habrían contado con mayor cantidad de indios lanzas que los anteriores, pero sus datos cuantitativos no están consignados. Similar situación se presenta con los caciques ubicados en "la falda de la Cordillera". Esta diferenciación tiene que ver con el uso de los gentilicios "peguenches y pampas" para hacer referencia a los caciques y capitanes ubicados en puntos inmediatos a la frontera sur de Córdoba. En ningún caso se utiliza el término ranquel que recién aparecerá en esta región en las décadas siguientes.

Tabla 1

Nº	Cacique	Paraje	Referencia camino / fuerte / toldería	No. Toldos	No. aguadas	No. indios lanza	Observaciones
1	Puñaleph "anciano"	Colchague	Camino de las Víboras, 100 leguas aprox. Punta del Sauce	10	7 pozos cavados	10	
2	Lepian "anciano"	Tenel "recado hallado"	1 día de camino de Calchague	10	2 aguadas cavadas y cercadas	20	
3	Yanquelemus "anciano"	Tenel		10	2 pozos cavados y cercados	20	
4	Curruguilí	Antorué "toro muerto"	1 día camino de Tenel	6	1 Laguna "llovediza" 1 pozo cavado	10	Informa José Bruno
5	Culucalquin "águila"	Maripil "víbora"	Medio día de camino de Antorué	10	5 pozos pequeños	16	
6	Ancapichui "mediana edad"	Chadelanguen "agua salada"	1 día de camino de Maripil	10	5 pozos cavados	15	Cuñado de Curruguilí
7	Tumuilemuí "monte"	Metrenquel "poste parado"	1 día camino de Chadelanguen	6	4 pozos cavados	6	Hermano de Carruguilí
8	Maripoll	Teguás	3 días de camino de Metrenquel	5	Aguada dentro de un médano grande	10	
9	-	Teguás		3		22	46 de chusma
10							Sin información
11	Llancan	Colulanquen	A 5 leguas de Teguás, mismo camino, hacia el sur	10	Laguna grande con 3 "ajos"	30	
12	Rainao	Colulanquen		15		30	"es el que más supone entre aquellos indios" 30
13	Aygopillan	Colulanquen		10	"reside en la dicha laguna"	20	

Continúa...

Nº	Cacique	Paraje	Referencia camino / fuerte / toldería	No. Toldos	No. aguadas	No. indios lanza	Observaciones
14	Catruen	"vive a la vista de las antecedentes tolderías"		4	2 pozos cavados	8	
15	Paineman-que "cóndor anciano"	Quilquil "pájaro chiquito"	A 2 leguas del anterior, sobre el mismo camino tras un cerro pequeño	7	4 pozos cavados y cercados	14	"incluso 4 hijos"
16	Guaiquiante "sol", anciano	Arpiel, lugar de monte	Pasa camino rumbo al sur. A 2 leguas de Quilquil	10	6 pozos cavados, lagunas de agua llovediza	15	"inclusión de 5 hermanos"
17	Canipayú "pericote", mediana edad	Chin	A 2 leguas de Arpiel	7	2 pozos grandes cercados	15	5 hermanos
18	Carimangue "cóndor"	Mamuca-nan	A la vista de Chin	7	1 pozo cercado 3 lagunas llovedizas	10	
19	Antuanque "avestruz"	Conquaí	Medio día de camino de los antecedentes	16	2 pozos cavados, 3 lagunas grandes llovedizas	20	
20	Pichuiman-que	Chaquill-que	Medio día de camino de Conquaí. Sobre el camino de las nuevas Tunas, descubierto a la izquierda y rumbo a sur	6	3 pozos cavados	10	
21	Mariñanco	Chadí	A la vista de Chaquilque	6		10	
22	Maliguenu "piedras"		A la vista de Chadí	6		10	
23	Anteman-que	Chadí		6	3 pozos cavados	11	
24	Nancopillan "ya viejo"	Checau	3 leguas de Chadí	10	1 pozo cava-do y cercado, bastante grande	20	

Nº	Cacique	Paraje	Referencia camino / fuerte / toldería	No. Toldos	No. aguadas	No. indios lanza	Observaciones
25	Curripulquí "anciano"	Checau "Médano Colorado"	A la vista del cacique Nanco-pillan	10	Tiene pozos cavados	18	
26	Lanquenerrí	Caichigua	1 día de camino de Checau	9	2 pozos cavados y pequeños	20	
27	Chañal	Ralanquen	A medio día de camino de Caichigua	20	Pozos cavados y pequeños	30	
28	Maripí		1 día de camino de Caichigua	14	10 pozos pequeños y cavados	26	
29	Creyu	Rarrin	1 día de camino de Colulanquen	10	Pozos cavados	20	
30	Painequeo	Meuco	1 día de camino (sin agua) de [laguna] Meuco	8	8 pozos cavados pequeños	17	
31	Chauquel "viejo"	Checalgo	1 día de camino de Meuco	10	Pozos cavados	20	
32	Caipí	Colco "médano"	1 día y medio de camino de Checalgo	6		10	
33	Caripí	Trobalan-quen	2 días de camino de Colco	10		20	
34	Calloani	Checalgo	1 día de camino de Trobalanquen	10	Pozos cavados	17	
35	Puiñanco	Curruman		20	Pozos cavados	30	
36	Anteñauco	Trobal,	1 día de camino de Currumal	10	Laguna salada	20	
37	Labangenri	Caichigoa "agua de cerro"	1 día y medio de Trobal	10	Laguna permanente	20	
38	Canigurri	Renanco	1 día de camino de Caichigoa	8		10	
39	Catrinaoel	Renanco		20		30	
40	Colomilla	Guadameo "calabaza"	1 día de camino de Renancó	11	Pozos cavados	24	
41	Curuante "sol"	Remeloo	1 día de camino de Guadameo	5	Pozos cavados	10	

Continúa...

Nº	Cacique	Paraje	Referencia camino / fuerte / toldería	No. Toldos	No. aguadas	No. indios lanza	Observaciones
42	Cauchuante	Cunloó	Medio día de Remeloo	10	Pozos cavados	30	
43	Tipayante	Intimeu	1 día de camino de Cunloó	6	Pozos cavados	10	
45	Runcapayú		Cerca de Noalmapú	4		8	
46	Viscalanxen	Chailan-quen	Medio día de camino del anterior	4	Pozos cavados	8	
							748 partidas
	Painemanque	Sobre el río Chadilé, hondo y barroso	Mismo camino y rumbo al sur, a 3 días de camino			60	Peguenches. Datos a través de intérpretes, dicen que estos caciques tienen más indios que los anteriores (no precisan el número)
	Ancoloan		Ribera del Chadilé				
	Gaiquillan		Ribera del Chadilé				
	Ganchupan		Ribera del Chadilé				
	Noboluení		Ribera del Chadilé				
	Yanquetur		Ribera del Chadilé				
	Buenomilla		Ribera del Chadilé				
	Umiguanqui		Ribera del Chadilé				
	Antemanqui		Ribera del Chadilé				
	Llanquel	Potot	Ribera del Chadilé				
	Colomanon		Ribera del Chadilé,		1 puente		
	Cologoan		Ribera del Chadilé, a media legua de anterior toldería		1 puente		

Nº	Cacique	Paraje	Referencia camino / fuerte / toldería	No. Toldos	No. aguadas	No. indios lanza	Observaciones
	Otras tolderías		Hacia la falda de la cordillera		Ríos caudalosos Vueileo y Neuquén		Según intérpretes, "los indios Huilliches son enemigos de estos"

Fuente: elaboración de las autoras.

El tratado de paz de 1796

Diecisiete años después del informe de Las Casas, los indígenas que se reconocían como ranqueles concretaron en la frontera cordobesa, en noviembre de 1796, un tratado de paz con Sobre Monte, a cargo de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán.

Este tratado evidencia los procesos de reconfiguración territorial y poblacional producidos luego del documento de Las Casas; veamos por qué. El acta[6] habría sido firmada por los caciques Cheglen y Carripilum en representación de la nación Ranquelche, que incluía a dieciocho caciques más: Regulam, Currunao, Singoan, Youfguen, Anteman, Guenchulan, Naupayan, Cuurrutipaí, Slavean, Rumillan, Antoan, Callfuquen, Malin, otro Malín, Carruman, Ancan, Cauchavn y Neiqulen. Si bien es posible que los nombres de los caciques no hayan sido escritos correctamente, tanto en el informe de Las Casas como en el tratado, lo llamativo es que ninguno de los mencionados figura en el informe de 1779. El establecimiento de vínculos entre los caciques citados en ambos documentos es aún una tarea pendiente, la cual requiere de la consulta de nuevos fondos de archivo.

6 "Tratado de Paz" (17 de noviembre de 1796). Man. Época Colonial. *Gobierno-Exterior*, carpeta 42, doc. 35. Archivo Histórico de Mendoza (AHM), Mendoza. (Briones y Carrasco 168-171; Levaggi 157-159).

Con relación a esta última cuestión, es oportuno recordar que el tratado de 1796 formaba parte de un conjunto mucho más amplio de paces y acuerdos firmados en el periodo de paz que se extiende entre 1782 y mediados de la década de 1810. Villar y Jiménez señalan que hacia 1780 la agresiva política de los hispanocriollos de la frontera bonaerense tuvo por efecto el aglutinamiento de ranqueles y aucas, los cuales, superando sus rivalidades de dos décadas, maloquearon conjuntamente sobre la frontera. Dos años después, la alianza se deterioró a tal punto que los primeros fueron excluidos de las paces que los aucas concretaron con las autoridades de Buenos Aires ("Los Indígenas"). A su vez, según Bechis, una de las paces más importantes del periodo fue la acordada en 1790 entre las autoridades virreinales y Calpisqui, pampa de la zona interserrana bonaerense. En ella no solo se fijó al Salado como límite, sino que se reconoció (utópicamente) al cacique como "Cacique principal de todas las pampas y cabeza de esta nueva república" (Bechis 84). De igual modo, los pehuenches consolidaron su alianza con las autoridades cuyanas. En este contexto, sostenemos que los ranqueles del Mamul Mapu pactaron con Sobre Monte en 1796 porque necesitaban consolidar relaciones directas con las autoridades coloniales. La frontera cordobesa, recientemente militarizada, ofrecía esta oportunidad, a diferencia de los tramos bonaerenses y cuyanos. Justamente, los nueve artículos que componen el tratado dan cuenta de los conflictos entre ranqueles-huilliches (frontera bonaerense) y pehuenches (aliados a los mendocinos), de los procesos de reconfiguración territorial que estos enfrentamientos traían aparejados y de la forma en que tenían que canalizarse las relaciones futuras en la frontera cordobesa (Pérez y Tamagnini, "El Tratado" 178-179).

Puntualmente, nos interesa rescatar el artículo primero, según el cual los ranqueles reconocían "al rey nuestro señor don Carlos Quarto, y sus sucesores por su señor y soberano", asimismo, se comprometían a prestar "obediencia al excelentísimo señor virrey de estas provincias, al señor gobernador intendente de esta de Córdoba y a los señores comandantes de esta frontera". En contraprestación, se les ofrecía ocupar "el campo que se le designe de que no podrá mudarse sin avisar al comandante manifestándole los motivos". Los cristianos aceptaban a los ranqueles en la pampa, a la vez que les ofrecían instalarse en los campos

cercanos al río Quinto, antiguamente ocupados por pampas encomendados.

La idea de instalar indígenas en tierras cedidas por los españoles había sido puesta en práctica algunos años antes en la frontera mendocina. Ya en los tratados firmados en el contexto de las guerras pehuenches por el comandante de frontera y armas de Mendoza, José Francisco de Amigorena, con los pehuenches de Malargue (1780-1785), se habría acordado el asentamiento de tolderías sobre la frontera en tierras dadas por los españoles, muy cerca de las villas o en proximidades del fuerte de San Carlos. Los mismos indígenas habrían servido como antemural para frenar invasiones y para ensayar distintas estrategias que se pondrían posteriormente en práctica. Si bien no todos los grupos pehuenches aceptaron instalarse, los que lo hicieron permanecieron allí por casi veinticinco años. Roulet (206-207) señala que en adelante los miembros de este enclave pehuenche en territorio español serían conocidos como "indios fronterizos" o "de la frontera" de Mendoza.

En la frontera cordobesa, las autoridades coloniales también ensayaron la instalación de "indios fronterizos". Los indígenas que concretaron el tratado de paz formaban parte de la indiada "que llamamos del Monte, y habita al frente de este fuerte [Las Tunas], en la inmediación de Guaguaca, o Laguna de Arras-caeta, Chenglen en […] que en castellano es recado, y Carripilon en la Laguna de los Guanacos, y he averiguado que pueden ser hasta seiscientos indios" ("Comunicación")[7].

Una evidencia de la proximidad geográfica de estos grupos al fuerte de Las Tunas la encontramos no solo en su aceptación de ocupar "el campo que se les designe", sino también en la mención a la "armonía" con que debían ser tratados por parte de las partidas corredoras. En caso de altercados, se obligaba a estas poblaciones a dar cuenta al comandante para que este impartiera los castigos correspondientes.

7 Agradecemos a Florencia Roulet habernos facilitado este documento.

Si bien no contamos con datos específicos sobre la forma en que se habría aplicado dicha cláusula, la documentación de comienzos del siglo XIX da cuenta de la presencia estable de indígenas en cercanías del río Quinto. Ello provocó discusiones entre las autoridades coloniales porque su establecimiento afectaba los planes de movilización de los fuertes y fortines.

Proyecto de Sobre Monte de 1804

A principios del siglo XIX, y con el objetivo de buscar un camino más directo que agilizara el comercio entre Concepción (Chile) y Buenos Aires, la corona española dispuso una serie de expediciones, entre las que se destacan las del capitán de milicias José Santiago de Cerro y Zamudio (1803 y 1805) y las de Justo Molina y Luis de la Cruz entre 1804 y 1806 (Barros Arana). En este contexto, en 1804, el flamante virrey Sobre Monte elaboró un proyecto de avance de la frontera. Dio origen a un expediente que inicia con una solicitud hecha por él mismo al gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, José González, para que recabara información sobre los parajes más recomendables para establecer las nuevas guarniciones. Este traspasó el pedido a los comandantes y cabildos de La Carlota, Concepción, Mendoza y San Luis. El informe pasó luego a una Junta de Guerra que, reunida en Córdoba el 23 de octubre de 1804, llegó a la conclusión de que convenía avanzar la comandancia de La Carlota al paraje del Manantial, el fuerte de Las Tunas a Toros Muertos —referenciado en el informe de las Casas—, el de Santa Catalina al Cerrillo de la Plata y el de San Fernando al Paso de las Arganas. En el ínterin, Sobre Monte solicitó a la Junta de Guerra que reconsiderara la decisión y recabara datos sobre la posibilidad de llevar el fuerte de La Carlota a las Salinas Grandes. La inquietud surgía de una propuesta que le había comentado Cerro y Zamudio, que, procedente de Talca, había llegado a Buenos Aires acompañado por un grupo de pehuenches. El virrey valoraba que si esta posibilidad se concretaba "sin obstáculos nos haría dueños de lo principal de las Pampas, y coincidiria perfectamente con la extensión que trata de darse a esta

frontera". El Cabildo de La Carlota y su comandante contestaron que "de ninguno modo [sería] conveniente a uno ni otro el que se saque el fuerte de la Carlota" porque "estas nuevas villas como lo demas de la provincia" habrían quedado en total desamparo, por lo menos hasta que se lograra la "formal pacificación de estos indios fronterizos". Estos informes negativos hicieron que la Junta de Guerra terminara confrontando con "las ideas que indicaba el excelentísimo señor virrey […] por las mismas razones que se tuvieron presentes para no situarlo en la laguna del Guanaco" ("Expediente"). Las paces con los indios eran un hecho, pero la desconfianza persistía.

El proyecto no se concretó debido entre otras razones al estallido de las invasiones inglesas. No obstante, adquiere valor por varias razones. La primera tiene que ver con los datos que el documento aporta sobre la particular geografía de este espacio y la influencia que ejercía la naturaleza sobre las decisiones estratégicas, ya que esta era la que en definitiva determinaba la disponibilidad local de recursos necesarios para la vida humana. La tarea de inteligencia llevada a cabo por los prácticos se materializó en un conjunto de informes que contienen una evaluación precisa de las condiciones geográficas que hacían factible o no dicho adelantamiento. Por una cuestión de recorte temático analizaremos solo los correspondientes al sur de Córdoba, sin incluir Mendoza y San Luis.

Entonces, ¿qué dicen aquellos? La valoración de Simón de Gorordo, comandante del fuerte de la Punta del Sauce, la del Cabildo de la Villa de la Concepción y la de la Junta de Guerra dejan al descubierto que el traslado de los fuertes y de los "indios fronterizos" (habilitados por el tratado de 1796 para instalarse en proximidades del río Quinto) estaba fuertemente condicionado por la disponibilidad de dos recursos vitales: agua y leña. Gorordo estimaba que "aunque se hagan los más exquisitos reconocimientos no han de encontrarse aguadas donde puedan subsistir fuerte alguno por no haber en todo este frente ninguna permanente en paraje proporcionada". Si bien evaluaba la existencia de algunos puntos que se podían poblar si se apelaba a los jagüeles, "son las aguas salubrísimas, y por esta causa imposible mantenerse con ellas". Solo el paraje "llamado los Toros Muertos, y por los indios Traumatrull" habría contado con aguadas

"no solo buenas sino permanentes". El lugar recomendado por Gorordo para avanzar el fuerte de Las Tunas se encontraba a 26 leguas en dirección sureste, "casi paralelo de sur a norte con el Zapallarcitto" ("Expediente").

A su vez, el Cabildo de la Villa de la Concepción estimaba que para evitar los perjuicios ocasionados por los indios, que "validos de la amistad se introducen a los potreros" y se llevan las haciendas de marcas y alzadas que pastaban al sur de los fuertes de Santa Catalina y San Fernando, era necesario avanzar sobre los desagües del río Quinto. Uno de los puntos elegidos era el paraje de las Arganas "a la parte de arriba [del río] […] en cuyo lugar aunque no alcanzan las aguas en tiempo de escasez de lluvias queda muy encima a la vista y con corto trabajo se pueden abrir jagues que den aguas suficientes para copia de haciendas". El otro era el Cerrillo "llamado de la Plata", porque allí "siempre se encuentra, el agua muy cercana y agradable al paladar, libre de inundaciones". El mismo se ubicaría "sobre la misma margen del río distante de este como medio cuarto de legua a la parte del sur" ("Expediente").

La segunda tiene que ver con cuestiones atinentes a la territorialidad indígena. De particular importancia era la ubicación de los indios "que están de amigos y fronterizos a esta línea actual". Nuevamente, la disponibilidad de agua aparece como un condicionante de su localización. Según el Cabildo de la Concepción

> […] el cacique general Chacalen de la nación rancanchel, y el cacique Lienal amigos habitan a la presente en la inmediación de dichos parajes del mismo margen, estos no podrían subsistir en donde están situados por que escaseando las lluvias falta el agua en todo el margen del río, y estos dichos caciques pueden retirar sus tolderias a las lagunas del Urical donde se hallan situados los indios lepianes o al paraje de Las Víboras donde habita el cacique Naipan que dista del margen del expresado río como cuarenta leguas al sur, y allá tienen el agua suficiente cabando jagues. ("Expediente")

Si bien el documento no brinda más precisiones, permite reparar en al menos dos asuntos. El primero es de orden geoestratégico: además del acceso a los pozos de agua y a los recursos imprescindibles para la subsistencia, el emplazamiento de las tolderías también debió estar guiado por la

necesidad de proteger al grupo en tiempos de conflictos armados con los cristianos. El segundo tiene que ver con la identificación y localización de los caciques. Mientras algunos estaban ubicados en la frontera —la Junta de Guerra señala expresamente que "catorce caciques son los que tenemos al frente de esta frontera"—, otros continuaban en la tierra adentro. Chacalen y Lienan habitarían en las márgenes del río Quinto, en las proximidades de los parajes donde se pretendía correr los fuertes. Unas 40 leguas en dirección sur se encontraban los indios lepianes en las lagunas del Urical (en el documento de 1779 los Lepian están registrados en Tenel-Recado). Por su parte, el cacique Naipan se localizaría en el paraje de Las Víboras. No se hace ninguna mención al cacique Carripilum, firmante del tratado de 1796, quien por entonces vivía en la laguna del Guanaco. Según Mollo y Della Mattia (277), quienes reconstruyeron el itinerario de De la Cruz en 1804, las tolderías de Carripilum estaban emplazadas en la "rastrillada de Las Víboras", en el paraje Marivil o Maribil. En ese punto el informe de Las Casas ubica al cacique Culucalquien. La documentación consultada no nos permite caracterizar las relaciones entre los indios fronterizos y los de tierra adentro.

Más que reconstruir la localización de los caciques, el cruce de datos nos permite advertir los procesos de movilidad de estos, tanto de los que habitaban tierra adentro como de aquellos de la frontera militar. Así mismo, nos impulsa a complejizar la mirada sobre el componente indígena de la comarca del río Quinto a comienzos del siglo XIX. Aparentemente, los caciques pampas permitieron la instalación de los ranqueles, ello es visible en el uso compartido de parajes tales como Tenel. La documentación no menciona conflictos entre indígenas (como sí ocurre en tierras mendocinas y neuquinas).

Finalmente, el informe está atravesado por la preocupación de reducir a estos indios "intermedios" de manera que "en caso de disgustarse o faltar a la paz no puedan con sus hostilidades destruir estos establecimientos de esta jurisdición de La Carlota ya poblados de españoles". La Junta de Guerra evaluaba los resultados obtenidos hasta entonces como insatisfactorios, señalaba que la posibilidad de "atraer a los indios amigos a reducción" era muy remota y que "en nueve a diez años que se les dio la paz con

Vol. 17-1 / 2012 — pp. 195-225 — Fronteras de la Historia

un frecuente trato nuestro solo se ha visto uno que pidiese el bautismo en esta ciudad". Para sujetar a los indios a dependencia estimaban conveniente convocar a los caciques amigos y que "ellos eligiesen cualquier lugar de los citados intermedios u otros que haya con las conveniencias necesarias para su establecimiento fijo, y que concedido se les señalase y demarcase su territorio para formar las reducciones con arreglo a las Leyes de Indias" ("Expediente").

En los años siguientes al proyecto de Sobre Monte, los caciques instalados en "esta línea" recibieron propuestas para reducirse[8]. El deplorable estado en que se encontraba la frontera militar llevó a las autoridades coloniales a evitar que los indígenas se convirtieran en caciques enemigos, procurando contabilizarlos como fuerzas aliadas.

Conclusión

Desde fines de la Colonia, la larga línea militar defensiva conocida como frontera sur argentina demarcó la porción de territorio controlada por indígenas y cristianos. A través de ella, el Estado colonial se propuso ordenar el territorio e intervenir en el conflicto interétnico. En el sur de Córdoba, la línea que Sobre Monte trazó sobre las márgenes del río Cuarto para proteger el Camino de las Pampas, que unía Chile con Río de la Plata, materializó una forma de acción sobre la que se volvió con insistencia hasta fines de la década de 1870. La frontera sur de Córdoba constituye así un caso a partir del cual es posible ilustrar un conjunto de cambios que se dieron en el sur del continente.

8 Por ejemplo, un aparte decía: "El cacique Chacalen se ha presentado en esta comandancia diciendo venía a tratar de la reducción que el sr. virrey le prometió para él y su indiada, y por sus expresiones he conocido está resuelto a no desistir de la solicitud" ("Cabildo").

La identificación de asentamientos españoles y de áreas de movilidad de los grupos indígenas nos ha permitido dar cuenta de la complejidad del proceso de poblamiento y de formación de una frontera en el sur de Córdoba. Entre los factores que intervinieron en el mismo se encuentran el acceso a los recursos (agua, pastos, leña), la necesidad de defensa, el control de los caminos, los intereses comerciales y las políticas de las autoridades coloniales y de los caciques. Su examen nos permite sostener que entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX el establecimiento de la línea militar estuvo orientado en gran parte por la territorialidad indígena, la cual, a su vez, se reconfiguró a partir de la instalación del dispositivo militar. La información suministrada por las autoridades políticas y militares que operaron en la región da cuenta de la importancia de atender simultáneamente a la localización de las tolderías, la potencialidad de los recursos naturales y, en especial, la configuración sociopolítica indígena y su estrecha relación con la frontera cristiana.

Más allá de las limitaciones de la documentación, consideramos que es importante repensar el poblamiento de la comarca de los ríos Cuarto y Quinto, en razón de que en esta región, y para el periodo estudiado, sería posible distinguir tres componentes: 1) el de los caciques pampas —descritos detalladamente por Diego de las Casas—; 2) el de los caciques ranqueles que concretan el tratado de paz de 1796 con Sobre Monte, y 3) el de los cristianos que, a través de la instalación de fuertes de avanzada y estancias, se van ubicando en la región.

Sobre esta última cuestión, este trabajo nos ha permitido observar que uno de los principales problemas de las relaciones interétnicas en el periodo gira en torno a lo que las fuentes denominan "indios fronterizos". Si bien su localización en proximidades de la línea habría sido pergeñada por las autoridades coloniales y favorecida por la disponibilidad de recursos vitales como el agua y la leña, los indígenas habrían constituido un arma de doble filo por los inconvenientes que su cercanía ocasionaba a los planes de avance futuro de la frontera en dirección sur. La problemática en su conjunto reviste una complejidad que excede los límites de este escrito.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. Fuentes de archivo

"Cabildo de la Carlota" (Carlota, 21 de septiembre de 1809). Man. *Fondo de Gobierno*, caja 31, legajo 6. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), Córdoba, Argentina.

"Comunicación del Comandante Simón de Gorordo al Marqués de Sobremonte sobre el tratado de paz concretado con los caciques Checlén y Carripilum" (septiembre de 1796). Man. Época Colonial. *Gobierno-Exterior*, carpeta 42, documento 33. Archivo Histórico de Mendoza (AHM), Mendoza.

"Copia de la resolución del Virrey Vértiz a efecto de edificar el Fuerte de las Tunas" (Buenos Aires, 16 de enero de 1779). Man. *Fondo de Gobierno*, caja 6, legajo 59. AHPC, Córdoba, Argentina.

"Expediente sobre establecimiento de fuertes en la Frontera" (1804). Man. *Fondo de Gobierno*, tomo 26, carpeta 3, legajo 10, ff. 286-305. AHPC, Córdoba, Argentina.

"Resolución del Cabildo sobre establecimiento de un fuerte en el paraje llamado Las Tunas" (23 de diciembre de 1778). Man. *Fondo de Gobierno*, caja 6, legajo 57. AHPC, Córdoba, Argentina.

B. Fuentes impresas

Angelis, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. T. 5. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1837. 95-102. Impreso.

García, Pedro Andrés. *Diario de un viaje a Salinas Grandes, en los campos del Sud de Buenos Aires (1810)*. 1836. Buenos Aires: Eudeba, 1974. Impreso.

Hux, Meinardo. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2004. Impreso.

Fuentes secundarias

Barral, María y Raúl Fradkin. "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)". *El poder y la vara. Estudios*

sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires Rural, por Raúl Fradkin. Buenos Aires: Prometeo, 2007. 25-58. Impreso.

Barrionuevo Imposti, Víctor. *Historia de Río Cuarto. En la época hispánica y en la Independencia*. T. 1. Buenos Aires: Tipenac. S.R.L. 1986. Impreso.

Barros Arana, Diego. *Historia general de Chile*. T. 7. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2000. Impreso.

Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Colección América, 2008. Impreso.

Briones, Claudia y Morita Carrasco. *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires: Vinciguerra, 2000. Impreso.

Carbonari, María. "La población de la región del Río Cuarto en el contexto del reformismo borbónico y la emancipación hispanoamericana". *Revista Quarto Río.* Revista de la Junta Municipal de Historia 5 (2002): 9-21. Impreso.

Casamiquela, Rodolfo. "Rectificaciones y ratificaciones hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente". *Cuadernos de la Universidad Nacional del Sur*. 1965. Impreso.

Costa, Ignacio. *Reducción y el Cristo de la buena muerte.* Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 1992. Impreso.

Curtoni, Rafael. "La percepción del paisaje y la reproducción de la identidad social en la región pampeana occidental". *Tapa 19. Paisajes culturales sudamericanos: de las prácticas sociales a las representaciones* (2000): 115-125. Impreso.

Delrio, Walter. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2005. Impreso.

Farías, Inés. "La misión franciscana de Río Cuarto". *Undécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2001. Impreso.

Fernández, Jorge. *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX).* Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 1998. Impreso.

Fourcade de Rodríguez, Adriana. *Una villa de frontera. Estudio de la población de La villa de la Concepción del Río Cuarto (1800-1850)*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 1991. Impreso.

Grenon, Pedro. *Los pampas y la frontera del sur. Documentos para la historia de la reducción (Córdoba. R.A.)*. Córdoba: Imprenta "Liendo", 1924. Impreso.

Krauss, Teresa Amalia, César Augusto Bianco y César Omar Núñez, eds. *Los ambientes naturales del sur de la Provincia de Córdoba*. Río Cuarto: Editorial de la Fundación de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 1999. Impreso.

Levaggi, Abelardo. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000. Impreso.

Mollo, Norberto y Carlos Della Mattia. "Rastrilladas y parajes del Mamüll Mapu". *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro-oeste argentino*. Eds. Yoli Martini, Graciana Pérez Zavala y Yanina Aguilar. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009. 273-294. Impreso.

Montes, Aníbal. *Historia antigua de la ciudad de Río Cuarto*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1953. Impreso.

Nacuzzi, Lidia. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia.* Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998. Impreso.

Pérez Zavala, Graciana y Marcela Tamagnin. "El tratado de paz de 1796: entre la delimitación de la frontera sur cordobesa y el reconocimiento político de los ranqueles". *Sociedades de paisajes áridos y semi-áridos* 1.1 (2009): 167-184. Impreso.

---. "La Frontera Sur de Córdoba a fines del siglo XVIII. Una aproximación a partir del juicio contra el comandante del fuerte del Saladillo (1785)". *Arqueología y etnohistoria del centro-oeste argentino.* Eds. Jesica Díaz, Carlos Mayol Laferrere y Flavio Ribero. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 2011. 233-246. Impreso.

Punta, Ana. *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800).* Córdoba: Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 2010. Impreso.

Ratto, Silvia. "Conflictos y armonías en la frontera bonaerense, 1834-1840". *Entrepasados. Revista de historia* 11.6 (1996): 21-34. Impreso.

Ribero, Flavio. "Pobladores en la vanguardia fronteriza de Córdoba: Chaján (1750-1869)". *Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés.* Eds. Ana Rocchietti y Marcela Tamagnini. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 2008. 185-219. Impreso.

Roulet, Florencia. "De cautivos a aliados: los 'Indios Fronterizos' de Mendoza (1780-1806)". *Xama* 12-14 (1999-2001): 199-239. Impreso.

Rustán, María. *De perjudiciales a pobladores de la frontera. Poblamiento de la frontera sur de*

la gobernación intendencia de Córdoba a fines del siglo XVIII. Córdoba: Ferreyra Editor, 2005. Impreso.

Tamagnini, Marcela. "La intervención del estado colonial en el sur de Córdoba. Entre la demarcación de la línea militar y la diplomacia con las tribus (1780-1804)". *Revista de la Escuela de Antropología* 16 (2010): 77-90. Impreso.

Tell, Sonia. *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850).* Buenos Aires: Prometeo, 2008. Impreso.

Villar, Daniel y Juan Jiménez. "Acerca de los ranqueles. Los indígenas del Mamil Mapu y del Leu Mapu (1750-1840)". *Primer encuentro entre investigadores y pueblos originarios del centro de Argentina*. Santa Rosa: 2006. Web. Mayo 2012.

---. "Los Indígenas de *Leu Mapu*. Pozos de agua, campos de *castas* e identidad ranquel (1780-1806)". *Actas de las IX Jornadas Inter-Escuelas y Departamentos de Historia.* Córdoba: Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2003. CD ROM.

Vitulo, Alfredo. *Camino de Cuyo y del Reino de Chile. La frontera sur de Córdoba.* Río Cuarto, 1939. Impreso.

Walther, Juan. *La conquista del desierto.* Buenos Aires*:* Círculo Militar, 1980. Impreso.

Weber, David. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 2007. Impreso.

---. "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". *Anuario del IEHS* 13 (1998): 147-171. Impreso.

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2011.

Fecha de aprobación: 1 de marzo de 2012.

Reseñas

Lois, justice, coutume. Amérique et Europe latines (16e-19e siècle)

Bajo la dirección de Juan Carlos Garavaglia, Jean-Frédéric Schaub

París: EHESS, 2005. 317 pp.

Renán Silva

Departamento de Historia
Universidad de los Andes

La obra reunida y editada por los profesores Garavaglia y Schaub —directores de estudio en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París— es una compilación (*recueil*) de diez textos de alta calidad sobre el problema enunciado en el título del volumen, un problema sobre el que no es muy rica la historiografía en Latinoamérica, por lo menos desde la perspectiva bajo la cual esta obra aborda los asuntos considerados, a pesar de que al respecto existan en la América hispana algunos antecedentes viejos e importantes, como los del gran estudioso mexicano Silvio Zabala, entre otros.

En una consideración inicial parecería que el presente volumen es una recopilación un poco arbitraria de textos que desde muy lejos bordean un tema que no encuentra nunca su unidad. Primero, desde el punto de vista espacial, porque las sociedades sometidas al análisis podrían corresponder a evoluciones específicas que escaparían a cualquier principio de semejanza mínimo. Segundo, desde el punto de vista temporal, pues se trata de un largo periodo histórico —aun de mayor amplitud si se toma en cuenta el texto inicial de la erudita historiadora Marta Madero, que se remonta al siglo XIII castellano—, en el que las sociedades consideradas han revestido formas históricas muy diferenciadas desde el punto de vista de sus evoluciones más singulares. Tercero, en relación con los objetos considerados que muestran cierta dispersión: desde las formas de instrucción de un proceso judicial en el siglo XIII en que se enfrentaban un monasterio y el "consejo comunal" de una ciudad en la España medieval, hasta las formas de dominación colonial portuguesas en la época del gran Imperio,

pasando por el examen de problemas de definición de categorías sociales e intelectuales —como el jurisconsulto—, la dominación monárquica sin presencia del soberano, las formas de dispensar justicia en la Audiencia de Quito o la ciudadanía en Turín en los albores del mundo moderno, por mencionar algunos de ellos.

No hay duda de que algo de esta dispersión se encuentra en el volumen. Pero habría que tener la paciencia de mirar un poco más allá de lo que puede ser una crítica cierta, pero insuficiente. En la propia introducción del volumen, los compiladores recuerdan que se trata de una reunión de textos disímiles en cuanto a sus objetos de estudio y a la forma de abordarlos, pero que finalmente se localizan en un mismo horizonte: una forma de renovación de la historia social. Sin embargo, esto puede no ser suficiente para asegurar la unidad del volumen. No obstante, como lo advierten los editores, el conjunto de los textos termina mostrando que más allá de las apariencias inmediatas se trata, efectivamente, de un área cultural común, unificada sobre todo por la presencia de una "cultura católica" —en sus definiciones de base—, caracterizada además por la presencia de un fuerte componente jurídico, que tiene sus raíces en la extensión temprana del derecho romano en el mundo latino y a continuación en las que serían las posesiones coloniales de dos imperios que adoptaron esa forma de derecho —¡y sobre todo el derecho!— como uno de los elementos básicos de su constitución política y su estructuración social.

El conjunto de los diez textos reunidos en *Lois, justice, coutume...* se caracteriza por plantear el problema de la importancia del derecho en las sociedades consideradas y el significado que la construcción de un diálogo entre normas jurídicas y prácticas sociales puede tener en el replanteamiento de una historia social. Esta última, hasta hace tiempo estaba sometida a la simple consideración de la acción de los grupos sociales en términos de intereses sociales atribuidos desde el exterior por los investigadores y casi siempre dependientes de parejas heredadas del moderno análisis de clase: dominantes/dominados, dominación/resistencia, inclusión/exclusión, lo que deja de lado el estudio de muchas de las formas específicas de la acción colectiva, que reenvían tanto al campo del derecho romano, como a formas renovadas de acción jurídica que pertenecían al núcleo del

"derecho feudal": fueros y privilegios, formas clientelares y primacías por parentescos extendidos, y jurisdicciones territoriales para los vecindarios, ello aun en época tan tardía como los siglos XVII y XVIII. Sabemos además que tales elementos revestirán en la "América Latina" una gran importancia y se incrustarán aun en las formas republicanas de la política moderna hasta el presente.

En un sentido muy preciso, que sintetiza muchos de los elementos de enfoque de los textos reunidos, podría decirse que este libro hace visible un fenómeno que hace años se encuentra en marcha en el campo del análisis histórico: la restitución de la importancia social y cultural del derecho. Ello finalmente ha terminado de imponerse a través de autores que son ya exponentes reconocidos —y discutidos, claro— de lo que puede ser llamado como un "momento historiográfico" de gran originalidad, como son Bartolomé Clavero y Manuel Hespanha, Jean-Fréderic Schaub y algunos autores más que aparecen en este volumen o en otros anteriores e independientes.

Pero no hay que despertar fantasmas del pasado, menos en el caso de la historia medieval europea que, por su propia limitación en términos de fuentes, durante mucho tiempo se refugió de manera unilateral en los "corpus jurídicos". No se trata de restituir la falsa preeminencia del derecho en el campo de las relaciones sociales y volver a plantear que son las "leyes" las que crean y modelan enteramente la sociedad. Se trata, por el contrario, de *re/descubrir* la importancia social y cultural del derecho, lo que ahora no puede hacerse, como tantas veces se había hecho notar, sino sobre la base de su *inscripción social*, de su consideración como *hecho social*; es decir, como realidad humana "entreverada" en el marco de los conflictos, los intereses y las aspiraciones de los distintos grupos sociales que conforman una sociedad.

Cada uno de los ensayos incluidos en el libro que comentamos plantea a su modo, más allá del propio tema tratado de manera específica, el problema de la importancia social del derecho —de la ley, del ámbito jurídico, de los jurisconsultos, de sus "reconfiguraciones" sociales— y, por esta vía, de las nuevas relaciones posibles de anudar entre la historia social y la historia del derecho. Esto plantea a su vez el problema de la reconstitución

de la propia historia del derecho, que hasta el presente, de manera dominante, continúa siendo, como ayer, uno de los campos más tradicionalistas del análisis histórico.

Recordemos lo siguiente, sin apartarnos un ápice del espíritu de *Lois, justice, coutume...*, desde comienzos del siglo XX, la historia social significó un enriquecimiento mayor del cuestionario habitual de los historiadores que estaban petrificados en el campo de la acción política y absortos en la contemplación del Estado, considerado como el "creador" mismo de las sociedades. De este modo, la historia social dispuso a los historiadores al estudio de los grupos sociales, los intereses, conflictos y luchas sociales, las actitudes sociales y sus "reflejos ideológicos". Esto condujo a una creencia menos ingenua en los hechos jurídicos (la ley) y en los propios hechos de lenguaje (los discursos). Todo esto constituyó un avance: acercó la historia a las ciencias sociales (ese es efectivamente uno de los orígenes más claros de la historia social), introdujo el peso de los factores "materiales" en el análisis de la conformación política de la sociedad y puso de presente la forma como las relaciones sociales (contractuales o no) se convertían, primero, en uno de los componentes más dinámicos del cambio social o de la permanencia de las estructuras tradicionales y, segundo, en un factor de inteligibilidad de lo que se designaba de manera un poco enigmática como "lo social".

Al final del siglo XX, con la crisis del marxismo y con el ascenso del llamado *linguistic turn* —bajo todas sus modalidades—, hemos podido recordar las limitaciones que para el análisis histórico significó que una historia dejara de lado el estudio de los lenguajes (y del lenguaje), de las instituciones, del estudio del universo del derecho —y de sus simbolismos y ritos— y que acudía al expediente de la definición de las identidades sociales y culturales sobre la única base del mundo del trabajo y de los intereses sociales, sin buscar las formas precisas como el "universo de la cultura" se constituía en uno de los determinantes mayores de conformación de tales identidades.

Se trata pues, en los términos de *Lois, justice, coutume...*, de restituir la complejidad de la sociedad reponiendo el mundo institucional, de cultura y de valores, de lenguaje y de lenguajes, que sirve como marco de orientación

de la acción social y como principio de organización de los comportamientos, particularmente cuando se trata de hacerse a una idea de lo que se puede esperar del futuro. Pero en la perspectiva de *Lois, justice, coutume...* no se trata de sustituir una unilateralidad por otra. La restitución que la obra hace de la eficacia del derecho en la constitución de las formas sociales ocurre en el marco de la comprensión de las formas jurídicas como formas sociales y en una comprensión "extensa" del calificativo social, lo que no solo asegura el examen de las interrelaciones entre norma y sociedad, sino que amplía la propia noción de historia social.

La vinculación de la historia del derecho al estudio de la sociedad no significa un paso atrás en el campo del análisis, sino la ampliación de sus objetos posibles. Cuando el analista inscribe el derecho en el campo de la acción social, encuentra un camino más para superar la idea pobre de los intereses sociales definidos como simples "intereses conscientes de clase" —lo que no es cierto ni siquiera en el caso de las actuales sociedades modernas—, para comprender que la acción social se caracteriza por la presencia de tradiciones históricas, marcos normativos, coyunturas específicas y hasta el mismo azar. Esto recuerda algunos de los mejores momentos del análisis que, bajo la forma de "estudios de la economía moral" de las sociedades preindustriales, había presentado E. P. Thompson, un autor al que el volumen no rinde el homenaje que tal vez merecería.

En el caso de las sociedades hispanoamericanas que acostumbramos a designar como "coloniales" —y de manera más reciente y más equívoca como "sociedades monárquicas"—, la nueva valoración del derecho y las formas y rituales jurídicos es importante en muchas direcciones. Podemos empezar por los puntos más elementales: la idea de que las sociedades fundadas como producto del Descubrimiento de América fueron solamente el producto del pillaje y el robo, y de que la posterior es una historia de simple despotismo, es un "obstáculo" para captar el papel de las formas jurídicas en la constitución de las nuevas sociedades americanas y no permite plantear el problema esencial de la extensión del derecho romano (y otras clases de derecho) a las nuevas sociedades.

La reiterada declaración de que las leyes de Indias pertenecían al registro de "leyes enunciadas pero no cumplidas" y la idea de que las leyes

impuestas por la monarquía eran simplemente un instrumento consciente de dominación que los conquistadores y nuevos colonos usaban a su antojo, según fueran o no de su conveniencia, dejan por fuera hechos muy importantes que a veces incluso son casi obvios en la documentación de archivo. Empecemos por un tema mayor: la manera como las nuevas formas del derecho romano, impuestas a las sociedades aborígenes, deben ser consideradas uno de los elementos de la "colonización de lo imaginario", con tantas repercusiones sociales y culturales como las que significó la evangelización. El testamento —como forma jurídica—, los procesos de reclamación ante tribunales, la idea misma de fueros y privilegios —rápidamente asimilada por las sociedades indígenas—, la existencia de jueces y alcaldes pedáneos y de instituciones como los abogados de pobres, distinciones del tipo bienes muebles y bienes inmuebles, o propiedad y posesión, y otras más que se impusieron en la sociedad son ejemplos del peso temprano que las formas jurídicas tomaron, incluso en términos de procedimiento y ritualidad.

Podemos recordar, así mismo, lo que tiene que ver con otro término mayor del problema: la forma como en la cultura jurídica impuesta, y sobre todo en las críticas y exigencias de los juristas y críticos de la Conquista y colonización, se fueron abriendo paso algunas de las formulaciones más tempranas de lo que posteriormente la Ilustración y la revolución moderna llamarían los "derechos del hombre", y que bajo una forma ampliada hoy designamos como "derechos humanos". Desde luego que las nuevas concepciones se abrieron paso de manera difícil y hasta tortuosa, y no hay necesidad ninguna de inventar improvisados antecedentes tempranos a lo que puede ser nuestro punto de vista actual sobre la igualdad, como lo ponen de presente los debates europeos e hispanoamericanos sobre la esclavitud aun a finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. Pero no hay ninguna duda de que la tradición jurídica española, el formalismo de la ley y el procedimiento y la apelación constante de esta por parte de la monarquía y de muchas de las autoridades locales fueron elementos de humanización de la sociedad. Fueron la oportunidad de creación de una tradición que luego ha resultado de gran significado político y cultural, siendo además una condición de inteligibilidad de los "arreglos laborales" y en general, de todas las formas de contrato, aun de aquellas que fijaban

a la tierra o imponían destinos laborales, que legalizaban el *sobre-trabajo* y que intentaban regular lo que Marx llamó "el hambre de trabajo excedente", desatado con la vinculación de los territorios descubiertos al avance industrializador europeo.

Puede mencionarse también el problema significativo de la extensión de las formas jurídicas occidentales hacia marcos sociales que en principio eran radicalmente ajenos. El problema es de tamaño considerable y debería movilizar el interés de cientos de investigadores, pues su comprensión global podría ser una clave de ingreso a buena parte de la dinámica histórica de las culturas hispanoamericanas hasta el presente. Por ahora no es mucho lo que se pueda decir, ni siquiera sugerir, porque de cierta manera el problema no ha sido formulado con el rigor y la extensión con la que debería serlo. Pero no hay duda de que puede ser una forma de acceso a puntos de análisis que hoy permanecen por fuera del cuestionario habitual de los historiadores.

Podemos señalar que si no se construyen falsas oposiciones del tipo "ley y costumbre", "norma formulada y norma incumplida", "norma jurídica y costumbre ancestral" resulta fácil aceptar que el derecho y las formas jurídicas representan una tradición social extendida de las sociedades latinoamericanas y que su referencia para cumplir o incumplir las normas es una constante de la vida cotidiana de sus clases, de sus grupos, de su vida institucional y política. En el caso de las sociedades de los siglos XVI-XVIII hay muchos elementos que indican que los grupos subalternos fueron rápidos y aprovechados usuarios de la ley y de los tribunales, y que su familiaridad con las normas les permitió no solo mucha de su supervivencia y recomposición posterior a la inicial "catástrofe demográfica", sino que les facilitó sus procesos de "movilidad" y acomodo sociales, la defensa de sus pequeñas propiedades, el enfrentamiento con las autoridades y las propias luchas en el campo de los grupos sociales y étnicos que constituían la base subalterna de la sociedad.

Incluso podría decirse que muchas de las formas jurídicas propias llegaron a ser de tanto arraigo entre las poblaciones indígenas y negras que pronto obtuvieron el estatuto de formas culturales integradas y fueron parte de la memoria de la sociedad. Esto ha creado, mucho tiempo después,

un equívoco, sobre todo entre los antropólogos, quienes han constituido muchas de esas formas jurídicas en "formas y saberes ancestrales", como en el caso de ciertas formas de reclamación, de castigo, de apelación y, en general, de reclamo de justicia. En este punto, las indicaciones de *Lois, justice, coutume...* son de primer orden. Así, por ejemplo se evidencia en lo que tiene que ver con la dialéctica entre costumbre y ley, dos realidades complementarias, en permanente estado de transformación —a pesar de que en el aspecto más inmediato se muestren como realidades *cosificadas* y a veces detenidas en el tiempo—, que no pueden seguir mirándose como una oposición polar, como realidades excluyentes.

Señalemos, finalmente, lo que tiene que ver con el problema de las fuentes y de sus usos, cuando se trata de hacer complementarias la historia social y la historia del derecho y se estudian sociedades diferentes a la actual sociedad moderna. A pesar de que en la introducción del volumen se realiza una pequeña mención del asunto, podría pensarse que en general son pocas las menciones que de él se hacen. Sin embargo, hay que considerar que lo mejor de la práctica del análisis histórico se caracteriza por no hacer distinciones tajantes entre método y enfoque, y por considerar que las fuentes son ante todo un problema de método, es decir, que más allá de su localización —problema crucial—, plantean el problema de su elaboración, en pocas palabras de técnica, de imaginación y de conocimiento erudito del investigador.

Los textos del volumen recuerdan en este punto de las fuentes y de su tratamiento que el uso de textos que provienen del campo del derecho exige, ante todo, superar la conocida oposición entre las normas que no se cumplen y las prácticas concretas que desconocen la norma, no porque tal oposición no pueda presentarse en multitud de casos, sino porque no puede ser constituida en el patrón histórico de funcionamiento del derecho, pues si esa fuera la realidad permanente de la ley, no tendría mucho sentido declarar que el derecho es una forma de constitución de la sociedad. Para el historiador, se trata más bien de establecer las formas de relación concreta que pueden existir entre un conjunto normativo y la actividad práctica de la sociedad, diferenciando periodos y coyunturas, espacios y prácticas

sociales, ya que no es posible suponer una especie de estado permanente y uniforme de esa compleja relación.

Como en otros casos posibles de imaginar, el uso de fuentes jurídicas supone un cierto conocimiento del universo del derecho, de su lenguaje, de su textura, de su formas de imposición y de recepción y alguna hipótesis sobre sus modalidades de cumplimiento en una sociedad y cultura determinadas. Es lo mismo que una captación singular precisa —que a su manera es un producto de la propia investigación— de la *eficacia simbólica* de las formas jurídicas en la sociedad, y sobre la relación de fuerzas entre la ley codificada y escrita y las formas de reglamentación impuestas por la costumbre, por comportamientos relativamente informales y por el peso mismo que en la sociedad puedan tener, en términos de funcionamiento práctico y legitimidad, el aparato de justicia y los grupos de gentes señalados por la sociedad como los encargados de "hacer cumplir la ley".

Puede decirse, para terminar, que estos textos —a veces relativamente lejanos unos de otros por su objeto y objetivos, como ya señalamos— tienen la importancia de recordarnos la urgencia de un diálogo mayor entre formas del hacer social que por mucho tiempo han estado separadas; en este caso, las formas jurídicas y las formas de la acción social tal como las ha concebido hasta hace poco la historia social de manera mayoritaria. Pero lo hace de una manera modulada, evitando el repetido exceso posmoderno y acudiendo a la investigación histórica de casos precisos bien documentados, sin crear polaridades excluyentes, sin instituir al derecho y a sus formas como el principio exclusivo de constitución de la sociedad, sino como uno, muy importante, de sus elementos constituyentes.

Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (Cuzco, 1674-1694)

Pedro Guibovich Pérez,
Luis Eduardo Wuffarden, editores.

Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos,
Instituto Riva-Agüero, 2008. 243 pp.

Gabriela Ramos
Universidad de Cambridge

En el último tercio del siglo XVII, la diócesis del Cuzco estuvo encabezada por Manuel de Mollinedo y Angulo, uno de los prelados más enérgicos que haya tenido la región. Su gobierno dejó una huella aún perceptible, no solo en los documentos que se publican en este libro, sino también en la construcción y adorno de un número apreciable de iglesias esparcidas en el extenso territorio que estuvo bajo su jurisdicción.

El libro contiene los documentos de las visitas pastorales que el obispo Mollinedo o sus representantes hicieron entre los años 1674 y 1687. Dos estudios anteceden a las transcripciones de los textos de las visitas, estos fueron escritos por Pedro Guibovich y Luis Eduardo Wuffarden, respectivamente. El primero es una introducción general a los documentos, mientras que el segundo texto, el de Wuffarden, examina el papel que tuvo Mollinedo como animador y renovador de las artes en su diócesis.

Guibovich ofrece breves referencias biográficas del obispo y, a partir de la información que contienen las visitas, refiere las incidencias del viaje narrado por Mollinedo en los documentos, además de establecer la cronología y las rutas seguidas por el obispo y su séquito. Se trata de un texto de mucha utilidad, si bien con frecuencia el autor ha optado por la descripción, cuando a los lectores les era de más provecho e interés el análisis de la información. Podría haber sido más productivo, aunque ciertamente más arduo para el autor, ofrecer, por ejemplo, algo más que las listas de los pueblos visitados. Igualmente, sería necesaria una interpretación de lo que

el obispo tenía en mente cuando dispuso medidas para corregir la conducta de los clérigos u ordenó alguna obra o procedimiento administrativo, medidas que Guibovich refiere en el texto.

La pregunta más inquietante que surge de la lectura del estudio de Guibovich, así como de los textos mismos de las visitas, es: ¿por qué a fines del siglo XVII la diócesis del Cuzco parecía aún necesitada de lo que a todas luces era una reforma tridentina, una serie de medidas que la Iglesia había aplicado más de un siglo antes de la llegada de Mollinedo al Cuzco, tanto en esa región como en otras partes de las posesiones americanas y, por supuesto, la Europa católica? Guibovich sostiene que Mollinedo estaba interesado en afirmar el poder eclesiástico y en incrementar las rentas de la Iglesia, pero sería muy interesante saber qué tipo de Iglesia fue la que encontró el obispo a su llegada. Si la política aplicada desde el siglo XVI no había tenido éxito, ¿se trataba acaso de una institución sumida en la penuria y políticamente aletargada? En el último tercio del siglo XVII, ¿se parecían la Iglesia cuzqueña y sus fieles a las poblaciones católicas medievales europeas, cuya religión se caracterizaba por ser una amable o conflictiva —dependiendo del punto de vista y el momento— mezcla de las prácticas y creencias locales con ideas y costumbres cristianas? No puede uno menos que preguntarse, ¿por qué la codiciada diócesis cuzqueña estaba, al parecer, tan a la zaga en materia de reformas y sus rentas estaban tan menguadas y en desorden? ¿Representó Mollinedo una novedad, tal vez una nueva y enérgica oleada de cambios? ¿Presidió el obispo lo que sin duda fue una bien articulada campaña propagandística, pero poco más? ¿Cuánto cambió o podía cambiar la diócesis cuzqueña luego de su gobierno?

Como muchos prelados y representantes del Gobierno colonial formados intelectualmente y con parte de su carrera hecha en España, el obispo llegó al Cuzco animado por un ímpetu reformista; esto le dio la energía suficiente para acometer personalmente, en los primeros años de su obispado, la visita de una diócesis extensa, diversa y en buena parte de difícil geografía. Los comentarios de Mollinedo sobre el territorio o el clima son más bien breves pero vívidos, y no parecen exagerados o escritos meramente con la intención de impresionar al lector con los detalles de sus exigentes jornadas. Lo que el obispo encuentra a su paso es una serie de doctrinas

cuyas cuentas no siempre están al día, algunas iglesias modestas y un cierto número de cofradías de escasos recursos, pero de esto tampoco se desprende que estuviesen abandonadas o en la miseria. Las medidas que Mollinedo tomó representan lo que todo prelado disponía rutinariamente en estos casos: que se asienten con prolijidad las cuentas en los libros de fábrica y cofradías, y que se busque aumentar el patrimonio de las iglesias y asociaciones religiosas. Por ello, el obispo sugirió cambios en el manejo de sus recursos, que a su parecer serían más rentables, aunque como sucede con muchos consejos llegados de fuera, estos no siempre estaban ajustados a las necesidades o voluntades locales. En el Collao, la zona circundante del lago Titicaca, por ejemplo, se dispuso que las doctrinas debían dedicarse por completo a la crianza de ovinos, sin acaso tener en cuenta que la economía campesina tenía la clave de su supervivencia e incluso su prosperidad en la diversificación productiva. Por cierto, como lo demuestran las visitas sucesivas, los consejos de los prelados no siempre fueron obedecidos.

Las medidas reformistas fueron varias, pero al ponerlas en el gran cuadro que se desprende del conjunto de doctrinas visitadas quedan algunas dudas sobre su significado y envergadura. Por ejemplo, al obispo le resultaba especialmente molesto que algunas doctrinas estuviesen a cargo de las órdenes religiosas. En las actas de las visitas, al comentar la administración de las doctrinas, el obispo reserva para los frailes —mercedarios y dominicos— las críticas más duras, solo se salvan los franciscanos y algo —tal vez por ignorados— los agustinos. Pero aunque algunas de las doctrinas manejadas por el clero regular, tales como San Jerónimo, Acos y Papres, eran bastante importantes, sea por su proximidad al Cuzco o por el número de pobladores que albergaban, estas, sin embargo, en el contexto general de la diócesis no representaban un problema significativo, pues la gran mayoría estaba en manos del clero secular, tal como lo estipularon y consiguieron las reformas del siglo XVI. ¿Cómo entender la opinión del obispo sobre este asunto? Este es un problema interesante que merecería estudiarse con más detalle. Wuffarden explica de manera convincente que Mollinedo tenía un vínculo preferente con los franciscanos, el cual había sido cultivado desde los auspiciosos inicios de su carrera eclesiástica en España, y sin duda allí hay una pista que podría explorarse para abordar detalles finos que aún desconocemos sobre la política de la Iglesia colonial.

El perfil del clero a cargo de las doctrinas que el obispo y sus representantes encontraron en las visitas es, sin dudarlo, un tema importante y su estudio constituiría un aporte valioso para la historia de la región. Sin embargo, la información sobre los sacerdotes es útil, pero desigual. Solamente en las actas de los dos primeros recorridos de inspección llevados a cabo por el mismo Mollinedo hay información sobre la edad y formación de los titulares de las doctrinas. Aun así, los datos sobre la diócesis quedaron finalmente incompletos, ya que el obispo no la visitó en su totalidad, sino que confió a su sobrino, don Andrés de Mollinedo, la inspección de la zona que hoy pertenece a la provincia de Abancay, definitivamente, de más difícil geografía. Infortunadamente, los registros que tomó este último consignan menos detalles tanto del clero como de las doctrinas.

Con estas limitaciones en mente, a grandes rasgos puede verse que la mitad de los sacerdotes que dirigían las doctrinas que visitó Mollinedo en los años 1674 y 1676 tenía entre treinta y cuarenta años de edad, esto posiblemente les permitió sumarse con entusiasmo al proyecto del obispo de construir y decorar las iglesias, ordenar la administración de sus doctrinas, lograr resultados visibles y acaso abrigar la esperanza de conseguir una promoción. Un 20% de los doctrineros estaba prácticamente próximo a terminar sus funciones; algunos sacerdotes eran de edad bastante avanzada, como los de Nuñoa (ochenta años), Sangarará (noventa), Capacmarca (ochenta) o Calca (setenta y cinco). Tal vez la actitud de estos clérigos frente al nuevo prelado fue distinta; no lo sabemos.

No hay comentarios en las visitas sobre los orígenes de los sacerdotes; es decir, si eran criollos, mestizos o españoles, como tampoco dicen nada los documentos sobre sus competencias lingüísticas. Varios de los más jóvenes tenían títulos de doctor (Juliaca, Limatambo) y maestro (Samán, Ayaviri y Huarocondo). En suma, Mollinedo tuvo bajo su jurisdicción a un clero que no debía ofrecerle resistencia. Habría, sin embargo, que conocer cuáles eran los lazos del clero con la población local sin cuya colaboración, finalmente, el ambicioso proyecto del obispo, de —como sostiene Wuffarden— reforzar la fe por medio de la arquitectura, la pintura, escultura y las artes decorativas, no hubiera tenido la magnitud que logró.

A partir de la lectura de las primeras visitas no parece que Mollinedo llegara a una diócesis en extremo complicada de gobernar. Los problemas más graves los enfrentaría el obispo con sus vecinos más cercanos, como lo ha demostrado Guibovich hace un buen tiempo al investigar sus enfrentamientos con el cabildo de la catedral. En las doctrinas, la intención de disciplinar al clero y reformar la vida de los fieles aparece en las visitas, aunque el número de casos es muy pequeño. Las referencias a la idolatría parecen rutinarias, más de forma que de fondo. Era parte del ritual de la visita pastoral que el obispo o su representante hiciera una exhortación contra las prácticas y creencias sospechosas. El único aspecto inquietante para el obispo lo representaban las imágenes del niño Jesús coronado con una mascaypacha o corona inca en las iglesias de Caycay y Andahuaylillas. Pero atención: la mención aparece en los documentos de la visita de 1687. El obispo, para ese momento, llevaba trece años en Cuzco y las doctrinas en que se hacen estos hallazgos están entre las más comunicadas con la ciudad. Años antes, Mollinedo había enviado al cura de Andahuaylillas a predicar contra las idolatrías. El escenario es distinto, complejo y, sin duda, fascinante. En su estudio sobre las políticas visuales de Mollinedo, Wuffarden llama la atención sobre el llamado a que la supuesta corona inca sea reemplazada por símbolos imperiales. Hay aquí otro tema muy interesante para investigar.

Un aspecto adicional que revelan los esfuerzos reformistas de Mollinedo en los años iniciales de su gobierno es su preocupación por fundar cofradías en las doctrinas dedicadas al Santísimo Sacramento y a las ánimas del Purgatorio. Se trata de una disposición del Concilio de Trento, reiterada por los concilios reunidos en distintas partes del mundo católico para aplicar sus mandatos en el ámbito local, que buscaba inculcar y afirmar elementos fundamentales de las creencias que todo fiel debía profesar. Se temía que las cofradías dedicadas al culto de innumerables devociones pudieran degenerar en errores difíciles de enmendar. El culto al Santísimo Sacramento y a las ánimas del Purgatorio tiene por cierto una historia que antecede largamente a Trento, pero la reforma católica, con su ánimo por homogeneizar creencias y prácticas y subrayar los aspectos que diferenciaban a católicos de protestantes, lo difundió con ahínco a través de medidas como las tomadas por el obispo. La diferencia es que estas fundaciones habían proliferado más de cien años antes. Los documentos de las ins-

pecciones más tardías revelan que las órdenes del obispo, una vez más, no siempre fueron cumplidas.

En suma, la idea de reunir y publicar estos textos representa una valiosa contribución a los estudios coloniales. Esperamos que en un tiempo aparezcan investigaciones inspiradas en las interrogantes que estas visitas proponen.

Un nuevo reino: geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada, 1808-1816

Daniel Gutiérrez Ardila.

Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2010. 637 pp.

María José Afanador Llach

Universidad de Texas en Austin

El periodo del interregno (1810-1816) ha sido uno de los menos estudiados en la historia de la revolución. Con el calificativo de la Patria Boba, esta etapa ha sido entendida bajo la rúbrica de la revolución fracasada, en contraposición a las victorias bolivarianas. Hasta el momento, la producción historiográfica colombiana no había contado con un estudio serio, riguroso e innovador sobre el interregno. Un estudio que permitiera ver más allá del lente triunfalista del centralismo. Con el ímpetu revisionista de la celebración del Bicentenario, el libro de Daniel Gutiérrez Ardila no podría ser más oportuno. Su invitación es a repensar seriamente varios de los mitos sobre los cuales se ha fundado la historia del nacimiento de la Colombia independiente. Gutiérrez ilustra eficazmente cómo un conjunto de procesos que articulan lo local y lo global son fundamentales para explicar el surgimiento del Estado colombiano y la diplomacia. Al hacerlo, deja de lado el "concepto difuso de independencia" para reemplazarlo por las diferentes figuras jurídicas que utilizaron los neogranadinos para expresar los nuevos vínculos que buscaban construir con España y con las demás potencias europeas.

La historiografía nacionalista del siglo XX se ha interesado en este periodo, en su mayoría dentro de los límites territoriales de la actual Colombia. Estas perspectivas han limitado en gran medida los alcances geográficos y temáticos de las investigaciones. En el mundo académico anglosajón, las tendencias apuntan hacia una ruptura cada vez mayor con las fronteras nacionales con el fin de comprender procesos históricos que tienen alcances que superan "lo nacional". La historia del mundo atlántico, por ejemplo, ha ofrecido valiosas perspectivas que conectan cada vez más las historias de

América, Europa y África. Gutiérrez acierta en plantear, balanceando entre lo transnacional y lo local, que para entender la disolución del Virreinato de la Nueva Granada es necesario "no despedazar el conjunto" e incluir además a la Capitanía General de Venezuela, la Audiencia de Quito y el istmo de Panamá. Sumado a esto, el autor encuentra referentes en los procesos de federación del Río de la Plata y Centroamérica para iluminar con visiones más amplias sus propias inquisiciones. De igual modo, sus análisis del movimiento juntista en la propia España y de los fundamentos ideológicos del derecho natural y de gentes proveniente de la península, como baluartes del constitucionalismo del periodo, dan cuenta de su interés por entender la disolución y reconstitución de la Nueva Granada en diálogo con lo que acontecía al otro lado del Atlántico.

El libro está dividido en tres grandes partes. En la primera, Gutiérrez describe y analiza los dos primeros años de la crisis monárquica. Aquí el autor recrea los intentos de los diversos Gobiernos interinos de España por mantener la cohesión del Imperio y, en particular, por asegurar la fidelidad de los territorios de ultramar. Gutiérrez retrata el proceso de fragmentación de la Nueva Granada en soberanías provinciales y la conformación de una diplomacia interprovincial o constitutiva. Esta última, concebida como relaciones exteriores, se ocupó de los negocios de interés para los Gobiernos soberanos del reino. Dicho proceso se llevó a cabo a través del establecimiento de correspondencia oficial entre los Gobiernos, el envío de ministros públicos, auxilios militares y la firma de tratados.

El marco jurídico-intelectual sobre el cual se construyó un orden legal para afrontar la crisis fue el del derecho natural y de gentes. Sin embargo, el autor no cuenta con demasiada información para rastrear la difusión del mismo y su estudio por parte de los letrados del reino. A pesar de esto, es claro que aquel fue fundamental para la transformación del Gobierno y para administrar las relaciones exteriores e interiores. La crisis de legitimidad ante la ausencia del rey supuso entonces "la búsqueda filosófica de los elementos eternos y permanentes de la condición humana" en la cual estaba basado dicho constructo filosófico-jurídico.

El levantamiento en la península fue de carácter fragmentario y local, esto impidió que se desarrollara una conciencia global de la monarquía.

De un gran número de juntas formadas en la península, solo cuatro se interesaron por incluir a América en sus deliberaciones. Ante la crisis, surgieron negociaciones imperiales entre unas autoridades "nacionales" y unos poderes locales cuya influencia aumentaba con las amenazas que representaba el sometimiento de España. Por consiguiente, el autor propone considerar las figuras jurídicas empleadas por los actores mismos para dar cuenta del cambio paulatino de la condición de los territorios americanos. Fue fundamental, entonces, la creación de una función diplomática dentro del Imperio, en cabeza de los diputados provinciales, cuyo carácter fue el de ministros públicos y representantes de un cuerpo político soberano. El fundamento de esta agenda diplomática de la Nueva Granada fue influenciada por los miembros de la Junta de Quito —la cual fue una de las primeras establecidas en América, a pesar de que duró poco tiempo—, quienes diseñaron un programa diplomático.

Los factores que explican la erección de Santafé como "núcleo federador" de la autoridad suprema —aun cuando este intento fracasara— son de naturaleza estructural y coyuntural. La revuelta de los comuneros de 1781 enterró la reforma de intendencias, argumenta Gutiérrez, causando el establecimiento de una jerarquía territorial más sólida. De esta forma, habría de existir una menor desproporción entre la capital y las demás ciudades importantes. Alfonso Múnera ha insistido en los factores estructurales que contribuyeron a explicar el fenómeno juntista, tales como la falta de cohesión política del reino y las rivalidades de vieja data entre Cartagena y Santafé. De la misma forma, Martha Herrera ha mostrado las diferencias entre los ordenamientos económicos, políticos, sociales y espaciales de los Andes centrales y la región Caribe. Sin embargo, llama la atención que el autor no dedique parte de su análisis a retomar la tesis de J. H. Elliott en *Imperios del mundo atlántico*, según la cual el proyecto de centralización de los Borbones buscó desarticular la existencia de reinos y provincias semiautónomos, que se había hecho común durante la monarquía compuesta de los Habsburgos. No obstante, el ímpetu centralizador de los Borbones fracasó en la Nueva Granada. Así mismo, la existencia de provincias semiautónomas puede relacionarse con la existencia de unas condiciones geográficas que aislaban naturalmente, en enclaves semiautárquicos, varios lugares del reino que no necesitaban de demasiado contacto con otras

provincias para subsistir. A esto se suman las precarias comunicaciones dentro del reino. El camino seguido por Gutiérrez es, sin embargo, el de la explicación coyuntural. A través de esta arguye que los sucesos en la península en 1808 y la manera como se desarrolló la revolución en la Nueva Granada tuvieron un peso decidido en los acontecimientos, o al menos equiparable con los factores estructurales.

En la segunda parte del libro, el autor estudia las relaciones diplomáticas que se establecieron entre los diferentes Gobiernos soberanos del reino. El objetivo de dichas negociaciones fue garantizar la unidad perdida, la paz interior y la defensa contra ataques de invasores externos. Después del fracaso de la Junta Suprema de Santafé y del primer Congreso del Reino, el Colegio Electoral de la Provincia de Santafé aprobó una constitución que proclamaba una monarquía constitucional. De esta forma, Santafé intentó mantener su influencia como centro económico, que ostentaba antes de la crisis, a su vez que era una nueva tentativa por reconstituir la unidad perdida. Sin embargo, las aspiraciones de los criollos de la capital por mantener la preeminencia de Santafé se vieron truncadas por las de las demás provincias que hasta el momento habían conseguido autogobernarse.

Con la firma del Acta de Federación, a finales de 1811, el Estado de Cundinamarca se incorporó a las Provincias Unidas de la Nueva Granada, dando al Gobierno del reino un tinte centralista. Este paradójico hecho, si se tiene en cuenta la ferviente oposición que varios diputados ejercieron sobre el proyecto político de Nariño, es explicado efectivamente por Gutiérrez. Un conjunto de cambios, tanto en la América meridional como en Europa, hicieron posible la progresiva centralización de las Provincias Unidas. Entre ellos, el autor menciona las amenazas fronterizas por las tropas de la Regencia, la derrota de Napoleón, la restauración del rey en 1814, y más importante aún, su desconocimiento de la Constitución de Cádiz. Entre tanto, la autoridad del rey se tornó despótica y la posibilidad de resolver la crisis de la monarquía por medio de negociaciones políticas se convirtió en una quimera.

Los nuevos pactos establecidos ante la crisis supusieron el reconocimiento de los pueblos como los depositarios de la soberanía. La lógica de dichos pactos, en palabras de Gutiérrez, "era agregativa y suponía la existencia

de diferentes niveles de constitución: provincial, virreinal, continental, imperial". En virtud del mandato de la Constitución de Cádiz, la erección de diferentes Cabildos y ayuntamientos durante el interregno estuvo además motivada por disputas territoriales entre Gobiernos autoproclamados como soberanos. Fue así como diferentes niveles territoriales, parroquias, pueblos, villas, ciudades y provincias fueron promovidos a rangos privilegiados que buscaban premiar el patriotismo de sus habitantes y asegurar la lealtad de los pueblos. La defensa de intereses particulares en dichos niveles conllevó inevitablemente al conflicto y, por ende, al establecimiento de pactos parciales. Dichas dificultades socavaron el proyecto de reconstitución de una confederación americana y prolongaron el proyecto federal.

A las negociaciones entre las autoridades provinciales deben agregársele los intentos de reforma de las viejas jurisdicciones provinciales. Gutiérrez analiza las negociaciones entre los líderes del Casanare y la Guayana, y la lucha por el Chocó entre los Gobiernos de Cauca, Antioquia y Cartagena. Igualmente, el autor demuestra que los agentes diplomáticos de provincias en riesgo de perder su independencia negociaron la anexión a territorios más grandes y ricos en recursos. Las razones para ello, según Gutiérrez, fueron dos: la necesidad de canales de comunicación con alguno de los mares, pues la carencia de vías de comunicación podría significar la preponderancia de Gobiernos costeros, y la necesidad de equilibrar el peso de los Estados de la confederación para evitar el surgimiento de algún tirano que subyugara el reino. Es claro que los argumentos de economía política, las disputas por recursos y las rutas comerciales moldearon los proyectos de agregación y demarcación territorial.

La tercera parte del libro se ocupa de la diplomacia exterior y las negociaciones que los agentes neogranadinos establecieron con los diferentes países de Europa y América. Según Gutiérrez, los agentes provinciales buscaron legitimar la emancipación en el contexto diplomático, batiéndose entre la fidelidad y la transformación política desencadenada por la crisis. Las negociaciones entre diputados del Nuevo Mundo y las autoridades interinas de la monarquía buscaron menguar la falta de certeza sobre el futuro inmediato del Imperio y evitar así confrontaciones bélicas. Gutiérrez argumenta que existió una correlación entre la debilidad de los Gobiernos

revolucionarios de la Nueva Granada y la gran importancia que tuvieron las negociaciones políticas.

La desprotección en que las colonias americanas se encontraron tras la invasión francesa a la península impulsó a los gobernantes de la Nueva Granada a conseguir el apoyo de potencias europeas para protegerse de posibles agresiones externas. Los Gobiernos neogranadinos enviaron misiones diplomáticas a Francia e Inglaterra, e intentaron establecer relaciones con el papado. La función de estas misiones, además de comprar armas, fue ofrecer los puertos del reino para el comercio con otras naciones. Cuando Fernando VII es restablecido en el trono, los acercamientos con las potencias europeas se usaron con el propósito de hacer propaganda a favor de la revolución. En cuanto al Caribe, los insurgentes neogranadinos establecieron contactos con la colonia inglesa de Jamaica, que desde el siglo XVIII ya tenía relaciones comerciales con Nueva Granada. En contraste con Venezuela, que efectivamente desarrolló muy temprano una diplomacia que obtuvo acuerdos de protección marítima, la Nueva Granada fue menos exitosa. El autor atribuye este rezago en el desarrollo de relaciones diplomáticas con el exterior a las dificultades mismas que atravesaron las Provincias Unidas de la Nueva Granada para lograr su constitución: "Mientras no existiera un proyecto político claro y consolidado, ninguna política exterior de envergadura era posible". Sería así como la diplomacia constitutiva habría de terminar sus labores internas para poder volcarse hacia el exterior. Este aparte es quizás el más débil en fuentes primarias en el libro de Gutiérrez, pues, como el mismo autor lo reconoce, no cuenta con suficiente material documental para profundizar en el carácter de estas misiones extranjeras y la forma en que afectaron el proceso revolucionario.

A partir del trabajo del autor es posible trazar algunos caminos de investigación en lo referente al periodo del interregno. Aunque se enfoca sobre todo en los problemas de la soberanía, la representación y la autoridad, sin duda uno de los temas que preocupó a los criollos a partir de la crisis monárquica tuvo que ver con la economía política del reino y las jurisdicciones tributarias. Si bien Gutiérrez ilustra debates de reforma a las jurisdicciones provinciales y de economía política para el caso del Casanare,

y a su vez analiza la pugna por los territorios del Chocó, cabe preguntarse por debates del orden económico y tributario en el resto del reino. ¿Qué pasó con las alcabalas y los monopolios comerciales durante el interregno? Otro punto de exploración tiene que ver con las relaciones entre las diversas juntas y el poder eclesiástico. ¿Qué incidencia tuvieron los diferentes proyectos de reforma territorial sobre las jurisdicciones eclesiásticas?

Con un impresionante corpus documental y gran erudición, Gutiérrez demuestra que para los agentes diplomáticos del interregno la crisis significó la apertura de una oportunidad única para modificar su relación con España mas no para romper con ella. Es así como este trabajo es pertinente para diversas historiografías interesadas en el proceso de descomposición de un imperio, los intentos de reconstitución a través de procesos de federación —así hayan sido fallidos—, y la emergencia de la diplomacia. Como Gutiérrez ilustra, ante los desafíos del movimiento independentista a partir de 1810 surgieron tres posibilidades de reconstitución de la Tierra Firme: las federaciones parciales, la pugna entre Caracas y Santafé y la Confederación General. La gran asociación política promovida por venezolanos y neogranadinos debía extenderse desde Cumaná hasta Guayaquil. Sin embargo, la constante designación de Santafé como capital permaneció como una decisión inaceptable tanto para Caracas como para Quito. A partir de esta tesis es posible entrever la gran relevancia, para las historias de Colombia, Ecuador, y Venezuela, que tiene esta investigación. Adicionalmente, pareciera convertirse en un punto de partida obligado para repensar y entender el proyecto unificador de la Gran Colombia.

Por medio del trabajo de Gutiérrez es posible reinterpretar el llamado periodo independentista y comprender la naturaleza de la revolución a partir de la representación de los cuerpos políticos y las negociaciones entre los Estados de Tierra Firme, y las potencias extranjeras. Es precisamente en el surgimiento de la diplomacia que el periodo revolucionario se puede entender como un movimiento de carácter transnacional. Sin duda, dejar de rebotar entre las paredes de la historia nacionalista les permitirá a nuevas generaciones de historiadores entender que la historia de Colombia no es completamente única, y que sus procesos históricos hay que articularlos y compararlos con cuestiones, procesos y preguntas de alcance

transnacional. Esto, sin duda, enriquecerá las perspectivas sobre la historia de Colombia, siempre en busca de un balance entre lo global y lo local, lo coyuntural y lo estructural.

Por la fuerza de las armas. Ejército e independencia en Iberoamérica

Juan Marchena y Manuel Chust, coords.
Castellón: Universitat Jaume I, 2008. 424 pp.

Rubén Darío Serrato Higuera
Universidad del Rosario

En un amplio trabajo de recopilación realizado por los profesores Juan Marchena, de la Universidad Pablo de Olavide, y Manuel Chust, de la Universitat Jaume I de Castellón, se presentan diversos escritos que abordan el complejo proceso de las independencias iberoamericanas, ubicándolas claramente dentro de un proceso de larga duración. Su objetivo es entender la participación y relevancia de los ejércitos armados dentro de la construcción sociopolítica de la época, limitando su margen temporal, que irá desde los ejércitos del Antiguo Régimen, sin dejar de lado las milicias independentistas, hasta los proyectos de Estado-nación del siglo XIX latinoamericano. Catorce autores internacionales se encargan de problematizar el fenómeno militar para caracterizar un panorama esencial en el entendimiento de las raíces de la historia de la Iberoamérica contemporánea.

El resultado del trabajo se expresa en el libro *Por la fuerza de las armas, Ejército e independencia en Iberoamérica*[1], que busca ser totalmente innovador a la luz de la historiografía que ha abordado el tema. Esta virtud la consigue gracias a la cantidad de contextos sociopolíticos trabajados desde diversas visiones y con distintas metodologías. Estas perspectivas van desde la historia cuantitativa hasta la reconstrucción climática del pasado, con las cuales se puede realizar una interesante historia comparativa. Antes de describir los tres ejes fundamentales que recorre el libro, es necesario mostrar

1 Resultado del "III Congreso internacional sobre fuerzas armadas en Iberoamérica", realizado en 2005 con la organización de las universidades Jaume I de Castellón y Pablo de Olavide de Sevilla.

las generalidades del texto en relación con sus componentes. Para todos los autores que aquí se dan cita es claro que la participación activa de los ejércitos, dentro de los distintos procesos políticos que aquí encuentran convergencia, tiene que estudiarse a través de la larga duración. Si bien existen coyunturas que marcaron la historia militar y las estructuras sociales en las que se articulaba el poder de las armas, las continuidades son claves tanto en la ideología política como en la funcionalidad de los ejércitos iberoamericanos. El contexto sociopolítico por el cual se movían las fuerzas armadas se nutre de diversos procesos que vienen desde el Antiguo Régimen del siglo XVII hasta la articulación política de los Estados en el XIX. De igual manera cabe resaltar el esfuerzo de cada uno de los autores por apartar las temáticas referentes a la guerra de la antigua historia militar y articularlas de manera más relacionada con las realidades sociales, económicas, culturales y políticas características del periodo, sin limitarse a las realidades políticas ni a sus grandes héroes, sino ampliando su espectro a campos ajenos a esta tradición. Veamos ahora sus ejes temáticos y sus principales características.

La primera parte del texto se titula "Ejércitos de Antiguo Régimen en España y América", presenta seis artículos que se enfocan en la realidad social de las fuerzas armadas pertenecientes a la casa Borbón y su trascendencia económica y política, tanto en las zonas colonizadas como en la misma península. La pérdida del poderío militar por parte de la corona, tanto en el ámbito local como en ultramar, trajo graves consecuencias para los intereses de la casa de los Borbones. Debido a esto, como lo explica Cristina Borreguero, se inició una fuerte política de reclutamiento forzoso a causa de las vacantes en el Ejército para defender la propia península. Bandidos y vagabundos eran obligados a formar parte de las fuerzas armadas con el fin de mitigar la deserción de las tropas y el debilitamiento del poderío militar. La situación no era más sencilla en los territorios de ultramar. Los constantes ataques ingleses llevaron a la corona, según el trabajo de Allan Kuethe, a la difícil decisión de dejar la defensa en manos americanas. El establecimiento de batallones fijos, milicias permanentes y el recorte de los gastos se convirtieron en factores fundamentales para explicar la pérdida del control de las zonas colonizadas por parte de la corona española, sumados a la difícil situación económica. Este tipo de contrariedades no solo se evidenciaban en la situación de la monarquía, sino en las

repercusiones dentro de la misma sociedad, como lo demuestra el trabajo de Carmen Fernández y Vicenta Candela. Por medio de una interesante metodología que se enfoca en la historia cuantitativa y el estudio de datos estadísticos provenientes del Archivo de la Corona de Aragón y del Archivo General de Indias (AGI) nos demuestran que en la tierra valenciana, en las últimas décadas del siglo XVIII, el reclutamiento llevaría a gran cantidad de la población a desplazarse a zonas relativamente lejanas a sus propias tierras, como Portugal y Sicilia, con el fin de defender los intereses de la corona. Es más, esta coyuntura no va a tener repercusión únicamente en la población de los territorios con importancia para la corona española, sino que también significará una oportunidad de ascenso social y económico para etnias tan diversas como la irlandesa. Igor Pérez afirma que el servicio a las armas significó un importante medio de integración y promoción social dentro del contexto político regido por la corona española, aunque geográficamente diferente: el Nuevo Mundo. Un gran acierto, en relación con las nuevas perspectivas de la historia militar, es la vinculación del campo científico, esto se hace evidente en el trabajo de Francisco Rubio, donde se recurre a cuadernos de bitácoras y diarios de navegación para estudiar el comportamiento de las condiciones climáticas del continente americano a fin reconstruir aspectos como las consecuencias de un ciclón sobre las fuerzas armadas que se encontraban de camino hacia el Nuevo Mundo y la frecuencia con la cual sucedían estas contrariedades. Este último artículo tiene su valor no solo en su presentación temática, sino en la metodología utilizada, al recurrir a este tipo de fuentes para reconstruir factores tan aleatorios como el clima.

Posteriormente, tres artículos son presentados dentro de la segunda temática del libro, titulada "Ejércitos e Independencias", en ellos se tratan criterios centrales como la reorganización y adaptación de los ejércitos revolucionarios dentro de sus propios territorios, las defensas marítimas contra intervenciones extranjeras y las diversas ideologías que atravesaban estas luchas, ligados en gran medida a la propuesta metodológica de la larga duración. El trabajo de Marchena resalta este proceso de continuidad y afirma que no se debe entender la coyuntura de las independencias como un cambio o ruptura, sino como una serie de factores que van íntimamente ligados con la quiebra del Antiguo Régimen y el vacío de poder que desata,

de cierta manera, el proceso independentista de América. Para ello, el artículo de Marchena presenta un interesante estado del arte, o balance historiográfico, en el cual se traen a colación los diversos enfoques con los cuales la historiografía ha abordado el tema. Así mismo, con líneas tan diversas que van desde la iconografía religiosa hasta la legislación de la constitución española y su relación con el envío de tropas listas para la reconquista americana, se demuestra que la política está íntimamente ligada a la realidad social evidenciada en sus representaciones económicas y culturales. Acompañan a este artículo dos estudios de caso, el de Justo Cuño Bonito y Christon Archer, que trabajan la situación militar de la Nueva Granada y de la Nueva España, cada uno con sus respectivas consideraciones. Sin entrar en profundidad en estos estudios, se debe resaltar el interesante trabajo metodológico —basado en las fuentes del Archivo General de Indias (AGI) y los archivos generales nacionales de Colombia y México— y comparativo que realizan los autores en relación con la situación de los ejércitos dentro de sus propias ciudades y cómo la insurgencia se presentaba día tras día agobiando a las autoridades españolas, que debían lidiar no solo con problemas internos, sino con la intervención extranjera.

El texto finaliza con cinco estudios de caso que tendrán tanto similitudes como diferencias, desde las temáticas hasta las metodologías trabajadas. Enrique Ayala se enfoca en el caso del naciente Estado de Ecuador y cómo el Ejército se constituyó como bastión fundamental para la construcción del Estado-nación desde la concepción militar como regulador social, a diferencia de lo que hace Alfonso Fernández Villa, quien desde la larga duración realiza un análisis cuantitativo de cómo los sectores populares se hicieron participes de las diversas guerras civiles que marcaron el siglo XIX para el Estado-nación colombiano. Alejandro San Francisco y María Celia Bravo trabajan los casos del Cono Sur al interrogarse, el primero, cómo el ejército chileno de cierta manera se politiza y aumenta el prestigio militar, no solo en las élites, sino permeando otras capas sociales, lo que afectará directamente la sociabilidad política del país en la década de 1880, y Celia Bravo, la manera en que la guerra civil de 1850 marcó una victoria del poder estatal por medio del Ejército, represalias y confiscaciones que terminarían por definir un fuerte impacto en la construcción de los sectores regionales. Un pequeño artículo, presentado por Ethel García,

Vol. 17-1 / 2012 — pp. 252-256 — Fronteras de la Historia

acerca de la burocratización en Honduras se enfoca en la reglamentación jurídica del Estado que, de cierta manera, ligado a la dificultad de mantener un orden económico y militar fuerte, va a ralentizar la construcción de un proyecto de Estado-nación dentro de la región centroamericana.

De esta manera, el libro finaliza los estudios de caso. Aquí, a mi modo de ver, existen dos grandes vacíos dentro del texto. El caso de México y el de Perú, como bastiones coloniales de España, no son trabajados dentro del proceso de construcción de Estado-nación del siglo XIX. Las contrariedades y el papel de los ejércitos de estas dos regiones, sobre todo en el caso mexicano, son sumamente importantes como para dejarlos de lado y no presentar la manera en la que las fuerzas militares influyeron dentro de los proyectos de construcción del Estado-nación.

Marchena finaliza su trabajo no sin antes dejar varios objetivos planteados para los historiadores. El estudio de las fuerzas militares se encuentra por buen camino, al apartarse de la historia tradicional positivista e interesarse en nuevos procesos sociales y económicos fundamentales para el entendimiento de la situación, tanto política como social, de los Estados iberoamericanos. Sin embargo, aún hace falta un mayor énfasis en, por ejemplo, las formas de conciencia y de discurso de los soldados, su asimilación de los proyectos políticos, su patriotismo y cómo influyó este en sus actos. No solo son importantes las temáticas, también se deben seguir utilizando otros recursos metodológicos como la historia comparativa encausada dentro de la larga duración. La historia cuantitativa y la historia de la ciencia y naturaleza tienen estrecha relación con el ámbito militar. No se deben seguir ignorando estos vínculos, y de los nuevos historiadores depende llevar hacia la luz de la historiografía estas nuevas realidades militares que contribuyeron en gran medida a la construcción de una ideología nacional de Estado que nos afecta hasta el día de hoy.

Ciudades nómadas del Nuevo Mundo

Alain Musset

México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011. 477 pp.

Juana Elizabeth Salas Hernández
Universidad Autónoma de Zacatecas

Ciudades nómadas del Nuevo Mundo es una obra que desde el título sorprende al lector, quien se encontrará ante el estudio de un tema fascinante, en el que el espacio también tiene movimiento y ya no solo los hombres, como tradicionalmente se ha utilizado el término nómada. Este libro está estructurado en cuatro partes conformadas por doce capítulos, así como un rico material gráfico y cartográfico. Por otro lado, Alain Musset, el autor, se preocupó por explicar cómo la conformación territorial del Imperio español trajo como consecuencia la construcción de ciudades que no solo eran lugares para vivir, sino también estructuras simbólicas con relaciones de poder y prestigio.

La apropiación del espacio es un tema ya tratado en la historiografía, al respecto se puede recordar el libro de John H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, donde el autor distingue dos tipos de apropiación espacial: la simbólica y la física, categorías conceptuales que hicieron repensar el proceso de conquista y territorialización de los dos Imperios. Alain Musset va más allá a través del hilo conductor de su obra, que es el traslado de las ciudades hispanoamericanas, provocado no solo por cuestiones políticas, sino también ambientales. De esta forma se explica cómo la ciudad pasó de ser una entidad jurídica a un repositorio de conocimientos de física, geografía y teología.

Como lo demuestra la primera parte del libro, titulada "Ciudades de papel", el autor analiza cómo los filósofos y urbanistas medievales y del Renacimiento fueron los inspiradores en la estructura del espacio, cuyos planteamientos teóricos tenían que ser llevados a cabo en su mayoría por hombres sin experiencia. La lectura de Musset da la impresión de que en

todas las fundaciones las ideas de Hipócrates, Tomás Moro, Vitrubio y Alberti tuvieron resonancia, sin embargo, queda abierta la cuestión de qué pasaba con los españoles que no los habían leído o cuyos conocimientos, incluso, no hacían parte de ese imaginario. Cuestión difícil de determinar, pero es una arista que la historiografía está construyendo: la reflexión del horizonte cultural de los conquistadores y cómo se modificó con la adaptación a las circunstancias propias del espacio, con lo cual se pasa de no lugares a lugares. Lo anterior dirigido por los lineamientos jurídicos, que se abonan a la cuestión. De igual forma, el autor hace una revaloración de las nuevas ordenanzas de poblamiento y descubrimiento de 1573, dictadas por Felipe II, las cuales serían el recurso más usado para justificar la fundación y movimiento de los poblamientos.

Musset se plantea la elaboración de una teoría sobre el traslado de las ciudades, tomando como estudio de caso las hispanoamericanas. En sus palabras: "traslado que se consideraba como un elemento clave del urbanismo español en América, con el fin de reconocer, en el largo plazo, las características principales, las variantes y las excepciones" (28). En efecto, el autor logra introducir una categoría conceptual, el traslado diferenciado del abandono. El primero se refiere a la migración de los habitantes y a la reedificación de estructuras, edificios y servicios de la ciudad, es decir, los pueblos se rehacían simbólica y físicamente; todo ello era en distancias cortas (menos de diez kilómetros). El abandono, por otro lado, era cuando la distancia entre el sitio nuevo y el antiguo era mayor. El autor especifica que para definir como traslado tenía que haber un cordón umbilical entre ambos lugares, este simbolizaba la ruptura con el cambio de nombre. *Ciudades nómadas* se convierte en un diálogo interdisciplinario entre la geografía, la historiografía y hasta la ecología; el cual está basado en la estadística y en la búsqueda minuciosa en archivos, crónicas y una amplia bibliografía contemporánea y de la época. En ella no solo se encontró estadísticamente 162 traslados entre el principio de la conquista española y el fin de la época colonial (década de 1820), sino que además el autor logró mostrar que los traslados se convirtieron en una estrategia política, ya que algunos habitantes los utilizaron para buscar beneficios, incluso se convirtieron en un problema para la corona al significar un gasto.

Otro aspecto positivo del libro es que el autor logra utilizar de una manera inteligente algunos conceptos contemporáneos, como es el caso del riesgo, para explicar los fenómenos ocurridos en el siglo XVI y XVII. El riesgo ha sido una categoría utilizada para explicar los desastres naturales. Actualmente, se dice que estos están conformados por dos fenómenos perturbadores: la vulnerabilidad y el riesgo. Musset concluye que este último provocó algunos de los traslados, aunque con la aclaración de que el riesgo era entendido no en los términos actuales; con esto se muestra que los habitantes de las ciudades hispanoamericanas tenían claro que no podían evitarlo, pero si preverlo. En muchos casos, la ingenuidad, como le dice Musset, no les permitía observar el riesgo de colocarse cerca de un volcán; por ejemplo, Santiago de los Caballeros, de Guatemala, que se localizó cerca del Volcán de Agua, o Colima, que en su segundo asentamiento se colocó cerca del Volcán de Fuego. Concluye que existía la percepción del riesgo, "su aceptación por los habitantes y sus interpretaciones mágicas, religiosas, culturales o eruditas formaban parte de la vida cotidiana de los citadinos del Nuevo Mundo" (441).

Una reflexión abierta, dejada por Musset, es que los asentamientos españoles estaban dirigidos por estrategias políticas y, sobre todo, económicas, por lo que no siempre imperaban las cuestiones ambientales y, en la mayoría de los casos, la fundación de lugares no era basada en las ordenanzas de población y descubrimiento de 1573 ni en las leyes de Indias. Por consiguiente, es interesante la reflexión de la disparidad entre las ciudades de papel y las materiales vividas en prácticas culturales.

Lo anterior deja vigentes problemas a responder por la historiografía, ya que si la justificación para la diferenciación conceptual entre traslado y abandono es la distancia entre los lugares, se indica que la migración a larga distancia fue conformando una nueva geografía, ya que incluso había cambio en los nombres. Pero qué pasaba cuando no sucedía eso sino que el nombre era lo único que migraba, en estos casos en los cuales los habitantes y las estructuras arquitectónicas permanecían en el mismo lugar, convirtiéndose en poblaciones distintas. Este es el caso de la ciudad de Guadalajara, capital de la Nueva Galicia, cuyo nombre fue trasladado tres veces por diferentes causas, sobre todo políticas, lo cual no permite el uso del modelo teórico de Musset.

El libro es innovador en muchos sentidos y el tema, además de ser particular, es importante para comprender el proceso de poblamiento y territorialización en América. La obra está tramada con las fuentes clásicas, pero con una nueva lectura contrastada con las herramientas teóricas actuales de la geografía histórica, principalmente. Creo que una de sus debilidades es el esquema dialéctico utilizado por el autor para comprender la relación con el medio ambiente, como lo demuestra el capítulo III, "La dialéctica de lo sano y malsano". Eso limita la comprensión de la complejidad que tuvo la relación de los españoles con el medio ambiente americano.

Si bien Musset tiene razón en que los documentos de la época le atañen al clima malsano la hostilidad y mal comportamiento de los indios, es importante señalar que dicho esquema determinista no puede ser aplicado en todos los casos. Encontramos ejemplos en los que había lugares con clima sano, pero con graves hostilidades de los indios, como en el caso de Mazapil en la Nueva Galicia, cuestión que dejó plasmada el obispo Alonso de la Mota y Escobar a principios del siglo XVII: "Treinta leguas hacia el poniente está el real de las minas del Mazapil, que fueron muy prósperas en su descubrimiento […] es temple frío y sano, y carece de gente para el beneficio por ser todo tierra despoblada" (160).

Ciudades nómadas del Nuevo Mundo es un libro que estudia los traslados de poblaciones que iniciaron un proceso de largo tiempo, del que aún vivimos consecuencias.

Bibliografía

Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción geográfica de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León.* México: Ed. Pedro Robredo, 1940. Impreso.

Musset, Alain. *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo.* México: FCE, 2011. Impreso.

La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX

Carlos Eduardo Valencia Villa

Bogotá: ICANH, 2011. 276 pp.

James Vladimir Torres

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Desde la publicación de *Alma en boca y huesos en costal*, el siguiente trabajo de Carlos Eduardo Valencia era esperado con expectativa. Presentado como disertación de maestría en la Universidad Federal de Río de Janeiro, por fortuna, en el texto que aquí reseñamos el autor vuelve sobre el tema de la esclavitud desde una dimensión económica. La diferencia es que ahora Valencia nos traslada a una de las economías más grandes de América Latina y cuyo desempeño económico descansó durante largos años en la mano de obra esclava: Brasil.

Partiendo del concepto de *margen autónomo de ingresos*, es decir, aquellos ingresos obtenidos por los esclavos por fuera del control de los amos, el autor busca analizar la manumisión entre los esclavos cariocas de mediados del siglo XIX. Se trata de unos esclavos que participando activamente en las lógicas del mercado desarrollaron una serie de estrategias para aprovechar al máximo los desafíos que el contexto económico les proponía. Así, el autor invita a pensar la manumisión "como un valor económico que era producido por la familia esclava" (26). En efecto, era la familia quien conseguía los recursos y decidía cómo gastarlos. Pero ese ingreso y egreso de las familias se veía afectado por una serie de variables que el autor analiza en detalle: el valor del jornal esclavo, el ahorro producto de la diferencia entre el costo de vida y ese jornal, la inflación, la oferta monetaria y el crédito. La interacción de cada una de esas variables explica el comportamiento del volumen de manumitidos.

Aunque en términos relativos los que lograron salir del cautiverio no fueron muchos, la historia de los que sí salieron y las estrategias y cálculos que siguieron son ilustradas con rigurosidad en los once capítulos escritos por Valencia, quien despliega un conjunto considerable de fuentes y un saludable uso de los números.

El primer capítulo presenta los ritmos temporales de la manumisión en los treinta años de estudio. Aunque el periodo es de un crecimiento sostenido, el autor identifica tres momentos: uno de ascensión desde 1840 hasta 1854, uno de caída hasta 1866 y otro de un nuevo crecimiento entre 1866 y 1871. Valencia identifica que la composición por género de los manumitidos es favorable a las mujeres, como sucede en casi todas las experiencias de América Latina. La composición etaria presentó un cambio importante, pasando de una preponderancia de los infantes a los adultos (mayores de catorce años). Por último, desde el punto de vista étnico, los esclavos de origen Mina y Mozambique, a pesar de su poco peso relativo, tenían una participación significativa en la manumisión comprada.

En el segundo capítulo Valencia analiza el comportamiento en el tiempo de los tres tipos de manumisión: gratuita, por servicios adicionales y comprada. La primera fue la más importante, la segunda fue la que menos se empleó, con una tendencia más bien constante y donde el periodo adicional de servicio fue disminuyendo hasta llegar a tiempos menores a seis años. La tercera, que presenta un crecimiento constante, es tratada por Valencia en extenso. En ese sentido, se presenta la evolución del precio de la manumisión tanto en términos nominales como reales. Aquí surge una primera observación: el autor desarrolla una importante discusión para determinar cuál es el mejor deflactor de la serie. Critica, en especial, la utilización de la tasa de cambio y opta por usar el deflactor implícito de Mello, aunque hubiese sido interesante presentar una correlación (cointegración) entre los datos escogidos y los de María Lobo. En todo caso, es claro que el ritmo de los precios reales de la manumisión es distinto al que se obtiene deflactando al utilizar la tasa de cambio, con una estabilidad hasta 1850, un crecimiento constante hasta 1860-1861 y una caída en la siguiente década. Sin embargo, nos parece importante hacer una observación cuando Valencia señala que "no hay ninguna razón que permita afirmar que variaciones

en los precios de productos de consumo cotidiano en una ciudad como Río de Janeiro en el siglo XIX tengan que manifestarse o ser influidos directamente por la tasa de cambio" (47). En efecto, a pesar de que Brasil estuvo muy poco tiempo *dē iūre* en el patrón oro y dado que no estuvo siempre en un patrón fiduciario, el país, desde muy temprano y durante el periodo tratado por Valencia, estaba actuando *dē factō* en la lógica del bimetalismo propio de la antesala al patrón oro. Por cierto, esto convirtió la tasa de cambio en un poderoso transmisor del movimiento de los precios externos a los domésticos (Abreu y Lago; Fritsch y Franco). De hecho, antes de que se tuviera un *pure gold standard* (1871-1914), la tasa de cambio era utilizada en una identidad ampliamente conocida para analizar los precios domésticos[1], salvo en los países con patrón fiduciario, y Brasil no fue siempre el caso. Pero esto es solo una observación y de hecho es difícil de medir, porque, como bien señala Valencia, no se ha medido rigurosamente el flujo y reflujo internacional de metálico.

En ese mismo acápite, Valencia llega a una conclusión sumamente interesante: la manumisión no es elástica al precio y, por lo tanto, la explicación está en otras variables económicas. Del mismo modo, los amos no tenían una agenda de la manumisión, lo que indica que esta era más bien una agenda de los esclavos. A pesar de que los argumentos de Valencia son persuasivos, es importante anotar que en términos agregados Brasil se caracterizó por tener una oferta elástica de mano de obra con unos costos con tendencia a la baja (Leff), por lo cual no le era perentorio conservar la mano de obra ya adquirida: el hecho de manumitir ¿no podría ser también una estrategia de ganancias adicionales por parte de los amos, dado el margen entre el precio de compra y manumisión? En otras palabras, desde un punto de vista agregado, el argumento central de Valencia sobre la no existencia de la agenda de manumisión no nos parece lógica en un contexto de oferta elástica de mano de obra.

1 TCR= (TCN*P')/p donde TCR es la tasa de cambio real, TCN la tasa de cambio nominal, P' el índice de precios externos y p el índice de precios domésticos. La tasa de cambio es medida por el precio doméstico de las letras de cambio en Londres, por una cantidad de moneda local a tasa de paridad o a través de los márgenes de los Gold Points. Véase la colección de ensayos reunidos en Bordo y Schwartz.

En el siguiente capítulo el autor estudia hasta dónde la manumisión es un espejo de la estructura poblacional. Esto es, verificar si la manumisión aumenta si se incrementa la población cautiva. Valencia no encuentra una correlación entre ambas variables y además es incisivo en que la disminución de la población cautiva se debe principalmente a las altas tasas de mortalidad, con lo cual reduce el fin de la trata como un explicativo de la tendencia de la manumisión.

Los capítulos 4 y 5 versan sobre el problema de la familia. Como señalamos, la hipótesis de Valencia es que la manumisión es un producto de la familia esclava. Es en ella que se buscan los recursos y se desarrollan las estrategias para gastarlos. En ese sentido, el autor encuentra en la familia esclava carioca varios rasgos interesantes: 1) se trata de una institución relativamente estable, 2) constata que los esclavos en matrimonio (no necesariamente legal) tenían más posibilidades de manumitirse que los solteros, 3) dentro de su composición, la madre siempre juega un papel protagónico en torno al cual se construye una red más extensa que incluye a familiares de segundo grado y padrinos, sean estos libres o esclavos. Ese rol explica la preponderancia de las mujeres dentro del total de manumitidos. Sin embargo, el funcionamiento de la familia es más complejo por la presencia de dependientes (niños y ancianos). Así, la estrategia familiar se encontraba con una disyuntiva entre el manumitir un dependiente que vale menos, pero es menos productivo, o manumitir un adulto que vale más, pero es más productivo. La familia, al parecer, se inclinó por la segunda y, según muestra Valencia, primero se manumite la madre y luego el hijo.

Luego de este estupendo análisis de la estrategia de la familia (aquí solo hemos enumerado algunos puntos centrales), el autor aborda el asunto del mestizaje. Desde el punto de vista económico, este es importante por cuanto en el mercado se hacía una asociación de una etnia con la eficiencia en un trabajo determinado. En ese sentido, Valencia plantea algo sugestivo: "la identidad es atribuida más no fija" (128). Dada las altas probabilidades de mestizaje, el esclavo pudo aplicarse en todas las actividades posibles, atribuyéndose una determinada identidad cuando fuese necesario. De allí que no exista una verdadera especialización y que ello se refleje en la similitud de los jornales por actividades. La demostración que hace el

autor es clara: análisis de probabilidad y utilización de elementos básicos de medidas de dispersión y la prueba *t* de Student.

En el siguiente acápite, el texto analiza la primera variable económica que afecta el volumen de la manumisión: los ingresos por el jornal. El esclavo tenía dos opciones para obtener ingresos: el *ganho*, esto es alquilando su fuerza de trabajo, y como vendedor de su producción en el mercado. Como sustenta el autor, el valor del jornal (que no debe confundirse con un salario) no depende del nivel de especialización del esclavo, pues este se mueve en distintas actividades. No obstante, a pesar de la variación de ese jornal por la falta de especialización, el autor presenta un indicador de la evolución de ese jornal mensual real, el cual muestra un comportamiento estable hasta 1852, con un salto hasta 1857, una caída no tan brusca hasta 1869 y un pequeño aumento en 1870. Por último, es importante resaltar una constatación clave de Valencia luego de su estudio de jornal: la diferencia entre un esclavo y un horro es el destino del excedente. Después de todo, una estrategia usada por el primero, y que es bien ilustrada en el texto, fue la de adquirir esclavos para que estos trasladasen su jornal al amo de su amo.

El siguiente capítulo analiza la moneda: ¿hasta qué punto están los esclavos expuestos a los vaivenes monetarios en la ciudad? La primera tarea de Valencia fue establecer qué indicador de la oferta monetaria usar; nos parece correcto haber acudido al papel moneda como indicador, puesto que pertenece a lo que hoy llamaríamos *High Powered Money*, por su alta sensibilidad sobre los precios. Sin embargo, nos queda la duda ya expresada sobre el influjo de la moneda metálica, su papel en el respaldo al papel moneda y, por cierto, su impacto en la oferta monetaria. En todo caso, nos parece necesario hacer énfasis en dos constataciones del autor: 1) los esclavos participaban en el mercado y hacían sus transacciones en moneda y 2) ese mercado existe cuando se constata que el movimiento de los precios se corresponde con movimiento de la moneda: "la ecuación cuantitativa del dinero se cumple" (157). Una vez aceptado que los esclavos tienen acceso a la moneda y acuden al mercado, el autor llega a una relación llamativa entre tres variables claves: el precio de las manumisiones es elástico a la moneda, pero la cantidad de manumisiones no es elástica al precio de la libertad. Y aunque la moneda no es el sobredeterminante de los ritmos de la manumisión,

es claro que, una vez esta se contrajo, los esclavos dejaron de pagar con ella la manumisión.

El capítulo 9 estudia el papel del crédito en el proceso de manumisión y su rol en el costo de oportunidad de la inversión de la libertad. Aunque solo el 10% de los manumisos optaron por solicitar créditos para salir del cautiverio, Valencia constata que los precios de la manumisión vía crédito eran más bajos debido al control de la mano de obra que buscaban tanto amos como benefactores. De allí que el esclavo estuviera dispuesto a pagar más para obtener la emancipación en el corto plazo. Igualmente, el texto ilustra cómo los plazos de dichos créditos tenían un techo que estaba representado por los plazos mínimos exigidos en la manumisión por servicios adicionales.

Aunque los créditos de los esclavos no contemplaban una tasa de interés, el movimiento de esta afectaba el costo de oportunidad de la inversión en la manumisión. En ese sentido, el autor adelanta un cálculo de la tasa interna de retorno (TIR) para analizar la rentabilidad de esa inversión y los resultados muestran tasas de promedio mayores a 10%, tasa que estaba por encima de la de interés promedio, que fluctuó entre 5% efectivo anual y 7% efectivo anual. Resumiendo, para Valencia: "la rentabilidad es la que genera la base financiera para la manumisión y los ciclos monetarios influyen en su tendencia" (200).

Aunque estamos de acuerdo en que la TIR es el mejor instrumento para analizar rentabilidades, nos surgen dos dudas: 1. ¿no hubo impuestos que afectaran de manera relativa a los libres y, de esa manera, alteraran la TIR, como sucedió en Hispanoamérica? 2. ¿Por qué en el cálculo de la TIR el autor no tiene en cuenta los fondos trasladables por los amos a los esclavos?, y así estos hubiesen sido pequeños, ¿no pudieron haber sido estratégicos en el conjunto de la inversión?

En el siguiente capítulo Valencia analiza el margen de ahorro entre el costo de alimentación y los jornales puesto que ese margen afectó la colocación de fondos en la manumisión. En primer lugar, se constata que los esclavos no presentaban graves problemas nutricionales que pudieran llevarlos a la muerte, pero se movían entre un estrecho margen que los colo-

caba a merced de enfermedades. Valencia adelanta un interesante ejercicio matemático para inferir los costos necesarios para sobrevivir, pero también para adelantar actividades físicas exigentes. Uno de los resultados clave del ejercicio es que el jornal sí pudo sufragar los costos de la alimentación, aunque estos fueron creciendo en términos relativos. Nos queda la duda sobre el modo en que los cautivos sufragaron otro tipo de egresos, como vestuario, vivienda y estipendios.

Por último, el texto examina la economía autónoma de los esclavos y cómo esta se ve afectada o beneficiada por la inflación. En primer lugar, se señala acertadamente que los costos de la manumisión no fueron sufragados a partir de la producción de autoconsumo. Luego, el texto presenta un ejercicio interesante de precios relativos: analiza el comportamiento de los precios de los productos que los esclavos compran y el comportamiento de aquellos que venden. Las deducciones de ese ejercicio son puestas en relación con el precio de la manumisión y se hace evidente en que el costo de la inflación fue trasladado a los amos o fue asumido por los mismos esclavos.

Así pues, estas son las variables que Valencia considera que afectan la producción de la libertad. En buena hora, el ICANH ha publicado en el medio colombiano un texto que debe ser de consulta obligada para todos aquellos preocupados por el fenómeno de la esclavitud, campo en el que las investigaciones se siguen concentrando en los aspectos culturales —que, por más importantes que sean, no pueden prescindir de la dimensión económica— y en el que se ha dado por sentado (especialmente en Antioquia) que el proceso de manumisión a fines del XVIII fue un resultado de la disminución de la rentabilidad, acompañado por un deseo desinteresado de los amos. Se trata de un texto repleto de sagaces observaciones y de datos significativos y esclarecedores. Se lee bien. Esperamos sea leído muchísimo.

A propósito de la reseña de James Torres sobre *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX*. Bogotá: ICANH, 2011

Carlos Eduardo Valencia Villa
Universidad Federal Fluminense, Campos, Río de Janeiro.

En este número de la revista *Fronteras de la Historia* se publica la reseña de James Torres sobre mi libro *La producción de la libertad. Economía de los esclavos manumitidos en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX*. La lectura que propone Torres es interesante, pues presenta con cuidado las hipótesis, argumentos y evidencias que el libro pretende defender y llega a los puntos polémicos levantados por la investigación.

Para comenzar, el libro propone que los agentes de la manumisión en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX eran las familias esclavas, pues eran ellas las que conseguían los recursos, simbólicos o materiales, y decidían cómo emplearlos para alcanzar el objetivo de la libertad. Como es evidente, eso no quiere decir que todas, o la mayoría de ellas, llegaran a cumplir ese objetivo. En ese punto, me parece, estamos de acuerdo con Torres. Pero él se pregunta hasta dónde esa hipótesis se puede matizar o ser complementaria con el problema de una posible agenda de libertad que los señores de esclavos podrían tener, vía diferencial de precios de los cautivos y la elasticidad-precio para la demanda de fuerza de trabajo en Brasil. Expliquémonos: la pregunta que Torres hace es si los señores eran más propensos a conceder, o por lo menos podrían haber facilitado la manumisión de los esclavos que compraban la libertad, pues en general los precios de los cautivos aumentaban año tras año y de esa forma era posible ganar un diferencial. Además, como los señores estarían en un contexto elástico en el que los precios del trabajo estaban a la baja, entonces tendrían un estímulo para intentar percibir ese diferencial de precios pagado por sus esclavos, pues los podrían sustituir.

La respuesta que puedo dar a ese interrogante es que mis fuentes no me permiten afirmar esa posibilidad. Primero, por los cálculos demográficos que realizamos. Si bien es cierto que entre el censo de 1849 y el de 1872 la población cautiva carioca se redujo, también debemos recordar que en el capítulo 3 mostramos que esa caída esconde los esfuerzos por mantener en altos niveles este tipo de población, pues esos esfuerzos no consiguen su objetivo plenamente, ya que las fuentes de abastecimiento estaban cerradas o en contracción. Es decir, las evidencias demográficas sugieren una estrategia de retención en el cautiverio y no de liberación. Segundo, por las diferencias de precios entre la manumisión de contado y a crédito.

Nuestras fuentes señalan, como Torres lo muestra bien en su reseña, que los valores cancelados por los esclavos cuando abandonaron de inmediato el cautiverio fueron mayores a aquellos en los que contrajeron deudas con sus señores o con terceros para pagar por la libertad, pues los que estaban endeudados mantenían, en cuanto la deuda duraba, un estatus ambiguo entre libertad y esclavitud, y todo parece indicar que los manumitidos intentaban resolver esa ambigüedad lo más rápido posible. Quienes estaban interesados en esa ambigüedad eran los señores, ya que esta modalidad les servía como mecanismo de retención de cautivos. Por tanto, estos cálculos señalarían que los amos no tenían una agenda de liberaciones.

Tercero, los precios de los esclavos, especialmente después de 1850, se elevaron de forma sustancial en casi todos los lugares de las Américas (Bergad; Nogueról), incluyendo Río de Janeiro. Buena parte de la historiografía asocia ese incremento en el puerto carioca con el fin del tráfico atlántico de esclavos (Grinberg; Florentino). Para esos años, la gran mayoría de la fuerza de trabajo en la ciudad era cautiva y de allí los problemas para mantener la oferta de trabajo y la consiguiente elevación de los precios, tanto de compra como de alquiler (Mello). Nos parece que la historiografía exagera el papel del cierre del comercio atlántico de almas, pues debería también tenerse en cuenta el fuerte crecimiento de los precios de las mercancías producto del trabajo esclavos después de 1850.

Por esta vía, no tenemos una reducción del precio del trabajo esclavo, fuese para compra o para contrato. La otra vía sería el aumento de inmigrantes europeos que podrían haber reducido el precio del trabajo libre.

Según algunos cálculos (Alencastro), sería posible una relación inversa entre la llegada de población y ese precio en el largo plazo. Sin embargo, en el corto plazo es más difícil percibir esa relación inversa, pues la serie tiene fuertes oscilaciones. Por ejemplo, las oscilaciones quinquenales, comenzando en 1845-1850, muestran un fuerte incremento, luego, entre 1850-1855, un desplome, seguido (1855-1860) de estabilidad con una pequeña tendencia al alza, después (1860-1865), de nuevo un fuerte incremento que lleva la serie a un valor cercano al máximo, y así continúa. Por tanto, los señores de esclavos tampoco tendrían aquí un estímulo permanente para sustituirlos por inmigrantes pobres, aunque eso siempre fue una aspiración. Además, esa solo sería una posibilidad para grandes empleadores y debemos recordar que la mayoría de los amos eran personas relativamente pobres que solo tenían uno o dos esclavos (Florentino y Fragoso; Guedes), en ese caso, no había opción de sustitución.

Otro interrogante interesante que Torres también levanta parte de un acuerdo inicial con el libro, este es que los esclavos participan del mercado y derivan sus recursos en moneda. Este es uno de los puntos fundamentales de la investigación, pues encontramos una fuerte asociación entre libertad y oferta monetaria en la ciudad. La pregunta de Torres, completamente válida por cierto, es la relación entre el lastro metálico y el papel moneda en un contexto como el de Río de Janeiro a mediados del siglo XIX. Esto es importante para saber si la variable la conocemos con algún nivel de confianza. Al interrogante de Torres debemos agregarle otros dos que van en la misma dirección: ¿cuál era la importancia de las monedas de cobre de pequeña denominación en el total de moneda en circulación? Ya que el papel moneda, al que hace mención la fuente (IBGE), es para todo Brasil, ¿cuál sería la relación de este con el de la ciudad de Río de Janeiro?

La respuesta a este conjunto de interrogantes es que precisamos de mayor investigación sobre los problemas de circulación monetaria en la capital de Brasil para este periodo, pues son los años de la reforma monetaria (1846) (Villela, "The Quest"). Esta procura establecer el bimetalismo en una relación de 1: 15 5/8 (Bentivoglio; Pelaéz y Suzigan), son los años de la reforma bancaria (Guimarães) y los esfuerzos por organizar el complejo sistema que tiene por pieza fundamental al Banco de Brasil. Pero este

banco es fundado y refundado varias veces en pocos años con los consabidos problemas que eso implicaba sobre la circulación (Villela, "The Political"). También fueron los años del código comercial (1850) (Guimarães) y su efecto sobre la monetarización de las transacciones. Todo esto en un contexto en el que los bancos regionales de Bahía, Maranhão y otras regiones tenían un importante rol (Ministério da Fazenda) y por tanto es bien probable que la cantidad de papel moneda en poder del público, al que se refieren las estadísticas del IBGE para Brasil, sea en realidad únicamente para Río de Janeiro.

Todo esto no implica que, por lo menos, la tendencia presentada por las estadísticas del IBGE no dé cuenta del comportamiento de la cantidad de moneda en circulación; tal vez un buen ejemplo de ello es que, debido a la crisis de 1857, Brasil fue obligado (como tantos otros agentes en el mundo) a pagar en metálico sus deudas en Londres. En ese momento la cantidad de papel moneda brasileña rápidamente se contrajo y esa caída está representada en las series. Debemos recordar que en buena medida el Imperio brasileño fue una excepción en las Américas en cuanto a su política fiscal y monetaria; en ese sentido es posible alguna relación entre el lastro metálico y el papel moneda, aunque tampoco debe ser exagerada. Por lo tanto, y hasta que nuevas fuentes estén disponibles, mantenemos la hipótesis que la oferta monetaria era central para entender las tendencias de la manumisión.

En cuanto al otro conjunto de interrogantes planteados por Torres podríamos decir que son en aspectos un poco más técnicos y menos de interpretación general, por eso los comentaremos brevemente. Empecemos con el problema del deflactor de la serie de precios. Torres quisiera ver un análisis de correlación entre el deflactor de la serie de Mello y el de Maria Eulália Lobo. Ese cálculo es simple y con seguridad se va a encontrar una fuerte asociación, pues las series son semejantes. En ese ámbito, Torres señala la importancia de la tasa de cambio como medio de propagación de precios internacionales hacia el interior de la economía local. Sin duda, los precios en Río de Janeiro, a mediados del siglo XIX, estaban vinculados a las oscilaciones externas y nosotros mismos hemos verificado y discutido el vínculo entre las fluctuaciones de precios de esta ciudad con, por ejemplo,

Richmond en Virginia, Estados Unidos (Valencia). También hay que decir que la tasa de cambio en Brasil, como en otros lugares, fue usada en el siglo XIX como parte de las herramientas de las autoridades económicas, y por esa vía afectaba la inflación. Sin embargo y sin negar lo anterior, las fuentes indican que inflación y tasa de cambio no fluctuaban juntas, y por tanto el uso de la segunda como indicador de la primera no sería una buena idea, por eso es mejor utilizar índices de inflación para conocer el comportamiento de los precios reales. En eso creo que estamos de acuerdo con Torres. Precisamente el uso incorrecto de la tasa de cambio como deflactor fue lo que llevó a que alguna historiografía planteara la hipótesis errada de que la manumisión era determinada únicamente por sus precios.

Torres también se pregunta por los otros costos que tenían los esclavos, como vivienda o cuidados médicos, pues en nuestra investigación se hace énfasis en el costo de la alimentación y esas otras variables que son escasamente mencionadas. De paso, aprovechemos para decir que Torres también formula un importante interrogante sobre el traslado de recursos de los amos hacia los esclavos. Estamos de acuerdo con él, nuestra interpretación de cautivos que únicamente recibieron recursos a partir de su trabajo y que dentro de estos no se incluyó el traslado desde sus amos y, al mismo tiempo, asumieron como fuente de gasto central la alimentación sin tener en cuenta los otros gastos, es una interpretación que reduce el problema, en el sentido de que las finanzas de los esclavos eran más complejas.

Sin embargo, digamos a nuestro favor que por lo menos ya tenemos una buena parte de la composición de la imagen, pues si bien es cierto que debió existir traslado de recursos desde los amos para los esclavos, también es acertado que la mayoría de los recursos con que contaban los esclavos en su vida cotidiana eran los que ellos y sus familias podrían generar. Es posible que en algunas coyunturas de su vida, como enfermedades o problemas judiciales, los recursos de los amos se hicieran presentes en importantes volúmenes, pero eran solo eso, coyunturas. Del lado del gasto, no incluir otros costos como vivienda, cuidados médicos y demás fue producto de no tener fuentes para resolver el problema. En ese sentido, la solución fue asumir que la serie de costos de alimentación era paralela a la serie de

costos totales. Esa suposición no se demostró y sería importante encontrar fuentes o métodos que nos permitieran verificarla y así refinar o rechazar nuestros cálculos.

Por último, Torres se pregunta por el problema de los impuestos como variable incremental en el cálculo de la rentabilidad de la manumisión. A diferencia de lo que acontecía en algunos lugares del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, en Río de Janeiro, en el XIX, los negros libres no eran tasados con impuestos. Había un grupo al que sí se le retenía una parte o incluso la totalidad de sus ingresos, este era llamado de "africanos libres", que eran aquellos desafortunados que venían en los barcos negreros detenidos en la época en que el tráfico esclavista estaba prohibido. Ellos eran "liberados", pero quedaban bajo la custodia del Estado, que por ese hecho retenía los ingresos generados. Pero estos no eran negros horros manumitidos (Galloti).

Espero que estos breves comentarios contribuyan a generar algún debate sobre el problema de las finanzas y economía de los negros: esclavos, horros y libres, pues, en general, tenemos más investigaciones sobre la economía esclavista que sobre la economía de los esclavos en las Américas. Le agradezco a James Torres por la contribución a animar ese debate y sobre todo por la lectura cuidadosa y argumentada que hizo.

Bibliografía

Abreu, Marcelo y Luiz Lago. "Property Rights and the Fiscal and Financial Systems in Brazil". *Transfering Wealth and Power from the Old to the New World.* Eds. Michael Bordo y Roberto Cortés. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Impreso.

Alencastro, Luis F. "Proletarios e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872". *Novos Estudos-Cebap* 21 (1988): 31-56. Impreso.

Bentivoglio, Julio. "Política e diretrizes econômicas no início do segundo reinado (1840-1860): Limites e desafios da modernização". *Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6a Conferência Internacional de História de Empresas.* Rio de Janeiro: ABPHE, Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica, 2003. Impreso.

Bergad, Laird. *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba and the United States.* New York: Cambridge University Press, 2007. Impreso.

Bordo, Michael y Anna Schwartz, eds. *A Retrospective on the Classical Gold Standard, 1821-1931.* Chicago: Chicago University Press; National Bureau of Economic Research, 1984. Impreso.

Florentino, Manolo. *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro.* Sao Paulo: Cia das Letras, 2002. Impreso.

Florentino, Manolo y João Fragoso. *O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro, c. 1790-1850.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2001. Impreso.

Fritsch, Winston y Gustavo Franco. "Aspects of the Brazilian Experience under the Gold Standard". *Ideas*. Federal Reserve Bank of St. Louis, 1992. Web. Mayo de 2012.

Galloti, Beatriz. "To Be A Liberated African in Brazil: Labour and Citizenship in the Nineteenth Century". Tesis doctoral. University of Waterloo, 2002. Impresión.

Grinberg, Keila. "A poupança: alternativas para a compra da alforria no Brasil (2a. Metade do século XIX)". *Revista de Indias* 71.251 (2011): 137-158. Impresión.

Guedes, Roberto. "Autonomia escrava e (des) governo senhorial na cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX". *Tráfico, cativeiro e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Impreso.

Guimarães, Carlos G. "Bancos, economia e poder no segundo reinado: o caso da sociedade bancária Mauá, MacGregor & Companhia (1854-1866)". Tesis doctoral. Universidad de Sao Paulo, 1997. Impresión.

---. "O Império e o crédito hipotecário na segunda metade do século XIX: os casos do Banco Rural e Hipotecário do Rio de Janeiro e do Banco Comercial e Agrícola na década de 1850". *Campos em disputa: história agrária e companhia*. Juiz de Fora: Annablume, 2007. 13-40. Impreso.

IBGE. *Estatísticas históricas do Brasil: series econômicas, demográficas e sociais de 1550 a 1988.* Río de Janeiro: IBGE, 1990. Impreso.

Leff, Nathaniel. "Economic Development in Brazil, 1822-1913". *How Latin America fell Behind. Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico 1800-1814.* Ed. Stephen Haber. Stanford: Stanford University Press, 1997. Impreso.

Lobo, Eulália Maria. *História do Rio de Janeiro (do capital comercial ao capital industrial e financeiro)*. Río de Janeiro: IBMEC, 1978. Impreso.

Mello, Pedro de C. "Expectation of Abolition and Sanguinity of Coffee Planters in Brazil, 1871-1881". *Without Consent of Contract: Conditions of Slave Life and the Transition to Freedom, Technical Papers.* Eds. Stanley L. Engerman y Robert William Fogel. New York: Norton, 1992. Impreso.

Ministério da Fazenda. "Relatorio da Comissão de Inquérito nomeada pelo aviso do Ministério da Fazenda de 10 de outubro de 1859". 1859. Web. Mayo de 2012.

Nogueról, Luiz Paulo. "Sabará e Porto Alegre na Formação do Mercado Nacional no Século XIX". Tesis doctoral. Universidade Estadual de Campinas, 2003. Impresión.

Pelaéz, Carlos, y Wilson Suzigan. *História monetária do Brasil: análise da política, comportamento e instituições monetárias.* Brasília: Editora Universidade de Brasilia, 1981. Impreso.

Valencia, Carlos E. "Costos de los alimentos y renta de los trabajadores libres en Rio de Janeiro (Brasil) y Richmond (Virginia, EUA) en la primera mitad del siglo XIX". *Simposio CLADHE: Precios, salarios, desigualdad y nivel de vida en América Latina, 1700-1850.* México: Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Web. Mayo de 2012.

Villela, André. "The Political Economy of Money and Banking in Imperial Brasil: 1850-1870". Tesis doctoral. London School of Economics and Political Science, 1999. Impresión.

---. "The Quest for Gold: Monetary Debates in Nineteenth-century Brazil". *Brazilian Journal of Political Economy* 21.4 (2001):79-9. Impreso.

Información para el envío de manuscritos

Información

Normas para el envío de manuscritos

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial y reseñas cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Los originales sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, una impresión tamaño carta, con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en disco en formato de Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

La revista *Fronteras de la Historia* sigue las normas de citación de la MLA (Modern Language Association). Los autores deberán tenerlas en cuenta. Los artículos deben tener una extensión máxima de 60.000 caracteres con espacios (20 a 25 páginas), en esta se incluyen las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Se debe agregar al comienzo un resumen en español y en inglés de una extensión máxima de 800 caracteres con espacios (10 líneas). Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 12.000 caracteres (4 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: título del artículo o la reseña, nombre del autor, afiliación institucional y un currículo abreviado (máximo 10 líneas).

Si se incluyen mapas, ilustraciones, cuadros o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se pide una copia en blanco y negro con su respectiva fuente; para fotografías se debe anexar el negativo. Los derechos de reproducción, cuando sean necesarios, serán gestionados por el autor del artículo.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos jurados evaluadores ajenos al Comité Editorial. El resultado será informado oportunamente a los autores.

El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas de la revista por parte de los autores. Para cualquier información adicional se puede consultar nuestra página web: www.icanh.gov.co/frhisto.htm

Revista Fronteras de la Historia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 # 2-41, teléfono 4440544 ext. 119-120
Bogotá, Colombia
Correos electrónicos:
fronterasdelahistoria@gmail.com
jgamboa@icanh.gov.co

FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Volumen 17-1 / 2012 ISSN 2027-4688

FRANCISCO A. ORTEGA: La publicidad ilustrada y el concepto de opinión pública en la Nueva Granada

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO: Sobre la especulación *duendina*. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676)

SANTIAGO ROBLEDO PÁEZ: El *Quinquenio sacro* (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso

YOER JAVIER CASTAÑO PAREJA: "Estorbos de la república": los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804

DIANA PAOLA HERRERA ARROYAVE: La Revolución del cura Botero en Antioquia (Colombia). Una aproximación microhistórica a la disputa por las fuentes del derecho, 1835-1848

JUAN SEBASTIÁN GÓMEZ GONZÁLEZ: Contra un *enemigo infernal*. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739

GRACIANA PÉREZ ZAVALA y MARCELA TAMAGNINI: Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804

Precio $ 20.000 (U$9,00)
Volúmenes anteriores $14.000 (U$7,00)
$8.000 (U$4,00)

Correo electrónico: *fronterasdelahistoria@gmail.com*
Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm

PUNTOS DE VENTA
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)
Calle 12 nº 2-41, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 4440544, ext. 118.
www.icanh.gov.co
Principales librerías colombianas

Colonial Latin American Historical Review (*CLAHR*)

Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales basados en fuentes documentales de archivo,
máx. 25-30 págs., con notas a pie de página.
Envíe 3 copias + disquete, creado en
Microsoft Word o PC compatible, en inglés o español

Orden de Suscripción:

Nombre: _____

Dirección: _____

Teléfono: _____

E-mail: _____

Individuo $40 Institución $50 Estudiante $35 Un ejemplar $14
(Agregue $5.00 para franqueo fuera de EE.UU., México o Canadá)

Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*

VISA ❒ MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

Nombre y firma de persona autorizada _____

Dirección de facturación _____

Envíe esta forma con el pago apropiado al Dr. Joseph P. Sánchez, Editor:

Correo Postal:
Spanish Colonial Research Center, NPS
MSC05 3020
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Dirección física/envíos de paquetería:
Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Teléfono (505)277-1370 / Fax (505)277-4603
Correo electrónico clahr@unm.edu / Página Web http://www.unm.edu/~clahr

HISTORIA CRITICA

46

Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes

Tabla de contenido

Dossier: Cuerpo, enfermedad, salud y medicina en la historia

Jorge Márquez Valderrama, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia
Presentación del dossier "Cuerpo, enfermedad, salud y medicina en la historia"

Adriana María Alzate Echeverri, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
Comer en el hospital colonial: apuntes sobre la alimentación en tres hospitales neogranadinos a finales del siglo XVIII

Jaime Andrés Peralta Agudelo, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
Los cuna y sus saberes médicos. La "ciencia" de los "bárbaros" bajo la mirada del mundo ilustrado

Mónica García, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
Geografía médica, bacteriología y el caso de las fiebres en Colombia en el siglo XIX

María José Correa Gómez, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile
Cuerpo y demencia. La fisonomía de la incapacidad en Santiago de Chile (1855-1900)

Víctor Manuel García, Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia
Accidentes terapéuticos y nuevas prácticas de salud. La medicina colombiana frente a la catástrofe de la vacunación antidiftérica en Medellín, 1930

Diana Antonia Veneros Ruiz-Tagle, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile
Aspectos médicos, legales y culturales tras el trabajo industrial de obreros y obreras en un contexto de modernización. Chile (1900-1930)

Espacio estudiantil

Piedad Peláez Marín, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia
El cuerpo, la salud y la enfermedad en los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII

Tema Abierto

Clara Inés Carreño Tarazona, Universidade Estadual Paulista, Assis/SP, Brasil
Búsqueda de nuevas rutas comerciales. Solón Wilches y las redes de poder en García Rovira, segunda mitad del siglo XIX

Francisco Segado Boj, Universidad Internacional de la Rioja, Logroño, España
Vida y muerte del Espíritu del 12 de febrero. El fracaso del último intento reformista del franquismo en el humor gráfico de la prensa diaria (1974-1975)

Reseñas

Notilibros

Acerca de la revista

Normas para los autores

Informes
Conmutador:
339 4949 ext. 2525 – 3716
Teléfono directo y fax:
332 4506
Cra 1ª # 18A-10
Bogotá, Colombia
hcritica@uniandes.edu.co

Tarifas en Colombia
Ejemplar
$30.000
Librería Uniandes y librerías nacionales
Para suscripción nacional e internacional ver:
http://www.libreria.uniandes.edu.o

ISSN 0327-5752 (versión impresa)
ISSN 1851-3751 (versión en línea)

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

19

Memoria Americana 19 (1)
enero a junio 2011

Artículos

Raízes e rotas da terra. Formação de um território negro no sul do Brasil - *Marcelo Moura Mello*

"Otorgo que debo y me obligo": obligación, honor y mercado en las prácticas crediticias entre iberocriollos, Buenos Aires, 1640. El caso de Juan de Tapia de Vargas - *Martín Leandro Wasserman*

Territorialidad e Identidades. Los tinogasta en Belén, Catamarca,
durante el siglo XVIII - *Federico Ignacio Vázquez*

El frustrado proyecto de avance territorial del Estado Nacional entre 1869-1872 - *Silvia Ratto*

La misión pentecostal escandinava en el Chaco Argentino. La etapa formativa: 1914-1945 - *César Ceriani Cernadas*

Memoria Americana 19 (2)
julio a diciembre 2011

Artículos

El "Castillo de Senta" y la frontera. Continuidades y discontinuidades en el espacio, en el tiempo y entre disciplinas - *Mariel A. López, Clara E. Mancini y Gabriela Nacht*

El abordaje de "La Conquista" en dos autores mestizos: Garcilazo de la Vega y Ruy Díaz de Guzmán, un estudio comparativo - *Sebastián Eduardo Pardo*

Política y suciedad. Concepciones y prácticas gubernamentales en torno a la limpieza y la salubridad en el Buenos Aires colonial (1740-1776) - *Bettina Sidy*

Prácticas sociales y control territorial en el caribe colombiano (1750-1800): el contrabando en la península de la Guajira - *Ruth Esther Gutiérrez Meza*

memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
www.scielo.org.ar

macecomite@yahoo.com (envío de artículos)

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

UBA190
Universidad de Buenos Aires Aniversario

Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2011

vol. 38, n.º 2 julio-diciembre, 2011

ISSN 0120-2456

DOSSIER: IMPACTO DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA EN LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS

La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: la Argentina 1936-1946
LUIS ALBERTO ROMERO

La emigración española en Latinoamérica ante la Guerra Civil y el fascismo español: el caso argentino
LUIS VELASCO MARTÍNEZ

España en el corazón de los chilenos. La alianza de intelectuales y la revista *Aurora de Chile*, 1937-1939
PABLO MORAGA VALLE
CARLA PEÑALOZA PALMA

La matanza de los inocentes. Intelectuales cubanas en defensa del niño español
NIALL BINNS

Trazos y trozos sobre el uso y abuso de la Guerra Civil Española en Colombia
CÉSAR AUGUSTO AYALA DIAGO

OTROS ARTÍCULOS

Cuerpos, honras fúnebres y corazones en la formación de la República colombiana
PABLO RODRÍGUEZ JIMÉNEZ

La formación intelectual de Joaquín Acosta y el *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada* (1848)
JUAN DAVID FIGUEROA CANCINO

Cuando Antioquia se volvió Medellín, 1905-1950. Los perfiles de la inmigración pueblerina hacia Medellín
SANDRA PATRICIA RAMÍREZ PATIÑO

Protesta y movilización estudiantil, 1964. Memoria de una marcha en la Universidad Industrial de Santander
ÁLVARO ACEVEDO TARAZONA
DIANA CRUCELLY GONZÁLEZ REY

RESEÑAS

Suscripción y distribución
Siglo del Hombre Editores, www.siglodelhombre.com
Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá. Pbx: 3377700

Suscripción anual (2 números):
Bogotá: $54.000
Colombia: $57.000
América: US$ 70
Resto del Mundo: US$ 135

Suscripción bianual (4 números):
Bogotá: $108.000
Colombia: $114.000
América: US$ 140
Resto del Mundo: US$ 270

Contacto
Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura
Cra. 30 n.º 45-03, Departamento de Historia,
edificio Manuel Ancizar, oficina 3064, Bogotá, Colombia.
Tel.: (57-1) 3165000, exts. 16486, 16477.
anuhisto_fchbog@unal.edu.co / anuhisto@gmail.com
www.anuariohistoria.unal.edu.co

Canje
Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A - 40.
Telefax: 3165000, ext. 20082. A.A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co

Distribución
UN La Librería. Bogotá.
Plazoleta de Las Nieves: calle 20 n.º 7-15
Tel: 2819003, ext. 29490
Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1
Tel: 3165000, ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co

Librería de la U
www.lalibreriadelau.com

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Suscripciones en: **www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp**

ISSN: 0120-4661

HISTORIA Y ESPACIO

Revista del Departamento de Historia de la Facultad
de Humanidades, Universidad del Valle

CONTENIDO

Artículos

Tiempo de tormentas. La generación militar de Simón Bolívar. 1777-1810
Juan Marchena Fernández

La política desde los circuitos de comunicación en la Provincia de Cartagena, 1830-1839
Carlos Fanuel Luna Castilla

Autonomía económica y descentralización fiscal en el Estado Soberano de Bolívar, 1857-1886
Roicer Alberto Flórez Bolívar - Sergio Paolo Solano de las Aguas

Conectarse con Dios en la frontera. Impresos católicos y sociedad: La experiencia del Magdalena durante los gobiernos liberales radicales del siglo XIX
Adriana Santos

Manuel Canuto Restrepo y Villegas, 1825-1891.Un obispo en guerras civiles colombianas, entre la Comuna de París y la Comuna de Pasto
Luis Javier Ortiz Mesa

Tejiendo la red: circuitos comerciales, inmigrantes sirio-libaneses y empresarios nacionales en el Caribe colombiano y el Atrato (1880-1930)
Ana Milena Rhenals Doria

El ideal del nuevo ciudadano: entre educación moral, religiosa y republicana. Adaptación del Decreto Orgánico de Instrucción pública primaria de 1870 en el Estado Soberano del Cauca
Fernanda Muñoz

Reseña

Ayala Diago, Cesar Augusto. (2010). Inventando al Mariscal: Gilberto Alzate Avendaño, circularidad ideológica y mimesis política.
Álvaro Acevedo Tarazona
Miguel Darío Cuadros Sánchez

No. 37

Edición especial siglo XIX

Julio-Diciembre de 2011

Tarifa de suscripción en Colombia:
Semestral: $15.000 - Anual $25.000
Tarifa de suscripción internacional:
Semestral: US$8 - Anual US$14
Para mayor información visite: www.historiayespacio.com

Calle 13 No. 100-00. Edificio 386 - oficina 1044
Universidad del Valle, sede Meléndez. Cali-Valle, Colombia
Telefax: 3334924. E-mail: historiayespacio@univallle.edu.co

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

ISSN: 1390-0099 34

ESTUDIOS

Nuevos enfoques teóricos en torno a las guerras de independencia
Tomás Pérez Vejo

La formación de las identidades y los discursos nacionales en Cuba a inicios del siglo XIX
Juan Andreo García

Poesía, pasión y propaganda.
El activismo político de los intelectuales ecuatorianos durante la Guerra Civil española
Niall Binns

DEBATES

Los orígenes de la Revolución de Quito en 1809
Jaime E. Rodríguez O.

Políticas públicas de juventud en Ecuador desde los años ochenta
Pablo Ayala Román

HOMENAJE • RESEÑAS • REFERENCIAS • EVENTOS

Procesos aparece en los índices académicos *HAPI, Latindex, CLASE* y *Prisma Pro-Quest*.
http: www.repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/134

CANJE:

Centro de Información
UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 (Plaza Brasilia) • Teléfono: (593-2) 3228094, fax: (593-2) 3228426
E-mail: biblioteca@uasb.edu.ec • http: www.uasb.edu.ec
Quito- Ecuador

SUSCRIPCIONES:

Valor de las suscripciones bianuales (cuatro semestres)
Ecuador: USD 25,76 • América: USD 66,08 • Europa: USD 78,40 • Resto del mundo: USD 96,32
CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal 17-12-886 • Teléfono: (593-2) 255358, fax: Ext. 12
E-mail: cen@cenlibrosecuador.org
Quito - Ecuador

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR Ecuador 20 años

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 48 (1), enero-junio 2012 ◆ ISSN 0486-6525 | Bogotá-Colombia

Tendencias actuales de la bioantropología en Colombia

- Introducción
  Miguel Eduardo Delgado Burbano y Javier Rosique Gracia

Antropología y diversidad genética en Colombia

- Composición genética de una población del suroccidente de Colombia
  Liliana Andrea Córdoba Rojas et ál.
- Coancestría de apellidos y linajes del cromosoma Y en el noroeste de Colombia: una herramienta útil para establecer migración entre poblaciones
  Winston Rojas et ál.
- Origen de la mutación G736A del gen Parkin en la población de Peque (noroccidente de Antioquia)
  William H. Arias P. et ál.

Antropología de la nutrición

- Estado nutricional, patrón alimentario y transición nutricional en escolares de Donmatías (Antioquia)
  Javier Rosique Gracia et ál.

Estudios en grupos prehispánicos, bioarqueología

- Aportes al estudio paleodietario mediante el análisis de isótopos estables de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ en restos óseos humanos de la región centro-oriental del Cauca medio
  Katherine Andrea Osorio Ramírez
- Análisis de marcadores óseos de estrés en poblaciones del Holoceno Medio y Tardío inicial de la sabana de Bogotá, Colombia
  Juliana Gómez Mejía
- Una mirada a los marcadores óseos de actividad: aproximación al periodo Temprano (340 a. C.-440 d. C.) del valle geográfico del río Cauca
  María Alejandra Acosta Vergara
- Diversificación morfológica y poblamiento temprano del noroccidente de Suramérica: un estudio de la variación craneofacial
  Miguel Eduardo Delgado Burbano

Cuestiones de método

- Comparación de cuatro programas utilizados en la determinación de la composición genética ancestral de la población antioqueña
  Constanza Duque et ál.

Bioantropología en Colombia

- Tendencias de la bioantropología y un estudio de caso: su desarrollo académico en la Universidad del Cauca
  R. Elizabeth Tabares et ál.

Reseñas

- *Race and Sex in Latin America,* de Peter Wade
  Mara Viveros Vigoya
- *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, de Silvia Citro
  Lorena Cardin

Precio de venta al público: $20.000.oo

Calle 12 nº 2-41, Bogotá-Colombia ◆ Teléfono: 4440544
◆ Línea gratuita en Bogotá: 0180003426042; fuera de Bogotá: 018000119811
Correo electrónico: rca.icanh@gmail.com

4°N
72°O
4-72
Entregando
lo mejor de los
colombianos
Línea de atención al Cliente Nacional: 01 8000 111 210
Línea de atención al Cliente Bogotá: (57-1) 4199299
www.4-72.com.co