FRONTERAS
de la historia

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

VOLUMEN 9 / 2004

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

Comité editorial
Jaime Borja (Pontificia Universidad Javeriana); Alberto Guillermo Flórez (Pontificia Universidad Javeriana); Margarita Garrido (Universidad de los Andes); Carl Langebaek (Universidad de los Andes); Nicolás Morales (Instituto Colombiano de Antropología e Historia); Diana Obregón (Universidad Nacional de Colombia); Guillermo Sosa (Instituto Colombiano de Antropología e Historia).

Comité asesor de esta edición
Ricardo Arias (Universidad de los Andes, Bogotá), Eduardo Barrera (Investigador independiente), Heraclio Bonilla (Universidad Nacional de Colombia), Rafael Díaz (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá), J. Michael Francis (Univerity of North Florida), Margarita Gascón (Cricyt-Conicet, Argentina), Martha Herrera (Universidad de los Andes, Bogotá), Sonia Pérez Toledo (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México), María Himelda Ramírez (Universidad Nacional de Colombia), Ángela Inés Robledo (Universidad Nacional de Colombia), Renán Silva (Universidad del Valle, Cali).

Asistente editorial
Claudia Vanegas (Universidad Nacional de Colombia).

Corrección de estilo
Francisco Díaz-Granados

Traducción (resúmenes y tabla de contenido)
Santiago Giraldo, investigador ICANH

Diagramación e impresión
Imprenta Nacional de Colombia

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Se autoriza la reproducción sin ánimo de lucro de los materiales citando la fuente.

Directora Instituto Colombiano de Antropología e Historia
María Victoria Uribe Alarcón

Coordinador Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella

Coordinador Publicaciones
Nicolás Morales Thomas

Calle 12 Nº 2-41, Bogotá/Colombia. Teléfonos (571) 5619400- 5619500, extensiones 119-120. Fax 5619400. Correos electrónicos: jgamboa@mincultura.gov.co, icanhistoria@mincultura.gov.co

Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm

La revista Fronteras de la Historia está indexada en el ***Índice de Publicaciones Científicas y Tecnológicas, PUBLINDEX*** de Colciencias en la categoría C.

Fronteras de la Historia está inscrita en los siguientes catálogos y directorios de publicaciones científicas internacionales: ***CLASE*** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México); ***Directorio de LATINDEX*** (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal); ***Historical Abstracts; Hispanic American Periodical Index (HAPI); International Bibliography of Social Sciences (IBSS) y Sociological Abstracts.*** También en las siguientes páginas especializadas y bases de datos de la World Wide Web: ***Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos de la Fundación Carolina*** (España, http://www.hispanismo.com/usuarios/enlaces.cfm); ***El hilo de Ariadna, Recursos en Historia*** (Universidad de Valencia, España, http://www.uv.es/~apons/uno.htm); ***Galería Navegante*** (Venezuela, http://www.galerianavegante.com); ***Genamics JournalSeek*** (Hamilton, Nueva Zelanda, http://genamics.com/journals/index.htm); ***Monografías.com*** (http://www.monografias.com); ***Revistas Científicas*** (España, http://www.revistascientificas.net); ***Uku Pacha, Revista de investigaciones históricas*** (Perú, http://www.geocities.com/ukupacha) y ***Yahoo*** (en inglés, español y francés, http://www.yahoo.com; http://espanol.yahoo.com; http://www.yahoo.fr).

La revista *Fronteras de la Historia* es una publicación anual editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, que busca delinear un campo textual donde coexistan diversas interpretaciones y observaciones críticas del pasado. Aunque su eje temático se centra en la historia del período colonial latinoamericano, *Fronteras de la Historia* está abierta a la discusión de diversas temáticas que articulen el pasado colonial con problemáticas de los siglos XIX y XX desde una perspectiva transdisciplinar.

ISSN: 123 – 4676

VOLUMEN 9 / 2004

Contenido

COLABORADORES **9**

ARTÍCULOS

PATRICIA MELO SAMPAIO: Remedios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la amazonia portuguesa, siglo XVIII **17**

ALEJANDRA ARAYA: Lógicas productivas y empresa colonial desde la historia cultural. El caso del ingenio San Nicolás Tolentino, Nueva España, finales del siglo XVII **61**

JOSÉ DAVID CORTÉS: Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos. Una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX **93**

ROBERT H. JACKSON: Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay **129**

RODOLFO AGUIRRE: El acceso al alto clero en el arzobispado de México, 1680-1757 **179**

HÉCTOR O. NOEJOVICH Y ESTELA C. SALLES: Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI **205**

DOSSIER: FRONTERAS COLONIALES Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

GABRIELA NACACH Y PEDRO NAVARRO FLORIA: El recinto vedado. La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla **233**

CATHEREEN COLTTERS: El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio feliz,* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán **259**

ENSAYO HISTORIOGRÁFICO

JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ: Génesis de los estudios sobre música colonial hispanoamericana: un esbozo historiográfico **281**

RESEÑAS

MAURICIO ARCHILA NEIRA. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003. Por: Carlos Andrés Barragán **325**

CAROLINE E. FICK. *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. Por: Marcela Echeverri **329**

VIVIANA KLUGER. *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense*. Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003. Por: Jorge A. Gamboa **335**

CLÉMENT THIBAUD. *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta; IFEA, 2003. Por: Diego Espinosa **339**

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE COLABORACIONES Y SUSCRIPCIONES **343**

VOLUMEN 9 / 2004

Contents

ABOUT THE CONTRIBUTORS **9**

ARTICLES

PATRICIA MELO SAMPAIO: Remedies for Poverty: Indian Labor and the Production of Wealth in 18th century Portuguese Amazonia **17**

ALEJANDRA ARAYA: The Cultural History of Production Logics and Colonial Entrepreneurship: The Case of the San Nicolás Tolentino Sugar Mill in New Spain at the end of the 17th century **61**

JOSÉ DAVID CORTÉS: Loss of Ecclesiastical Rights, Land Disentailment, and Religious Tolerance: A Comparative Approach to the mid 19th century Mexican and Colombian Liberal reforms **93**

ROBERT H. JACKSON: A Survey of Demographic Patterns in the Jesuit Missions of Paraguay **129**

RODOLFO AGUIRRE: Access to the High Clergy in the Archbishopric of Mexico, 1680-1757 **179**

MARGARITA GASCÓN: The Border in Arauco in the Seventeenth Century: Resources Population, Knowledge and Imperial Politics **205**

DOSSIER: COLONIAL FRONTIERS AND DISCURSIVE ANALYSIS

GABRIELA NACACH Y PEDRO NAVARRO FLORIA: The Forbidden Precinct: The Pampas Frontier in 1870 according to Lucio V. Mansilla **233**

CATHEREEN COLTTERS: Utopian Discourse in a Chilean Colonial Text: *Cautiverio Feliz*, by Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán **259**

HISTORIAGRAPHICAL ESSAY

JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ: The Genesis of Hispanic American Research on Colonial Music: A Historiographical Outline **281**

BOOK REVIEWS

MAURICIO ARCHILA NEIRA. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003. By Carlos Andrés Barragán **325**

CAROLINE E. FICK. *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. By Marcela Echeverri **329**

VIVIANA KLUGER. *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense*. Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003. By Jorge A. Gamboa **335**

CLÉMENT THIBAUD. *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta; IFEA, 2003. By Diego Espinosa **339**

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS AND SUBSCRIPTIONS **343**

Colaboradores

Rodolfo Aguirre. Doctor en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es investigador titular del Centro de Estudios sobre la Universidad de la misma institución, en donde adelanta dos proyectos de investigación: "Iglesia, sociedad e instituciones educativas" y "La nobleza indígena y la Real Universidad de México". Es, además, profesor de la cátedra Latinoamérica colonial del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Entre sus publicaciones se destacan los libros: *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII* (México: CESU, 1998), *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España* (México: CESU; Plaza y Valdés, 2003) y *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)* (México: CESU; Plaza y Valdés, 2004), del cual es coautor y coordinador

Alejandra Araya. Licenciada y Magister en Historia, de la Universidad de Chile. Maestra en Historia, de El Colegio de México, y candidata al doctorado en la misma institución. Actualmente es profesora del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Ha publicado numerosos artículos y libros sobre la vida conventual femenina en Chile colonial, desde la perspectiva de la historia de las mentalidades y del cuerpo. Es autora del libro *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana; LOM, 1999) y de varios artículos como: "Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)"; "Aproximación hacia una historia del cuerpo. Los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos, actitudes y símbolos entre elites y subordinados", "El cuerpo en la modernidad: gesto y apariencia en el *Periquillo Sarniento*, primera novela americana".

Cathereen Coltters Illescas. Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile y candidata al doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente está dedicada a la preparación de su tesis de doctorado titulada "*Cautiverio feliz*: Una aproximación a la discursividad utópica de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán". Se ha desempeñado como docente de literatura hispanoamericana. Ha publicado, entre otros artículos: **"**Oralidad y escritura o feminidades y masculinidades en dos cronistas de Indias y en dos nuevas novelas históricas", *Anuario de Postgrado* (Santiago, Chile), núm. 4 (2001) y "Dos testamentos de esclavas negras y mulatas durante la Colonia en Chile o el acceso simbólico al poder", *Nueva Revista del Pacífico* (Santiago, Chile), núm. 47 (2002).

José David Cortés. Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Magister en Historia, de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente cursa el Doctorado en Historia en El Colegio de México y es profesor asistente del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia,

sede Bogotá. Sus áreas de interés son la historia de Colombia y América Latina del siglo XIX y la historia social y política de las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica. Ganó el Premio Nacional de Historia del Ministerio de Cultura (Colombia) en 1997. Autor, entre otros, de *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. 1881-1918* (1998); coautor de textos escolares como *Espacios 8* (2001)*; Espacios 9* (2001)*; Poblaciones 7* (2002) y *Poblaciones 9* (2002). Coautor de *Los maestros de Ciencias Sociales* (2002).

Juliana Pérez González. Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente adelanta una investigación titulada "Las historias de la música en Hispanoamérica: un balance historiográfico (1876-2000)". Desde 2002 hace parte del grupo de Historia, de la Universidad del Rosario en Bogotá. Ha participado como ponente en la Muestra Estudiantil de Investigaciones Históricas (Bogotá, 1999), el Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia (Cartagena, 2000) y el V Encuentro Científico Internacional de Musicología (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 2004). Ha publicado los artículos: "La música como documento para la investigación histórica", *Goliardos Virtual* (Bogotá, 2000) e "Identidad nacional y música: México y Argentina durante el siglo XIX", *Atando Cabos, Colección El Taller del Historiador* (Bogotá, 2001).

Robert H. Jackson. Magister en historia de la Universidad de Arizona (1982) y Doctor en Historia, de la Universidad de California, Berkeley (1988). Actualmente trabaja con la Texas Faculty Association. Se ha especializado en la historia económica, sociocultural y demográfica de las misiones en las fronteras de la América española, la historia agraria, la construcción del concepto de raza en la época colonial y el liberalismo. Es autor y editor de numerosos libros y artículos, entre los que se destacan: *Indian Demographic Decline: the Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840; Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1539-1960; Race, Caste, and Status: Indians in Colonial Spanish America* y *From Savages to Subjects: Missions in the History of the American Southwest.*

Patricia Melo Sampaio. Doctora en Historia Social de la Universidad Federal Fluminense, Brasil. Es profesora del Departamento de Historia de la Universidad Federal del Amazonas, en Manaos, Brasil, en las áreas de Brasil colonial e Historia de la Amazonia colonial. Trabaja además como investigadora del CNPq/MCT en el área de Historia Indígena y del Indigenismo. Ha publicado varios libros y artículos, entre los cuales se destacan: *Os fios de ariadne: fortunas e hierarquias sociais em Manaus no século XIX* (Ed. UFAM); "Nas teias da fortuna: acumulação mercantil e escravidão em Manaus, século XIX", *Revista de Humanidades* 3, núm. 6 (octubre-noviembre, 2002); "Amazónia", en *Diccionário do Brasil Imperial*, dir. Ronaldo Vainfas (Río de Janeiro: Objetiva, 2002) y es coautora de *Amazónia colonial (1616-1798)*, coord. José B. Freire (Manaos: Metro Cúbico, 1991).

Gabriela Nacach. Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente adelanta estudios de Doctorado en Antopología en la misma universidad. Es colaboradora externa del Centro de Estudios Patagónicos y ayudante en la cátedra de Historia Latinoamericana del Dr. Ricardo Cicerchia en la UBA. Sus investigaciones se han centrado en las representaciones y caracteres de la frontera mestiza en los territorios nacionales de Pampa y Norpatagonia, entre 1860 y1900, con base en los escritos de viajeros, científicos, aventureros y políticos. Ha publicado varios artículos y textos en CD-ROM, entre los que se destacan: "Entre indios falsificados, novias raptadas, cautivos y traficantes de aguardiente: Guillermo Cox en el norte de la Patagonia, 1862-1863", *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile, 2003), en colaboración con Pedro Navarro, y "Movilidad, tránsito y negociaciones en la frontera: Lucio V. Mansilla en tierras ranqueles (1870)", *IX Jornadas interescuelas y Departamentos de historia. Libro de actas* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2003).

Pedro Navarro Floria. Doctor en Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid. Director del Centro de Estudios Patagónicos de la Universidad Nacional del Comahue (Argentina) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), con el proyecto "La construcción ideológica de la Patagonia, 1880-1900: Neuquén y Río Negro, 1880-1904". Ha publicado varios libros y artículos sobre este tema: *Historia de la Patagonia* (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999), *Confluencias, Una breve historia del Neuquén* (Buenos Aires: Dunken, 2000), "La nacionalización fallida de la Patagonia Norte, 1862-1904", *Quinto Sol* (Santa Rosa, Argentina: Universidad Nacional de La Pampa, 2004); y en colaboración con L. Salgado y P. Azar, "La invención de los ancestros: el 'patagón antiguo' y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)", *Revista de Indias* (Madrid), 64, núm. 231 (2004).

Héctor Noejovich. Historiador y Doctor en Historia, de la EHESS (París). Especialista en Historia económica. Desde 1996 es profesor asociado de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado en múltiples eventos académicos y ha publicado una gran cantiad de artículos y de libros sobre historia económica colonial latinoamericana. Entre sus obras más recientes se destacan: "El tráfico americano durante el período colonial y el escenario político-económico europeo" (conjuntamente con Estela Salles), *Investigaciones económicas* (México), 63, núm 249 (2004); "La noción abstracta de propiedad en América: una visión desde los Andes", en *Actas del XII Congreso Internacional de AHILA* (Oporto, Portugal, 2003) y "La institución consular y el derecho comercial: conceptos, evolución y pervivencias", en *Comercio y poder en América colonial. Los consulados de comerciantes, siglos XVII-XIX*, eds. Bernd Hausberger y Antonio Ibarra (Madrid/Frankfurt a. M: Iberoamericana; Vervuert, 2003).

Estela Cristina Salles. Licenciada en Historia, de la Universidad Nacional de Luján, Argentina. Actualmente adelanta estudios de Maestría en Ciencias Sociales y Salud

en el CEDES-FLACSO (Argentina) y trabaja como profesora de la Universidad Nacional de Luján. Ha participado en numerosos eventos académicos y ha publicado varios trabajos, dentro de los que se destacan: "El tráfico americano durante el período colonial y el escenario político-económico europeo" (conjuntamente con Héctor Noejovich), en *Investigaciones económicas* (México: UNAM, 2003); "Cuestiones sobre Chucuito en el siglo XVI. Exacciones de la Iglesia", en *América bajo los Austrias, economía, cultura y sociedad,* ed. Héctor Noejovich (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001).

Artículos

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Remedios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la amazonia portuguesa, siglo XVIII

Patricia Melo Sampaio
Universidad Federal del Amazonas (Brasil)
pasampaio@horizon.com.br

Resumen[1]

El objetivo de este artículo es tratar de establecer las líneas generales de la organización de la producción de riqueza en el Grão-Pará durante el período pombalino, teniendo en cuenta a los múltiples personajes que intervinieron en este proceso: indios, mestizos, esclavos y libres que vivieron inmersos en diferentes actividades, trabajando para su sustento y también para el de sus señores. Es importante señalar que uno de los argumentos centrales para la incorporación de los indios al mundo colonial era su destino como mano de obra necesaria al funcionamiento de la economía. Disputas interminables marcaron las relaciones entre los diferentes agentes coloniales por su control y los resultados de la economía dependieron del éxito de esta incorporación. Los indios fueron el verdadero "remedio para la pobreza" en Grão-Pará.

Palabras clave: AMAZONIA BRASILERA, PERÍODO POMBALINO, INDIOS, MANO DE OBRA, SIGLO XVIII.

Abstract

The purpose of this article is to establish the general outlines of the organization of the production of wealth in the Grão-Pará during the Pombal period, taking into account the various characters intervening in the process: indians, mestizos, slaves, and freemen that immersed themselves in a diversity of activities for their own sustenance and that of their lords. It is important to point out that one of the central arguments for the incorporation of indians into the colonial world was their role as labor in the economy. Relationships between the different colonial agents were marked by constant disputes

[1] Ese artículo tiene como base un capítulo de la tesis de Doctorado en Historia (Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil) y los resultados del proyecto de investigación "Políticas indígenas e indigenistas en Grão-Pará, siglos XVIII y XIX" (CNPq/MCT).

over their control, and economic results depended on their succesful incorporation. Thus, indians were a true "remedy against poverty" in Grão-Pará.

Key Words: BRASILIAN AMAZONY, POMBAL PERIOD, INDIAN LABOR, 18TH CENTURY.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la ocupación de los territorios que ahora corresponden a la amazonia brasileña estaba relativamente consolidada en la perspectiva de la corona portuguesa. Por un lado, las posiciones vagas en la frontera con las tierras de España estaban camino a una resolución con la aplicación del Tratado de Madrid (1750). Por otro lado, un grupo de medidas intentaban una reorientación en la política metropolitana con relación al estado de Grão-Pará y Maranhão (1750-1774)[2], siguiendo las nuevas pautas establecidas en el transporte y los negocios portugueses después de la asunción de Don José I al trono y, con él, la de Sebastião José de Carvalho e Melo, Marqués de Pombal.

La política portuguesa en ese período (que se conocerá en la historiografía como el "período pombalino") estaba basada en los principios de la Ilustración. En general, podemos destacar el fortalecimiento del poder de la corona, el incentivo a las prácticas agrícolas y mercantiles y la reducción del poder de la Iglesia. En la amazonia portuguesa, los lineamientos de esa política presentaron algunas especificidades: la penetración mercantilista del Estado en las actividades económicas, con la creación de la Compañía de Comercio de Grão-Pará e Maranhão; el incentivo oficial al mestizaje y, finalmente, el tema indigenista[3].

La amazonia portuguesa tenía una economía inclinada al uso del trabajo forzado de los indios garantizado por los instrumentos legales de la esclavitud, hasta ese momento bajo el control misionero. La expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús era de importancia estratégica para garantizar la aplicación de las nuevas disposiciones políticas. Esa medida fue tomada a continuación de la secularización de las misiones y la declaración de la Ley de Libertad de los Indios (1755).

Esa última acción hizo empeorar la controversia alrededor del asunto de la mano de obra, que había sido un problema crónico para la administración portuguesa en el área. La ambigüedad de la legislación en cuanto a la libertad o esclavitud de los indios marcó el período anterior a la aplicación de la política pombalina. Sin embargo, en este

---

2 El estado de Grão-Pará y Maranhão y el estado de Brasil formaron la América portuguesa. Es importante registrar que en ese momento y hasta la llegada de la familia real a Brasil (1808), no existió una administración centralizada en la colonia y los estados se dirigían directa y separadamente a Lisboa para tratar de sus asuntos. De manera que la expresión "amazonia portuguesa" corresponde a los territorios actuales de los estados brasileños de Pará, Amapá, Amazonas, Roraima y Rondônia.

3 Heloísa Belloto, "Pombal - Marquês de", en *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*, ed. Beatriz N. Silva (Lisboa: Verbo, 1994), 645-648.

nuevo contexto, el esfuerzo por "aportuguesar" la región pasaría ahora no solo por la garantía de la libertad de los indios, entendidos como vasallos del rey, sino también por la aplicación de un instrumento protector de las poblaciones indígenas aldeanas: el *Directorio que se debe observar en las poblaciones de los indios de Pará e Maranhão* (1757-1798). Esa legislación incidió en los más diversos niveles de la vida socioeconómica, cultural y política de los indios y es considerada como uno de los instrumentos más ambiciosos de la política pombalina en el esfuerzo por aportuguesar el área[4].

Partiendo de esa perspectiva, el objetivo de este artículo es tratar de establecer las líneas generales de la organización de producción de riqueza en el Grão-Pará pombalino, considerándola como el telón esencial para una correcta aprehensión de los múltiples personajes que intenta poner delante de la escena: los indios, los mestizos, los esclavos y los libres, que vivieron inmersos en diferentes actividades, trabajando para su sustento y también para el de sus señores. En lo que se refiere a los indios, es importante recuperar esos procesos en la medida que uno de los argumentos centrales para su incorporación al mundo colonial era su cometido de proporcionar la mano de obra necesaria al funcionamiento de la economía colonial. Disputas interminables marcaron las relaciones entre los diferentes agentes coloniales por su control y, sin una duda, los resultados de la economía dependieron del éxito de esa incorporación. Los indios eran los verdaderos "remedios para la pobreza" en Grão-Pará.

La presencia de una mano de obra indígena significativa no era exclusiva de la amazonia portuguesa en el período colonial. Lo demuestran, de manera suficiente, los estudios importantes de Stuart Schwartz sobre la economía de azúcar en Bahía[5] y los de John Monteiro sobre Sao Pablo[6]. Lejos de constituirse en un episodio de corta duración o simplemente en un "comienzo fallido" antes de la introducción de los esclavos africanos, estos trabajos señalan el carácter duradero y el papel clave que tuvo el uso de los indios en los procesos de acumulación internos, destacando el hecho de que el contacto entre europeos e indígenas hizo posible "la creación de categorías y las definiciones sociales y raciales que caracterizarían continuamente la experiencia colonial"[7].

La amazonia es la zona de Brasil donde el empleo del trabajo indígena fue más extendido, llegando hasta la segunda mitad del siglo XIX. De esta forma, es posible suponer que su proceso de diferenciación y de jerarquización interna y, por supuesto, la diná-

---

4 Carlos A. Moreira Neto, *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)* (Petrópolis: Vozes, 1998).

5 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988).

6 John Monteiro, *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1994).

7 Schwartz, *Segredos*, 57.

mica entera de la sociedad que allí se construyó estén profundamente influenciados por esta característica estructural[8].

Más allá de este asunto central, es importante señalar que la economía colonial de Grão-Pará se desplegó en sectores diversificados, pero articulados entre sí. En primer lugar, la extracción de productos de la selva destinados a la exportación, que respondía a unos lazos mercantiles de mayor rentabilidad en el mercado internacional. A pesar de la política pombalina de incentivos a la agricultura, fue el comercio de "drogas del interior" (*drogas do sertão*) el que dominó las rutas paraenses. La explotación de la selva traerá obreros para el abastecimiento de innumerables canoas hacia el interior, reducirá la producción de alimentos y enriquecerá, en diferentes grados, a directores, cabos, tesoreros y muchos comerciantes.

En segundo lugar, el sector dedicado a la producción de alimentos (el "sustento ordinario") fue muchas veces considerado como deficiente. Aunque el cultivo de géneros exportables como café, algodón, caña de azúcar, puede que no haya superado las cifras de lo que se sacaba de la selva, sin embargo está presente de una manera significativa, aunque los vacíos historiográficos dejen muchas dudas que no permiten una evaluación precisa del sector.

Dejando la magnitud de la producción a un lado, se nota que el comercio fue una constante en Pará. La ruta del interior que vinculaba Pará a Mato Grosso a través del río Madera también fue importante y tuvo la capacidad de establecer vínculos en áreas que a veces se encontraban desconectadas entre sí. La conjunción de esas actividades responderá a la presencia de una élite mercantil importante que progresivamente también extendería sus acciones por el inmenso interior del río Negro, adquiriendo bastantes recursos como para tener esclavos e inmensas propiedades.

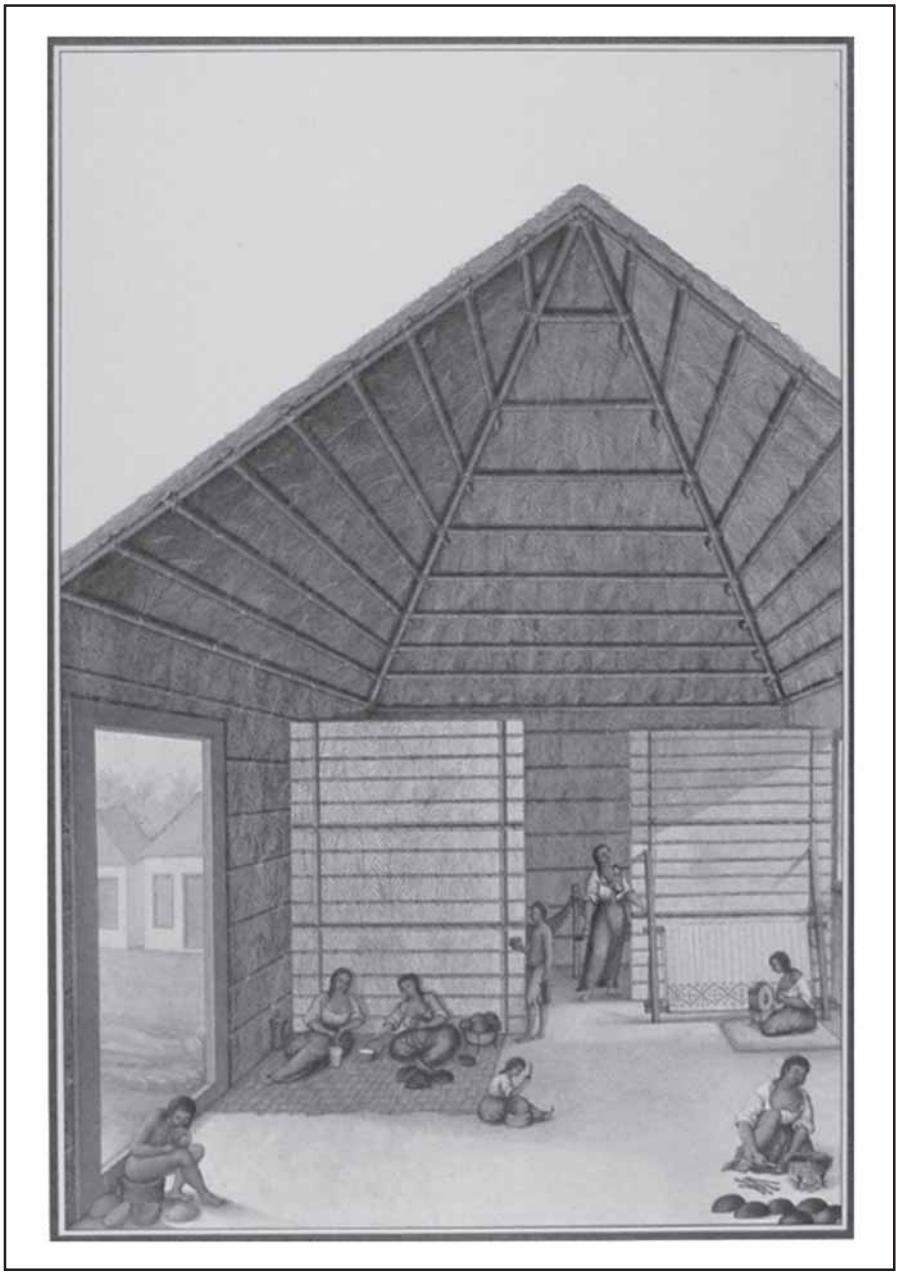
Aun con la presencia de inmensos vacíos, el cuadro que surgió de explorar la historiografía local, todavía poco conocida, unir los fragmentos, repasar los análisis e incorporar los nuevos datos, fue el de una sociedad mucho más compleja de lo que se podría suponer a partir del enfoque limitado que la ha definido meramente como una región extractiva.

Las drogas y las canoas del interior: el espacio de la selva

Las "drogas del interior" hacen referencia a un grupo de productos extraídos de la selva y destinados a la exportación. Incluían frutas, hojas, raíces, resinas y aceites de origen vegetal, empleados en la alimentación, la medicina, la elaboración de tintas, la construcción naval y la fabricación de cuerdas, entre otras aplicaciones. Bajo esta

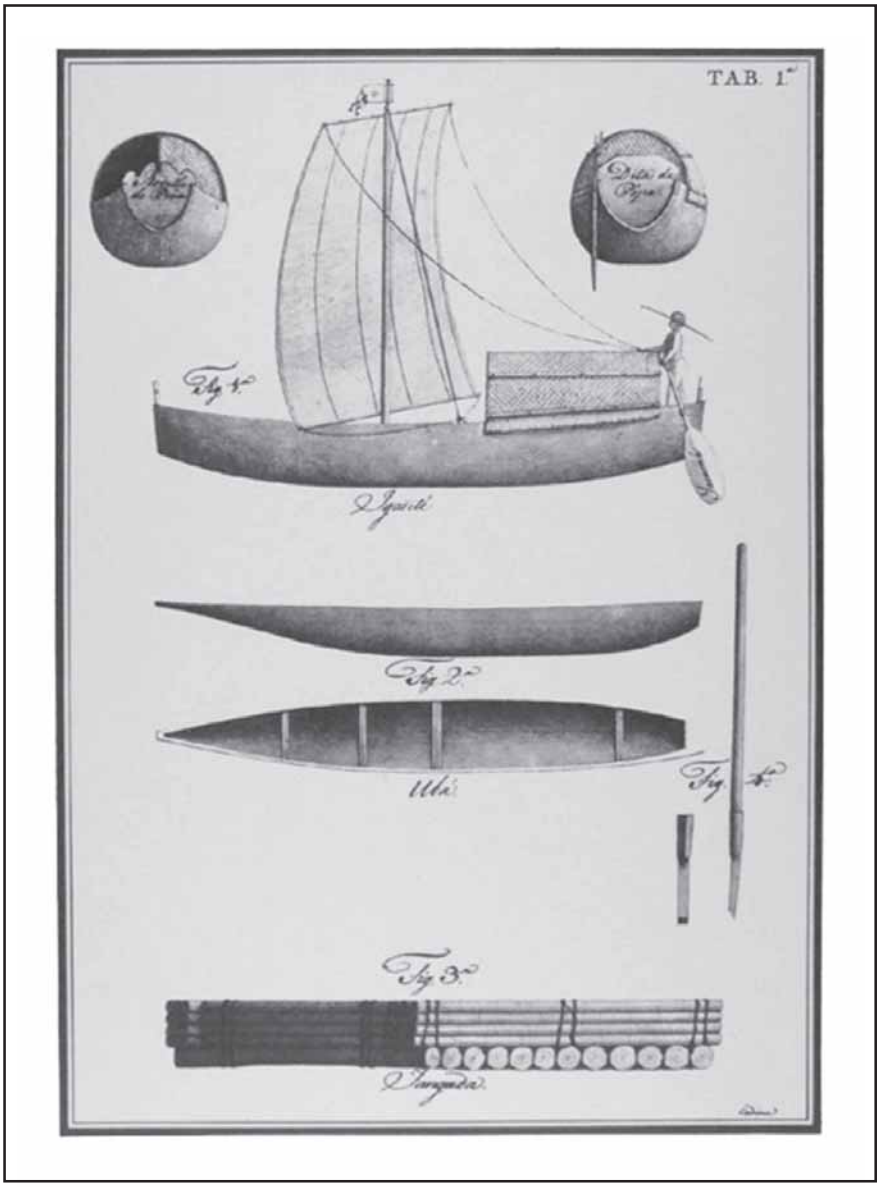
[8] Sobre el uso del trabajo indígena en la amazonia del siglo XIX, véase John Hemming, *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians* (London: Macmillan, 1987) y Carlos A. Moreira Neto, "Política indigenista brasileira durante o século XIX" (tesis doctoral, Rio Claro, s. p., 1971).

Figura 1
Casa de las indias de Monte Alegre



Fuente: Alexandre R. Ferreira, *Viagem Filosófica às Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, vol. 1 (São Paulo: Brunner, 1970).

Figura 2
Una canoa



Fuente: Alexandre R. Ferreira, *Viagem*.

categoría se incluye la vainilla, la brea, el cacao, la canela, la nuez de Brasil, el clavo de olor, la madera, los aceites vegetales *(andiroba, copaíba, cumaru, umeri*), *piaçaba, puxuri, salsaparrilha* y *urucú*, entre otros[9].

Comenzando el siglo XVII, la intensificación de la actividad de recolección de las drogas se articuló a dos factores importantes desde el punto de vista metropolitano. Por un lado, las presiones sufridas en el oriente, que llevaron a la corona portuguesa a desarrollar la aclimatación de especies o a buscar sustitutos para las especias orientales en otras partes de sus dominios. Por otro lado, ese mismo interés permitió acelerar el proceso de ocupación de la amazonia, en la medida en que se concedieron exenciones de impuestos, transformando las drogas en una de las razones principales que justificaron el arraigo de los colonos en Grão-Pará. En el XVIII, la intervención promovida por la política pombalina, a través de la compañía monopolista de comercio, acentuaría el carácter oficial de los incentivos que hicieron que las drogas tuvieran un peso aún más significativo en el comercio de exportación[10].

El camino de la expansión del comercio del cacao permite observar algunos de los elementos de este proceso. Dauril Alden, en su estudio sobre la producción y el comercio de cacao en la amazonia[11], lo divide en tres momentos diferentes: el que denomina la "era inicial del sistema de librecambio" (1730-1755), el "período del monopolio" de la Compañía de Comercio de Grão-Pará e Maranhão (1756-1777) y, finalmente, la "nueva era del librecambio" (1778-1822).

El primer período fue marcado por los conflictos entre los colonos y los misioneros, feroces competidores en la disputa del comercio del cacao. Los misioneros tenían exenciones de derechos a la exportación y también gozaban de una comodidad relativa, obteniendo la mano de obra necesaria para enfrentar la cosecha de cacao bravío en los interiores. Pero los colonos entraron luego en la disputa por los indios y los créditos para equipar sus propias expediciones de recolección[12].

---

9 El perejil fue considerado como eficaz para las enfermedades sexualmente trasmisibles en condiciones medicinales; el clavo, usado en la odontología; el *urucú*, como colorante y también como remedio para la tos con catarro. Las expresiones cacao bravío (*Theobroma* sp.) y cacao doméstico (*Theobroma cacao*) se refieren, respectivamente, al cacao nativo y al cacao cultivado. Se incluye el cacao entre las drogas porque, por lo menos hasta 1784, la mayor parte del producto se originaba en la recolección y no en el cultivo. Alexandre R. Ferreira, *Viagem Filosófica ao Rio Negro* (Belém: MPEG/CNPq, 1983), 125.

10 Ângela Domingues, "As sociedades e as culturas indígenas face à expansão territorial luso-brasileira na segunda metade do século XVIII", en *Brasil nas vésperas do Mundo Moderno* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992), 183-207.

11 Dauril Alden, *O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial: um ensaio de história econômica comparada* (Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA/UFPA), 1974.

12 La rivalidad comercial se materializaba en las campañas promovidas por los colonos contra las actuaciones de los misioneros. En 1734, las cámaras de Belém y São Luís reiteraron al rey el punto central del conflicto: el control de los indios por las órdenes religiosas debía limitarse a los asuntos espirituales porque, además de privar de indios a los colonos, los usaban en la cosecha del cacao, extrayendo "más drogas que todos los laicos reunidos". Ibídem, 35.

Entre 1730 y 1744, el cacao representó el 90,6% de las exportaciones registradas en Belém, que entre 1745 y 1753 fueron el 61% del total. El propio gobernador João da Maia Gama (1724-1728) tenía sus expectativas ligadas a la cantidad de cacao que exportara para el reino, y posiblemente esa relación tan estrecha, unida a las disposiciones reales para incentivar la producción y el comercio del producto, hizo que este –y otros gobernadores– facilitaran la concesión de licencias para las canoas del interior.

Tal competencia solo podía empeorar las condiciones de contratación de los indios de los pueblos. El efecto era inmediato: poblados que se diezman de sus gentes, en un movimiento que se desarrollaba paralelo a una expansión creciente de las tropas de rescate en busca de nuevos brazos para el trabajo. Este es uno de los argumentos que utiliza Alden para explicar la prioridad que se le dio a la recolección del cacao bravío, en detrimento del cacao doméstico en el área amazónica durante el siglo XVIII: las expediciones de recolección eran una extensión de las de rescate, que tenían como principal objetivo la captura de indios[13].

El período del monopolio empezó con la creación de la Compañía de Comercio de Grão-Pará y Maranhão. Esta debería actuar en dos sectores importantes para permitir el aumento de la producción de cacao doméstico y la exportación global del producto, resolviendo dos problemas cruciales: el del transporte, a través del establecimiento de flotas regulares, y el de la mano de obra, introduciendo esclavos africanos a precios asequibles. Durante el período de actuación de la compañía no se pierde el liderazgo del cacao en la línea de productos exportados, que entre 1756 y 1777 constituyó en promedio el 61% del total[14].

La fase que empezó con la extinción de la compañía en 1777 y que se extendió hasta la Independencia de Brasil (1822-1823) se ha llamado la "nueva era del sistema de librecambio". En ella, el cultivo del cacao se intensificó en otras regiones del país y el nivel de las exportaciones permaneció relativamente estable, incluso hasta mediados de la década de 1780. Desde entonces, a raíz del inicio del conflicto entre Inglaterra y España (1796-1802) y el declive de las exportaciones de cacao de Venezuela, la comercialización del producto amazónico pasó por un período de expansión durante las primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, al final de la década de 1820 los precios comenzaron a bajar[15].

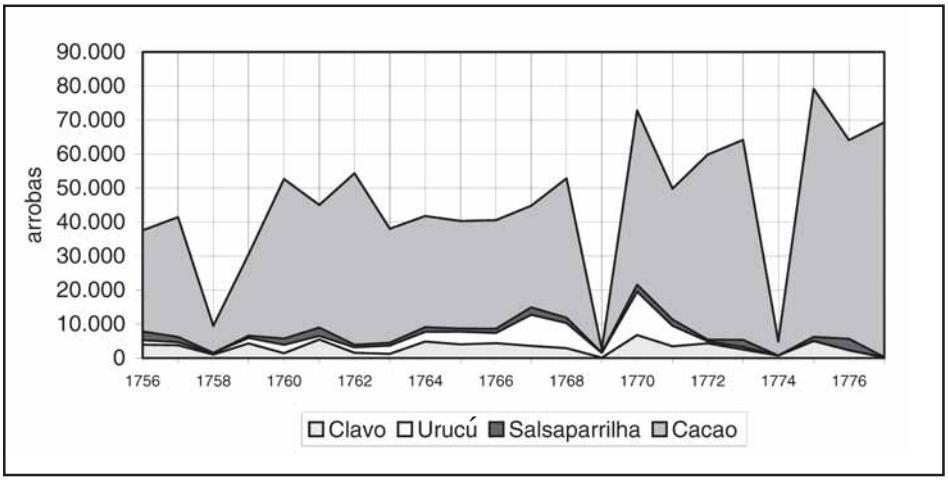
---

13 Ibídem, 31.

14 Ibídem, 54. El papel de la compañía en el aumento de la producción y exportación del cacao ha generado evaluaciones opuestas. Manuel N. Dias, en *Fomento e Mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*, 2 t. (Belém: UFPA, 1970), asegura que la presencia del monopolio aceleró la producción de cacao entre 1755 y 1777, pero Dauril Alden argumenta que, a pesar de ciertas fluctuaciones sustanciales, las cifras fueron similares a las verificadas en la década de 1745-1755, y que por eso no es posible ratificar la posición de Dias, ya que la compañía no contribuyó al crecimiento de la producción de cacao en el área.

15 Alden, *O significado*, 41.

Figura 3
Drogas del interior exportadas por la Compañía de Comercio de Grão-Pará



Fuente: Elaborado por la autora a partir de Dias, *Fomento*, 317-362.

Las zonas de recolección de las drogas eran variadas y se extendieron gradualmente, consolidándose con el establecimiento de poblados que funcionaban como puntos de abastecimiento de víveres e indios. De circulación amplia, las canoas se movieron a través de los ríos Madera, Solimões, Javari y Negro. También se frecuentaron las islas del delta del Amazonas, aunque con una intensidad menor.

Normalmente, el montaje de una canoa comercial seguía los siguientes pasos: los responsables de ella empezaban a preparar la provisión de recursos y los materiales más necesarios a la llegada de las flotas: bretañas, sombreros, telas de algodón, herramientas, licor y otros géneros pequeños. Al terminarse los alimentos, pedían la concesión de la entrada que les autorizaba el viaje y establecían el número de indios necesarios para el abastecimiento[16].

Si la salida era desde Belém, la época más común era noviembre. En caso de que hubiese interés en establecer factorías para la producción de manteca de tortuga, la salida se adelantaba para el mes de septiembre. Un viaje al interior duraba aproximadamente de seis a ocho meses.

Preparadas las canoas, se partía hacia los poblados a recoger los indios concedidos. Esta era una de las fases más lentas porque, normalmente, era necesario buscar

[16] João Daniel, *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas* (Río de Janeiro: Separata dos Anais da Biblioteca Nacional, 1976), 2: 56-63.

indios en varios lugares hasta alcanzar la cantidad autorizada. Normalmente se trataba de 40 a 50 indios. Buscando reducir el retraso, era común enviar canoas menores a poblados diferentes o también armarlas con esclavos africanos propios mientras se completaban los indios.

Los propietarios de las canoas no acompañaban la expedición. Estas por lo general eran comandadas por unos *cabos de canoa*, "hombres expeditos y ya experimentados como cabos de sus propias canoas a los que llaman *sertanejos* y viven algunos años en esta ocupación hasta engrosar sus caudales, hasta que pueden aspirar a otro modo de vida". El cabo de canoa podía ser blanco, pero el piloto normalmente era un indio o un mestizo denominado *jacumaúba*.

En los pueblos se presentaban concesiones a los misioneros, y a través del *principal*[17] se mandaba llamar a los indios. La preferencia recaía en los mayores de 20 años, aunque los hombres podían ser incluidos en la distribución a partir de los 13 años. Mientras se esperaba la llegada de los trabajadores, se adquirían las provisiones.

Identificados los indios, se procedía al pago. Por el viaje entero, los indios recibían 12 varas de tela gruesa, dos a tres varas de bretaña, pantalones cortos, una gorra o sombrero, una porción de sal, seis agujas y "nada más, antes a veces menos." Los indios llevaban consigo algunas telas, un sombrero y el resto se lo daban a las mujeres. Llevaban además su remo, el arco, las flechas, una cesta con las camisas, pantalones cortos, hilos y agujas.

A partir de ese momento, la rutina era agotadora. Largas horas de canoa en las cuales iban cambiando la forma de remar según el compás de los de proa:

> Aunque son muchos [...] a la señal del compás todos los meten, tiran, y quitan al mismo tiempo del agua como si fuera un solo remo y juntos, al golpe de los remos, van dando rugidos, y haciendo tales griterías que por ellas se sienten estas canoas desde mucha distancia[18].

En poco tiempo, debido al esfuerzo, los indios quedaban remando desnudos bajo el sol o la lluvia. Si les faltaba la comida usaban el *tiquara* y para engañar el hambre se apretaban la cintura con un bejuco o acudían a las hojas masticadas de *ipadu*[19].

Además de la recolección de drogas (principalmente cacao, perejil y clavo), el trabajo podía incluir el establecimiento de factorías para la producción de manteca de tortuga,

---

17 *Principal* es la denominación portuguesa corriente en los siglos XVII y XVIII que identificaba al liderazgo indígena.

18 Daniel, *Tesouro*, 59.

19 *Tiquara* es una mezcla de harina de yuca con agua, de vez en cuando sazonada con sal. *Ipadu* (*Erythroxylum coca*) es un arbusto cultivado para uso ritual entre los indios del alto río Negro.

pescado salado, aserrar madera y para preparar los aceites vegetales. Una factoría requería de un establecimiento temporal con la construcción de chozas de paja y la preparación de la tierra para las rozas de subsistencia.

Si la expedición tenía éxito, se preparaban para volver entre los meses de junio y agosto con el fin de aprovechar la llegada de las flotas que debían llevar los productos hacia Europa y lograr de esta manera el reabastecimiento de materiales para las próximas expediciones.

Los cabos recibían la quinta parte de toda la carga de la canoa. Según el relato del jesuita João Daniel, eran los más grandes beneficiados por el viaje, ya que no hacían las inversiones necesarias para equipar las canoas, resultando "ganancia pura y limpia" el pago de su trabajo. Además del quinto, los cabos recurrían a otras estrategias para aumentar sus utilidades: usaban el trabajo de los indios en las horas de descanso o en los días festivos en la recolección de productos para sí mismos; se aprovechaban de las paradas en los poblados o haciendas para vender sus propios productos o incluso preparaban una canoa personal para acompañar la expedición, usando a los indios concedidos, con lo que al final recibían el quinto de toda la expedición y las ganancias de su propia canoa[20].

Recordando que el jesuita trata del período anterior a la aplicación del *Directorio*, es importante señalar cuáles fueron las rutinas que se mantuvieron bajo la nueva legislación. El Directorio consideró que el comercio del interior era el más importante y el ramo más útil del comercio del Estado, y les cabía a los directores "usar de la vigilancia más exacta y del cuidado incesante para introducir y aumentar el referido comercio en sus respectivos poblados". Para lograrlo, debían observar la "vocación" de los poblados por unos u otros géneros, con el objetivo de reducir los costos y diversificar la producción del Estado en su conjunto[21].

Los indios de los poblados serían persuadidos a comprometerse en los negocios del interior porque, a partir de esta nueva legislación, los resultados de estos negocios se distribuirían proporcionalmente al trabajo de cada uno de los involucrados. Una proporción que pronto se reveló diferenciada: los principales y otros oficiales de la población estarían exentos de ir al interior, teniendo derecho a enviar de dos a seis indios por canoa para recolectar productos en su provecho, dándoles el sueldo establecido por la ley.

Los gastos de abastecimiento de las canoas eran responsabilidad de las Cámaras, en el caso de las villas (*Vila*), y de los principales, tratándose de pueblos (*lugares*), reci-

---

20 Daniel, *Tesouro*, 65-68.

21 *Directorio que se debe observar en las poblaciones de los indios de Pará e Maranhão* (1757-1798) (en adelante citado como *Directorio*), § 46, en Oscar Beozzo, *Leis e Regimentos das missões* (São Paulo: Loyola, 1983).

biendo ambos la prerrogativa de enviar de 10 a 12 indios para hacer negocios para su provecho o ventaja[22].

Considerando los innumerables problemas que se presentaban con los cabos de canoa, su nombramiento debía estar acompañado por los directores para que la elección de las Cámaras o del principal recayera en individuos de "fidelidad conocida, honores y verdad". Identificados y nombrados, comprometían sus personas y haciendas por lo que recibieran para la canoa y por los daños y perjuicios que su descuido y negligencia pudieran provocar.

Al regreso de la canoa, los directores hacían una investigación judicial para verificar si los cabos habían cumplido las reglas del negocio, si no distraían los indios en sus servicios particulares, si no los habían tratado con violencia, si no habían negociado los productos de las canoas con los residentes al regresar al pueblo, entre otras irregularidades posibles.

Una vez concluido este rito, hacían un inventario de lo recogido y, con las guías respectivas, el cabo se dirigiría hacia Belém para presentarse ante la Tesorería de Comercio de los Indios que, a su vez, negociaba las mercancías y con lo reunido procedía a efectuar los pagos: los diezmos de la hacienda, los gastos de la expedición, el 20% del cabo, el 16% de los directores, el 3% del tesorero y lo que sobraba, entre los indios involucrados en el negocio.

Una última observación acerca de las "ganancias" de los indios: considerando su "rusticidad e ignorancia", la remuneración no debería dárseles directamente debido a su incapacidad para administrarla. Recaía en el tesorero la responsabilidad de adquirir las cosas que los indios necesitaran. Como decía el Directorio:

> De este modo, acabando de comprender con la evidencia estos miserables indios la fidelidad con que nosotros cuidamos de sus intereses y las utilidades que corresponde a su tráfico, se recuperará la buena fe de que dependen la subsistencia y el aumento del comercio[23].

Opinión diferente expresó el oidor Antônio José Pestana da Silva con respecto a estas compras hechas a nombre de los indios, estando ya el Directorio en plena aplicación. Aseguraba el oidor que los contratos, que se celebraban presumiendo la libertad de los contratantes, eran un engaño, porque los indios nada escogían y tampoco les compraban los productos que necesitaban. De este modo se presentaban situaciones en que se daba,

---

22 Ibídem, § 52.

23 Ibídem, § 58.

> […] una espada pequeña a quien no tiene ni casaca, ni vestidos; algunas medias a quien no trae zapatos y nunca usó de este abrigo; varias cintas que solo por los colores engañan; pedazos de raso a quien en su choza de paja apenas tendrá una soga donde cuelgue y guarde adornos semejantes […][24].

Es necesario recordar que las normas aquí expuestas solo se refieren a las canoas de los poblados y no a las armadas por particulares. No tengo noticia de que se hayan hecho investigaciones judiciales a los cabos privados ni sobre los procedimientos que se seguían con las canoas de los residentes. Con respecto a estas, la documentación apunta hacia la continuidad de los procedimientos que se practicaban durante la administración misionera: persistía la distribución de los indios a través de las "entradas" del gobernador, la concesión del quinto de las canoas a los cabos, los grupos de trabajadores divididos por rango de edad y el valor de los sueldos[25].

En el caso de las entradas, recaía en los directores recibir el sueldo a nombre de los indios. Del valor depositado, ellos recibían solo un tercio; y el restante era depositado como garantía para los moradores en caso de escape o deserción. Si alguna diferencia había, estaba en la forma de repartir los indios. Durante el régimen de los misioneros, podía distribuirse solo un tercio de los indios de las misiones a los moradores, mientras que el Directorio garantizaba la mitad de los indios. Diferencia, permítasenos decirlo, sustantiva, si además le agregamos el hecho de que los alegados inconvenientes causados por los misioneros estaban definitivamente abolidos[26].

Todo parecía previsto en el Directorio y el crecimiento del Estado era cuestión de tiempo. Sin embargo, no fue así, para desencanto de los entusiastas de la administración pombalina. Colin MacLachlan[27] afirma que la mayor disponibilidad de trabajadores indios era simplemente teórica, sobre todo después del aumento de sueldos de 1773. Durante el régimen de las misiones, únicamente la mitad del sueldo se pagaba

---

24 Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, 74, 5, 21. A. J. P. S. Silva, "Meios de dirigir o governo temporal dos Indios", en A. J. Mello Moraes, *Corographia Historica, Chronographica, Genealogica, Nobiliaria e Politica do Imperio do Brasil*, vol. 4 (Río de Janeiro: Typographia Americana, 1858-1860).

25 Los sueldos se mantuvieron en los valores fijados en 1751 y solo en 1773 fueron aumentados durante la administración de João Pereira Caldas. MacLachlan considera que los bajos sueldos arbitrados y el aumento de la competencia por el trabajo libre presionaron a la administración para aumentarlos. Como ejemplo, recuerda que un piloto podía lograr obtener el doble de los sueldos oficiales si era contratado por particulares. Colin MacLachlan, "Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800", en *Colonial Roots of Modern Brazil*, comp. Dauril Alden (Berkeley: University of California Press, 1973), 210.

26 Una de las estrategias usadas por los misioneros era el intercambio de indios entre aldeas de la misma orden. Como la legislación limitaba la retirada de los que hubiesen terminado de recogerse en las poblaciones, los misioneros los removían de un lado para otro, impidiendo el acceso de los colonos a ellos.

27 MacLachlan, "Indian Labor".

por adelantado, y, mientras estuvo en vigencia el Directorio, el valor total de los sueldos permanecía bajo la custodia de los directores. Este cambio representó una cierta ventaja para los contratantes de indios. Pero, a pesar de tener la garantía de recuperar parte del depósito salarial en caso de fuga de los indios, el aumento de 1773 ayudó a minimizar esta ventaja.

En conjunto, esto representaba una inversión inicial demasiado alta para el montaje de las canoas y los otros servicios, lo que restringió el acceso de la mayoría de los colonos a los indios de los poblados. De esta manera, quienes poseían las fortunas más grandes eran los mayores consumidores del trabajo indio y, al mismo tiempo, solo el acceso a la mano de obra indígena permitía una mayor acumulación de capital. Fundado sobre estas bases, el sistema ayudó a reforzar la concentración de riqueza de las familias establecidas[28].

La salida para los colonos sin suficiente capital para obtener legalmente indios era evidentemente la ilegalidad. Esto significaba mantenerlos más allá del tiempo en que habían sido concedidos, solicitarlos con la justificación falsa de que serían empleados en el servicio real e incluso aplicar diferentes métodos de persuasión a los directores para obtenerlos al amparo de la legislación.

En 1754, aparece ya la preocupación de las autoridades de Grão-Pará por cohibir las estrategias poco ortodoxas de los residentes para mantener indios en sus propiedades, entre ellas estaban no solo los “acuerdos” con directores titulares –que terminaban relajando los controles al tiempo de las concesiones, facilitando la distribución de trabajadores sin los permisos necesarios–, sino también las llamadas prácticas de “corrupción” y “seducción” que los propios residentes usaban para convencer a los indios para que dejaran sus poblados e incluso abandonar el señor temporal para el cual estuviesen trabajando. En 1764, la corrupción de indios, como la definió la documentación, fue considerada un “crimen abominable” y, como tal, sujeta a los rigores de las multas y la prisión.

La producción de las drogas presentaba además dos problemas recurrentes: el mantenimiento de la calidad de los productos, debido a su adulteración frecuente y también a su recolección indiscriminada, como era el caso del que se cogía todavía verde, no solo para acelerar el montaje de la carga de las canoas, sino también por el hecho de que las semillas verdes eran más pesadas. En la colecta del clavo, el árbol se cortaba completamente para retirarle la cáscara, y el perejil era arrancado hasta las raíces, comprometiendo su reproducción. Alexandre Rodrigues Ferreira (1783) afirmaba que los indios además solían tener la “malicia” de dejar colgadas en los árboles las raíces arrancadas

[28] Ibídem, 210-211.

> [...] porque querían que tal perejil se extinguiese de una vez, para ver si así también se extingue la persecución, lo que prueba su pereza y su amor a la ociosidad[29].

Una buena explicación para ese artificio aparece en João Daniel, que consideró la cosecha del perejil como una de las más difíciles y trabajosas para los indios, porque, siendo género de tierra firme, su recolección implicaba internarse en la selva, donde tenían menor cantidad de alimentos, y para retirarla y alcanzar las raíces debían evitar las espinas. Como se puede apreciar, poco tiempo quedaba para la ociosidad en la colecta del perejil[30].

Construcción de redes de comercio

Las actividades de los comerciantes establecidos en Grão-Pará no se limitaban al comercio con la metrópoli. Al contrario, la expansión portuguesa en el valle amazónico penetraba en la intrincada red hidrográfica y alcanzaba los interiores del río Negro, bajando por los ríos Madera y Guaporé, vinculando el Grão-Pará a Mato Grosso en una impresionante red de comercio "monzonero" (*monçoeiro*)[31].

Pero, a finales del siglo XVII, el conocimiento del turbulento *río de la Madera* se limitaba a una misión jesuita establecida en el pueblo de Tupinambaranas. En la primera década del siglo XVIII, la acción de la corona en el área del Madera se dirigía en dos frentes: el incentivo al establecimiento de la misión jesuita y la presencia de tropas de guerra para combatir a los indios que estaban impidiendo el trabajo de la catequesis y la recolección de drogas del interior. En ese período, los jesuitas reportaban en el área un intenso movimiento de colonos de Belém que andaban recogiendo cacao, clavo y cautivos[32].

---

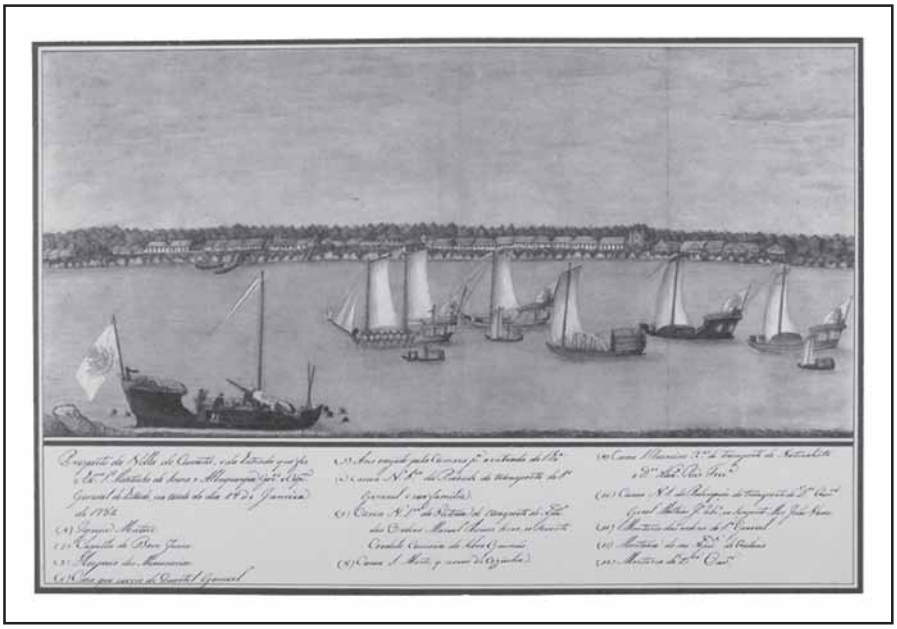
29 Llevar frutos verdes de cacao significaba también comprometer la competencia, "dado que entre más rara sea la cosecha de los segundos, tanto mejor se considerará la de los primeros". Ferreira, *Viagem*, 126.

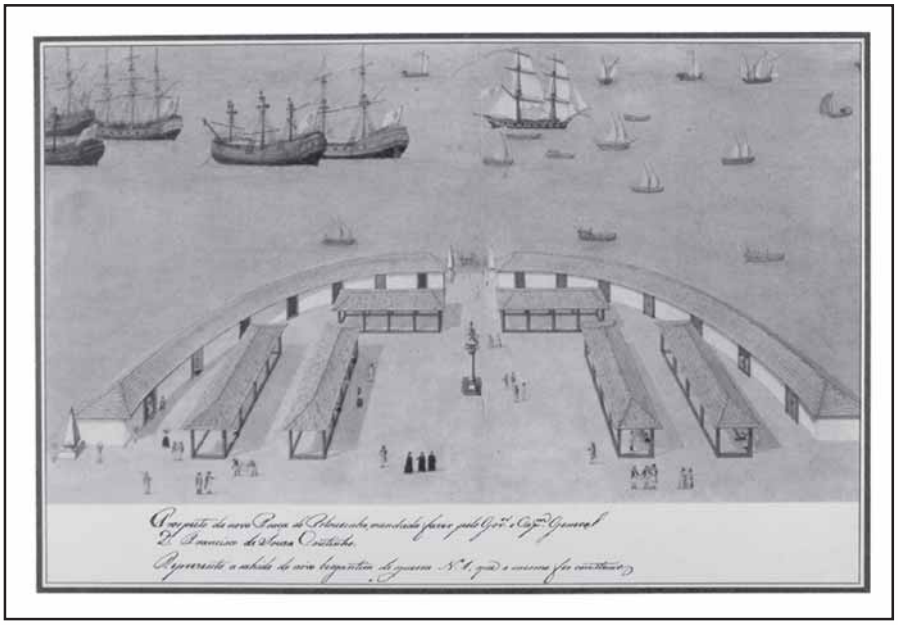
30 "Todo el trabajo aborrecido consiste en desviarse de los tallos y sus terribles espinas; y no tienen nada para comer en este trabajo; luego van organizando en manojos estas raíces delgadas y las llevan para la factoría donde las secan, y las atan en manípulos". Daniel, *Tesouro*, 62.

31 La importancia de estas redes de circuito interno se discute en Sérgio B. de Holanda, *Monções* (São Paulo: Brasiliense, 1990), que analizó el sistema de monzones que unía Mato Grosso con São Paulo. Para una lectura más completa con respecto al monzón de Pará, véase: David Davidson, "Rivers & Empires: the Madeira Route and Incorporation of the Brazilian Far West, 1737-1808" (tesis de doctorado, Yale University, 1970). (En su origen, el monzón es la estación o época apta para la navegación; N. de E.)

32 La misión de Irurises se estableció en 1688, pero en 1691 fue abandonada debido a las enfermedades sucesivas de sus habitantes. Poco después se fundaron las nuevas misiones de Abacaxis y Canumã, localizadas en los ríos del mismo nombre. Luego la primera fue trasladada al margen izquierdo del Madera. En 1712, una nueva se funda entre los ríos Jaruary y la primera cascada del Madera: era la Santo Antônio, llamada después Trocano y, en 1756, Pueblo de Borba.

Figura 4
Villa de Cametá y plaza de un pueblo con barcos de guerra





Fuente: Alexandre R. Ferreira, *Viagem*.

La segunda parte de la acción de la corona no se hizo esperar mucho tiempo. Los indios torá actuaban intensamente en el área, atacando las canoas que recolectaban clavo y cacao, y contra ellos fue enviada una tropa de guerra que en 1716 prácticamente los extinguió[33].

Vencidos los torá, se redujo la presión en el río. Seis años después, la expedición de Francisco de Melo Palheta cruzó 23 cascadas del Madera y llegó a la misión española de Santa Cruz de los Cajuabas. No obstante, la navegación por este río se prohibió entre 1733-1737. El desconocimiento de las rutas fluviales y los problemas fronterizos contribuyeron a esta interdicción, así como la preocupación por impedir el despoblamiento de Pará a causa de las minas descubiertas en Mato Grosso en 1734, y para evitar el contrabando de oro y el comercio con los españoles[34].

En 1752, se permitió la navegación del río Madera, aunque desde 1749 las autoridades coloniales de Mato Grosso venían pidiendo esta autorización. Al abrirse el comercio por el Madera-Guaporé, se prohibió cualquier otra ruta de conexión entre las dos capitanías; interdicción que persistió hasta 1790, cuando se dio permiso a la ruta entre Pará y Goiás, a través de Tocantins, y con Mato Grosso, por los ríos Xingu y Tapajós.

Una vez establecidos los caminos para Mato Grosso, los asuntos que preocuparon a los administradores coloniales tuvieron que ver con el tema de las fronteras con España, sobre todo en el área compleja del Madera-Mamoré-Guaporé, que no estaba definida totalmente en el Tratado de 1750, y también con el asunto del comercio con la zona minera. Con respecto a este último punto, es importante recordar la coexistencia de los sistemas de monzones Tieté-Paraná y Madera-Guaporé: el primero atendía a Cuiabá y a las poblaciones del sur de Mato Grosso; los monzones del norte tenían Vila Bela como centro, atendiendo a los pueblos situados más al oeste de la capitanía.

Monzones del Grão-Pará: "Espaldas a la lluvia, proas a la corriente"

Las flotas a Mato Grosso no tenían una tarea fácil, si se considera que parte de tramos debía cruzarse remolcándose con cuerdas, en una distancia estimada en

33 João Lúcio Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930), 269.

34 No hay noticias de que se volviera a intentar la navegación del río Madera hasta el año de 1742 cuando Manuel Félix de Lima, en busca de oro, localiza el Guaporé y después el Madera, llegando hasta Belém. En 1749, José Leme del Prado dejó Mato Grosso y gastó 52 días viajando hasta Belém. En ese mismo año, João de Souza y Azevedo, también en busca de oro, logró hacer el mismo viaje por el Madera. Además de esta, hizo otras exploraciones en São Paulo, Mato Grosso y Pará, principalmente en los ríos Paraguay y Amazonas. Fr. João de São José, "Viagem e Visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Río de Janeiro), 9 (1847): 81-2 y 92-3; J. R. Amaral Lapa, "Do Comércio em Área de Mineração", en *Economia Colonial* (São Paulo: Perspectiva, 1973), 24, y Azevedo, *Os Jesuitas*, 270.

770 leguas, acentuada por la corriente opuesta y por la gran cantidad de cascadas para remontar[35].

Cuando se observa el flujo del comercio de monzones en Mato Grosso, no es difícil notar que solo personas de "gran conocimiento y crédito" habrían podido asumir los riesgos de la empresa. Los obstáculos del camino limitaron el tamaño de las canoas que podían vencerlos a lo sumo con 1.200 arrobas, mientras que las canoas comerciales que se adentraban a los interiores podían llegar incluso a 3.000 arrobas. De este modo se formaban flotas compuestas por embarcaciones que variaban entre 400 y 1.200 arrobas, pudiéndose separar la carga, los suministros y los trabajadores, que representaban, por término medio, un hombre para cada 10 arrobas.

La adquisición de mercancías se hacía en Pará por adelantado; parte de los sótanos de las embarcaciones estaban comprometidos con los materiales necesarios para vencer las cascadas, incluidas las herramientas para las reparaciones. Además, era necesario adquirir esclavos o pedir indios para remar en las canoas, hacerse responsable de los sueldos de los pilotos y prácticos del río y llevar provisiones suficientes, ya que no existían pueblos que pudieran proporcionar alimentos e indios para el reemplazo de eventuales pérdidas.

Esta era la parte más compleja de la jornada, pues en ese punto ya estaba muy reducido el número de indios reclutados para remar, que no solo tenían la costumbre de huir, sino que morían por razón de las fiebres, semejantes a las de "un viaje largo en alta mar y con flujos de sangre"[36].

El reclutamiento de los trabajadores parecía ser más insuperable que el cruce de las cascadas. En la medida de sus posibilidades, los indios se negaban a realizar el viaje, escapando del reclutamiento en su propia población o huyendo a la mitad del camino. Sin embargo, era posible que esto no sucediera, sobre todo cuando se transformaban en guías y pilotos muy calificados para la jornada[37].

Recurrir a estos trabajadores ayudaba a reducir los costos, ya que sus sueldos eran menores, permitiendo que un mayor número de personas participara en el convoy. Sin embargo, en la práctica, significaban grandes pérdidas debido a sus escapes repeti-

---

35 Los barcos eran descargados y empujados desde donde fuera posible: desde las orillas, en las piedras o en medio de las aguas, mientras que las mercancías eran cargadas por tierra. También era posible acomodar la embarcación en madera plana para facilitar su desplazamiento. Algunas cascadas permitían el cruce a remo, pero con las canoas vacías. Ese tipo de cruce obligaba a tener un equipo de trabajadores muy superior al usual.

36 Francisco de Souza Coutinho, "Informação sobre o modo porque se efetua presentemente a Navegação do Pará para Mato Grosso e o que se pode estabelecer para maior vantagem do Comércio e do Estado" (1798), Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Códice 101, vol. 2.

37 Ibídem, § 9.

dos. La alternativa más segura era el abastecimiento de las canoas con esclavos negros, reduciéndose el número de indios solo al piloto y los expertos en la navegación de las cascadas. Pero esta era alternativa para pocos. El alto precio de los esclavos limitaba la participación en flotas a aquellos que de hecho poseían suficientes caudales como para afrontar esta inversión inicial. De cualquier manera, la elevada inversión terminaba siendo compensada porque los esclavos no escapaban de los convoyes con la misma regularidad de los indios, ya que se contenían "por el miedo del pagano y del país que ignoran". Además, no puede olvidarse que eran una mercancía más (y muy valiosa) en el mercado de Mato Grosso[38].

Con tantas dificultades, resulta imposible dejar de notar que una ruta tan compleja solo podía ser igualmente rentable, y que ciertamente los precios de las mercancías negociadas en Mato Grosso compensaban las enormes inversiones de capital de los comerciantes de Pará.

Un viaje completo de los monzones podía extenderse por más de un año, y solamente la navegación consumía entre seis y siete meses. Solo para pasar las cascadas se gastaban de tres a cuatro meses. En el viaje de subida, la carga estaba compuesta por las manufacturas importadas, sobre todo durante el período de actividad de la Compañía General de Comercio: tejido, bienes domésticos, herramientas e instrumentos de trabajo, adornos, armas, municiones y otros abastecimientos como azufre, pólvora y metales. Fuera de esto, se incluían bienes fabricados localmente como los productos alimenticios regionales, drogas del interior y bienes manufacturados. Los esclavos también eran parte del cargamento. Al regreso de las monzones, este era menos variado, y predominó el transporte de oro y diamantes de las minas. También se llevaban cereales, azúcar, tejidos gruesos, drogas de Mato Grosso y sal.

Vencer las cascadas era la primera necesidad de los convoyes del río Madera. Así, varias propuestas surgieron para reducir la dificultad, entre ellas la rectificación y la apertura de canales de navegación para rodearlas; propuesta que se mostró difícil de ser realizada debido a la gran variación de las corrientes en función de las inundaciones de los ríos.

Otra queja reiterada en la ruta de Mato Grosso, durante el siglo XVIII, era la inexistencia de poblaciones precisamente en su tramo más difícil. Se propuso que se estableciera por lo menos un pueblo a la altura de la primera cascada para ayudar a las necesidades de las flotas. Otra propuesta, defendida por el gobernador Souza Coutinho,

[38] A finales del siglo XVIII, el precio de un esclavo estaba entre 130$000 y 150$000 réis, mientras que el jornal de un carpintero o calafate indio reclutado en las poblaciones variaba entre 120 y 80 réis, respectivamente. Además, mientras funcionó la Compañía General de Comercio, existía el recurso del adelanto en los alimentos y esclavos para la formación de los convoyes, con créditos que se pagaban al retornar de Vila Bela a Pará.

se hizo a finales del siglo XVIII y consistía en el establecimiento no de uno, sino de una serie de establecimientos que hicieran posible la formación de una verdadera red de comercio en el área con la presencia de comerciantes de las dos capitanías, responsables de la adquisición y el envío a los destinos respectivos. Pero él mismo reconoció que la propuesta, aunque adecuada para el desarrollo del comercio, era de muy difícil ejecución[39].

Con los ajustes necesarios, la propuesta de Coutinho se convirtió en ley (12-05-1798) y se estableció un plan conjunto de intervención de las administraciones de las dos capitanías. En Pará, dos canoas de 2.000 arrobas deberían estar listas a llevar las cargas hasta la nueva población cada seis meses. De Mato Grosso sería destacado un cuerpo de 60 a 80 soldados para apostarlos en las cascadas, y empleando canoas iguales efectuar el transporte de las cargas en los trechos con más cascadas y llevar las mercancías hasta Vila Bela[40].

La ubicación de una nueva población en la cascada de San Antonio marcaba el fin de las responsabilidades de Pará y el inicio de las de Mato Grosso, pero no debía ser simplemente un pueblo más de indios. En este lugar, Coutinho procuraría ensayar sus ideas acerca de los cuidados que debían rodear la fundación de una población duradera, para que esta no decayera por el descuido de los directores titulares e "infidelidades" de los indios recién congregados, como había sucedido con otras de la capitanía del Río Negro. La nueva población de Crato era, a su manera, un pueblo-laboratorio[41].

Para atender las necesidades de los convoyes era necesario contar con personal especializado destinado exclusivamente a este fin. Así se propuso la formación de un cuerpo con gente de Mato Grosso, más habituada al mal tiempo local y con indios debidamente "aclimatados". Para proporcionar el sustento, entraban en escena los nuevos habitantes de Crato: hombres blancos y esclavos:

> [...] los únicos labradores que se consiguen en estos países, y con estos es que se debe fundar y con estos es que se puede contar en las ventajas de una población.

Los indios también podrían ser parte de este nuevo perfil de pobladores, pero solamente los que se unieran libremente, en especial aquellos que ya estuvieran viviendo en las poblaciones, y no los recién salidos de la selva. Pero la ley hacía énfasis en que

---

39 Coutinho, "Informação", § 15.

40 Ibídem, § 18.

41 En el siglo XVIII, las 17 cascadas del Madera-Guaporé eran conocidas por las siguientes denominaciones en la dirección Pará - Mato Grosso: 1. S. Antônio, 2. Salto, 3. Morrinhos, 4. Caldeirão, 5. Jirau, 6. Três Irmãos, 7. Paredão, 8. Pederneira, 9. Araras, 10. Ribeirão, 11. Misericordia, 12. Madeira, 13. Lajes, 14. Pau-grande, 15. Bananeira, 16. Guajará Açu y 17. Guajará Mirim.

los esclavos debían preferirse en el trabajo en lugar de los indios, y para eso la importación de negros desde Angola, Benguela y otras capitanías del Brasil debía ser estimulada y facilitada[42].

El nuevo establecimiento avanzaría muy despacio y acabó teniendo un destino diferente del que se proyectó para un pueblo-modelo: los colonos eran gitanos, desterrados y "malhechores", poco habituados a la agricultura:

> [...] (estaban) sin el pan, sin el sustento y sin vestir, muriendo muchos en el desamparo, y el resto se dispersó por la provincia entera.

La experiencia de Coutinho terminó convirtiéndolo en un destino de destierro político. En 1828, apenas quedaba un pequeño destacamento que al retirarse prendió fuego al cuartel y presidio de la población[43].

A finales del siglo XVIII ya existan señales de que la importancia y la frecuencia de la ruta a Mato Grosso estaba disminuyendo: el fin de la compañía y de sus préstamos, los altos impuestos a las mercancías que se imponían en Pará y el crecimiento del comercio en los puertos del sur señalaban un progresivo cambio de dirección. Finalmente, la instalación de la corte en Río de Janeiro marca la consolidación de esta tendencia, ya que buena parte de los comerciantes se desvió hacia la nueva ruta, llevándose además sus capitales y su crédito de Pará[44].

Negociar y endeudarse: la Compañía General de Comercio

Al comienzo del siglo XIX, los naturalistas Spix y Martius registraron en la plaza Belém de Pará una variación estacional del comercio, estrechamente ligada a la llegada de las canoas de los interiores cargadas con los múltiples géneros del comercio regional. Solamente con el arrivo de estas embarcaciones se veía alguna animación en las calles de la ciudad, cuando se asistía a los movimientos de los cargadores indios que transportaban las cosas hasta las aduanas y los numerosos almacenes. Fuera de estos momentos, era una plaza muerta.

---

42 Los residentes, a través de una financiación de cinco años, recibirían esclavos, géneros, herramientas e instrumentos necesarios para formar sus propios establecimientos.

43 Lourenço Araújo Amazonas, *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas* (Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1982), 59. La historia del pueblo no termina en el incendio. En 1859 el lugar de Crato se convirtió en feligresía, fue transferida a la población de Baetas al año siguiente. En 1868, se transfirió nuevamente a la población de Manicoré, elevada a la categoría de villa en 1877. Las gentes establecidas inicialmente en Crato (en particular los gitanos) huyeron hacia lugares menos insalubres, y todavía hoy se observan restos de la presencia gitana en las fiestas populares de Manicoré (Amazonas).

44 Coutinho, "Informação", § 12.

> Esa dependencia en que el comercio de Pará está de la producción del interior no brinda una opinión muy favorable del espíritu de iniciativa de los comerciantes de aquí[45].

En un intento por establecer las razones para ese tímido "espíritu de iniciativa", los naturalistas destacan "el genio callado del paraense que está satisfecho con la menor ganancia" y la inexistencia de grandes capitales en el comercio local. Dejando a un lado la evaluación dudosa en cuanto al genio poco especulativo de los paraenses, podemos concentrarnos en la segunda parte del argumento, en la medida en que no sería la primera y ni la última vez que se recurriría a la fórmula de la "inexistencia de capitales" para explicar la debilidad relativa del comercio de Pará.

En la segunda mitad del siglo XVIII esa misma debilidad aparece con colores más fuertes entre las principales preocupaciones del gobernador Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

> Yo vine a una tierra donde no solo el comercio es desconocido, sino que nunca oyeron estas personas hablar mínimamente de ello; viniendo los comisarios de Lisboa a robar a estos moradores, ellos se desquitan no pagándolos, o haciéndolo con géneros falsos y por precios exorbitantes, y como estos establecimientos no es mucho lo que tienen, llegan al punto de que es casi imposible reestablecerlos[46].

En rigor, la actuación de los comisarios no fue la principal causa de las limitaciones de la plaza de Belém. De una manera más general, en la evaluación de Furtado, la ruina del estado se hallaba estrechamente ligada a la "perniciosa" acción de los misioneros que, adueñándose de los indios, llevaron el comercio a la decadencia, monopolizando a los trabajadores necesarios para la extracción de productos del interior, restringiendo el acceso de los particulares a esos trabajadores, concentrándose en la producción de alimentos y debilitando la hacienda real con sus exenciones de impuestos. Fueron también los misioneros los que generaron un cierto grado de autonomía de la producción local, limitando el desarrollo mercantil[47].

La solución pombalina para contener las acciones de los misioneros, liberar a los indios y desarrollar el comercio pasaría también por la aplicación del monopolio mercantil. La instalación de la Compañía General de Comercio de Grão-Pará y Maranhão

---

45 Johann B. von Spix y Karl F. P. von Martius, *Viagem pelo Brasil (1817-1820)* (Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981), 32-33.

46 Marcos Mendoça, *Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759* (Río de Janeiro: IHGB, 1963), 1: 44.

47 Ibídem, 3: 1.157.

se realizó en 1755. No se trataba de una experiencia aislada en la política ilustrada portuguesa e incluso no era la primera vez que el Estado portugués intentaba acompañar las tendencias a la aplicación de un sistema de monopolio en el comercio colonial de Grão-Pará, ya que en 1682 se había creado la Compañía de Comercio de Maranhão, con resultados desastrosos que culminaron en la Revuelta de Beckman en 1684-1685, entre los colonos de Maranhão[48].

Después de esta tumultuosa experiencia, solo en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a esbozarse una nueva compañía de comercio con capital colonial. La intervención del gobernador Mendonça Furtado fue esencial en la articulación de la empresa. Convencido de que la forma de desarrollar el comercio paraense pasaba por la organización de una compañía de comercio, buscó el apoyo de las personas principales de la tierra. Pero los "hombres de negocios" convocados por Furtado, aunque reconocieron la utilidad de la propuesta, en la práctica la rechazaron pues se negaron a participar en la compañía argumentando "frívolos pretextos", como contaba con desaliento a su hermano. Con el apoyo de los militares, Furtado continuó intentando formar la compañía y consiguió finalmente recaudar un modesto capital de 32.000 cruzados[49].

La negativa inicial de los principales "hombres de negocios" de Grão-Pará a participar en la compañía propuesta por Furtado resulta sintomática. Desgraciadamente, no menciona cuáles fueron los "frívolos pretextos" que los comerciantes presentaron, pero su correspondencia hace pensar en algo más que eso. Al intentar identificar los cuadros administrativos de la nueva compañía, Furtado sondeó a un importante comerciante irlandés establecido en Maranhão, Lourenço Belfort[50].

La reacción inicial fue negativa: no quiso participar en la empresa en el momento inicial y después (quizá por esa misma razón) no volvió a ser considerado para su

48 Además de la Compañía de Grão-Pará, fueron creadas la Compañía de Pesca de la Ballena en las costas de Brasil (1755); la de Pernambuco y Paraíba (1759); la de los Vinos del Alto Douro (1765) y la de las Pesquerías de Algarve (1773).

49 "Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho y Mello" (Pará, 24. 01.1754), Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.

50 Francisco J. Santos, *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina* (Manaus: Universidade do Amazonas, 1999), 238. En su trayectoria por la región, Lourenço había frecuentado ya muchas paradas hasta establecerse como comerciante y propietario en el Maranhão, además de haber participado en las tropas de rescate en el río Branco, trayendo prisioneros para abastecer sus propiedades en 1740. La figura de Lourenço Belfort todavía puede sorprender. Con poco margen de error se trataba de Lancelot de Belfort (Dublín, 1708 - S. Luís, 1775). La familia Belfort tenía origen noble, por ser descendiente de Robert, el Misericordioso, Rey de Francia; de Alfonso VI, Rey de León y Castilla, y de Guillermo, duque de Normandía, después Rey de Inglaterra. Se registra la presencia de un último irlandés Conde y Príncipe de Belfort en Maranhão, donde ejerció varios cargos públicos entre 1742 y 1759. En 1758 Lancelot de Belfort recibió el Hábito de la Orden de Cristo de Don José I y en 1761 fue armado caballero de la misma orden. Dejó testamento en S. Luís fechado el 15 de marzo de 1775.

administración. Después de establecerse la compañía, cambió de actitud y pidió su entrada adquiriendo cinco acciones. Furtado pareció finalmente descubrir las razones de su "rechazo" inicial: de acuerdo con la información obtenida, los proyectos de Belfort eran mucho más audaces que tener algunas acciones. Había pensado en establecer un negocio propio para abastecer de carnes saladas a los almacenes y dedicarse al tráfico de los esclavos con otro comerciante de Maranhão. Definitivamente no parece ser la actitud de un hombre de pocos caudales[51].

Es más que evidente que la plaza paraense no era la más generosa en términos de recursos, como ya lo señalaron suficientemente otros autores importantes. Uno de los indicadores más usados es la introducción tardía de la moneda, entre 1749-1750, y el mantenimiento de productos como cacao y algodón, que funcionaron como dinero en el lugar por un largo período. Sin embargo, por lo que se nota entre líneas en las pretensiones de Belfort, en el lugar podría conseguir muchos más recursos que los 32.000 cruzados que Furtado reunió con sus esfuerzos. Es muy probable que los hombres de negocios de Pará estuvieran aún más vinculados a los comisarios volantes y sus "grandes extorsiones" de lo que la experiencia de Furtado podía percibir en los momentos iniciales de su administración.

Evidentemente, los fondos reunidos eran insuficientes para dar inicio a la empresa al entrar en escena la Compañía General de Comercio con una fuerte intervención de la administración metropolitana. Los objetivos de la compañía eran ambiciosos: establecer conexiones regulares entre Belém y S. Luís con la metrópoli a través de un sistema de flotas y abastecer el mercado local con esclavos de Angola, Benguela, Guinea e incluso de Mato Grosso[52].

La compañía creada por Pombal se distanciaba mucho de la propuesta inicial que realizó Furtado. Se pidieron para la nueva compañía tres privilegios reales: la exención de los derechos de la madera cargada en el viaje de retorno de las naves que trajeran los esclavos de África, la protección al capital de los accionistas contra la ejecución de deudas contraídas a posteriori y contra su confiscación, inclusive en los casos de lesa majestad. La nueva compañía, además de estos derechos, tendrá muchos otros.

---

51 "Carta de Francisco X. M. Furtado a Pombal" (Mariuá, 14.10.1756), en Mendoça, *Amazônia*, 3: 994-995.

52 La compañía nació bajo la señal de la protesta. En Lisboa, la de la Mesa del Bien Común, silenciada por el Marqués de Pombal con su disolución. En la colonia no se registraron inicialmente señales de rechazo, exceptuando a los religiosos. Esta oposición, identificada en Lisboa y en la colonia, en parte pudo deberse a la misma campaña adelantada por el gabinete pombalino contra las órdenes religiosas, con particular atención a la Compañía de Jesús. De hecho hay autores que creen que fue la oposición de los misioneros a la compañía de comercio la que incrementó la virulencia de la persecución de Pombal contra estos religiosos, culminando con su expulsión en 1759. Charles Boxer, *O Império Colonial Português, 1415 - 1825* (Lisboa: Edições 70, 1981), 183-184, y João Lúcio Azevedo, *Estudos de História Paraense* (Belém: Secult, 1994), 20-70.

Con la entrada de los comerciantes de Lisboa se constituyó una empresa de amplios poderes que disfrutaba de muchos privilegios, que se irían ampliando progresivamente. A la compañía se le aseguró la exclusividad del comercio del estado de Grão-Pará y Maranhão con ganancias fijadas entre el 15% (las "haciendas mojadas") y el 50% (las "haciendas secas"); la importación de los esclavos africanos; el comercio de las islas de Cabo Verde y de la costa de Guinea durante veinte años, cargando a la compañía, en compensación, con el pago de las nóminas reales (seglares y eclesiásticas) y con el fortalecimiento de la defensa militar para una mayor seguridad de su comercio[53].

En cuanto al transporte y comercialización de las mercancías de los particulares, al principio estos podrían depositar sus productos en la compañía o entregarlos a sus representantes en Lisboa, aunque el transporte se llevaba a cabo en la flota de la empresa. Esta posibilidad de escolta fue revocada en 1760, a pedido de la junta del consejo administrativo, alegando fraude por parte de los particulares, y a partir de entonces la compañía solo estuvo autorizada para recibir los bienes en consignación.

En 1761, los esclavos introducidos por ella en los puertos de Belém y S. Luís fueron exentos del pago de derechos a la hacienda real así como de los emolumentos de los oficiales de las respectivas aduanas. Entre 1764-1771, fue exenta del pago de la entrada y salida del añil y del jengibre exportado de Pará y Maranhão, agregándose a la exención que ya disfrutaba con relación al café. Su oro estaba libre de impuestos, se le quitaron los "medios derechos" de todos los productos que transportara de Grão-Pará y Maranhão a Lisboa y, de la misma forma, de toda clase de artículos destinados al consumo de la compañía. Además, en 1766, una nueva legislación determinaría que los títulos de la compañía tendrían en el comercio el valor del dinero líquido.

En 1770, la compañía recibió el 25% del valor de los cargamentos que salieran de Pará hacia las fronteras hispanoportuguesas, el 10% de los derechos de la salida en esta misma ruta, a título de fondo para responder por una parte o toda la hoja de pagos de la oficina de ese proveedor, y el 32% para el mantenimiento de las fortalezas y las tropas. Sin contar el 8% destinado a ganar "la buena voluntad" de los gobernantes castellanos para el fomento de esta nueva ruta comercial[54].

La administración local era ejercida por dos representantes de la compañía establecidos en Belém, en S. Luís, en Cacheu, en Bissau y en Cabo Verde, y unos comisarios radicados en las principales plazas europeas (Génova, Cádiz, Marsella, Bristol, Londres, Amberes, Ruan, Hamburgo y Amsterdam). En la ruta de Belém llegaron a operar 33 barcos y en la de S. Luís, 52. Las flotas cubrieron la ruta África-S. Luís-Belém-

53 Esas consideraciones se basan principalmente en Dias, *Fomento*, 240-241. En cuanto a la cantidad de acciones, el mismo autor asegura que el número nunca se completó, ya que en los balances de la compañía aparecen solo 1.164 acciones.

54 Ibídem, 218.

Lisboa realizando el transporte de esclavos, recibiendo las mercancías coloniales y embarcándolas para Lisboa y Porto, donde eran comercializadas con las otras plazas europeas con una regularidad, por norma general, de una flota cada año[55].

Las mercancías introducidas por la compañía se componían de productos alimenticios de origen portugués y las manufacturas inglesas o de las fábricas metropolitanas (herramientas, tejidos, platos, sombreros). La venta a plazo de tejidos y esclavos en Belém y S. Luís hacía parte importante de los negocios locales de la compañía, que aplicaba plazos para el pago que variaron de seis meses a un año para la liquidación de la deuda, cobrando intereses del 5% anual en caso de dilación del período establecido.

Debido a tantas prerrogativas, sería necesario cuestionar los desdoblamientos de una creación de esta envergadura frente a las diferentes alianzas políticas que Portugal tenía con otras naciones europeas, particularmente con Inglaterra. En realidad, aunque estaba rodeada de la protección real, la compañía actuaba en las fronteras de los principales canales de comercio y no conseguía hacerle sombra al equilibrio del comercio anglo-portugués. Como aseguró K. Maxwell[56], es cierto que la creación de la compañía sirvió indirectamente para debilitar los intereses de las casas inglesas establecidas en Portugal, porque la campaña antijesuita que la acompañó acabó por limitar la acción protectora del gobierno británico, que estaba lejos de asumir el papel de aliado de la orden. Sin embargo, en términos más objetivos:

> La compañía y la abolición de los comisarios volantes no eran, en la superficie, de manera alguna perjudiciales a las casas británicas involucradas en el suministro de bienes para el tráfico regular de las flotas, y solo un ataque a sus intereses justificaría una acción por parte de Londres[57].

Un balance completo de los resultados prácticos de la actuación de la compañía en Grão-Pará está, como ya se dijo, minado por posiciones opuestas. Sin embargo, y a pesar de no existir un juicio equilibrado, es necesario precisar antes bajo qué punto de vista se está procesando el análisis. Si se considera la posición de la corona portuguesa, la compañía hizo posible un cierto traslado de responsabilidades y la liberación de ciertas obligaciones de mantenimiento que originalmente eran responsabilidad de la hacienda real, incluyendo el pago de las nóminas, el mantenimiento de las fortalezas y el traspaso de recursos para la colonia[58].

---

55 Analizando la composición de los embarques, Carreira afirma que de las 64 naves solo 19 no estaban involucradas en el tráfico de esclavos y dos más eran naves de guerra, por lo tanto, de protección a los convoyes, lo que quiere decir que se destinarón el 67% de las naves al tráfico de almas. Antônio Carreira, *As Companhias Pombalinas de Navegação, Comércio e Tráfico de Escravos entre a Costa Africana e o Nordeste Brasileiro* (Lisboa, 1969), 50-51.

56 Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo* (Río de Janeiro: Paz & Terra, 1996).

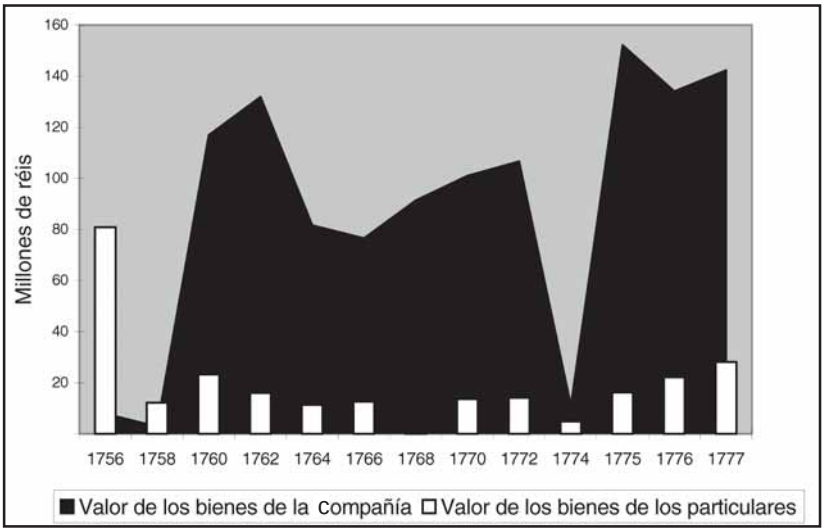
57 Ibídem, 66.

58 De acuerdo con Nunes Dias, solo en los años de 1760, 1769, 1773-1776 y 1778 Belém recibió moneda enviada de Lisboa a través de la hacienda real. “La compañía, sin embargo, nunca dejó de recibir letras de la Tesorería”. Dias, *Fomento*, 66-67.

En el caso de la colonia, la misma presencia de comerciantes locales entre los accionistas ya indica resultados, si no extraordinarios, por lo menos adecuados para atender a sus necesidades. Si se consideran simplemente las inversiones en el cultivo y mejora del arroz, ya es posible notar algunos resultados interesantes[59].

Las órdenes religiosas en general, y la de los jesuitas en particular, perdieron bastante espacio con la implantación del monopolio, de la misma manera (pero no por las mismas razones), los comisarios volantes. Nunes Dias también menciona a los comerciantes de las haciendas y a los comerciantes pequeños establecidos en la colonia. Estos últimos, involucrados en el crecimiento de las deudas provocadas por los adelantos para la adquisición de mercancías y esclavos, se vieron ante la necesidad de dar sus productos agrícolas y de recolección del interior a los precios fijados por la compañía. Aunque se considere el fin de la prerrogativa de los moradores de enviar sus productos en otros barcos (1760), es innegable el crecimiento vertiginoso del volumen exportado, lo que indica, de una manera rápida, que la compañía era capaz de hacer valer sus derechos de monopolio y también su penetración en los mecanismos de crédito de los residentes en la colonia. En cifras globales, las exportaciones de los particulares representan el 20% del total exportado por ella durante todo su período de actuación.

Figura 5
Valor de los bienes exportados por la Compañía de Comercio
(cuadro comparativo)



59 Una vez más, Lourenço Belfort ayuda a entender ciertos desdoblamientos. Usando parte de los incentivos de la compañía, sus propiedades alcanzaron una marca de 10.500 *alqueires* de arroz en 1770, siendo toda la producción adquirida por la compañía. A partir de 1771-1772, con el crecimiento de la producción de arroz, empieza a invertir en la construcción de molinos de piedra, para sustituir a los de madera, empleados en Maranhão. Belfort vuelve a aparecer en la delantera, firmando con la compañía un contrato de suministro de 250 arrobas de arroz por año. Ibídem, 1: 438, 442-443.

Las críticas y quejas con respecto a las acciones de la compañía solo se harían explícitas con la caída de Pombal. Pero desde antes se registran protestas en Grão-Pará, una de ellas la del obispo João de S. José. Su consideración principal se refiere a los altos precios cobrados por los capitales introducidos en el estado y a los altos intereses, que el obispo no duda en calificar como usura[60].

Otras quejas se referían a la poca cantidad de bienes y de esclavos que llegaban a Belém. En cuanto a estos últimos, una observación constante entre los residentes de Pará era que las mejores "piezas" se quedaban en Maranhão y los que llegaban a Pará lo hacían débiles y enfermos. Manuel Bernardo de Melo y Castro, sucesor de Furtado en la administración del estado, anotó un conjunto de problemas creado por las malas administraciones y el mal funcionamiento de la compañía. Uno de ellos era la constante animosidad y tensión entre los trabajadores provocada por la frecuente falta de bienes, sobre todo los de uso de la tierra.

Al entregar los productos del interior en la Tesorería de Comercio, los indios debían recibir a cambio su parte del pago para la adquisición de las cosas que necesitaran. Sin embargo, como los almacenes de la compañía estaban "limpios sin cosa alguna", dejaban sus pagos depositados en la Tesorería y los obligaban a contentarse con algunas pocas varas de algodón. Si esta carencia persistía, aseguraba Melo y Castro, aumentarían las dificultades para contratar indios en las canoas del interior.

> Y van uniformemente todos diciendo que las drogas que extraen no son suyas, como nosotros queremos persuadirlos, sino que son todas para los blancos, que los engañan con dos varas de algodón espeso, lo que no les pasaba en los tiempos de los sacerdotes, porque ellos les hacían pagos más abultados [...][61].

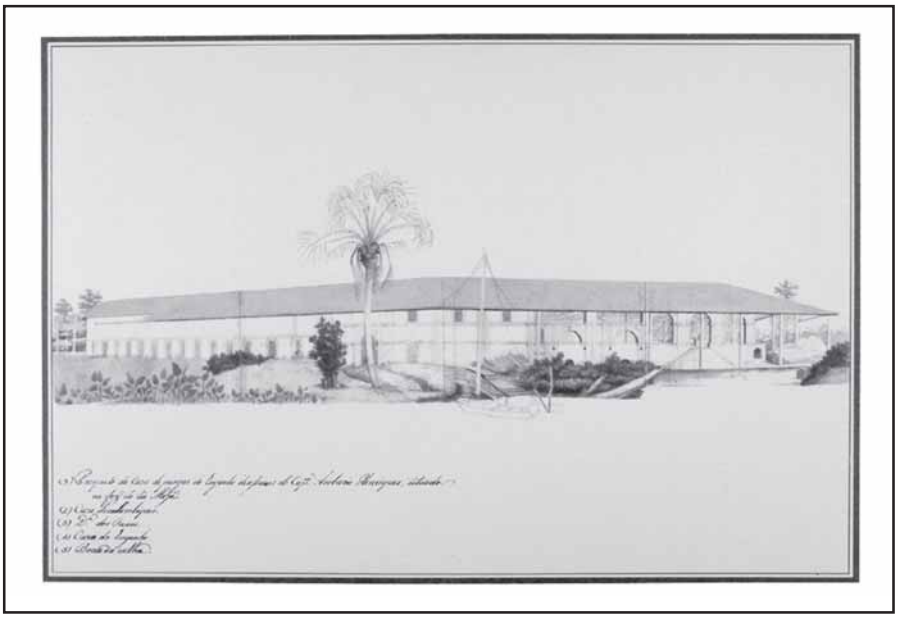
La importancia de Grão-Pará en la contabilidad de la compañía puede verse en el momento de la liquidación de la compañía cuando los *stocks* son identificados y estimados por el comité. En Grão-Pará se concentró la mayor parte del valor de sus mercancías. Por los análisis disponibles se verifica que la creación de esta empresa monopolista fue capaz de atender una serie de necesidades y superar ciertas limitaciones importantes que la administración colonial era incapaz de asumir. Desde el punto de vista del incremento de la producción y el comercio locales, es necesario un poco más de polvo de los archivos para definir las relaciones entre comerciantes y

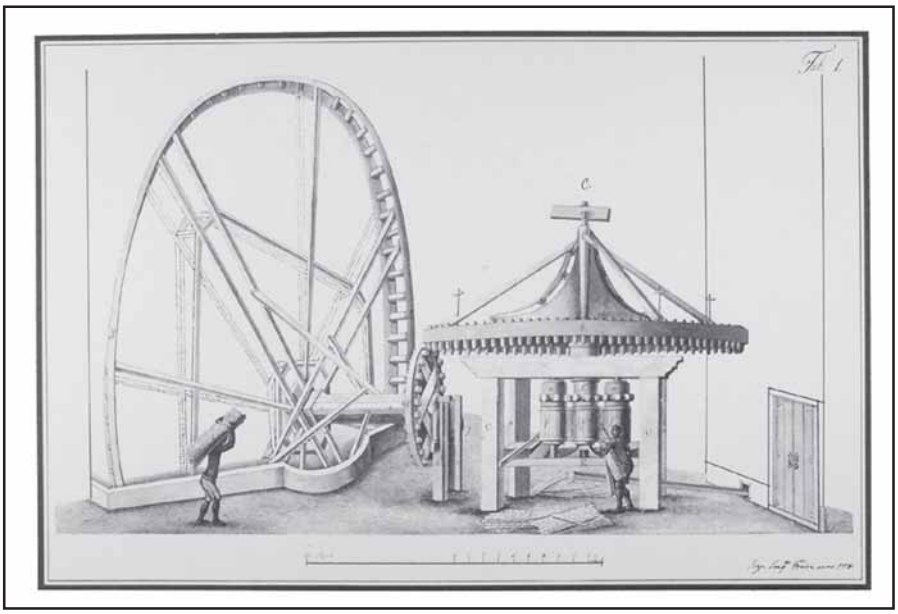
---

60 Además del "interés común", el obispo tenía razones personales para quejarse de los administradores de la compañía: su cargamento de té de Lisboa había sido considerado demasiado grande para constituir simplemente el consumo doméstico y fue reducido drásticamente a un volumen que se consideró más aceptable. Estaba enfadado con esa intervención de la junta administradora en su casa y en "los negocios de Jesucristo". São José, "Viagem", 73-75.

61 La correspondencia de Manuel Bernardo de Melo y Castro a Sebastião José de Carvalho y Melo (Pará, 5. 08. 1759), citado en Arthur Reis, *Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia* (Manaus: Governo do Estado, 1966), 146.

Figura 6
Ingenio en Pará y rueda hidráulica en un ingenio





Fuente: Ferreira, *Viagem*.

productores locales con la empresa monopolista. Si por un lado surgen indicios de que para algunos la compañía representó una posibilidad de crédito, barcos y otras ventajas, por otro el endeudamiento parece haber sido la tónica en las relaciones mercantiles[62].

El "sustento ordinario"

Nada más dramático en el mundo colonial que la falta de víveres. En el Grão-Pará la producción de bienes para la subsistencia era también un dilema: si por un lado era evidente la necesidad de producir alimentos para la población, por otro la prioridad se dirigía hacia los negocios del interior. Para ambas tareas, el acceso a los indios era la clave segura, pero también la más compleja[63].

Teóricamente, el Directorio había previsto todo lo necesario para "desterrar de las repúblicas la afición perniciosa de la ociosidad". Los directores debían estimular a los indios de sus poblaciones a cultivar la tierra y todos debían tener rozas de yuca, maíz, arroz y fríjol, suficientes para su sustento y para atender el mercado de Belém, las tropas y el comercio de los interiores. Además, se estimulaba el cultivo de algodón y de tabaco con fines comerciales. Finalmente, el objetivo general era que cada población fuera capaz de mantenerse y además generar excedentes para colaborar con las necesidades del estado[64].

La agricultura y el comercio debían ser las dos caras de una misma moneda; la misma legislación que se dirigía al montaje de una estructura fundada en las sólidas bases de la agricultura también destacaba la enorme importancia de los "negocios del interior" para el crecimiento de los ingresos del estado. Sin embargo, lo que se nota en la documentación y también en los discursos contemporáneos es que la recolección de drogas del interior sobrepasaba en ventajas al trabajo de la tierra.

No obstante, las rozas de yuca prevalecieron para la producción de harina, junto con de las de café, cacao, maíz, arroz, fríjol y tabaco. Las fuentes principales de proteínas eran el pescado y la caza, en la medida en que la cría de animales se había reducido y, por consiguiente, la falta de carne era frecuente[65].

---

62 Otras evidencias sugieren incluso la continuidad (y hasta el crecimiento) del flujo de las exportaciones en el período posterior a la compañía, indicando que la plaza podía seguir trabajando con regularidad (deseada o posible) incluso sin las ventajas otorgadas por la corona. Antônio Carreira agrega que para valorar la importancia política, económica y financiera de la compañía se debe recordar que, a pesar de haberse extinguido en 1778, siguió comerciando "con mayor o menor amplitud hasta 1788 y su liquidación de existencias definitiva se dio solo 136 años después". Carreira, *As Compañías*, 45.

63 María Yêdda Linhares asegura que el asunto en el "Gran Norte" se relaciona con los intereses y las necesidades comerciales metropolitanas que habrían provocado un desplazamiento de recursos y trabajo para las actividades de recolección de drogas del interior, más rentable que aquellas vinculadas al trabajo de la tierra, llevando los cultivos al abandono. Este argumento reitera, como la propia autora señala, formulaciones clásicas de Celso Furtado, Fernando Novais y Caio Prado Júnior. M. Yêdda Linhares, *História do Abastecimento; uma problemática em questão* (Brasília: Binagri, 1979), 53-54.

64 *Directorio*, § 16-25.

La tortuga y el manatí eran de utilidad múltiple. Se fabricaban mantequillas para la alimentación y aceite para la iluminación a partir de la primera y *mixiras* del segundo. También se tomó su grasa para ser aprovechada en la culinaria. Esos alimentos, acompañados de las harinas, los vinos de frutas oleaginosas y de las variedades inagotables de pimientas, compusieron la dieta de la inmensa mayoría de la población de Grão-Pará.

Los datos disponibles muestran una agricultura generalmente limitada, dirigida prioritariamente al abastecimiento de las unidades productivas, con pocos excedentes para la comercialización. La forma de cultivo era la agricultura de *coivara*, usándose el sistema de reposo largo. En general, las rozas se establecieron en lugares alejados de las poblaciones. Esta práctica también ayudaba a la inestabilidad de los asentamientos poblacionales, como lo revela la correspondencia del gobernador del río Negro en 1764:

> […] no es posible hacer habitar a los indios en la población, ni conseguir de ellos que hagan las casas para que puedan vivir, porque no tienen tierras que puedan cultivar, viniendo a pernoctar en sus casas al terminar sus labores, y como tienen la posibilidad de hacer rozas del otro lado para que se puedan sustentar y como estas quedan a gran distancia, se pasan muchos meses en que no se alcanzan con la vista y por esta razón viven fuera del gremio de la Iglesia, de la verdadera disciplina y de la obediencia de vasallos[66].

Es cierto que las carencias de la Capitanía de San José de Río Negro eran innumerables. Faltaban desde las harinas hasta las personas. La producción era limitada y los ingresos muy modestos. Vivían bajo un déficit crónico.

Los indios trabajadores tenían que dar cuenta de las múltiples obligaciones que tenían dentro de la estructura de la población pombalina. Según Almeida, este conjunto de tareas (canoas del interior, servicio a los moradores, rozas del común y servicio real) comprometían el tiempo necesario para que los indios se consagraran a sus propias rozas de subsistencia:

> Agregando a esto su indiferencia para producir excedentes y la de los mismos directores, mucho más interesados en enviarlos al servicio de las canoas[67].

---

65 Que esta descripción no lleve a la deducción equivocada de que la dieta de los habitantes del Grão-Pará se limitaba a harina (*farinha)* y pescado. Estudios contemporáneos en el área del río Vaupés (alto río Negro), hallaron 137 tipos de mandioca identificados con nombres indígenas. De estos tubérculos, domesticados a partir de una agricultura nativa de milenios de adaptación, es posible extraer una cantidad muy diversa de subproductos que multiplican las formas de preparación de los alimentos. Apenas a título de ejemplo, ténganse en cuenta los diferentes tipos de harina seca (blanca y amarilla) y de agua, *beijus*, *carimã*, *manicuera*, *arubé*, gomas, *polvilhos*, *pós* de tapioca y *tucupi*. En cuanto al ganado, el rebaño de la Capitanía del Río Negro era minúsculo. "¿Quién dejará de oír con asombro que en todo el río Negro portugués no hay hoy 400 cabezas de ganado vacuno?" Ferreira, *Viagem*, 687.

66 Citado por M. Regina Almeida, "Os Vassalos del'Rey nos Confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)" (tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1990), 223-224.

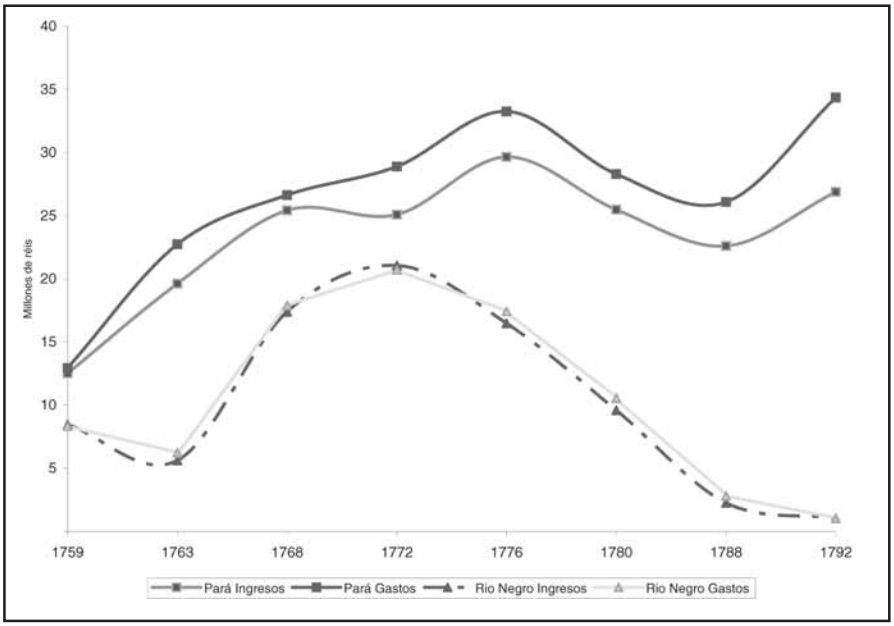
67 Ibídem, 26.

En cuanto a las rozas de los moradores, la autora asegura que no existían grandes diferencias, considerando que las técnicas de cultivo eran las mismas y también que poseían rozas localizadas en lugares distantes de las poblaciones. La distinción fundamental fue el volumen de la producción, que superaba ampliamente la de los indios.

Sin embargo, la carencia no era exclusiva de la Capitanía de Río Negro. Las poblaciones de Pará presentan un déficit todavía más profundo; mientras que en Río Negro el gasto superaba el ingreso aproximadamente en un 3,7% en cifras globales, en las poblaciones paraenses este mismo indicador sube aproximadamente hasta el 13,8%.

El cuadro comparativo de los ingresos de las dos capitanías permite visualizar bien esas declaraciones. Para su elaboración hemos usado los datos de la Tesorería General de Comercio de los Indios, que presenta solo el ingreso de las poblaciones bajo la protección de los directores, pero no la producción del estado en su conjunto.

Figura 7
Pará y Río Negro: ingresos y gastos de las poblaciones

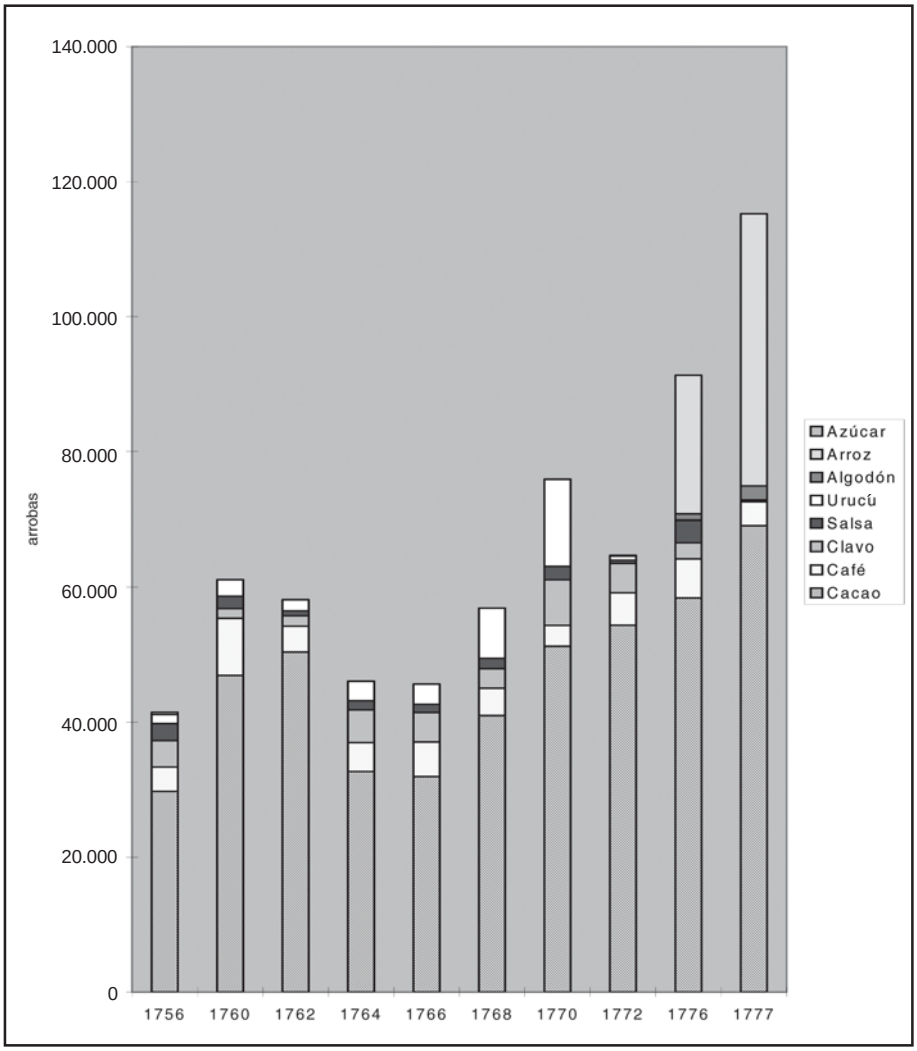


Fuente: "Mapas de Contas da Tesouraria Geral do Comércio dos Índios (1759-1792)". MA/AHU.

Un cuadro más amplio del estado de Grão-Pará indica la existencia de una red precaria de abastecimiento, con una agricultura de subsistencia de resultados poco eficaz para atender las necesidades de comercialización. Sin embargo, observar las cifras de exportaciones del estado permite vislumbrar otras posibilidades de evaluación en cuanto

a la producción de bienes destinados a la exportación. A pesar del predominio del cacao, el café aparece como el segundo mayor producto de exportación paraense hasta 1810[68].

Figura 8
Productos exportados por la Compañía de Comercio del Grão Pará



68 La presencia de algodón y de arroz no incluye las cifras de su producción en Maranhão, donde estos cultivos tuvieron una mayor penetración y un mayor desarrollo en el transcurso del siglo. Los datos hasta 1778 registran la producción de estos géneros en Grão-Pará.

El café era un producto de exportación importante en todo el estado de Grão-Pará, cultivado principalmente por los residentes en sus propiedades y en menor escala por los indios. Sin embargo, no se sembró en las rozas comunes de las poblaciones, a pesar de algunos esfuerzos aislados y poco duraderos en los pueblos del río Negro.

El gráfico de exportaciones demuestra que el cultivo del café tuvo suficiente energía como para frecuentar las líneas de exportación con cierta regularidad. En el río Negro la producción de café de los blancos era superior a la de los indios, y solo en el caso de este producto la producción de los primeros superó en 967% la registrada para los indios[69].

El asunto de la mano de obra era, una vez más, el punto neurálgico del problema de desabastecimiento crónico. Los directores fueron ampliamente responsabilizados por la decadencia de la agricultura debido a sus intereses directos en el comercio de las canoas. Los indios existentes en las poblaciones, exceptuando la parte distribuida a los moradores, debían aplicarse al beneficio y cuidado de las rozas del común, que eran las responsables de producir lo necesario para el abastecimiento de todos. Y es exactamente en este punto donde se señala el descuido de los directores.

Fundamental para mantener los poblados y también para garantizar el sustento de los indígenas recién salidos de la selva, el cultivo de la tierra y de las rozas del común adquiría importancia estratégica. Varias autoridades coloniales fueron unánimes al afirmar que los directores dieron prioridad a los interiores en detrimento de las rozas, reduciendo el número de trabajadores en las poblaciones que debían encargarse de ellas. Dentro de estos funcionarios, merecen destacarse las intervenciones de los oidores en razón de su responsabilidad como intendentes de agricultura y comercio. Estos, en su esfuerzo continuo de aplicación del Directorio, recomendaron, sugirieron y denunciaron hasta perder la esperanza. Todo parecía inocuo. Por lo que se infiere de sus discursos, las poblaciones vivían al borde de la inanición. Quizá algo cerca ella. El estado de pobreza de la mayoría de los habitantes de Grão-Pará está presente en muchos indicadores de la época.

En el río Negro, el oidor Pereira da Costa fue el primero en destacar la relación existente entre la negligencia de los directores y el desabastecimiento de la capitanía, y fue todavía más lejos al sugerir que si continuaba en vigor la distribución del tiempo de trabajo de estos indios en los interiores era prácticamente imposible mantener los cultivos en las rozas de subsistencia.

69 Almeida, “Os Vassalos”, 228-229.

> Estas expediciones se hacen en el mes de febrero; se recogen a finales de junio, se les da a los indios el mes de julio para el trabajo en la roza, al final de él o a comienzos de agosto, vienen a la ciudad con el negocio, de donde se recogen a sus respectivas poblaciones, ya a finales de diciembre y principios de enero, tiempo ya impropio para las rozas en razón de las lluvias[70].

Aproximadamente dos décadas después, el oidor Ribeiro de Sampaio también fue contundente en sus observaciones con respecto a los directores y no los priva de responsabilidad por el estado decadente de las poblaciones[71].

Existen docenas de informaciones dadas por los gobernadores y directores de las aldeas, que hablan de la falta de harinas en sus áreas y de su incapacidad para atender las demandas de las gentes recién llegadas. Las aldeas del río Blanco estudiadas por Nádia Farage son emblemáticas de esta carencia, a tal punto que João Pereira Caldas, después de tres años consecutivos enviando harinas para el río Blanco, protesta: "si en nada nos ayudan esos comedores inútiles, por lo menos que no nos quiten el mantenimiento que tanto necesitamos"[72].

Pero los directores ambiciosos no eran los únicos que provocaban la falta de harinas en las poblaciones. Un "perniciosísimo abuso" se volvía cada vez más visible: el uso de la mandioca para la producción de aguardiente,

> […] con tanto exceso que es rara la casa donde el aguardiente no se destila, haciéndose esta culpa extensiva a los mismos blancos, lo que también resulta en gran perjuicio de la pretendida abundancia de harinas[73].

Existía toda una legislación restrictiva a la producción y venta de aguardiente de caña. En 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado prohibió su venta en el pueblo de Río Negro bajo penas de multa y prisión, y el Directorio también proscribió su intro-

---

70 Lourenço P. Costa, "Memória sobre o Governo do Rio Negro", *Boletim de Pesquisa da Cedeam* (Manaus), 2 (enero-junio 1983): 45-46.

71 Francisco Ribeiro de Sampaio, *As viagens do ouvidor Sampaio* (Manaus: Associação Comercial do Amazonas; Fundo Editorial, 1985).

72 Citado en Nádia Farage, *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas e a colonização do Rio Branco* (Río de Janeiro: Paz & Terra; Anpocs, 1991), 139.

73 Costa, "Memoria", 47. João Daniel dice que había tanto aguardiente en el Amazonas como vinos en Europa, pero él mismo afirma que tres clases eran los favoritos: el de caña de azúcar, que era muy "hechicero"; el de *beiju* o de harina, "que era tan espirituoso que debería llamarse cáustico en lugar de aguardiente", y uno de anacardo, menos considerado. La lista completa sería inmensa: *pajuarú*, *caxiri*, *mocororó*, *caiçuma*, destilados del cacao, el café, la naranja de la tierra, la piña, respectivamente, *taperebá*, y los "vinos" de *bacaba*: el *patauá*, el *açaí*, el *umari*, el *buriti*, etc. Daniel, *Tesouro*, 1: 385-386, y Ferreira, *Viagem*, 700-701, 724-725.

ducción en los pueblos. Parece que fueron providencias inocuas, ya que en 1786 el gobernador de Río Negro, Tinoco Valente, reiteró la prohibición y aumentó las penas[74].

Las restricciones se mantuvieron hasta 1774, cuando aparentemente la administración colonial se rindió ante la dificultad de contener el uso del aguardiente y también ante la imposibilidad de controlar la producción de la bebida a partir de otras materias primas, como la harina. En este mismo año, se estableció un contrato para la venta de aguardiente que estaría bajo la responsabilidad de las cámaras, que recibirían las ganancias. El aguardiente entonces pasó a ser tolerado en algunos casos, por ejemplo como medicina y también como parte de las provisiones de las canoas.

El consumo de bebidas "espirituosas" se reporta durante todo el siglo XVIII como rasgo inseparable de la conducta desordenada de la población, pero el uso de *manivas* para su fabricación era ilegal, por razones que ciertamente no tenían que ver con la salud de los indios. Entre 1774 y 1775, el oidor Ribeiro de Sampaio comentaría de una manera mucho más pragmática el asunto: prohibir el aguardiente en América era como prohibir el vino en Portugal y lo máximo que se podía conseguir con este tipo de restricción era:

> […] dar motivo a contrabandos y aumentar en exceso desproporcionadísimo el valor de los géneros prohibidos, porque los géneros siempre se han de vender, como pasa con el aguardiente. Los indios [...] si no tienen aguardiente de caña, la hacen de maíz, de piña, de *beijú* (que es el pan de mandioca), y de otras frutas[75].

El hábito de "beberse las rozas" representa una faceta interesante de la escasez de comidas, que no deja de revelar, en el fragmento que permitió iluminarse, ciertas estrategias de intervención de los propios indios en el proyecto colonial de desarrollar la agricultura.

También en Amapá la escasez de comidas era una constante en el período pombalino. Ravena[76] considera que el cuadro crónico de desabastecimiento es resultado de la presión por la mano de obra y los excedentes adicionales, que acabó por crear una tensión creciente en los límites de reproducción de esa nueva estructura económica. Pero esta situación no era exclusiva de Grão-Pará; en la capitanía de Goiás y de Ceará, la escasez de alimentos fue frecuente en las poblaciones formadas al amparo del Directorio. Este es un rasgo común en las aldeas nacidas en dicho contexto: su

---

74 La prohibición no fue exclusiva de Grão-Pará. Las restricciones abarcan más y parecen remontarse al comienzo del siglo XVIII cuando, a través de una provisión del Consejo Ultramarino de 1706, se estableció que cada dueño de plantación que convirtiera su caña en aguardiente perdería la cosecha y, si reincidía, sería arrestado y perdería el ingenio.

75 F. R. de Sampaio, "Notas ao papel que tem por título", 21.

76 Nírvia Ravena, "Abastecimento: Falta e Escassez do `pão ordinário´, em Vilas e Aldeias do Grão-Pará" (tesis de Maestría, NAEA/UFPA, Belém, 1994).

incapacidad de crear, en el ámbito de la producción, una infraestructura que les garantizara su reproducción interna[77].

Con el cuadro disponible, parece lícito afirmar que la presión sobre los trabajadores para ampliar la búsqueda de drogas comprometió el tiempo, los recursos y la mano de obra necesaria para los trabajos de la agricultura. En el límite, esta presión fue la que provocó las crisis de abastecimiento.

Conclusión: lucha contra el "diluvio de miseria"

Miré esta ciudad,
y vi el diluvio de miserias y pobreza
en que flotaba una gran parte
de sus habitantes [...]

Fray Caetano Brandão, Obispo de Pará

Siendo pues el remedio de los moradores
las misiones en el abastecimiento de víveres,
cuanto menos sean los indios,
y más decaigan las misiones,
tanto más pobres se verán los blancos;

Padre João Daniel, siglo XVIII

En Grão-Pará funcionaba un viejo lugar común de la colonia, adaptado a los colores locales: los indios son los "pies y manos" de los residentes blancos, como afirmó el padre João Daniel. Esto era absolutamente cierto, aun después de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la población esclava africana empezó a adquirir mayor densidad en el área con la intensificación del tráfico a través de la Compañía de Comercio.

Analizando más detenidamente las estructuras productivas que demandaban esa mano de obra, se observa que hasta 1750 las articulaciones principales del sistema económico regional se caracterizaban por la presencia de dos sectores: el primero, dominante en la economía, basado en las actividades de extracción de la selva destinadas a la exportación y en las expediciones militares responsables por el reclutamiento de la mano de obra. El otro, subsidiario, era el sector agrícola que comprendía las propiedades que usaban el trabajo compulsivo de los indios; un sector campesino heterogéneo de pequeños propietarios o arrendatarios libres; la "brecha campesina" de los esclavos

77 Esta comprobación, bajo formas diferentes, está en Farage, *As Murallas*; Moreira, *Índios*; Marivone Chaim, *Aldeamentos Indígenas (Goiás, 1749 -1811)* (São Paulo: Nobel; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983) y Almeida, "Os Vassalos". En Goiás, véase Mary Karash, "Catequese e Cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889", en *História dos Índios no Brasil,* comp. Manuela C. Cunha (São Paulo: Companhia das Letras, 1992).

indios y, finalmente, una economía misionera. Así, la tarea de reglamentar, disciplinar y distribuir el trabajo indígena fue responsabilidad del régimen de misiones, combinada con la actuación de las tropas de guerra y rescate, generando "un campesinado indígena sedentario en una región que no había conocido tal tipo social en tiempos precolombinos"[78].

Los cambios introducidos por la política pombalina en la amazonia a partir de 1750 se reflejaron en la configuración de su sistema económico, haciendo surgir en el sector dominante dos subsectores: uno constituido por las grandes propiedades que usaban esclavos negros y trabajadores indios y otro relacionado con la economía de recolección de productos de la selva con mano de obra oriunda de las poblaciones pombalinas.

La frecuente rotación legal ofrece una dimensión de la intensa e intransigente disputa en que estaban envueltos los colonos y los misioneros por la prerrogativa de la distribución de los indios. No es necesario, en ese texto, detallar esta larga batalla. Se cruzan aquí varios embates, expulsiones temporales de misioneros, revueltas de colonos, entre otras cosas. Hasta la publicación de la Ley de Libertades (1755) y la expulsión posterior de los jesuitas (1759), el clima de la región se mantuvo siempre tenso por cuenta de las disputas y debates que involucraron a estos agentes coloniales.

Las cifras de la población del estado siempre le preocuparon a la administración colonial. Después de todo, buena parte del éxito del proyecto pombalino dependía de la creciente agregación de la gente a las poblaciones. Sin ellos, no hubiera habido rozas, drogas y, menos todavía, nuevos descubrimientos. La revisión efectuada en la política indigenista en la nueva coyuntura del setecientos, aunque significativa, no era suficiente para superar los antagonismos provocados por el control de los indios y de los negocios del interior. Como caras de la misma moneda y el verdadero "remedio para la pobreza", también durante la segunda mitad del siglo XVIII, los indios disponibles eran la clave más segura para el acceso a los interiores del cacao, del clavo, del perejil y de más indios.

De manera que, revisando los datos relativos al sustento de las poblaciones, ciertas dudas permanecen: si es correcto pensar que fue la presión de las drogas lo que llevó al desabastecimiento y, considerando que su extracción está presente como actividad económica principal prácticamente desde el principio de los asentamientos portugueses en el área, se debería concluir que todo el período colonial estuvo marcado por esta característica y, de esta manera, no habría habido ningún momento sin que se viviera en una coyuntura de escasez.

Si la escasez fue tan permanente, ¿no sería más correcto considerarla como estructural? En otros términos, ¿no sería más acertado aprehenderla como un elemento de la misma dinámica interna regional, una variable más para entender el proceso de acu-

[78] Ciro Flamarion Cardoso, *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)* (Rio de Janeiro: Graal, 1984).

mulación interna que se hizo visible en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se realiza una transición (parcial) de la mano de obra indígena hacia la mano de obra esclava de origen africano?

La escasez de alimentos, evidente en los pueblos de Grão-Pará y en el discurso fragmentado del obispo Brandão, podría ser simplemente una fase (visible y dolorosa para la mayoría) de los mecanismos de control de la mano de obra y, en el límite, del propio proceso de acumulación. En esa dirección, pensamos de una manera más específica en la cuestión planteada por John Monteiro y C. MacLachlan, según la cual el acceso seguro a los indios era la garantía de formación y de consolidación de las fortunas y de las jerarquías locales, al mismo tiempo que ampliaba la distancia entre unos pocos afortunados y la mayoría de la población, inmersa en una gran pobreza.

Así, aquellos que estaban a salvo del "diluvio de pobreza en que flotaba la mayoría", tenían garantizado su acceso a los interiores de las drogas y a los indios, a los trabajadores necesarios para las faenas agrícolas, a los remeros, pescadores, cazadores, carpinteros, alfareros, a los sirvientes domésticos, amas de leche, lavanderas, sirvientas, cocineros, hilanderas, con un costo reducido que, en último análisis, les permitió acumular lo suficiente como para adquirir "piezas de África" a partir de la instalación de la Compañía de Comercio e incluso disfrutar de ciertas facilidades de crédito concedidas a los que se presentaran para la compra de esclavos. Frente a los datos, podemos concluir que también en la amazonia portuguesa el único y cierto remedio contra la pobreza eran los indios.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Nacional de Río de Janeiro.

Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.

Fuentes secundarias

Alden, Dauril. *O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial: um ensaio de história econômica comparada*. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA/UFPA, 1974.

Almeida, M. Regina. "Os Vassalos del'Rey nos Confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)". Tesis de maestría, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1990.

Amazonas, Lourenço Araújo. *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1982.

Amoroso, Marta. “Guerra Mura no século XVIII: versos e versões”. Tesis de maestría, Unicamp, São Paulo, 1991.

Azevedo, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará.* Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

_____. *Estudos de História Paraense.* Belém: Secult, 1994.

Belloto, Heloísa. “Pombal - Marquês de”. En *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil,* ed. Beatriz N. Silva, 645-648. Lisboa: Verbo, 1994.

Boxer, Charles. *O Império Colonial Português, 1415 - 1825.* Lisboa: Edições 70, 1981.

Cardoso, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817).* Rio de Janeiro: Graal, 1984.

Carreira, Antônio. *As Companhias Pombalinas de Navegação, Comércio e Tráfico de Escravos entre a Costa Africana e o Nordeste Brasileiro.* Lisboa, 1969.

Chaim, Marivone. *Aldeamentos Indígenas (Goiás, 1749 -1811).* São Paulo: Nobel; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

Costa, Lourenço P. “Memória sobre o Governo do Rio Negro”. *Boletim de Pesquisa da Cedeam* (Manaus), 2 (enero-junio 1983): 45-46.

Daniel, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas.* 2 t. Vol. 95. Rio de Janeiro: Separata dos Anais da Biblioteca Nacional, 1976.

Davidson, David. “Rivers & Empires: the Madeira Route and Incorporation of the Brazilian Far West, 1737-1808”. Tesis de doctorado, Yale University, 1970.

Dias, Manuel Nunes. *Fomento e Mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778).* 2 t. Belém: UFPA, 1970.

Domingues, Ângela. “As sociedades e as culturas indígenas face à expansão territorial *luso-brasileira* na segunda metade do século XVIII”. En *Brasil nas vésperas do Mundo Moderno*, 183-207. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

Farage, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas e a colonização do Rio Branco*. Rio de Janeiro: Paz & Terra/Anpocs, 1991.

Ferreira, Alexandre R. *Viagem Filosófica ao Rio Negro.* Belém: MPEG/CNPq, 1983.

_____. *Viagem Filosófica às Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá.* Vol. 1. São Paulo: Brunner, 1970.

Hemming, John. *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians.* London: Macmillan, 1987.

Holanda, Sérgio B. de. *Monções.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

Karash, Mary. "Catequese e Cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889". En *História dos Índios no Brasil,* comp. Manuela C. Cunha. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Lapa, J. R. Amaral. "Do Comércio em Área de Mineração". En *Economia Colonial,* 15-110. São Paulo: Perspectiva, 1973.

Linhares, M. Yêdda. *História do Abastecimento; uma problemática em questão.* Brasília: Binagri, 1979.

MacLachlan, Colin. "Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800". En *Colonial Roots of Modern Brazil,* comp. Dauril Alden. Berkeley: University of California Press, 1973.

Maxwell, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo.* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1996.

Mendoça, Marcos. *Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759.* 3 t. Río de Janeiro: IHGB, 1963.

Monteiro, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. "Sal, Justiça Social e Autoridade Colonial". Comunicación presentada a la XXI Reunión de la Latin American Studies Association-LASA, Chicago, 1998.

Moraes, A. J. Mello. *Corographia Historica, Chronographica, Genealogica, Nobiliaria e Politica do Imperio do Brasil.* Río de Janeiro: Typographia Americana, 1858-1860.

Moreira Neto, Carlos A. "Política indigenista brasileira durante o século XIX". Tesis doctoral, Rio Claro, SP., 1971.

_____. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).* Petrópolis: Vozes, 1998.

Ravena, Nírvia. "Abastecimento: Falta e Escassez do "pão ordinário" em Vilas e Aldeias do Grão-Pará". Tesis de maestría, NAEA/UFPA, Belém, 1994.

Reis, Arthur. *Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia.* Manaus: Governo do Estado, 1966.

Sampaio, Francisco Ribeiro de. "Notas ao papel que tem por título, *Memória sobre o Governo do Rio Negro*". *Boletim de Pesquisa da CEDEAM* (Manaus), 2, núm. 3 (julio-diciembre 1983) y núm. 4 (enero-diciembre 1984).

_____. *As viagens do ouvidor Sampaio.* Manaus: Associação Comercial do Amazonas; Fundo Editorial, 1985.

Sampaio, Patrícia M. "Espelhos Partidos: Etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823". Tesis de doctorado, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2001.

Santos, Francisco J. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina.* Manaus: Universidade do Amazonas, 1999.

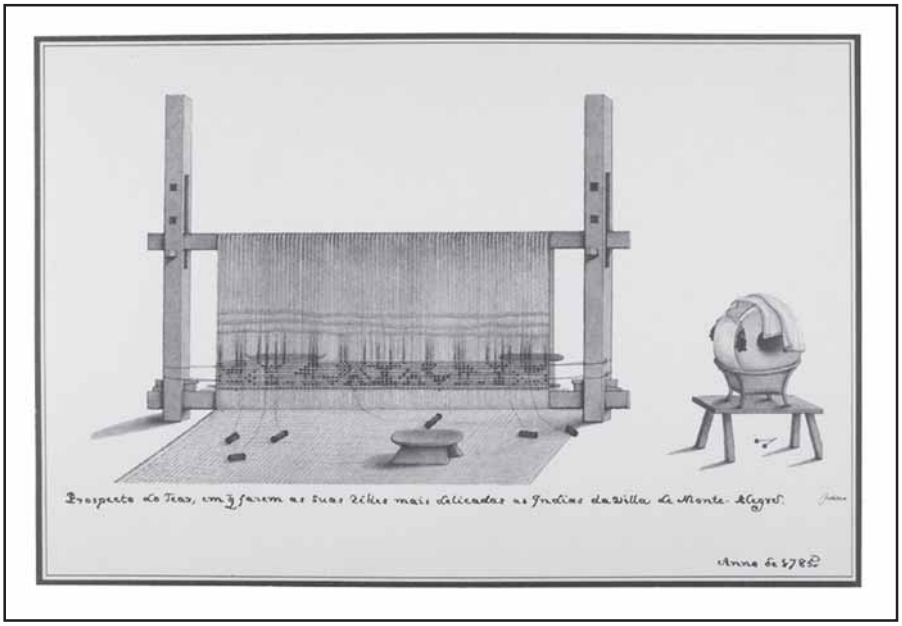
São José, Fr. João de. "Viagem e Visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Río de Janeiro), 9 (1847): 43-107, 199-227, 328-375, 476-527.

Schwartz, Stuart B. *Segredos Internos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Spix, Johann B. von y Karl F. P. von Martius. *Viagem pelo Brasil (1817-1820).* 3 vol. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.

Fecha de presentación: 1 de enero de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Figura 9
Telar de las indias de Monte Alegre
para la fabricación de redes (1785)



Fuente: Ferreira, *Viagem*.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Lógicas productivas y empresa colonial desde la historia cultural. El caso del ingenio San Nicolás Tolentino, Nueva España, finales del siglo XVII

Alejandra Araya Espinoza
Universidad de Chile
alearaya@hotmail.com

Resumen[1]

Este trabajo se basa en el análisis cualitativo de los datos contenidos en los libros de cuentas del ingenio San Nicolás Tolentino, México, correspondientes al año 1694. Si bien el análisis se realiza desde los temas clásicos de la historia socioeconómica, como los sistemas de trabajo, pretende abordar las lógicas productivas de una empresa colonial desde la historia cultural. La mano de obra es un recurso escaso en el siglo XVII tanto por las restricciones legales a su uso como por la desestructuración demográfica de la población indígena, lo que obliga a planear ingeniosamente su obtención, incluyendo lo que hoy se llamaría política cultural asociada al consumo, tendiente a crear una jerarquía social y un nuevo régimen de relaciones sociales de acuerdo con nuevos modos de producción.

Palabras clave: HISTORIA CULTURAL, EMPRESAS COLONIALES, INGENIO, NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVII.

Abstract

This paper is based on the qualitative analyses of the data contained in the *libros de cuentas*, Ingenio San Nicolás Tolentino, México, in 1694. The present analyses, if is based on the classical perspective of the social and economic history (as in work system perspective), is used in order to discuss the productive logic of a colonial enterprise from cultural history perspective. The labor force was a scarce resource in the seventeenth century, given the legal restrictions to handle in the demographic destructuring of the native population. These obstacles required the creation of creative methods to obtain the labor force, including that wich we would now call a cultural

[1] Este trabajo fue realizado, en una primera versión, en el seminario de historia económica colonial dictado por el doctor Carlos Sempat Assadourian en el programa de Doctorado en Historia, de El Colegio de México, cuyos comentarios agradezco.

policy associated with consumption, in order to create a social hierarchy and a new regime of social relationships, constructed according to new production modes.

Key words: CULTURAL HISTORY, COLONIAL ENTERPRISE, INGENIO, NUEVA ESPAÑA, 17TH CENTURY.

> En 14 del dicho mes se le dieron al padre prior de Santo
> Domingo del pueblo de Izúcar 6 panes de azúcar
> por razón de Pascuas y por lo que suele intervenir
> con los indios de aquel pueblo en que tal vez
> den su agua a este Ingenio de noche[2].

Este trabajo se basa en el análisis cualitativo de los datos contenidos en los libros de cuentas del ingenio San Nicolás Tolentino, en Izúcar, correspondiente al año de 1694. Las memorias de gastos reunidas en 14 expedientes, con motivo del traspaso del ingenio a otro dueño, forman parte de una suerte de auditoría. Este tipo de registros comienza a ser frecuente a finales del siglo XVII como expresión concreta de lógicas más racionales de producción centradas, principalmente, en el cálculo de costos. Los expedientes reúnen tres tipos de memorias de gastos, unas referidas a insumos de operación, como el alimento de los trabajadores, otras a herramientas con registro diario y libros de ventas del azúcar, y las de gastos en el pago de los trabajadores, que dan cuenta y razón de los salarios por día, ajustadas al mes o anualmente. En estos últimos se incluye, en nota aparte, lo que corresponde a los esclavos y esclavas del ingenio. Estos expedientes se encuentran en el Archivo General de la Nación de México, constituyendo un fondo en sí mismo, el *Concurso de Calvo*, que contiene información desde 1694 hasta 1695. En este trabajo se ha utilizado solo la concerniente a 1694, por ser la más completa, continua y sistemática en sus registros. La información extraída aporta a los estudios sobre productividad y gastos en las empresas coloniales; en este caso, referida a la política de contratación de mano de obra, régimen de trabajo y mecanismos de mantenimiento de la mano de obra de acuerdo con lógicas de gasto. Temas clásicos de la historia social y del trabajo se abordan aquí, como el de la esclavitud, la servidumbre y el peonaje, así como el funcionamiento de los sistemas de pago asalariados o no asalariados. Sin embargo, la perspectiva de análisis no se sitúa en la discusión sobre el funcionamiento del sistema capitalista en América a partir de los sistemas de trabajo, sino que usa los modos de contratación y uso de la mano de obra para caracterizar el tipo de lógica productiva de una empresa colonial desde la historia cultural. La propia información de las memorias de gastos y las de cuenta y razón ponen de relieve la necesidad de centrar los análisis económicos en los aspectos socioculturales de la vida económica que conectan la producción con el consumo. En este caso, las lógicas de gasto y consumo de la población permanente de

[2] "Cuenta de los panes de azúcar que se han gastado en el gasto ordinario en la casa del Ingenio, rasiones, dados, conservas, en alfeñiquez y que se han vendido este año de 1694", Archivo General de la Nación –en adelante AGN– (México), *Concurso de Calvo*, vol. I, fol. 360.

una empresa azucarera que, dadas sus características particulares dentro de las empresas agrícolas coloniales, requiere una población estable que la haga funcionar, pues de ella depende el éxito de la empresa. La mano de obra es un recurso escaso en el siglo XVII, tanto por las restricciones legales a su uso como por la desestructuración demográfica de la población indígena, lo que obliga a planear ingeniosamente su obtención, incluyendo lo que hoy se llamaría política cultural asociada al consumo tendiente a crear una jerarquía social y un nuevo régimen de relaciones en torno a nuevos modos de producción. La constitución de mercados de consumo en y alrededor de la empresa exige dar cuenta de cómo el clásico tema de la "deuda" peonal o la servidumbre por deudas puede ser entendido también, según el caso, como una inversión a futuro creando mercados de consumo obligado, a cambio de estatus en un nuevo orden: una sociedad colonial. Ese nuevo orden de cosas también implica el uso del salario por los indios libres, como mecanismo de satisfacción de sus necesidades cuando el autoabastecimiento ya no es posible. La introducción de los hábitos de consumo no requiere, necesariamente, de monetarización fraccionada, pero estos son esenciales para la potencial consolidación de un mercado interno de consumo basado en el salario a nivel simbólico.

La empresa azucarera como sector "moderno": el cálculo económico en una sociedad colonial

El ingenio San Nicolás Tolentino pertenecía al orden de las empresas coloniales más "modernas" del siglo XVII. La historiografía del azúcar coincide en calificar a este sector de los ingenios como verdadero centro de producción y experimentación, al ser la caña un cultivo encadenado a múltiples procesos para llegar a ser azúcar. Para Beatriz Scharrer, siembras, edificios, maquinarias, instalaciones, trabajadores, animales, insumos y conocimientos tenían que ser coordinados cual si se tratara de una línea de producción del siglo XX[3]. Y en opinión de Horacio Crespo, la producción de azúcar era un "complejo económico", al distinguir dos sectores como el campo y la fábrica, pero agregando un tercero de importancia y "autonomía" desconocida dentro de otro tipo de empresas agrícolas o agroindustriales coloniales de los siglos XVI y XVII: la administración y el control de la producción. El proceso de elaboración del azúcar hizo que la contabilidad en las haciendas cañeras y asociadas se desarrollara y perfeccionara, puesto que la encadenación de varias esferas económicas hizo indispensable calcular los costos de cada uno de los involucrados para poder fusionar de manera eficaz el agro, y sus tiempos, con la fabricación de azúcar y las demandas del mercado[4].

---

3 Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo. Tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos* (México: Ciesas; Instituto de Cultura de Morelos, 1997).

4 Horacio Crespo, *Historia del azúcar en México*, 2 vols. (México: Fondo de Cultura Económica; Azúcar S. A. de C. V., 1980-1990).

Para entender la novedad y singularidad de este tipo de empresas en el contexto colonial, pensemos en la lógica o racionalidad que anima las decisiones de las mismas, las bases del cálculo económico. Para este ejercicio he tomado un año de los libros de cuentas del ingenio San Nicolás Tolentino, centrándome en las cuentas de gastos en salarios de sirvientes y en las cuentas del gasto diario. La lógica del cálculo económico remite a la cuestión de si la empresa corresponde a un modelo capitalista de explotación o de "sector comercializado" o a un "sector natural", en términos de Witold Kula[5]. Me parece interesante centrar el ejercicio en los motivos y orientaciones de la actividad del sujeto económico más que en los resultados objetivos del cálculo, ya que esto supone tener una serie de datos más completa que permita comparar los productos elaborados con la suma de los bienes empleados en la producción, lo que también exige disponer de información de los precios de mercado de cada uno de esos bienes. Si la empresa azucarera del siglo XVII corresponde a un modelo de economía capitalista o a uno de tipo natural es un asunto que debe pensarse en la especifidad de la economía colonial americana; en otras palabras, la cuestión es cuál era la "modernidad" del sector dentro de esa economía.

La particularidad de las empresas azucareras venía de la aplicación de un cálculo racional a la producción, que a fines del XVII solo implicaba mayor eficacia en el uso de los recursos disponibles. Como la base de la empresa era la tierra destinada al cultivo de la materia prima, la racionalización partió por ella. Para que la explotación de la tierra sea considerada una empresa debe haber una estrecha relación entre racionalidad, tecnología y productividad. En este proceso hay varias etapas, las cuales dependen de la lógica del cálculo económico. El concepto de latifundio es útil para entrar en el tema de las decisiones del ingenio a fines del XVII. Rolando Mellafe definió el latifundio como

> […] unidad unipersonal relativamente extensa que constituye una unidad económica y social con algún grado de racionalización de la producción y que tiende a ser excluyente respecto a la distribución productiva y al uso de los recursos agrarios. Está bajo constantes presiones de carácter demográfico y político y muestra agresividad ante los frentes adversos[6].

La producción azucarera, en el proceso de constitución de haciendas dedicadas a la explotación de ese recurso, enfrentó frentes adversos que tuvieron que ver con el acceso a fuentes permanentes de agua indispensables para el tipo de cultivo, y con la disponibilidad de grandes extensiones de tierra necesarias tanto para el cultivo de caña como para la crianza de ganado, necesario para las labores del trapiche o inge-

---

5 Witold Kula, *Teoría económica del sistema feudal*, 2 ed. (México: Siglo XXI, 1979).

6 Rolando Mellafe Rojas, "Latifundio y poder rural en Chile de los siglos XVII y XVIII", en *Historia Social de Chile y América. Sugerencias y aproximaciones* (Santiago: Editorial Universitaria, 1986), 88-89.

nio, y con la mano de obra aplicada al cultivo y procesamiento de la caña durante todo el año. Me centraré en el último punto, pero veré a grandes rasgos algunos aspectos de los dos anteriores.

El valle que rodea la ciudad de Izúcar es el más amplio de la zona, con 116 km^2; otros valles son Santa Ana Necoxtla, San Miguel Ayotla y Tepeojuma en torno a Chietla. El clima es tropical de sabana, lluvioso, con cinco a seis meses húmedos (fines de marzo a principios de octubre), lo que posibilitó la introducción del cultivo de la caña desde mediados del siglo XVI, aunque no era la producción predominante. Izúcar era un centro urbano prehispánico que contaba con una red de comunicación y de riego muy sofisticada. Tanto las condiciones climáticas como las tecnologías agrícolas hicieron del valle un lugar privilegiado por cuanto se podía cultivar con sistemas tanto de riego y humedad como de temporal. Varios autores coinciden en que el protagonista de la historia de la agricultura regional al sur de ciudad de México, desde el último cuarto del siglo XVI, fue el azúcar. Y el valle de Izúcar fue la unidad de producción más importante de la región de Atlixco, activadora de cruciales cambios tecnológicos y sociales en la sociedad indígena. Desde 1572 destacaron tres zonas azucareras: el norte y oriente de Tepeojuma, Chietla-Ahuehuecingo y el sur del valle de Izúcar, donde se situaron los ingenios de San Juan Bautista Atotonilco, de Antonio de Herrera y de Marcos Pérez, llamado San Nicolás Tolentino, cerca de Matzaco y Ayutla[7].

En 1622, San Nicolás Tolentino era considerado solo como un trapiche y contaba con un surco de agua. Pero para 1635 ya pagaba 2.000 ducados por ocho surcos y era llamado “hacienda”, puesto que poseía 20 caballerías de tierra, tres sitios de ganado menor con 12 mil cabezas de ovejas grandes y chicas, y dos sitios de ganado mayor con vacas, toros, bueyes; una hacienda adjunta con casas, corrales, 200 cabezas de ganado mayor y 350 cabras, una merced para plantar caña y un “cacicazgo que le está agregado”; sembradíos de garbanzo, chile; aperos y derecho a indios gañanes. En 1646, estaba totalmente dedicado al cultivo de caña y a la molienda con 41 caballerías de caña, extendiéndose la propiedad hacia los terrenos de los indios de San Lucas Cuilocán[8]. Para 1694, año que nos ocupa, no tenemos información sobre la extensión de la propiedad, pero el libro de cuentas indica que poseía dos haciendas adjuntas, la Estancia de Nopala y el Rancho del Rosario, dedicadas al cultivo de maíz, frijoles y garbanzos para surtir las raciones de los trabajadores. La segunda contaba con bosques, de los cuales se sacaba la madera para alimentar las calderas del ingenio, hacer los ranchos de trabajadores y las instalaciones, fabricar las piezas del trapiche, vigas y bateas. Junto a ellas, la vaquería de Xaltianguez donde se reproducía el ganado para el funcionamiento del trapiche, que utilizaba 184 bueyes al año. En el libro de las

7 Carlos Paredes Martínez, *El impacto de la conquista y colonización española en la antigua Coatlalpán (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*, Cuadernos de la Casa Chata (México: Ciesas, 1991), 60-63.

8 Información proveniente de AGN (México), *Tierras*, vol. 95, exp. 2, fols. 9 y ss., citado en Ibídem, 63.

Figura 1
Ubicación de la zona Puebla-Tlaxcala en México

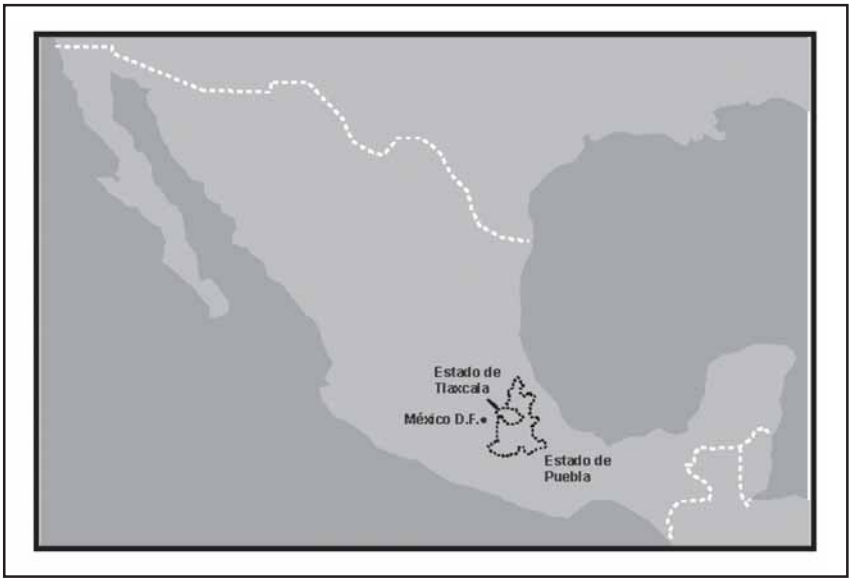
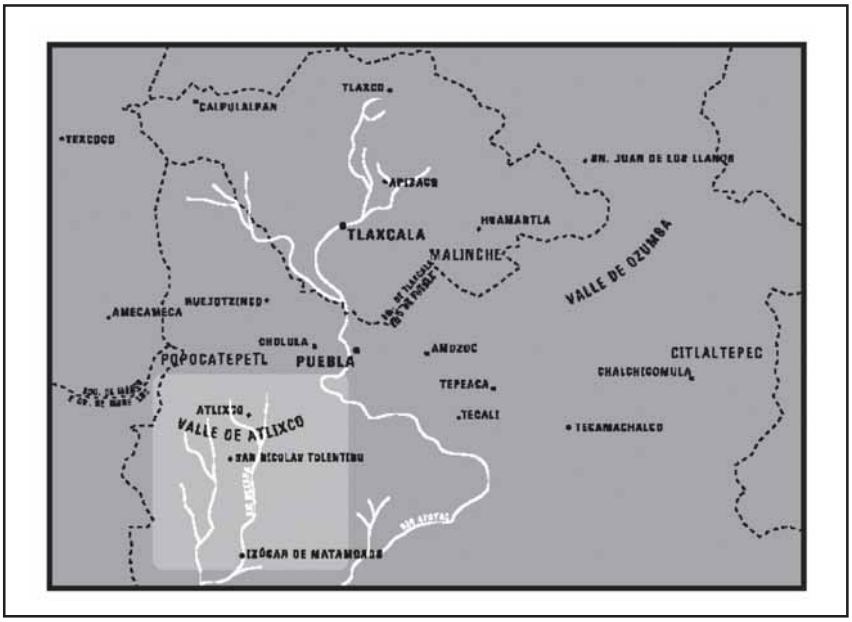


Figura 2
Ubicación del ingenio San Nicolás Tolentino en el valle de Atlixco



Fuente: Croquis simplificados tomados de los mapas que presenta Herbert J. Nickel, *Morfología social de la hacienda mexicana* (México: FCE, 1996), 184 y 185.

raciones se menciona carne de vaca y carnero, por lo que en alguna de estas propiedades debió criarse ganado para alimento así como mulas para el transporte de azúcar refinada hacia los centros de consumo. Contaba con 113 esclavos entre hombres, mujeres y muchachos, necesitando alrededor de 40 sirvientes permanentes en el año y la fuerza de 29.964 indios de cuadrillas para cubrir la cadena de producción del azúcar.

El proceso de expansión de la hacienda fue evidente, en relación con los insumos requeridos para el funcionamiento del ingenio, ahora ya como "fábrica de hacer azúcar". En este sentido, también se puede ver una conexión entre este proceso y la política de congregación de pueblos en el siglo XVI en la zona. Esta tuvo por objeto reubicar la población para su mejor aprovechamiento como mano de obra, pero también despejar las tierras que necesitaba el nuevo cultivo, por cuanto coincide con el período de intensificación del cultivo de caña de azúcar. Entre 1603 y 1620 se llevaron a cabo cinco congregaciones en el valle: las de Epatlán, Matzaco, Tepapayeca, Cueztpala, Tatetla y Cuilocán[9]. Junto a la necesidad de expansión territorial para cultivo y cría de ganado, entre cuyos mecanismos encontramos el arrendamiento de terrenos de indios, la compra y la reclamación de terrenos baldíos, estaba el de la obtención del agua necesaria para el cultivo de la caña, motivo que aumentaba la presión sobre la tierra y, específicamente, sobre los terrenos que tenían acceso al líquido con más facilidad o que se interponían entre las fuentes de agua y la hacienda. Carlos Paredes Martínez señala que las nuevas exigencias de agua fueron motivo de muchos pleitos entre el pueblo de Izúcar y los agricultores españoles en general. Indica que para 1622 la población india de Izúcar se quejaba ante las autoridades por la sustracción de agua del río Nexapa por parte de los españoles, ya que, situados al sur del valle, no la recibían a pesar de ser un río de agua permanente[10].

Quizás, a fines del siglo XVII, el aprovisionamiento seguía siendo el gran problema para el cultivo por cuanto vemos, en la cita inicial de este texto, que dentro de las preocupaciones del ingenio está el conseguir agua para riego nocturno llevando a cabo negociaciones con los indios del pueblo de Izúcar a través del presbítero del convento de Santo Domingo. Posiblemente alguna legislación protegía el agua para los indios del pueblo, razón por la cual se necesitaba un intermediario y el consentimiento de los indios para hacer uso de ella en forma extraordinaria. Esto es, una presión sobre el recurso que implicó negociaciones con distintos actores, incluyendo a la Iglesia. El ingenio también invirtió 25 pesos para pagar a los indios de Cuilocán la confección de atarjales, y varios trabajadores de la hacienda se ocupaban en la reparación de los jagüeyes[11].

---

9 Ibídem, 30. También, para el tema del agua y la constitución del latifundio, véase Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua* (México: UNAM, 1989).

10 Carlos Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La sociedad y la agricultura en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica; Ciesas, 1991), 90.

11 "Memoria del gasto ordinario que se ha hecho en este ingenio de San Nicolás Tolentino desde 1º de enero de 1694 hasta fin de diciembre del, por sus días y meses", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp.7, fols. 216-257v, 240v.

A fines del siglo XVII, el ingenio San Nicolás Tolentino constituía un polo regional de desarrollo. Había logrado consolidarse exitosamente haciendo frente a la competencia por obtener recursos por parte de la producción triguera predominante en la región, incluso favorecida por una política virreinal tendiente a asegurar el abastecimiento de la ciudad de México. El ingenio generó un complejo sistema de relaciones económicas que vinculaba pueblos de indios, villas de españoles y la ciudad de México. Esto supone que las decisiones de la empresa contemplaban el control, manejo, manipulación y dominio de los recursos de manera más o menos excluyente de otros grupos. Esto pudo ser posible gracias a la existencia de un mercado agrario en torno a la industria, a la capacidad de consumo de azúcar en áreas no rurales y a un sistema de cambio estable, como se ve en el libro de cuentas. La economía azucarera se estructuró en función de las necesidades del consumo interno, lo que la distingue de otros sectores productores coloniales[12]. Efectivamente, el ingenio San Nicolás Tolentino proveía de azúcar a la villa de Atlixco, Puebla y ciudad de México. En Puebla, por ejemplo, el mercado consumidor rebasaba a la propia ciudad, encontrándose compradores "forasteros" sin identificar su procedencia, y otros de Tlaxcala, Cholula, Huetzotzingo, Chiapas, Guadalajara y de "tierra adentro", así como también los conventos de Santa Catalina, Santa Inés, Santa Teresa y San Antonio[13].

Esta apreciación encuentra relación con los niveles de producción de San Nicolás Tolentino dentro de la producción total de azúcar en Nueva España, calculada por Horacio Crespo, para 1694-1697, en 14.776 arrobas en promedio. En 1694, el ingenio produjo 16.724 arrobas (192 toneladas), más de dos veces la producción del ingenio Santísima Trinidad un siglo antes, cuando el promedio para la producción entre 1650-1700 se ha calculado en 8.530 arrobas anuales y, para la segunda mitad del XVII, en cien toneladas en promedio[14]. Cabe preguntarse cuál fue el factor esencial que la empresa debía controlar y usar racionalmente para obtener estos niveles de producción. Si anotamos las relaciones regionales que mantiene el ingenio dentro del funcionamiento normal y necesario, tenemos un primer grupo constituido por los mercados-lugares de consumo ya anotados y un segundo más numeroso, constituido por los pueblos de indios de Cuilocán, Huetzotzingo, Tochimilco, Santa María Nativitas, Tepeojuma, Guyluco, Cholula, Teopantlán, Matzaco, Santa Ana, Ayotlam o Ayutla, Atzala, Atlixco e Izúcar[15]. Con ellos se establecen relaciones comerciales de aprovisionamiento de carbón y vestuario, pero principalmente de adquisición de mano

---

12 Crespo, *Historia del azúcar*, 2: 14.

13 "Venta de los azúcares de la Villa de Atlixco este año de 1694", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 15; "Cuaderno de venta de las azúcares de la Puebla"; AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 16; "Venta de azúcar por Dn. Joseph Calvo vecino encomendero de la ciudad de México", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp.17.

14 Crespo, *Historia del azúcar*, 1: 139-140.

15 Véanse, en el Anexo 1, las Tablas 1 y 2.

de obra en cuadrillas de trabajadores, grupos de indios o trabajadores contratados individualmente. Los pueblos de Santa Ana, Cuilocán, Ayotla Atzala, Cholula e Izúcar proveían al ingenio del 99,4% del total de la mano de obra requerida (para todas sus áreas) en un año.

La obtención de mano de obra fue el frente adverso más importante que debió controlar el ingenio de San Nicolás Tolentino y lo que lo llevó a una primera racionalización de la producción. Esa decisión involucró en primer lugar la fuerza de trabajo, pero también un mejoramiento mecánico, al fabricar una prensa para el procesamiento de la caña, aunque no se puede afirmar si las medidas adoptadas para controlar la producción, de manera favorable, fuesen causa del alto nivel de rendimiento del ingenio en la época respecto de sus pares. Los datos regulares, organizados por materias, comienzan en 1693, siendo 1694 el año de anotación más rigurosa y completa. La mano de obra fue un frente adverso, por ser el recurso más disputado durante todo el siglo XVII, pues a mediados de él, la población autóctona llegó a su nivel más bajo demográficamente. Esta era requerida por la agricultura de todo tipo y más aún por la cañera, por cuanto se cultivaba y procesaba todo el año. Sin embargo, no era la mano de obra residente todo el año en la hacienda e ingenio la que cubría las necesidades. Pero, ¿a qué obedecía esa decisión? ¿Esta observación tendrá relación con el principio de que la actividad económica no capitalista racionaliza la producción merced a contingencias extraeconómicas y por tanto la lógica de la actividad no obedece completamente a las exigencias del mercado? Agreguemos que la segunda mitad del siglo XVII ha sido definida como el inicio de la depresión en los precios del azúcar y eso significa que el ingenio de San Nicolás Tolentino tuvo una producción por encima del promedio en años de escasez de población y en condiciones de comercialización desfavorables. Entonces, ¿las estrategias de uso de mano de obra respondieron al fin de disminuir los costos de producción o al de hacer un uso extensivo del recurso para aumentar la producción y vender más por menos precio, pero manteniendo los niveles de ingresos necesarios para continuar la empresa? Como la muestra de datos corresponde solo a un año, habría que conocer el comportamiento posterior de la empresa, para establecer si la estrategia se mantuvo o no.

El ingenio de San Nicolás Tolentino organizaba el fin de la actividad económica de acuerdo con presiones extraeconómicas, en este caso, la disponibilidad de mano de obra, para poder producir ventajosamente en un mercado desfavorable a través del uso extensivo de la misma controlando también su sobreoferta cuando aumentó su número total o local. Por ejemplo, cuando se expresa que se dio trabajo a los indios de Cholula "porque lo pidieron", pagándoles menos salario del que correspondía, incluidas las mujeres[16]. Claro que para un análisis más certero también habría que considerar que no necesariamente la oferta de mano de obra aumenta por un incremento en

[16] La información y los análisis se basan en las Tablas 1 y 2 del Anexo 1.

su número real, ya que puede deberse a la disminución o inexistencia de restricciones a su uso. También se puede considerar lo que anota Carlos Paredes respecto a que, a mediados del siglo XVI, en el valle de Izúcar hubo especializaciones regionales de producción por exigencia de mercados externos o locales, por lo que muchas comunidades ya no eran autosuficientes y tuvieron que buscar en el trabajo "asalariado" un complemento a sus necesidades de subsistencia o de pago de tributo.

Apoyaría esta reflexión lo expresado por Gisela von Wobeser respecto al funcionamiento de los ingenios en Morelos durante el período colonial. Las múltiples tareas y producciones asociadas a su funcionamiento requerían que la fuerza de trabajo fuese de una magnitud y complejidad tales que la convertían en uno de los factores cruciales de la industria, absorbiendo la mayor parte de los gastos de operación[17]. Aceptando que la producción en esta etapa de la gran propiedad entendida como empresa estaba determinada por el factor extraeconómico de la población disponible como mano de obra, su manejo eficiente se regía por una política demográfica que tenía por objeto obtener mano de obra para cada especialización dentro de las labores del ingenio. Esta política de "población" tenía que ver con el tipo de trabajo que se ocupaba: esclavo o libre, permanente o estacional, especializado o no, pero también con las estrategias de retención de mano de obra por crédito o deudas, protección, fomento de matrimonio, ayuda en fiestas religiosas, entre otras.

El predominio de las cuadrillas sobre los sirvientes de razón: una política de población

> […] pagué al capitán de Santa Ana dies y seis
> pesos cuatro reales que le debía de sesenta y seis
> indios digo tareas que ha cortado de más […]
> […] al capitán de Cuilocán veinte pesos paraque
> saque ochenta indios desde hoy […]
> […] en dicho día cinco pesos y seis reales que
> se les pagaron a los indios de Cholula de la segunda
> cuadrilla del día de ayer que trabajaron
> que pidieron se les diese […][18]

El ingenio azucarero requería mano de obra permanente durante todo el año porque todo el tiempo se cortaba y elaboraba la caña: desmonte, barbecho, surcada, apantleo, siembra, resiembra, riegos, escardas, corte. Solamente en el último cuarto del siglo XVIII el ciclo azucarero se dividió en dos: zafra y tiempo muerto[19]. En 1694, el inge-

---

17 Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial* (México: SEP; UNAM, 1988), 300.

18 "Cuenta y razón de los salarios que han ganado en este ingenio de San Nicolás de Tolentino los sirvientes que en él se han acomodado y servido desde primero de enero de 1694 hasta fin del, conforme sus cuentas ajustadas que se hallaran en el libro intitulado sirvientes año de 1694", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 8, fols. 199-200.

19 Véase Crespo, *Historia del azúcar*, vol. 1; Scharrer, *Azúcar y trabajo*.

nio de San Nicolás Tolentino contaba con 113 esclavos (0,3% de la fuerza de trabajo) entre hombres, mujeres y muchachos, necesitando entre 40 y 45 sirvientes permanentes (0,1%) en el año y la fuerza de 29.964 indios de cuadrillas (99,4%) para cubrir todas las etapas de la producción del azúcar. Los indios de cuadrillas cubrían todas las labores relacionadas con el cultivo de la caña, representando el 48,1% del gasto total en insumos del ingenio en un año. Siguiendo un uso tradicional en la historia del trabajo azucarero, los esclavos negros ocupaban los puestos relacionados con vigilancia de labores (mandones, mayordomos) y las tareas especializadas relacionadas con la refinación del azúcar. Pero junto a ellos encontramos "sirvientes" contratados por semanas, meses o años que residían en la hacienda ejecutando tareas del campo, en la caña o en los cultivos necesarios para las raciones, y se dedicaban a la crianza de ganado dentro del ingenio. ¿A qué se debía el uso mayoritario de población indígena libre no residente en las haciendas?

Carlos Paredes distingue dos etapas en el tema del trabajo en cañaverales e ingenios en el valle de Izúcar. La primera abarcaría todo el siglo XVI. Durante la misma incluso los propios indios tenían cultivos de caña, como en Tepeojuma, en 1590, y los ocupaban por vía de repartimiento para construir casas o ingenios, aunque para la región de estudio no se tienen datos sobre el uso de este mecanismo. Una disposición virreinal de 1601 prohibió utilizar el repartimiento para trabajos dentro del ingenio o trapiche, mas lo permitía para las faenas en los cañaverales. Paralelamente, desde 1590, se menciona en los textos una reserva de los indios de Izúcar y Chietla para trabajar en las haciendas del valle de Atlixco. También se recurría a la esclavitud negra y a mestizos e indios en alquiler voluntario. La segunda etapa se inició en 1600 desde la prohibición del uso del repartimiento, a partir de lo cual se supone que aumentó el alquiler voluntario de fuerza de trabajo[20]. Según esto, lo señalado para el ingenio San Nicolás Tolentino estaría dentro de una práctica de reclutamiento de mano de obra tradicional en la región, condicionada por el alcance de las disposiciones legales.

El alquiler en el siglo XVI no suponía una dependencia total de los trabajadores indios al salario, porque aún estaban ligados a sus comunidades, ¿pero sucedía lo mismo en el XVII? Entre los trabajadores de San Nicolás Tolentino se distinguen claramente dos tipos de asalariados consignados en el libro de cuentas: los indios de cuadrilla y los anotados como "sirvientes". Los primeros siempre son designados como indios pero a los segundos no se les atribuye ninguna calidad étnica, solo sus funciones. La diferencia entre sirvientes e indios de cuadrillas también venía de las modalidades del salario en especies y del tiempo de permanencia en la hacienda. Los primeros recibían raciones de alimento y vestuario anuales y residían en la hacienda con sus familias. Algunos de ellos eran llamados también gañanes y otros eran esclavos (los de oficios

[20] Paredes, *El impacto de la conquista*, 82.

específicos o cargos de administración). Su salario en metálico era mensual, ajustable a fin de año. En cambio, el indio de cuadrilla recibía un salario variable de acuerdo con el cumplimiento de las tareas asignadas, ya fuesen de corte, de riego o de siembra de la caña; además habitaba en su pueblo y no recibía vestuario por parte del administrador de la hacienda. En el cuaderno de sirvientes también se enlistan los contratados por semanas o para tareas específicas de desgrane de legumbres, ensacado de maíz y otras.

El uso de distintas calidades de trabajadores era un asunto de costos que consideraba el nivel de calificación requerida y el mayor o menor trabajo según las diferentes etapas de la cadena productiva del azúcar. Así, pagar dos reales a cada trabajador para las tareas permanentes relacionadas con el cultivo de la caña –que requería muchos brazos en forma intensiva, sin gastos en raciones o vestuario y con el incentivo de aumentar el salario si se realizaban más tareas de las acordadas– reducía el costo de producción de la materia prima. Sin embargo, aunque no se hizo el cálculo de sumar al salario expresado en moneda lo que sería el valor de las especies entregadas por ración, por cuanto no hay un índice de precios para cada una de ellas, sí puede observarse que el salario más común de tres pesos cuatro reales, descontando los días domingos, hace un promedio de 1,2 reales diarios. Si las especies repartidas en las raciones se producían en un 90% dentro de la hacienda, era porque el propio trabajador pagaba su costo de producción. La ventaja no solo venía del menor costo de un trabajador a libre disposición del empleador, sino de que también se lo requería para todas aquellas labores que siempre tenían imprevistos, como el mantenimiento del trapiche, la prensa, las calderas, y todas esas pequeñas tareas cotidianas de mandar recados, acarrear leña, reemplazar a los enfermos, trabajadores que quedaron consignados con la expresión "para lo que se les mandase". La mano de obra esclava se destinaba, como señala la historiografía del azúcar, a esas labores que requerían un conocimiento dado por la experiencia, por lo que convenía entregarlas a personas que legalmente no podían irse de la hacienda, quedándose con ellos el conocimiento adquirido a lo largo del tiempo. Los esclavos también ocupaban los cargos de más confianza, aquellos que requerían lealtad y complicidad con el poder patronal, como los de mayordomos o supervisores de tareas[21].

La lógica era usar un tipo de trabajador para cada función, aunque predominaban los especializados sobre los de todo servicio, pues se reducía el margen de error en cada

[21] Véanse Crespo, *Historia del azúcar*; Scharrer, *Azúcar y trabajo*; "Trabajadores y cambios tecnológicos en los ingenios (siglos XVII-XVIII), en *Trabajo y sociedad en la historia de México, siglos XVI-XVIII*, Gloria Artís Espriu y otros (México: Ciesas; SEP, 1992), 149-186; Wobeser, *La hacienda azucarera*; Ward Barret, *La hacienda azucarera de los marqueses del valle (1535-1910)* (México: Siglo XXI, 1977); Jan Bazant, "El trabajo y los trabajadores en la hacienda de Atlocomulco", en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, comp. Elsa Frost (México: El Colegio de México; University of Arizona Press, 1979), 378-390; Ward Barret y Stuart B. Schwartz, "Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil", en *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, coord. Enrique Florescano (México: Siglo XXI, 1975), 532-572.

una de las etapas, y quizás eso sea lo que se refleja en la asociación de una especialidad con el pueblo del que provenía la cuadrilla. Los indios de Santa Ana y Cuilocán cortaban caña, los de Ayutla e Izúcar la sembraban. Los regadores tenían una relación clara con un pueblo o comunidad y era responsabilidad del mayordomo del ingenio su contratación. Posiblemente los capitanes de regadores los reclutaban por su cuenta y ofrecían su cuadrilla personalmente. El libro de cuentas no da ningún dato respecto a su calidad étnica, su lugar de residencia o su procedencia. El uso de los regadores nos habla de un control sobre el uso del agua, ya que se calculaba día a día la cantidad que se necesitaba de ellos según los requerimientos de la planta de azúcar. La mano de obra indígena era aprovechada masivamente en el ingenio San Nicolás, equilibrándola mediante el uso de gente de distintos pueblos según el año, quizás en un acuerdo de costumbre que recordaba los tiempos del repartimiento. De esta manera también se controlaba el desgaste de la misma. Cada pueblo empleaba una mayor cuota de indios en meses intercalados.

De alguna manera, se puede ver en estos detalles la existencia de un mercado de mano de obra competitivo y ventajoso, si venían desde Cholula a trabajar y había sujetos traídos desde allí o Atzala para ofrecerlos en el día. La creación de este mercado se vio favorecida cuando, a comienzos del siglo XVII, período de depresión de la industria azucarera en Nueva España, se aplicó una política estatal para no proveer mano de obra agrícola, dejando el problema a negociaciones "privadas". Durante el siglo XVII, tanto los virreyes Cerralvo como los Cadereyta dictaron varias disposiciones para frenar los abusos derivados de este *laissez faire*. Por ejemplo, el 13 de junio de 1630 se encarceló al dueño de un trapiche en Miacatlán, Cuernavaca, por obligar a los indios del pueblo a trabajar para él, azotándolos y cortándoles el agua. En 1639, el virrey Cadereyta amonestó a Marcos Pérez, dueño del ingenio San Nicolás Tolentino en ese entonces, por enviar a sus mayordomos y criados a barrios de indios para conseguir forzadamente mano de obra y por dar dinero a las mujeres para comprometer a los maridos. Joseph de Avilés pudo ser uno de los continuadores de este sistema al traer a algunos indios de Atlixco a las labores de la hacienda de forma esporádica, pero quizás su función ya no era tan esencial en 1694, al establecerse acuerdos directos entre los capitanes de los pueblos o sus respectivos gobernadores y el ingenio, como el que se hizo con Cuilocán, por el cual recibió un pan de azúcar de 14 libras dado por el propio "señor Fernando" dueño del ingenio[22].

La política de población y el control de los patrones de uso de mano de obra

En el ingenio San Nicolás Tolentino las cuadrillas de indios constituían el 99,4% de la fuerza de trabajo y los sirvientes, el 0,1%. Esto significa que gran parte de las decisiones del ingenio al respecto buscaban mantener el flujo constante de trabajadores li-

[22] "Azucares vendidas, dadas y racionadas este año de 1694", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, fol. 414.

bres, los que, teóricamente, tenían libertad para contratarse con quien quisieran y en lo que quisieran, puesto que el repartimiento estaba abolido desde 1632. He señalado que para el caso de los trabajadores de cuadrillas, cuyos capitanes estaban asociados a algún pueblo de indios, debió existir una política de negociaciones con los principales y gobernadores de los mismos que asegurara una cantidad permanente de indios. El libro de cuentas muestra que las había y, junto con ellas, el uso del pago por adelantado de cierto número de tareas o indios, acción que los comprometía en su cumplimiento. Y se cumplía con creces, porque era habitual ajustar cuentas de tareas extras. No puede obviarse la presión a la que se veían sometidas las comunidades al aceptar esta modalidad, dado que ya no eran autosuficientes y requerían de metálico para abastecerse de lo necesario para subsistir. Con esto se sellaba el círculo del mercado, porque al destinar gran parte de sus hombres y mujeres al trabajo asalariado difícil era restablecer la autoproducción, ya fuese de alimento o de vestuario.

Lamentablemente, el libro de cuentas no proporciona más información que ayude a determinar los mecanismos de obtención de este tipo de trabajadores. Sin embargo, es pertinente discutir un poco con la historiografía el tema de los trabajadores libres "asalariados". Si se quisiera identificar al indio de cuadrilla dentro de alguno de los sistemas señalados en los textos, tales como los de los "tlaquehuales", "naboríos", "gañanes" o "peones acasillados", optaría por la primera categoría y, asumiendo la definición de Gisela von Wobeser, diría que estos son los trabajadores empleados por días, pagados diariamente o por semanas[23]. Ya se ha dicho que, según los datos del libro de cuentas, no recibían raciones ni vestuario, ni residían en la hacienda. La categoría de sirvientes correspondería al sistema de la gañanía, aquellos trabajadores que se concertaban por un salario mensual ajustado a fin de año, recibiendo ración alimenticia y residiendo en la hacienda junto a sus familias por períodos superiores al año. La cuestión es cómo el gañán llegaba a serlo. En la bibliografía sobre el tema siempre se señala al repartimiento como institución que permitió la formación de un incipiente mercado de mano de obra libre o, por lo menos, fuera del sistema de encomienda. Así, tanto gañanes como tlaquehuales tendrían el mismo origen, aunque también se anota que, independientemente de la encomienda o el repartimiento, el alquiler voluntario individual se practicaba, aunque no masivamente. Entre 1628 y 1632, el gobierno virreinal emitió, junto a las disposiciones que prohibían el repartimiento, otras que dejaban a los hacendados pagar los tributos de los indios, dándoles acceso a la mano de obra indígena por medio de las deudas[24].

Otro autor, Ward Barret, no utiliza la nomenclatura anterior y habla de trabajadores "ordinarios" y "extraordinarios". Los primeros trabajaban fuera de sus pueblos como complemento de la obligación de las comunidades de enviar determinado porcentaje

[23] Wobeser, *La hacienda azucarera*, 293.

[24] Ibídem, 286.

de sus hombres a trabajar por semana para los españoles, y los extraordinarios se reclutaban para satisfacer las necesidades cuando no alcanzaban los demás. Los ordinarios serían los indios de cuadrillas de nuestro caso y los extraordinarios, los sirvientes contratados por períodos cortos. Según Barret, los trabajadores ordinarios eran "indios de semana", de lunes a sábado por la tarde, y los identifica con los indios de repartimiento abolidos en la primera mitad del siglo XVII[25]. A los extraordinarios se les pagaba por intermedio de los principales (como a nuestras cuadrillas) y a los ordinarios, individualmente (como a los sirvientes), por lo que la identificación de nuestro caso con esta nomenclatura no es total. Estas categorías de trabajadores estarían dadas por las necesidades de los ingenios, pero junto a ellas también encontraríamos indios naboríos que eran especializados, recibían salario y residían en la plantación. Habría dos categorías de naboríos: los dependientes y los peones. A estos últimos el autor dice que no los puede explicar aunque posiblemente eran "asistentes del labrador español"[26]. Como se ve, no hay consenso en el uso de los términos y tampoco claridad en las explicaciones.

Por otra parte, Isabel González Sánchez, hablando para el siglo XVIII y la zona de Tlaxcala, relaciona al gañán con el repartimiento, por cuanto es un trabajador que alquila su fuerza de trabajo, pero que va quedando anclado a la hacienda por deudas. El tlaquehual sería un indio de apoyo al trabajo del gañán. Se alquilaba voluntariamente para laborar por un tiempo determinado (plazo máximo de un año), ganando siete u ocho pesos al mes, cuando el gañán ganaba tres pesos con cuatro reales. La autora menciona que hacia 1772 numerosos documentos hablan de la presencia de "gañanes tlaquehuales"[27]. Herbert Nickel, estudiando las haciendas de Puebla-Tlaxcala en el XVIII, es más específico; dice que los tlaquehuales eran los indios contratados en los pueblos, mientras que los gañanes eran trabajadores asalariados concertados voluntariamente; es decir, habría una diferencia centrada en el punto de origen de quien se desplaza para contratar: el propio trabajador va hacia el centro de trabajo o el centro de trabajo va por los trabajadores. Este autor también introduce el concepto de peón para aquellos trabajadores estables de las haciendas, ya sea por deudas (acasillados o calpaneros) o porque el tributo lo pagan en la hacienda (adscripticios). Sin embargo, el autor habla de reclutamiento y peonaje como dos situaciones que afectan a los "gañanes indígenas", por tanto, el gañán es el trabajador libre asalariado, sea tlaquehual o pura y llanamente gañán[28].

---

25 Barret, *La hacienda azucarera*, 198-199.

26 Ibídem, 206.

27 Isabel González Sánchez, "La retención por deudas y los traslados de trabajadores tlaquehuales o alquilados en las haciendas como sustitución de los repartimientos de indios durante el siglo XVIII", *Anales del INAH* (México), tomo XIX, núm. 48 (1967): 241-250. También, Charles Verlinden, "El régimen de trabajo en México: aumento y alcance de la gañanía. Siglo XVII", en *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, eds. Bernardo García y otros (México: El Colegio de México, 1970), 225-246.

28 Véase Herbert Nickel, "Reclutamiento y peonaje de los gañanes indígenas de la época colonial en el altiplano Puebla-Tlaxcala", en *Relaciones de trabajo en las haciendas de Puebla y Tlaxcala (1740-1914). Cuatro análisis sobre reclutamiento, peonaje y remuneración* (México: Universidad Iberoamericana, 1987), 23-62.

Ya en la segunda mitad del siglo XVIII, un documento de la ciudad de Tlaxcala, que denuncia el mal trato y las condiciones de semiesclavitud en que vivían los trabajadores indios de las haciendas, señala que los hacendados se servían de dos clases de indios: los tlaquehuales y los gañanes. De los primeros dice:

> […] se alquilan por cierto tiempo, que no excede de un año, a su voluntad y esto, a la parte que más le adapta, con la persona que quiere y por el justo jornal que es costumbre y se conviene con el labrador, sin que intervenga fuerza ni violencia, señalándoles por cada día real y medio y su correspondiente ración, que vale medio real, con lo que verifica gana el indio tlaquehuales en la parte que menos, dos reales diarios sin que por esto sea obligado la mujer e hijos a servir al labrador. Y cumplido el tiempo con que ha salido concertado, liquidada su cuenta, vuelve al pueblo de su vecindad, para libremente usar de su persona, quedándose en él o por nuevo convenio ir a la misma parte o a otro que más le convenga[29].

De los segundos:

> […] son indios en que los labradores quieren tener derecho, sujetándolos a servidumbre porque les juzgan adscritos a las fincas. A estos pagan, en la parte que más veinte y ocho reales (3p5r) por treinta días, con más una fanega de maíz, de que es suprema valor ocho reales. De manera que el todo de la ganancia del gañán en treinta días de trabajo son treinta y seis reales (4p5r), por lo que le es preciso, o vivir con su mujer en la hacienda en perpetua servidumbre, sin que puedan salir […][30.]

El documento también se refiere a que también la mujer e hijos del gañán eran aplicados al trabajo en la hacienda, dándoseles solo vestuario. Esto es, que ambos van resultando ventajosos para la empresa en términos de costos, ya sea porque unos pueden ser contratados según las necesidades inmediatas y otros están por si se los necesita. Pero, tal como se ha dicho, hay que ver en cada empresa en particular cuál tipo de trabajadores es el más conveniente o en qué momentos. Si nos guiamos por el documento citado, para definir el tipo de trabajador por el salario, tenemos que en el ingenio San Nicolás Tolentino el término sirvientes englobaba tanto a gañanes y gañanes tlaquehuales como a esclavos. Por consiguiente, sirviente sería todo trabajador que no se iba a su pueblo diariamente. En términos de salario, los que ganaban más de 10 pesos mensuales eran trabajadores esenciales tanto para la administración como por tener alguna especialidad: los mayordomos, el purgador, el maestro carpintero y los arrieros. Podríamos decir que los mandos medios o sujetos aplicados a tareas no

---

29 Carlos Sempat Assadourian y Andrea Martínez Baracs, "Representación de la ciudad de Tlaxcala sobre la condición de los gañanes, 1767", en *Tlaxcala, textos de su historia. Siglos XVII-XVIII*, vol. 7 (México: Conaculta-Gobierno de Tlaxcala, 1991), 225-237.

30 Ibídem.

tan sofisticadas, pero con algún grado de responsabilidad, ganaban entre cuatro y cinco pesos; estos eran los mayordomos del ganado, voyeros, el guardacañas, los vaqueros, el guardamilpas, el panadero y el guardacaballos. Los gañanes "de hacer lo que se les mandase" ganaban tres pesos con cuatro reales. Para labores de confianza se ocupaban gañanes tlaquehuales y para las de menos especialización, gañanes.

Sin embargo, la muestra del salario de un año no da cuenta de la calidad del trabajador, porque se observa en el libro de cuentas un cierto grado de movilidad de la mano de obra, ya sea por despidos o por ascensos, que coinciden con cambios salariales. Por ejemplo, Francisco de Herrera, señalado como "el portugués", del 1 de enero al 1 de junio de 1694 se "asentó" por seis pesos para "trabajos de hacienda" y desde ese día pasó a ser el mayordomo de la estancia de Nopala con un salario mensual de 10 pesos más ración de 38 pesos de cacao, dos pesos de canela, un pan de azúcar, una fanega de maíz y media arroba de miel cada quince días, 20 candelas al mes y ración de vaca y carnero cada quince días[31]. Se puede objetar que el trabajador no era indio, pero lo interesante es eso, la posibilidad de que los gañanes fuesen españoles, mestizos o de otro origen. Los gañanes tlaquehuales "para lo que se les mandase" recibían ración (otra distinción con el tlaquehual de cuadrilla) que consistía en una fanega de maíz, miel y carne. Las raciones también marcan distinciones y tienen relación con el salario. Por ejemplo, Tomás de Castañaza trabajó cinco meses para lo que se le mandase, pero por un salario de ocho pesos mensuales, la ración acostumbrada y chocolate; en el libro de cuentas no se especifica[32]. Ahora, en el salario también influye la calidad jurídica (libre o esclavo) del trabajador, que no se especifica en el libro de sirvientes. Por ejemplo, Thomás Hernández aparece como voyero gañán, pero también está en la lista de esclavos de la hacienda, asentándose desde marzo con un salario de dos pesos mensuales y "ración de soltero"[33]. Pero hay casos en los que se puede decir con seguridad que se trataba de un gañán tlaquehual, como el de Andrés de Aragón, que se "acomodó por catorce días para lo que se le mandase" con un salario de cuatro pesos, se marchó debiendo un peso y seis reales, pero regresó dos meses después para acomodarse otra vez con igual salario[34]. Para poder saber con seguridad si el trabajador era un tlaquehual o un gañán sería conveniente confeccionar una especie de historial del mismo que abarcase el total de años de servicio en el ingenio y los movimientos que efectuaba en ese año.

No obstante, se puede aventurar una clasificación para el ingenio San Nicolás Tolentino a fines del siglo XVII, tomando en cuenta las definiciones de la bibliografía y la del

---

31 "Cuenta y razón de los salarios que han ganado en este ingenio de San Nicolás de Tolentino los sirvientes que en se han acomodado y servido desde primero de enero de 1694 hasta fin del, conforme sus cuentas ajustadas que se hallaran en el libro intitulado sirvientes año de 1694", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp.8, fol. 242v.

32 Ibídem, fol. 243v.

33 Ibídem, fol. 243v.

34 Ibídem, fol. 244.

documento señalado para un siglo después en Tlaxcala. Existían dos tipos de indios tlaquehuales. El de las cuadrillas, que funcionaba dentro de un sistema asociado a la estructura de los pueblos de indios, por lo que el acuerdo de su remuneración lo tranzaba un tercero –gobernador o capitán–, y no residía en las haciendas, trabajando por días. El segundo sería un tlaquehual gañán cuyo contrato era individual, sin mediación de terceros y por períodos máximos de un año. Un tercer grupo de trabajadores sería el de los gañanes, residentes en la hacienda por tiempo indefinido. Sin embargo, un tlaquehual podía devenir en gañán. Los datos con que se cuenta permiten detectar los mecanismos por los cuales los trabajadores residentes podían ir perpetuando su estancia y con ello ir transformándose en gañanes, y saber cuáles eran las razones por las que, aunque fuese conveniente en costos mantenerlo, se lo echaba de la hacienda. Esto es, la política demográfica o de "población" de la empresa de azúcar de San Nicolás Tolentino.

Según la historiografía sobre tlaquehuales, gañanes y peonaje que se ha consultado, uno de los temas centrales en las estrategias de captura de mano de obra por parte de las empresas coloniales fue la retención por deuda. Entre 1632 y 1635, se fue facultando a los hacendados para que pagaran el importe de los tributos de los gañanes que tenían matriculados en sus haciendas y también para que pudieran descontar de sus salarios las sumas que les anticipaban, legalizando la retención de ellos por deuda "legal". Zavala explica de dónde venía la deuda del tributo:

> […] en la gañanía, el indio no tributaba en provecho del dueño de la hacienda, sino que esta pagaba al fisco real por el indio matriculado en su hacienda y a su vez lo recobraba en trabajo personal del sirviente[35].

En el caso en estudio, de fines del siglo XVII, no se puede afirmar que todos lo gañanes y tlaquehuales fuesen indios, excepto los tlaquehuales de cuadrillas. Por tanto, el origen de la deuda de los gañanes no se puede establecer con tanta claridad, aunque no se descarta esa vía. Los gañanes tlaquehuales y gañanes del ingenio en un 90% recibieron entre 20% y 50% de su salario adelantado durante el año. Esto quiere decir que la deuda aseguraba el cumplimiento del servicio o por lo menos establecía un compromiso de hacerlo. El uso frecuente del sistema señala cierta efectividad en los resultados, porque no es creíble que se tolerase fugas de capital en el contexto de una mano de obra disputada por otros empresarios y precios desfavorables para el producto. La práctica del despido también indica que no se retenía a cualquier trabajador; de hecho, los más endeudados eran los especializados y administradores. Acepto la tesis de Herbert Nickel en cuanto a que la deuda era una inversión para asegurar mano de obra, capitales en forma de crédito o préstamo, que en caso de inseguridad en su retorno se cortaban[36].

---

35 Véase Silvio Zavala, "Introducción", en *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España,* vol. 0 (México: Fondo de Cultura Económica, 1939), vii-ix. También, Isabel González Sánchez, *Los trabajadores alquilados de Tlaxcala para las haciendas foráneas. Siglo XVIII,* Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, No. 13 (México: INAH, 1976).

36 Véase Nickel, "Peonaje e inmovilidad de los trabajadores agrícolas en México. La situación de los calpaneros en las haciendas de Puebla-Tlaxcala", en *Relaciones de trabajo,* 87-155.

La deuda tenía diversos usos. Primero, como inversión para asegurar mano de obra no solo en forma de enganche sino también para impedir el retiro del trabajador terminado su contrato. En el libro de sirvientes se anota: "a Gaspar López a su cuenta 2 pesos cuando se quería despedir"[37]. También para obligarlo al enganche al pagar al antiguo patrón lo adeudado. En San Nicolás Tolentino se tenía una deuda con Antonio de Obrego, la cual se pactó en plazos por un número de "sirvientes", que no se especifica:

> Domingo 4 de julio: 24 pesos 2 reales de mi descargo que libre a doña María Pérez en el capitán Thomás de Yevenes, de cuenta de las deudas de los sirvientes a su esposo Antonio de Obrego y pertenece este plazo del mes de junio[38].

En segundo lugar, la deuda obligaba al trabajador a monetarizar su propia economía por cuanto son muchos los ejemplos de peticiones de adelantos o préstamos en especies, vacas, alimentos o vestuario, y de que se le daba el equivalente en moneda y más de lo pedido. Esto lo obligaba a calcular en términos de trabajo adeudado más que en raciones o préstamos:

> A Juan Calaorra guarda milpa le di 1 peso cuando pedía 6 reales para medias.
> […] a Sebastián de la Cruz guarda caña que pedía 2 reales le di 6 reales.
> […] en dicho día Melchor Frías 12 reales que lo llevó su mujer cuando pedía maíz.
> […] en dicho día a Juan Muñoz 2 pesos a su cuenta cuando pedía una vaca.
> A Juan de Vargas boyero 2 pesos que dijo que estaba perdido que no tenía qué comer … [39].

En tercer lugar, la deuda se utilizaba como mecanismo de captura de familias biológicas financiando matrimonios, partos, bautizos, enfermedades y defunciones. Juan Nopala, por ejemplo, recibió adelantado el salario de un mes para poder casarse[40]. Esta política "familiar" permite ver cuán anclado o no a la hacienda estaba el trabajador. Por ejemplo, Onofre Grabriel, un vaquero gañán, pidió licencia para ir a ver a sus parientes y se le dieron dos pesos para que pudiera hacerlo, o Miguel Hernández, a quien se le dio un peso para su hijo enfermo, o la mención de Juan de Hinojosa el Viejo (para diferenciarlo de su hijo Juan de Hinojosa el Mozo), que debía cuatro pesos y cuatro reales, pero no aparece en la lista de sirvientes. Quizás ya no estaba en servicio pero seguía residiendo en la hacienda, porque era parte de la familia de su hijo, quien ahora desempeñaba la misma función que él. De ellos sí podemos decir que eran peones acasillados[41]. O también el financiamiento del traslado de la familia a la hacienda, como a Antonio de Solís, que recibió cinco pesos para ir a buscar a su mujer.

---

37 "Memoria del gasto ordinario desde 1º de enero desde 1694 hasta diciembre", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 5, fol. 156.

38 Ibídem, fol. 178.

39 Ibídem, fols. 168v., 149, 194, 199, 206, respectivamente.

40 Ibídem, fol. 194v.

41 Ibídem, fol. 166v.

Si bien las mujeres no estaban obligadas a servir, jugaban un papel esencial en la petición de dinero a la cuenta de sus esposos, tanto para financiamiento de asuntos personales como para satisfacer necesidades de la familia:

> Agona esposa de [¿?] lleva 1peso a cuenta de su marido porque murió el padre de ella.
> A la mujer de Nicolás de Viña 1peso, cuando fue a la novena de Tecpansingo.
> Nicolás de Viña, su mujer compró un peso de azúcar con cuatro que le prestaron[42].

También el marido recibía dinero para comprometerlo con el trabajo de la esposa: "Diego Méndez recibe cuatro pesos para que su mujer vaya a la purga"[43]. La política de población dentro de la hacienda era el factor esencial de la racionalización: el uso de toda la fuerza disponible para hacerla producir. Incluso a aquellas unidades que no era necesario que lo hicieran se busca la manera de sacarles utilidad, como, por ejemplo, la decisión del dueño del ingenio de terminar con una tradición (darle naguas a las mujeres libres, esposas de esclavos) introduciendo una lógica de costo-beneficio inusitada, tanto, que queda escrita como una "declaración":

> Es declaración que este año se le dieron a todas las esclavas del ingenio las naguas de bayeta que se habían llevado para las mujeres libres casadas con esclavos como era costumbre asentada desde tiempo del licenciado don Felix el dárselas y reconociendo el capitán Martín Calvo que las dichas mujeres de esclavos no servían de útil al ingenio y que aunque se le mandare alguna cosa no la hacían, no se pudo conseguir él a más de ellas el hacer ordeño, se diese a dichas esclavas en premio de las faenas que hacen […][44].

La deuda, especies "dadas" y repartimiento entre los trabajadores: patrones de consumo y gasto

Si bien la deuda era instrumental para la necesidad de la empresa de retener un número de trabajadores necesarios todo el año dentro de ella, también refleja la dimensión subjetiva o la dimensión cultural de la satisfacción de las necesidades. Un 20% para alimentos, 10% para cubrir deudas personales con otros trabajadores, 15% para vestuario, 5% para financiamiento de "estatus" (ingresar a cofradías, compadrazgo, algunas prendas de vestir) y 50% de los adelantos o préstamos, destinado a cubrir fiestas o rituales tales como bautismos, entierros, fiesta del santo personal y ofrendas de día de muertos (de padres, madres, esposas, hijos, suegros) incluyendo

42 Ibídem, fols. 149v y 171.

43 Ibídem, fol. 160.

44 "Memoria de los esclavos y esclavas que se visten cada año y las que sirven en la casa de arriba", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp.10, fols. 255-255v.

mortajas, el cura y los cantores. Esto quiere decir que, si bien la deuda servía a la empresa para retener mano de obra, los trabajadores utilizaban un 80% para satisfacer necesidades sociales y culturales ya sea dentro del ingenio o, quizás, de los lugares de donde eran originarios, tales como el financiamiento que se les daba para ir a la novena en Tecpancingo, la Semana Santa en Atlixco o Puebla o "la fiesta de Cuilocán. Esto remite inevitablemente al tema de la introducción de mecanismos de coerción que apelaban a las sensibilidades más profundas, pero también a la eficacia de las nuevas prácticas culturales como presiones sociales, ya fuese por el imperativo de sobrevivir económicamente como también por seguir perteneciendo a una comunidad o lograr el ingreso a una de ellas dentro de un contexto de desestructuración-estructuración permanente en la sociedad posconquista.

En el rubro alimentos es interesante observar que junto a los préstamos para sembrar maíz o fanegas, estos también se utilicen para complementar la dieta, con otros que no están en la ración, tales como tomates y chile. En vestuario se pide para naguas, zapatos, pañuelos y calzones, pero también hay algunos que clasifiqué como "vestuario de estatus", porque era para jubones, calzas, gabanes, capotes, corazas u otros que denotaban diferencia, por cuanto se daba a los mayordomos o gente de confianza. Otras prendas que denotaban estatus eran las espuelas, sillas de montar, caballos, frenos y fustes. Algunas deudas que tenían algunos trabajadores con otros cubrían la compra de sillas, hechuras de vestuario o hábitos de cofradías: a Joseph de la Rea se le dieron 12 pesos y cuatro reales para un hábito de San Francisco que había comprado a Diego Méndez[45].

Estos gastos eran fomentados por el ingenio. En este sentido la deuda responde a un control del patrón de consumo y a una transformación del mismo de acuerdo con la creación de nuevas necesidades, como se ve poniendo atención en lo que se denomina "repartimiento anual". Este contemplaba un aguinaldo en dinero y vestuario de "lujo" como medias de Bretaña o de Toluca, privilegios como el tabaco, que no se daba a todos, sino principalmente a esclavos en puestos de administración y a los trabajadores clave o esenciales, como carpinteros y herreros. Este fomento de la diferenciación interna de los trabajadores también servía para crear más obligaciones y lealtades hacia el ingenio en los trabajadores indispensables como el grupo de "los que comen a la mesa del ingenio y beben chocolate a mañana y tarde", entre los que estaban el administrador Diego Méndez, el maestro de azúcar, los dos carpinteros, los dos herreros, el ingeniero, el cirujano y el capellán[46]. El nivel de endeudamiento era más alto mientras mayor fuera el cargo, aunque se tratase de un esclavo. En ellos las necesidades eran más sofisticadas y se diversificaban hacia otros ámbitos menos

[45] "Memoria del gasto ordinario desde 1º de enero desde 1694 hasta diciembre", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 5, fol. 164v.

[46] "Memoria de los que comen a la mesa del ingenio y beben chocolate a mañana y tarde", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, fol. 251v.

tradicionales. Por ejemplo, Francisco de Herrera, mayordomo de la estancia de Nopala, pide para "aliñar su arcabuz" y comprar un coleto, o Joseph López, mayordomo del rancho del Rosario, que pide para pagar "el maestro de su hijo"[47].

Lo interesante es ver el endeudamiento como medio de satisfacer necesidades sociales y culturales, de la no tan simple vida social y comunitaria y del consumo de bienes no alimentarios. Esto obliga a pensar en el ingenio azucarero como un espacio económico en sí mismo, dentro del cual circulaban bienes y moneda; un mercado cerrado que cubría desde las necesidades más básicas hasta aquellas imprescindibles para el trabajador, como curarse con un indio y no con el cirujano del ingenio: "En dicho día un peso a Sebastián de la Cruz que pidió para pagarle a un indio que le debía una cura que le había hecho"[48]. Y un peso o dos son significativos dentro de salarios que van de los tres pesos a los 10. Entonces ¿cuánto estaba dispuesto a pedir prestado y a deber un trabajador? Siendo la hacienda azucarera un espacio de circulación de especies y moneda, la rentabilidad de la mano de obra también consideraba el control del gasto y el consumo de los trabajadores, de manera que regresase el capital invertido en ellos. De hecho, la principal causal de expulsión o despido tenía que ver con violaciones a esta norma: "Y pagué a dicho peón albañil nueve días que tenía en el libro de raya y se despidió por mandado del Señor por haberle comprado una gabardina a un esclavo"[49].

La muestra con la que se cuenta solo permite esbozar estas tendencias. Un estudio estadístico de más larga duración daría pistas y datos quizás insospechados para pensar la lógica de la actividad económica en las empresas coloniales así como las complejas relaciones de la economía con los planos de la cultura y las mentalidades que incidirían en esa lógica como invisibles e indispensables hilos de los que pende la vida.

---

47 "Memoria del gasto ordinario desde 1º de enero desde 1694 hasta diciembre", AGN, *Concurso de Calvo*, vol. I, exp. 5, fols. 166v y 172.

48 Ibídem, fol. 207v.

49 Ibídem, fol. 144.

Anexo 1

Tabla 1
Salarios de cuadrilla de indios de Cholula traídos para trabajar en las cañas por Juan Joseph de Avilés (02-09-1694).

Trabajador	Tiempo trabajado (días)	Salario total recibido (en pesos y reales)
Joseph Romero, capitán	25	6p6r
Diego Romero	25	6p6r
Juan Romero	26	6p4r
Diego de Santiago	16	4p
Juan Gabriel	15	4p2r
Pascual Quautla	18	4p4r
Joseph de la Cruz	27	6p6r
Juan Alonso	22	5p6r
Juan Teguisotl	27	6p6r
Pascual de la Cruz	24	6p
Diego Palma	15	3p6r
Juan Avendaño	24	6p
Joseph Lama	14	3p4r
Juan Tepo	18	4p4r
Juan Lucas	25	6p2r
Francisco Quautecotl	15	4p2
Felipe de Santiago	5	1p2r
Juan Asencio	12	3p
Pablo Antonio	16	4p
Bartolomé Christóbal	12	3p
Miguel de la Cruz	13	3p2r
Pedro Solís	25	6p6r
Ignacio Romero	27	3p3r (pagado a real cada día)
Juan Asencio	27	3p3r (pagado a real)
Pedro de Chile	26	6p4r
Felipe Soto	26	6p4r
Diego Cocotl	26	6p4r
Juan Andrés	5	1p2r
Antonio Jacobo	8	2p
Diego Ham	5	1p2r

Trabajador	Tiempo trabajado (días)	Salario total recibido (en pesos y reales)
Felipe de la Cruz	13	3p2r
Sebastián de la Puente	14	3p4r
Felipe Chacal	15	3p6r
Juan Tepos	17	4p2r
Felipe de la Puente	17	4p2r
Lucas de la Puente	17	4p2r (pagados a real por día)
María Hacate	22	5p4r
Pascuala Hacate	26	6p4r
Pascuala María	35	8p6r
Juan Lucas	17	4p2r
Juan Andrés	17	4p2r
Gabriel de la Cruz	6	1p4r
Lucas Marín	15	3p6r
Francisco Matheo	15	3p6r
Diego de la Cruz	17	2p1r (pagado a real por día)
Miguel de la Cruz	17	2p1r
Francisco Ramos	17	4p2r
Bartolomé Tequiloque	17	4p2r
Calisto Quatlazotl	16	4p
Francisco Poleto	13	3p2r
Juan Totole	16	4p
Jacova María	19	4p6r
Juan Ortiz	14	3p4r
Lucas Quimichi	6	1p4r
Diego Coyote	6	1p4r
Juan Mathias	6	1p4r
Michaela Pascuala	2	4r
Joseph Avilés		30p3r
Total, 59 indios	Promedio de días trabajados: 16,5	273p5r

Fuente: "Memoria de los Indios de Cholula", AGN (México), *Concurso de Calvo*, vol. 1, exp.12, fols. 283-285.

Tabla 2
Cuadrillas empleadas en el trabajo de la caña (1694)

PUEBLO O CAPITÁN	NÚMERO DE INDIOS	SALARIO GRUPAL (en pesos y reales)	MES	FUNCIÓN R = indios regadores I = indios en labores agrícolas
Pueblo de Izúcar: cap. Sebastián Coyote	226	56p	Enero	I (sembrando)
	0	0	Febrero	I
	0	0	Marzo	I
	518 y medio	129p5r	Abril*	I
	575	143p	Mayo	I (En una partida de 80 indios, Coyote es nombrado como capitán de Izúcar)
	719	191p1r	Junio	I (En el campo, Coyote sigue siendo nombrado como capitán de Izúcar)
	695 y medio	177p1r	Julio	I
	566	141p	Agosto	I (Sigue como capitán de Izúcar)
	479	119p6r	Septiembre	I
	580	151p4r	Octubre	I (120 indios para el xaguey)
	280	52p	Noviembre	
	411	103p2r	Diciembre	
Pueblo de Izúcar-Ayotlam: cap. Juan Agustín	402	100p2r	Enero	I (En el campo y ocho macheteros)
	0	0	Febrero	I
	0	0	Marzo	I
	582	145p5r	Abril	I (Para la hacienda del Rosario: 4)
	627	154p3r	Mayo	(En una partida de 104 indios, se dice que Juan es capitán de Ayotlam)
	738 y medio	187p1r	Junio	I (En una partida de 80 indios, Juan vuelve a ser asignado al pueblo de Ayutla)
	557	139p	Julio	I (En el campo, Juan sigue siendo nombrado como capitán de Ayotlam)
	654	163p6r	Agosto	I
	848 y medio	212p2r	Septiembre	I
	1029 y medio	280p4r 1/2	Octubre	I
	730	182p5r	Noviembre	I
	1097	273p3r	Diciembre	I

PUEBLO O CAPITÁN	NÚMERO DE INDIOS	SALARIO GRUPAL (en pesos y reales)	MES	FUNCIÓN R = indios regadores I = indios en labores agrícolas
Pagados por el mayordomo del ingenio	411 (19 capitanes) 711 (30 capitanes) 3164 y medio (23c) 723 (31 capitanes) 638 (25 capitanes) 459 y medio (30 c) 396 y medio (25 c) 249} (22 capitanes) 456 (32 capitanes) 439 (30) 471 (33 capitanes) 547 (35 capitanes)	106p 175p2r 791p3r 178p2r 150p3r 1/2 110p3r 98p5r 1/2 63p 1/2r 107p3r 1/2 103p4r 132p2r 1/2 129p5r	Enero Febrero Marzo Abril Mayo Junio Julio Agosto Septiembre Octubre Noviembre Diciembre	R R R R R (Entraron 14 en la cuenta de Sebastián Coyote) R R R (En hacer tareas se ocuparon 16 y medio) R (En la soca estaban 27) R
Santa Ana: cap. Joseph Diego	¿?(453 tareas**) ¿?(345 tareas) ¿?(431 tareas) ¿?(347 tareas) ¿?(570 tareas) ¿?(384 tareas) ¿?(454 tareas) ¿?(509 tareas) ¿?(564 tareas) ¿?(597 y media) ¿?(526 tareas) ¿?(241 tareas)	112p1r 86p2r 107p6r 86p4r 145p 95p5r 113p1r 127p2r 141p4r 149p 151p6r 58p2r	Enero Febrero Marzo Abril Mayo Junio Julio Agosto Septiembre Octubre Noviembre Diciembre	I (Cortar la caña) I I (Cortar leña) I I I I (Cortar leña, 87 para las cañas) I I I I I

PUEBLO O CAPITÁN	NÚMERO DE INDIOS	SALARIO GRUPAL (en pesos y reales)	MES	FUNCIÓN R = indios regadores I = indios en labores agrícolas
Pueblo de Cuilocam: cap. Baltazar Francisco	¿?(304 tareas) ¿?(332 tareas) ¿?(233 tareas) ¿?(132 tareas) ¿?(190 tareas) ¿?(147 tareas) ¿?(178 tareas) ¿?(258 tareas) ¿?(162 tareas) ¿?(347 tareas) ¿?(329 tareas) ¿?(180 tareas)	76p 83p 68p2r 33p 50p4r 36p6r 38p4r 64p4r 40p4r 86p6r 82p 45p	Enero Febrero Marzo Abril Mayo Junio Julio Agosto Septiembre Octubre Noviembre Diciembre	I I I (Cortando leña) I (Cortando leña) I I I I I I I I
Pueblo de Azala: cap. Maldonado	123 y medio 0 0 172 87 80 78 80	30p4r 0 0 40p4r 21p6r 20p 19p5r 20p	Enero Febrero Marzo Abril Mayo Junio Julio Diciembre	I (Dando tierra a soca 41 y 30 en el campo)*** I I I I (En la primera escarda) I I I I
Capitanes del campo: Juan Agustín, Maldonado, Coyote	197 118	58p7r 29p4r	Enero abril	I (Trabajando en el campo) I (Solo se menciona a Juan y a Coyote)
Indios Cholultecos	40 23 39 12 y medio	10p5r 5p6r 9p3r 3p	Septiembre (dgo 26) Octubre Noviembre Diciembre	I (Trabajaron un día, incluyendo a cuatro indias por un peso. A los indios se les pagó 9p3r) I (Una cuadrilla, “que trabajaron que pidieron se les diere”) I (Traídos 11 por Joseph de Avilés, trabajando en el Xaguey) I
Atlixco: traídos por Joseph de Avilés	¿35 y medio?	8p7r	febrero	I (Trabajo en el Ingenio)

PUEBLO O CAPITÁN	NÚMERO DE INDIOS	SALARIO GRUPAL (en pesos y reales)	MES	FUNCIÓN R = indios regadores I = indios en labores agrícolas
Diego de la Cruz los contrató, mayordomo	28	7p	Febrero	I (Sembradores de aquile)
	15	3p6r	Noviembre	I (Para cortar madera en Xaltianguez, 6; para cortar carrizo, 2)
	363	90p2r	Diciembre	(Para la hacienda el Rosario y labrar garbanzo, 42 indios, y 141 para recoger cosecha en la misma hacienda, 80 indios llevados por Gregorio Precastegui)
Francisco de Herrera: mayordomo de Nopala	40	10p	Junio	I (Sembradores de maíz)
	160	40p	Julio	I (Limpieza del maíz temporal)
	162	42p	Agosto	I (Limpieza del maíz temporal y 12p pagados en dos vacas a los indios de Azala)
	155	38p6r	Septiembre	I (Para limpiar temporal y sembrar fríjol, 40, y 40 abriendo la acequia para regar el temporal y 35 para recoger el último aquile)
	115 y medio	29p	Octubre	I (Para limpiar el fríjol, 21, y 40 para cortar alaquale de las milpas y hacer la acequia para regar el fríjol)
	38	9p4r	Noviembre	

PUEBLO O CAPITÁN	NÚMERO DE INDIOS	SALARIO GRUPAL (en pesos y reales)	MES	FUNCIÓN R = indios regadores I = indios en labores agrícolas
	574	143p7r	Diciembre	I (Abriendo la cerca del garbanzo, 20, y 8 limpiando el barbecho, 4 cortando zacate, 6 traídos por Marcos Caraveos para traer los aradores de los gañanes) I (Para la cosecha de maíz, 40 para hacer sacos con el maíz cosechado, 20 comienzan a cosechar el fríjol, 20 cosechan fríjol y cosechan el melonar, 20 amontonan maíz)

Fuente: "Cuenta Nueva desde hoy 1º de enero de 1694", AGN (México), *Concurso de Calvo*, vol. 1, exp.5, fols. 142-213, y "Memoria del gasto ordinario que se ha hecho en este ingenio de San Nicolás Tolentino desde 1º de enero de 1694 hasta fin de diciembre del, por sus días y meses", Ibídem., exp.7, fols. 216-257v y 240v.

* En este mes hay cuatro días sin trabajo que correspondieron al 9-10-11, y 12 por Semana Santa.

** Tarea: Era la superficie de una suerte que se utilizaba para contabilizar las diferentes labores agrícolas, podía ser de 10 varas cuadradas.
*** Soca: Es el retoño que brota por primera vez la caña de azúcar.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, México.

Fuentes Secundarias

Assadourian, Carlos Sempat y Andrea Martínez Baracs. "Representación de la ciudad de Tlaxcala sobre la condición de los gañanes, 1767". En *Tlaxcala, textos de su historia. Siglos XVII-XVIII*, vol. 7: 225-237. México: Conaculta; Gobierno de Tlaxcala, 1991.

Barret, Ward. *La hacienda azucarera de los marqueses del valle (1535-1910)*. México: Siglo XXI, 1977.

_____ y Stuart B. Schwartz. "Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil". En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, coord. Enrique Florescano, 532-572. México: Siglo XXI, 1975.

Bazant, Jan. "El trabajo y los trabajadores en la hacienda de Atlocomulco". En *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, comp. Elsa Frost, 378-390. México: El Colegio de México; University of Arizona Press, 1979.

Crespo, Horacio. *Historia del azúcar en México*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica; Azúcar S. A. de C. V., 1980-1990.

González Sánchez, Isabel. "La retención por deudas y los traslados de trabajadores tlaquehuales o alquilados en las haciendas como sustitución de los repartimientos de indios durante el siglo XVIII". *Anales del INAH* (México), tomo XIX, 48 (1967): 241-250.

_____. *Los trabajadores alquilados de Tlaxcala para las haciendas foráneas. Siglo XVIII*. Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas. No. 13. México: INAH, 1976.

Kula, Witold. *Teoría económica del sistema feudal*. 2 ed. México: Siglo XXI, 1979.

Mellafe Rojas, Rolando. "Latifundio y poder rural en Chile de los siglos XVII y XVIII". En *Historia social de Chile y América. Sugerencias y aproximaciones*, 88-89. Santiago: Editorial Universitaria, 1986.

Nickel, Herbert. *Relaciones de trabajo en las haciendas de Puebla y Tlaxcala (1740-1914). Cuatro análisis sobre reclutamiento, peonaje y remuneración*. México: Universidad Iberoamericana, 1987.

Paredes Martínez, Carlos. *El impacto de la conquista y colonización española en la antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*. Cuadernos de la Casa Chata. México: Ciesas, 1991.

_____. *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La sociedad y la agricultura en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica; Ciesas, 1991.

Scharrer Tamm, Beatriz. "Trabajadores y cambios tecnológicos en los ingenios (siglos XVII-XVIII). En *Trabajo y sociedad en la historia de México, siglos XVI-XVIII*, Gloria Artís Espriu y otros, 149-186. México: Ciesas; SEP, 1992.

_____. *Azúcar y trabajo. Tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual Estado de Morelos*. México: Ciesas; Instituto de Cultura de Morelos, 1997.

Verlinden, Charles. "El régimen de trabajo en México: aumento y alcance de la gañanía. Siglo XVII". En *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*. Eds. Bernardo García y otros, 225-246. México: El Colegio de México, 1970.

Wobeser, Gisela von. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*. México: UNAM, 1989.

_____. *La hacienda azucarera en la época colonial*. México: SEP; UNAM, 1988.

Zavala, Silvio. *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, vol. 0. México**:** Fondo de Cultura Económica, 1939.

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos: una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX

José David Cortés Guerrero
Universidad Nacional de Colombia
davidclio@hotmail.com

Resumen[1]

Este artículo muestra, de manera comparada, tres aspectos importantes de las reformas liberales de mediados del siglo XIX en México y la Nueva Granada: el desafuero eclesiástico, la desamortización y la tolerancia de cultos. Resalta la forma como ellos fueron abordados por los legisladores en cada uno de los países, indicando tanto diferencias como similitudes y haciendo énfasis en las posibles influencias de un caso en el otro. Se prefirió exponer, en primer lugar, en cada uno de los tres tópicos a tratar, el caso mexicano. En seguida, se hizo alusión a la Nueva Granada, entrando allí a determinar las similitudes y diferencias con México, de tal forma que el peso de la exposición recayera en lo acaecido allí.

Palabras clave: REFORMAS LIBERALES, IGLESIA, MÉXICO, NUEVA GRANADA, SIGLO XIX.

Abstract

This article explores from a comparative perspective three important aspects in the liberal reforms that took place in mid 19th century Mexico and New Granada. These aspects are loss of ecclesiatical rights, land disentailment, and religious tolerance. It highlights the manner in which these topics were engaged by legislators in each country, pointing towards differences and similarities, and emphasizing the possible influence of one case upon the other. For example, the discussion on religious tolerance in Mexico in 1857 had as a reference what was discussed and approved in New Granada in 1853, and land disentailment in the latter in 1861 reflects what had taken place years before in Mexico.

Key words: LIBERAL REFORMS, CHURCH, MEXICO, NUEVA GRANADA, 19TH CENTURY.

[1] Agradezco a la doctora Alicia Hernández Chávez, profesora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y presidenta del Fideicomiso Historia de las Américas, los comentarios hechos a este texto.

La década de 1850 fue bastante intensa en México y la Nueva Granada. En el primero, la caída de Santa Anna y la promulgación de una serie de medidas liberales, como las leyes Juárez y Lerdo, enfrentó a sectores liberales y conservadores, aliados estos últimos con la Iglesia católica, institución cuyos intereses se veían afectados por tales medidas[2]. También en la Nueva Granada un conjunto de medidas buscó separar la Iglesia católica del Estado, tratando de limitar el poder y la influencia de la primera en la sociedad. La separación era vista como necesaria en la medida que permitía delimitar el espacio de acción tanto del Estado como de la Iglesia, y le daba al Estado la posibilidad de fortalecerse pues reducía el poder social de la Iglesia. Esa separación también le permitía proyectar una modernización legal que equilibrara ante la ley a todos los sujetos, sin ningún tipo de privilegios. Es decir, la separación era necesaria para emprender un camino hacia la modernidad.

En 1856, en México se convocó a un congreso constituyente para que redactase una nueva Constitución, en la cual se incorporarían las mencionadas leyes Juárez y Lerdo y se trataría el tema, entre otros, de la libertad de conciencia y, por consiguiente, de la tolerancia de cultos. La Ley Juárez, firmada en 1855, sobre administración de justicia, y la Ley Lerdo, aprobada en 1856, sobre desamortización, fueron discutidas e incorporadas en la nueva Constitución, mientras que el Artículo 15 del proyecto de Constitución, que trataba sobre la libertad de conciencia, tras profuso debate, fue rechazado por la mayoría de los constituyentes[3]. Mientras tanto, en la Nueva Granada se eliminaron los fueros hacia 1851 y la desamortización se hizo efectiva diez años después. En cuanto a la libertad de cultos, fue incorporada en la Constitución de 1853. Debemos anotar, no obstante, que estos no fueron los únicos países de la región que implementaron reformas liberales en aquella época. Algunos historiadores piensan que la mitad del siglo XIX es un parteaguas en la historia contemporánea de América Latina, porque los liberales intentaron imponer, muchas veces por la fuerza, medidas secularizantes.

> La constitución mexicana de 1857 y la leyes de Reforma que la complementan representan el documento político que ejemplifica esta voluntad de hacer regresar a la Iglesia católica a las sacristías y a la privacidad de las conciencias [...][4].

A pesar de que los casos mexicano y neogranadino no fueron únicos ni primigenios, sí tuvieron gran repercusión en la región, y en cada uno de estos dos países marcaron su historia durante el siglo XIX.

---

2 Para una contextualización de la época, entendida en medio de un proceso de más largo aliento, véase Alicia Hernández Chávez, *México. Una breve historia. Del mundo indígena al siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

3 Sobre el entorno liberal de las reformas, véase Lilia Díaz, "El liberalismo militante", en *Historia general de México* (México: El Colegio de México, 1999).

4 Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 35.

> Aunque la Reforma mexicana es el ejemplo más conocido del funcionamiento del liberalismo a mediados del siglo XIX, los logros de los liberales colombianos durante el mismo período fueron muy similares –y en algunos casos superaron– a los de sus colegas mexicanos[5].

Las reformas liberales neogranadinas comenzaron unos años antes que las mexicanas y no estuvieron antecedidas por una dictadura como la de Santa Anna. Se iniciaron en el primer gobierno liberal reconocido en el país, después de la creación de los dos partidos políticos tradicionales colombianos, el liberal y el conservador. En 1849, el liberal José Hilario López obtuvo una victoria electoral en el Congreso, que lo eligió como presidente del país. Por su parte, las reformas liberales mexicanas estuvieron mediadas por un conflicto de tres años conocido como la Guerra de Reforma, que radicalizó a los sectores liberales y conservadores enfrentados.

La existencia de casos como los de México y la Nueva Granada nos indica que a mediados del siglo XIX las fuerzas políticas ascendentes, de corte liberal, estaban buscando con gran fuerza romper las estructuras coloniales persistentes para poder así construir un Estado moderno, lo que obligaba a la secularización de la sociedad. Para ello era necesario terminar los privilegios de sectores como la Iglesia católica y el ejército y separar definitivamente las potestades. Los caminos que siguieron en cada uno de los países las llamadas reformas liberales fueron disímiles y dejan ver la confrontación entre los sectores políticos liberales y conservadores. Por ejemplo, y a la postre, las reformas en Colombia no lograron construir un proyecto político persistente y ya habían fracasado al comenzar la década de 1880. Entre tanto, en México persistieron y lograron proyectarse hasta el porfiriato y el siglo XX.

La coincidencia temporal, y la forma como en determinados momentos encontramos referencias a cada uno de los casos en el otro país, nos incitó a mirar cómo se presentaron, tanto en México como en la Nueva Granada, tres aspectos específicos: el desafuero eclesiástico, la desamortización y la tolerancia de cultos. Por ejemplo, cuando los constituyentes mexicanos discutieron en 1856 sobre la tolerancia de cultos hubo referencias explícitas a la forma como en la Nueva Granada se había avanzado en esa materia; así mismo, la desamortización en Colombia tomó puntos textuales de la que se había llevado a cabo años antes en México.

Como hipótesis de trabajo, aunque esta sea muy socorrida y utilizada con cierta regularidad, creemos que en los casos mexicano y neogranadino las medidas que afectaron los privilegios de sectores como la Iglesia católica, tales como el desafuero, la

---

[5] David Bushnell y Nelly Macaulay, *El nacimiento de los países latinoamericanos* (Madrid: Nerea, 1989), 212. Sobre este tópico pueden verse, entre otros: Antonio Annino y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) y Hans-Joachim König, *En el camino hacia la nación* (Bogotá: Banco de la República, 1993).

desamortización y la separación Iglesia-Estado, entre otros, hacían parte de un proyecto liberal mucho más amplio que buscaba romper las estructuras coloniales persistentes y restarle poder a sectores tradicionalmente fuertes que de una u otra forma podían competir en fuerza e importancia con el proyecto de Estado que esos sectores liberales tenían planeado ejecutar. Por ello resulta difícil comprender aisladamente esas medidas, que han sido calificadas como anticlericales. Además, estaban a tono con lo que sucedía en otras partes del continente americano y con la evolución del pensamiento político europeo, inclinado por la modernidad y la formación del ciudadano. Esto puede observarse en las alusiones que se hacen al caso neogranadino en México y al mexicano en la Nueva Granada, mostrando la circulación de las ideas. Sin embargo, el planteamiento y la discusión de las reformas no fueron fáciles, presentaron muchos contratiempos y recibieron agrias críticas, lo que indica la persistente fuerza de sectores conservadores y de la misma Iglesia, que veían en peligro su *modus vivendi*, sus privilegios y *statu quo*. Esto explica los fuertes debates que suscitó el planteamiento de las reformas.

En cuanto a este artículo, para acercarnos a los tres tópicos atrás mencionados, desafuero, desamortización y tolerancia de cultos, se ha recurrido al recuento que de las discusiones en el congreso constituyente mexicano hizo Francisco Zarco, tratando de ser lo más minuciosos posible. Infortunadamente, los historiadores colombianos no contamos con una fuente como esta. Ninguno de los políticos contemporáneos se preocupó por seguir detalladamente las discusiones sobre temas tan trascendentales. Es por ello que hacer una reconstrucción del proceso implica el empleo de otras fuentes, esencialmente de la prensa periódica. Esto, obviamente, presenta límites, pues reduce la exposición al ámbito de las discusiones de los legisladores y políticos, pero también ofrece ventajas, pues nos deja conocer cómo unos y otros defendieron sus posiciones sobre el papel que debía jugar el Estado en sus relaciones con la Iglesia. Nos ayuda, entonces, a acercarnos a los ideales de quienes de una u otra forma comenzaron a delinear los proyectos de lo que debería ser el Estado en los dos casos tratados. No nos referiremos en detalle al contexto, que demandaría un espacio del que no disponemos aquí, pero la bibliografía referenciada permitirá al lector darse una idea de la forma como se desarrollaron los procesos históricos referenciados.

Se ha preferido exponer, en primer lugar, en cada uno de los tres tópicos a tratar, el caso mexicano. Inmediatamente se hace alusión a la Nueva Granada, entrando allí a determinar las similitudes y diferencias con México, de tal forma que el peso de la exposición recaiga en lo acaecido allí. Cuando se citan posiciones se explicita si corresponden a un constituyente en el pleno del Congreso, en el caso mexicano, o si hacen parte de la opinión pública, encabezada esencialmente por la jerarquía de la Iglesia.

La Ley Juárez y el desafuero eclesiástico

Uno de los puntos que discutió la constituyente de 1856 fue incluir en la Constitución la Ley Juárez en lo concerniente al desafuero eclesiástico y militar. La ley fue expedi-

da el 23 de noviembre de 1855 y, además de lo referente a los fueros, tocaba aspectos sobre la administración de justicia de los tribunales de la nación, del distrito y de los territorios. Sin embargo, el asunto que causó polémica entre los constituyentes fue la eliminación de los fueros, teniendo en cuenta que algunos de ellos no consideraban pertinente incluir en la nueva carta la esencia de la ley. En este apartado del trabajo se verán los debates que se presentaron en la constituyente, mostrando las diversas tendencias existentes.

La primera posición asumida en la discusión de la ley en el pleno del Congreso fue la expuesta por la comisión de justicia de la constituyente, conformada por Ignacio Mariscal, Francisco García Anaya y Eulogio Barrera, que la revisó y que estipuló que el principio de eliminación de los fueros era un gran avance en materia de justicia:

> El principio consignado en la ley, es un gran paso hacia la igualdad social, puesto que la abolición del fuero civil en cuanto a los eclesiásticos, y del civil y criminal por delitos comunes en cuanto a los militares, es la satisfacción de dos necesidades que reclamaban, no solo la consecuencia con los principios democráticos, sino las circunstancias particulares de nuestra sociedad; a la que ha servido de constante rémora para sus adelantos, la preponderancia de las citadas clases[6].

Así, la comisión aprobó la propuesta el 12 de abril de 1856 para ser presentada al pleno del Congreso. Una vez hecha la propuesta, aparecen varios puntos de vista sobre la citada ley y su inclusión en la Constitución. Barrera, integrante de la comisión de justicia, recalcó, siguiendo el lineamiento de sus compañeros de comisión, que la ley "debía sancionarse por el congreso como la gran conquista de la revolución, deseada y anhelada por el pueblo"[7]. Otro de los integrantes de la comisión, Mariscal, era de pensamiento similar. Para él ese era el tiempo oportuno para tratar la cuestión de los fueros:

> La revisión es prudente y política, porque los fueros sirvieron de pretexto a la reacción, porque si la asamblea quiere afirmar el orden público y consolidar la libertad, está en el deber de hacer pedazos la bandera de la rebelión y de frustrar hasta las últimas esperanzas de los reaccionarios [...][8].

Mariscal también advertía que en la ley solo había tres puntos de importancia política: la supresión de fueros, la organización de la Suprema Corte y de la Corte Marcial y la creación del Tribunal Superior de Distrito. Estas declaraciones de Barrera y Mariscal

---

6 Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857* (México: Congreso de la Unión, 1990), 1: 137-138.

7 Ibídem, 166.

8 Ibídem, 169.

pueden ser calificadas como moderadas, si vemos tanto las posturas que rechazaban la medida como aquellas que la consideraban muy blanda para las condiciones del país y para el proyecto liberal que se deseaba construir.

La propuesta de discutir el punto fue rechazada por unos pocos constituyentes. El más radical de ellos fue Marcelino Castañeda, representante de Durango, quien advirtió que aún no era tiempo para involucrarse en ese debate. Comenzando las reuniones del congreso constituyente, propuso que fuese restablecida la Constitución de 1824, pues, según afirmaba, la Ley Juárez era muy precipitada para el país, y, de restablecerse la Constitución de 1824, los fueros seguirían vigentes. Esto debía ser así hasta que se expidiese una nueva Constitución. Teniendo en cuenta esta apreciación, el Congreso, en su debido momento, debía revisar la ley y hacerle las modificaciones que considerase pertinentes[9]. Castañeda estaba de acuerdo en que los fueros debían ser abolidos, pero más adelante, sin proceder con precipitación; decía:

> [...] la cuestión de fueros es gravísima [...] pues afecta a más de la mitad de la nación; no hay que anticipar la resolución del congreso, que debe venir después de una discusión detenida y concienzuda de los fueros[10].

Se preguntaba, además: "¿quiere la nación que se conquisten principios a costa de torrentes de sangre?"[11], haciendo alusión al triunfo del gobierno sobre la rebelión proclerical de Puebla. Propuso, en conclusión, no revisar el asunto o posponerlo. Que afirmara que esa cuestión afectaba a más de la mitad de la nación deja ver la idea que los sectores conservadores tenían al respecto: la pérdida de privilegios ante la ley con el desafuero rompía las estructuras tradicionales de desigualdad jurídica y ponía a militares y eclesiásticos al nivel de ciudadanos sumisos a la ley civil. Pero también indica que esos sectores eran muy fuertes y harían lo posible para impedir la aprobación y, si esto no fuese posible, el funcionamiento del desafuero.

Otros legisladores, como Rafael Jaquez, representante del estado de Guerrero, solicitaron que la discusión del punto se hiciera una vez estuviese redactada la Constitución, por lo que sería necesario aplazar el debate. Con ello se lograría, además, evitar

---

9 Ibídem, 167-168. La Constitución de 1824 mostraba el respaldo irrestricto a la religión católica. Esto puede verse en el artículo tercero: "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege de leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". *Las Constituciones de México, 1814-1989* (México: H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales, 1989), 75.

10 Zarco, *Historia*, 178. Sobre el papel preponderante que tenían tanto el clero como los militares desde la Independencia, véase: Cristina Gómez Álvarez, "Mitra y sable se unen para sellar la independencia", en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, comp. Patricia Galeana (México: Archivo General de la Nación, 1999).

11 Zarco, *Historia*, 178. Sobre la sublevación de Puebla, véase: Jan Bazant, "La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856", *Historia Mexicana* (México), 35, núm.1 (julio-septiembre, 1985).

la predisposición del Congreso en un asunto que parecía delicado[12]. La diferencia con la posición de Castañeda radicaba, esencialmente, en que estos legisladores que pedían que se postergase el debate no iban a tomar una actitud radical en este tema ni en otros que más adelante trató el Congreso.

La solicitud de suspensión o aplazamiento no fue bien recibida por la mayoría de los constituyentes. José Antonio Gamboa, representante del estado de Oaxaca, incitó a que se debatiera el asunto de los fueros, "que todo lo demás era secundario y el gobierno podía variarlo conforme a lo que resultara de la experiencia"[13]. Esa intervención hizo que no se suspendiera la discusión. En la continuación del debate pueden verse varias tendencias: la de los que estaban de acuerdo con la inclusión de un artículo en la Constitución que eliminara los fueros, y la de quienes creían que la propuesta se quedaba corta, pues no profundizaría realmente en el problema de la supresión de los fueros.

En la primera línea aparecen posiciones como la de Juan Antonio de la Fuente, quien advirtió que la supresión fue necesaria porque "los fueros se convirtieron en poderosísimos auxiliares de la opresión y de la tiranía, y era preciso destruirlos para redimir a este pueblo"[14]. Igual sucedió con el planteamiento de Vicente López, representante del estado de Guanajuato, quien advirtió que "el clero no necesita privilegios que desequilibran la sociedad y tienden a que el sacerdocio, apartándose de su carácter sagrado, se sobreponga a las demás clases"[15]. Es interesante notar que quienes defendieron la supresión de los fueros lo hacían con el ánimo de igualar a todos los hombres ante la ley, evitando los privilegios y los abusos que podían generarse con los desequilibrios legales. Pero también lo hacían con el ánimo de terminar esos desequilibrios existentes desde el mundo colonial, lo cual refuerza nuestra hipótesis de que estas medidas buscaban romper las viejas estructuras coloniales aún persistentes, a pesar de que la Independencia había consumado la ruptura con España hacía más de treinta años.

En la segunda línea, la de aquellos a quienes podemos llamar radicales, se encontraban los legisladores Antonio Escudero y Antonio Aguado. El primero estaba en contra del dictamen presentado por la comisión de justicia, esencialmente porque veía que ella se había equivocado al no suprimir el fuero eclesiástico en materia criminal. Esto permitiría a la reacción seguir teniendo armas contra quienes desearan el progreso para la sociedad[16]. Por su parte, el señor Aguado no creía que la Ley Juárez conquistase el principio de libertad que tanto proclamaba:

---

12 Zarco, *Historia*, 168.

13 Ibídem, 168.

14 Ibídem, 175.

15 Ibídem, 177.

16 Ibídem, 171.

> La ley al conceder el fuero criminal a los eclesiásticos les ha dado más de lo que antes tenían, y así no se trata de la igualdad, sino de un principio más alto, más importante para la soberanía de la nación. Cuando se ha querido sostener que los fueros del clero son de origen divino, el gobierno de México los da en unas materias, los quita en otras, combate con hechos tan erradas doctrinas, y así defiende las atribuciones del poder temporal, la independencia del sumo imperante para legislar en estos puntos y hacer el bien de la sociedad, siendo esta la conquista de la ley y el medio de llegar a hacer efectiva la verdadera igualdad. Esto es lo que merece aprobación, porque sanciona y defiende la soberanía nacional: esto es lo que debe aprobarse para salvar todo inconveniente y dar más fuerza al poder temporal[17].

Luego de una discusión muy corta y de escuchar las razones expuestas, se pasó a la votación en el pleno del Congreso. El resultado fue de 82 votos contra uno, el de Marcelino Castañeda. En su historia del Congreso, Zarco concluye esta parte con las siguientes palabras, en las cuales es clara la toma de posición: "¡No más fueros! no más privilegios! no más escenciones! igualdad para todos los ciudadanos! soberanía perfecta del poder temporal! justicia para todos!"[18]. Con estas declaraciones se mostraba el claro interés por quebrar los privilegios y las desigualdades que ante la ley tenían algunos sectores. Sin embargo, y tras una lectura inicial del proceso, parece que los liberales radicales tenían razón al afirmar que poco se había avanzado con esta ley, pues las corporaciones a las que se les quería limitar sus privilegios resultaron fortalecidas en la medida que el desafuero no fue profundo, lo cual debilitaba, de acuerdo con esa postura radical, la soberanía del Estado en materia jurídica, pues seguían persistiendo privilegios ante la ley[19].

---

17 Ibídem, 177. La Ley Juárez en su Artículo 42, decía así: "Se suprimen los tribunales especiales, con excepción de los eclesiásticos y militares. Los tribunales eclesiásticos cesarán de conocer en los negocios civiles, y continuarán conociendo de los delitos comunes de individuos de su fuero, mientras se expide una ley que arregle ese punto [...] Las disposiciones que comprende este artículo, son generales para toda la república, y los Estados no podrán variarlas ni modificarlas". Ibídem, 148. Este artículo fue reelaborado por la Comisión de Justicia del Congreso Constituyente, que redactó el proyecto de artículo 13 en la Constitución de 1857, el cual fue aprobado, como vimos en el interior del texto, por el pleno del Congreso.

18 Ibídem, 182. En la Constitución de 1857 el artículo relativo a fueros es el número 13: "En la República Mexicana nadie puede ser juzgado por leyes privativas, ni por tribunales especiales. Ninguna persona o corporación puede tener fueros, ni gozar emolumentos que no sean compensación de un servicio público, y estén fijados por la ley. Subsiste el fuero de guerra solamente por los delitos y faltas que tengan exacta conexión con la disciplina militar. La ley fijará con toda claridad los casos de excepción". *Las constituciones*, 160. Este artículo alude a la Ley Juárez. Para conocer el texto completo de la citada ley, véase: Zarco, *Historia*, 140-157.

19 Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México, 1989), 28.

Las diferentes posiciones sobre los fueros dejan ver la necesidad de defender estamentos de la sociedad que jugaron papel importante, ya fuese en la Colonia o en la reciente Independencia. Los que los defendían mostraban con ello la imposibilidad del principio liberal de la igualdad ante la ley. Sus oponentes, por el contrario, creían en ese principio en pos, siempre, de la formación del ciudadano.

El desafuero en la Nueva Granada

Eliminar el fuero eclesiástico fue uno de los propósitos de la administración de José Hilario López (1849-1853). Para él, si el clero continuaba con el fuero, tendría el pretexto para desobedecer las leyes civiles y, en última instancia, la Constitución, generando disputas jurídicas con el Estado y socavando sus competencias y su fuerza para regular la vida de los ciudadanos. Por ello decidió acabar con el fuero por medio de la Ley de 14 de mayo de 1851. El desafuero reclamaba que desde los arzobispos hasta el clero secular o regular estuviesen a disposición de las autoridades civiles, en caso de violar el código penal vigente. Desde la Corte Suprema de Justicia hasta los tribunales de distrito y los jueces de circuito serían los encargados de juzgar en primera y segunda instancias a los clérigos infractores.

La ley determinaba que quedaba extinguido todo fuero o privilegio eclesiástico, encargando a la Corte Suprema de Justicia el conocimiento de todas las causas criminales que se siguiesen, por mal desempeño de sus funciones o por delitos comunes, contra los arzobispos y obispos. La misma corte se encargaría de conocer, en segunda instancia, los pleitos promovidos contra miembros de ambos cleros. Los tribunales de distrito se encargarían, en primera y segunda instancia, de las causas criminales contra provisores, vicarios generales y capitulares. Por su parte, los jueces de circuito o parroquiales se encargarían, en primera instancia, de las causas civiles contra miembros de los dos cleros. Debe anotarse que las causas seguidas contra individuos del clero por el mal desempeño de sus funciones correspondían también a los jueces del circuito, en primera instancia, y a los tribunales de distrito, en segunda instancia[20]. En este sentido, la medida era mucho más fuerte y profunda que en México, ya que los tribunales civiles se ocuparían de las causas criminales de los clérigos, aspecto este que era solicitado para su país por los constituyentes Escudero y Aguado, tal como se vio atrás.

Una vez conocido el decreto, la jerarquía de la Iglesia católica, afectada por tal determinación, y afirmando que con ella se rompía la unidad y la disciplina de la Iglesia, protestó vehementemente, mostrando que se vulneraba un derecho de origen divino, que había sido acatado y respetado a lo largo de los siglos y reafirmado

[20] Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (Londres, 1885; reimpresión, Bogotá: Banco Popular, 1985), 1: 437-438.

por autoridades eclesiásticas y terrenales[21]. El arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, rechazó la ley por considerarla contraria a la autoridad interna de la institución eclesiástica. Mosquera afirmó:

> [...] en mi carácter de Metropolitano de esta Provincia, y a nombre de mi Iglesia, reclamo ante los poderes nacionales, la libertad e inmunidad de la Iglesia en el ejercicio de su autoridad divina en las causas criminales que, por mal desempeño en el ejercicio de sus funciones, puedan tener lugar contra los individuos de la jerarquía católica en uno y otro clero. Jamás la Iglesia ha consentido en que las causas eclesiásticas sean juzgadas por la autoridad civil[22].

Es notorio que la discusión se encaminó al enfrentamiento y la competencia de las potestades civil y eclesiástica para regular sus actividades sin inmiscuirse en los asuntos relativos a la otra, y que abordó las competencias legales del Estado. También estaba de fondo la necesidad de construir la imagen de ciudadanos iguales ante la ley. Otro asunto era que Mosquera, como en el caso mexicano, aducía que la autoridad de la Iglesia tenía origen divino y, por lo tanto, los hombres no podían inmiscuirse en ella para resolver sus asuntos. El mismo arzobispo Mosquera, en comunicación del 19 de marzo de 1851, dos meses antes de la aprobación de la ley, alegó la inconveniencia de la

---

21 Ejemplo de esta actitud de defensa del fuero eclesiástico como un derecho divino e imperecedero es la carta escrita por el obispo de Popayán, suroccidente de la Nueva Granada, al presidente de la República, José Hilario López, el 11 de junio de 1850. "Entenderse la ley del desafuero eclesiástico a privar a los juzgados y tribunales de su especie, de la intervención y conocimiento de aquellas causas, es haber desconocido su autoridad, y haber dado un golpe mortal a la Iglesia, haber desconocido su autoridad, haber propuesto imprescriptibles derechos a los nuevamente creados por la ley de aquella naturaleza, que está en abierta pugna con los cánones de muchos concilios, y en notoria oposiciones del de Trento, cuyas determinaciones han sido consideradas, acatadas y respetadas en todo tiempo y en cualquier circunstancia. La ley del fuero eclesiástico en toda época se ha tenido como necesaria para mantener la independencia de la Iglesia, y para hacer respetar sus sagrados e inviolables derechos [...] Si pues tal atribución se ha dado a los tribunales, juzgando civiles, por ella Ciudadano Presidente, se ha despojado a la Iglesia de su poder espiritual, se ha visto con indiferencia la fuente de donde le vienen aquellos derechos, que lo es el derecho divino. Con dicha atribución dada a los juzgados seculares, se confunde el poder temporal con el espiritual, quedando este en todo, sometido el primero; por manera que habrá embarazos para la administración, los que crecerán a medida que crezcan y se desenvuelvan los partidos políticos a que por desgracia se ven siempre reducidos los pueblos de un Estado [...] Meditad Ciudadano Presidente, sobre los males que acarreará a la Iglesia aquella ley, y en particular la disposición de la que me he ocupado, y hacedlos palpables a la próxima legislatura a fin que se ponga remedio a tan funesto y luctuoso porvenir [...] si es que no se ha conseguido aun su derogatoria". *El Catolicismo* (Bogotá), núm. 41, 1 de julio 1850, p. 341.

22 Restrepo, *La iglesia*, 1: 441. El enfrentamiento entre las potestades, que se observaba y apuntaba a la separación total, fue mostrado históricamente por el arzobispo bogotano, para quien la injerencia de lo político en lo eclesiástico no era aceptado desde los orígenes de la Iglesia. "Cuando Constancio se propuso dar leyes sobre cosas espirituales a los Obispos, Osio de Córdoba, el oráculo de los concilios, le dijo con santa libertad: `Has visto, oh Emperador, que Constantino se haya entrometido en los juicios eclesiásticos? No te mezcles, pues, tú en las cosas de la Iglesia, ni nos des preceptos, sino más bien apréndelos de nosotros. A ti se te ha dado el Imperio, a nosotros se nos dio la Iglesia´". Ibídem.

injerencia de la autoridad civil en la autoridad eclesiástica, pues, de ser así, los "principios dogmáticos, de los cuales ni la misma Iglesia puede prescindir", se pondrían en peligro[23]

El 9 de junio de 1851, el obispo de Calidonia, auxiliar del metropolitano de Bogotá, escribió desde Puente Nacional, departamento de Santander, una carta al presidente de la República, José Hilario López. Afirmaba que por dicha ley se le quitaba

> [...] la libertad e inmunidad a la Iglesia en el ejercicio de la autoridad divina que recibió de Jesucristo, abrogándose [sic] la potestad civil el conocimiento de las causas criminales de los individuos de la jerarquía eclesiástica, que puedan ocurrir por el mal desempeño en el ejercicio de sus funciones [...],

siendo ello muy perjudicial para el clero y poniéndolo, en su caso personal, en el "penoso conflicto de tener que elegir entre un deber sagrado de derecho divino, y uno de ley que lo contradice"[24]. Con esta afirmación salía a la luz el meollo de la discusión: ante quién debía rendir cuentas legales un clérigo: ¿ante Dios o ante los hombres? Era, en esencia, el mismo problema presente en México. De igual forma, para el mencionado obispo, era deplorable que en menos de medio siglo de la República ya se presentase este tipo de funestas contrariedades, máxime cuando el país aún era muy inestable políticamente. Esto, en últimas, significaba que el desafuero contribuiría a esa inestabilidad y posiblemente conduciría a la confrontación y, por ende, a la guerra civil.

En la misma tónica, también se comunicó al presidente del país, desde la ciudad de Pasto, el 24 de junio de 1851, José Elías Puyana, obispo de Caradro y auxiliar del diocesano de Popayán. La queja iba en la misma dirección de la anterior: mostrar la inconveniencia de la ley de desafuero eclesiástico:

> Es mi deber como Obispo católico reclamar su reforma [la de la ley] [...] porque ella priva la Iglesia de su autoridad espiritual en las causas criminales que por mal desempeño en ejercicio de sus funciones se sigan a los Obispos, Provisores, Vicarios generales, Capitulares, y a los individuos de uno y otro clero, de la cual he citado en posesión por una serie continuada de siglos [...][25].

La cuestión era clara. La jerarquía de la Iglesia defendía su privilegio de juzgar a los integrantes de ella que cayesen en desgracia por desacato o violación de sus normas internas. El poder civil deseaba romper ese privilegio para que todos lo miembros del

---

23 Ibídem, 1: 440.

24 *El Catolicismo* (Bogotá), núm. 40, 15 de junio 1851, p. 333.

25 Ibídem, núm. 43, 24 de enero 1852, p. 359.

clero se comportasen como ciudadanos sin privilegios, con derechos y deberes. Era, en esencia, la aplicación del principio liberal de la igualdad de todos los hombres ante la ley.

El historiador decimonónico colombiano, Juan Pablo Restrepo, al criticar la ley, indicó que ella reducía las funciones de los clérigos a asuntos netamente espirituales. Sin embargo, esa era una de las esencias de las reformas liberales: someter materialmente a la Iglesia, para quitarle el poder temporal que tenía sobre la población y reducir sus actividades a asuntos del orden privado. Por su parte, el presidente López, en comunicación de 1853 al Congreso, insistió en la necesidad de separar las potestades, que era, en última instancia, lo que se pretendía con las medidas que se estaban tomando:

> Desde el momento –se quejaba López– en que el Episcopado granadino no encontró en las leyes de la República la utilidad que buscaba en la confusa mezcla de lo espiritual y lo material, protestó contra esas leyes, las resistió abiertamente, y aún dio lugar con su conducta a que las pasiones políticas se lanzaran en la rebelión [...] [pues] a fuerza de abusar del nombre de esa Religión y de mezclarlo en los festines de sangre y de persecución, los granadinos oyen con desconfianza, si no fuera con desprecio, las palabras de esos falsos apóstoles que predican la guerra, en vez de la paz; que excitan los odios, en vez del amor; que exhortan a la desobediencia, en vez de aconsejar el respeto a la autoridad constituida[26].

La discusión se encaminó a la separación de las potestades y dejó ver los ánimos caldeados por las partes más antagónicas defensoras de sus derechos y privilegios. Igual sucedería con la libertad de cultos, aprobada en la Constitución de 1853.

La Ley Lerdo y la desamortización

El 28 de junio de 1856, un grupo de constituyentes pidió que se ratificara y aprobara en todas sus partes el decreto expedido por el gobierno tres días atrás, que trataba sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de la República[27]. Cabe anotar que antes de la desamortización de 1856 se habían propuesto medidas similares. En 1831, Valentín Gómez Farías, funcionario del gobierno de Zacatecas, convocó un premio sobre el mejor trabajo sobre la temática de los bienes eclesiásticos. El ganador fue el ex sacerdote José María Luis Mora con el

---

26 Restrepo, *La iglesia*, 1: 439, 482.

27 Sobre la historia del proyecto de desamortización elaborado por Miguel Lerdo de Tejada a partir del proyecto de Haro y Tamariz, véase: Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, 2 ed. (México: El Colegio de México, 1977), 56-70. Puede consultarse la también clásica obra de Robert Knowlton, *Church Property and the Mexican Reform, 1856-1910* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976). Para Knowlton, la Ley Lerdo fue el segundo mayor impacto de la Reforma (véase p. 24).

texto "Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos". Esta obra

> [...] puede considerarse como punto de partida del anticlericalismo decimonónico en México. Por vez primera, Mora expuso un argumento razonable y bien fundado acerca del derecho legal del Estado a intervenir en la propiedad amortizada, además de regularla, propiedad que daba sustancia material al poder corporativo de la Iglesia[28].

En ese texto Mora demostró el carácter temporal de los bienes de la Iglesia, afirmando que por ese hecho estos no estaban alejados de la intervención del poder civil. Para Mora, la Iglesia podía ser vista desde dos enfoques:

> [...] o como cuerpo místico, o como asociación política: bajo el primer aspecto, es la obra de Jesucristo, es eterna e indefectible, y enteramente independiente de la potestad temporal: bajo el segundo, es la obra de los gobiernos civiles, puede ser alterada y modificada, y aún pueden ser abolidos los privilegios que debe al orden social, como los de cualquiera otra comunidad política[29].

El ex sacerdote deseaba probar que la Iglesia, como institución, pertenecía al segundo grupo, y que si bien no podía negársele el derecho a poseer bienes, debía sujetarse a la autoridad civil.

En 1833, las leyes que más impacto tuvieron fueron las que derogaban la coacción civil para el pago de diezmos, del 27 de octubre, y el cumplimiento de los votos monásticos, del 6 de noviembre. Estas leyes hicieron que Gómez Farías dejara la vicepresidencia, aunque ellas permanecieron, pues Santa Anna, el titular de la presidencia, no las derogó. Según Hale,

> El ataque liberal a la propiedad eclesiástica se llevó a cabo de acuerdo con por lo menos tres principios. Uno, [...] era utilitarista y económico. El capital amortizado debía ponerse en libre circulación por parte de los individuos para propiciar el progreso económico. Otro, [...] era político y legal: el privilegio corporativo y el poder de la Iglesia debían eliminarse en favor de un régimen de derechos iguales y uniformidad administrativa dentro del Estado. El tercero era fiscal: la perpetua crisis financiera de la nueva república solo podía resolverse utilizando los bienes desamortizados de la Iglesia para poner las bases de un crédito público[30].

---

28 Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853* (México: Siglo XXI, 1987), 136, citado en Lisette Griselda Rivera Reynaldos *Desamortización y nacionalización de bienes civiles y eclesiásticos en Morelia, 1856-1876* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996), 34.

29 José María Luis Mora, "Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas, y bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión", facsímil, México, 1957, citado en Rivera Reynaldos, *Desamortización*, 36.

30 Hale, *El liberalismo*, 138, citado en Rivera, *Desamortización*, 39.

Anotamos que el argumento más utilizado fue el tercero. Lo propuesto por Gómez Farías, en cuanto afectar los bienes eclesiásticos, no pudo concretarse, pues provocó la reacción del clero y de los sectores conservadores. El ejército, en su mayoría, se sublevó para defender esos privilegios, con el grito "religión y fueros".

En 1847, también se buscó la desamortización de los bienes eclesiásticos con un proyecto encabezado por Antonio Haro y Tamariz. La ley fue expedida el 11 de enero de 1847 y buscaba que el gobierno obtuviese 15 millones de pesos subastando públicamente los bienes de manos muertas, con excepción de hospitales, hospicios, casas de beneficencia, colegios, capellanías y objetos de culto. La venta cubriría los gastos de la guerra contra Estados Unidos. El clero se opuso. En marzo, Santa Anna, que había regresado de la campaña militar, abolió la ley, al tiempo que solicitó de la Iglesia un préstamo por un millón de pesos.

Volviendo a 1856, el constituyente y cronista Francisco Zarco, en nombre de los proponentes, no ahorró elogios para la medida. Los motivos para proponer la desamortización eran claros:

> [...] económica y progresista, [...] realizaba la gran reforma de dividir la propiedad territorial, de desamortizar bienes que estancados son muy poco productivos, de proporcionar grandes entradas al erario, y de facilitar la reforma al sistema tributario [...] Todas estas medidas se conquistan de una manera prudente, sin escándalo, sin precipitación, y sin dejar lugar a motivos fundados de resistencia, pues la ley no envuelve ni el despojo ni la expropiación [...] concilia de una manera admirable los intereses del pueblo, los del erario, y los del clero, que queda asegurado en la percepción de sus rentas, sin tener que hacer los gastos de conservación de sus fincas [...] y que así queda también asegurada la conservación del culto, sin que los enemigos de la reforma tengan el menor pretexto para extraviar la opinión pública[31].

Para el mismo Zarco, aunque la medida era buena, no estaba exenta de ser atacada ni de encontrar dificultades para su aprobación. Según él, los conservadores desearían torpedearla por considerarla violenta, y algunos liberales pretenderían una medida más anticlerical:

> A los primeros, les contestará la opinión pública, y la prosperidad y mejora de todo el país; a los segundos es preciso hacerles notar, que es una gran cosa conquistar el principio de la desamortización como base de otras reformas [...][32].

Según Zarco, las medidas violentas solo servirían para fomentar la guerra civil. Es diciente de lo delicado de los asuntos que se discutían que, en temas como estos –en

---

21 Zarco, *Historia*, 598-600.

32 Ibídem, 601.

los que pasaba algo similar a lo ocurrido con la libertad de cultos y la supresión de los fueros–, estuviese siempre presente el temor a la guerra civil. Zarco también afirmaba que era mejor que los bienes quedasen en una multitud de pequeños propietarios y no en poder del gobierno[33]. A pesar de ello, el constituyente Espiridión Moreno creía que la medida era tímida e indicaba miedo por parte del gobierno: "El clero asegura sus capitales, queda como censualista y puede maquinar contra la libertad. La ley, pues, peca por defecto"[34]. Al final de la discusión, que solo empleó el 28 de junio de 1856, el artículo número 27 de la Constitución fue aprobado en el pleno del Congreso por 78 votos contra 15. Redactado por la comisión de Hacienda, resumía la esencia de la Ley Lerdo y rezaba así:

> Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución[35].

En el ámbito de la opinión pública y de la administración del país, tanto la aprobación de la Ley Lerdo como su inclusión en la Constitución de 1857 generaron posiciones encontradas. El gobierno de Ignacio Comonfort consideraba este hecho como un adelanto para el país: por ejemplo, Manuel Doblado, consejero del presidente, advirtió sobre la importancia de la ley:

---

33 Ibídem, 609.

34 Ibídem, 611. Críticos contemporáneos a la medida no consideran que la Ley Lerdo haya sido muy radical. Por ejemplo, Manuel Payno la calificó como una medida para consolidar la paz entre la Iglesia y el Estado. "As Manuel Payno put it some years later, the Lerdo Law, like all early Reform measures, was a compromise designed to 'consolidate peace between Church an State'". Richard Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation-Building* (Austin: The University of Texas at Austin, 1979), 125.

35 *Las Constituciones*, 161. Sobre la Ley Lerdo, estos son sus principales artículos, que fueron sintetizados en el artículo 27 de la Constitución de 1857: "Art. 1º Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al 6% anual; Art. 3º Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida [...]; Art. 8º Solo se exceptúan de la enajenación que queda prevenida, los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones, aunque se arriende alguna parte no separada de ellos, como los conventos, palacios episcopales y municipales, colegios, hospitales, hospicios, mercados, casas de corrección y de beneficencia. Como parte de cada uno de dichos edificios, podrá comprenderse en esta excepción una casa que esté unida a ellos y la habiten por razón de oficio los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos y de los capellanes de religiosas. De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan". Zarco, *Historia,* 597-598. Toda la Ley Lerdo aparece en el citado texto de Zarco, pp. 597-603.

> La Ley Lerdo regirá en México como aquella que tiempo después destruyó la coacción civil para el pago de diezmos. Estas leyes que son la expresión de la necesidad de un pueblo, son invulnerables[36].

El mismo gobierno tuvo que defender la mencionada ley ante las críticas de que fue objeto por parte, esencialmente, de la jerarquía eclesiástica, que veía en ella una usurpación de la propiedad. Ante tal situación, el ministro Ezequiel Montes se dirigió al arzobispo de México, De la Garza, en los siguientes términos:

> La ley [Lerdo] de que me ocupo deja a las corporaciones en posesión de todas sus rentas aseguradas con la hipoteca de las fincas que se rematen o adjudiquen; les reserva además la facultad de exigir a su satisfacción, fiadores de los réditos [...] Al dictar el presidente la referida ley, tuvo presente la miserable y precaria situación en que se halla reducida la mayoría del pueblo mexicano, estancada en su mayor parte la riqueza territorial y en consecuencia abandonada la agricultura, fuente abundante de riqueza en nuestro país[37].

Por su parte, el obispo de Morelia, Clemente de Jesús Munguía, opinaba así sobre la venta de los bienes eclesiásticos:

> Ninguno de los obispos ha pretendido jamás que la propiedad eclesiástica sea invendible. Es enajenable y de hecho se enajena cuando la utilidad y necesidad de la Iglesia calificada por su autoridad canóniga (sic) así lo exigen. Lo que decimos es que no se pueden vender contra la voluntad de la Iglesia, y esto no está desmentido, no está contradicho ni directa ni indirectamente por el citado texto de los Hechos Apostólicos[38].

A pesar de las críticas recibidas, la Ley Lerdo, al parecer, cumplió con su cometido. El historiador Silvestre Villegas la calificó como "la medida más revolucionaria de todo el régimen". Quienes más se vieron beneficiados fueron los que tenían dinero para adquirir los bienes: muchos liberales, conservadores y extranjeros. La mayoría eran mexicanos, por lo que se cree que "el régimen liberal logró interesar a la nación mexicana en las reformas y que Lerdo tuvo razón en impugnar la idea de que la ley solo sirvió para enriquecer a unos cuantos individuos"[39]. Esto en alusión a que la ley solo benefició a unos cuantos que lograron acaparar la tierra en venta. En Colombia pasó algo similar en

---

36 Manuel Doblado, "Memoria leída en la inauguración del H. Congreso del Estado el día 31 de julio de 1857", 8. Archivo Manuel Doblado, Universidad de Guanajuato. Citado por Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864* (México: UNAM, 1997), 145.

37 "Contestaciones entre el arzobispo Lázaro De la Garza y el ministro Ezequiel Montes", 6, Ibídem, 138.

38 Clemente de Jesús Munguía, *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia*, 2 ed. (1857; reimpresión, México: Editorial Tradición, 1973), 16.

39 Villegas, *El liberalismo*, 131-133.

cuanto a la explicación, pero la falta de estudios no permite decir con certeza si en efecto hubo un acaparamiento de la propiedad por parte de unos cuantos individuos.

La desamortización en Colombia

En cuanto a las tensas relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en Colombia, el tema de la desamortización ha sido, tal vez, el que más espacio ha ocupado en la producción historiográfica[40]. Sin embargo, la mayor parte de esos estudios se han limitado al aspecto económico de la medida, dejando de lado el impacto en las mentalidades políticas de los sectores afectados, así como de aquellos que vieron y opinaron sobre la decisión de Mosquera.

La medida de desamortización fue comunicada mediante el Decreto de 9 de septiembre de 1861. Su objetivo básico fue restar poder económico a la institución eclesiástica quitándole parte de sus propiedades. Además, se buscó aliviar el déficit fiscal que tenía el Estado, permitiéndole a este obtener recursos con la venta de los bienes desamortizados[41]. Aun así, lo obtenido no alcanzó para suplir las necesidades económicas ni las

---

40 De la desamortización se ha descrito básicamente el problema económico. Los principales textos son: Fernando Díaz Díaz, *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá* (Tunja: UPTC, 1977); "Estado, Iglesia y desamortización", en *Manual de Historia de Colombia*, t. 2 (Bogotá: Procultura, 1984); Jorge Villegas, *Colombia. Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887* (Bogotá: La Carreta, 1981); Robert Knowlton, "Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en México y Colombia: una comparación", en *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*, comp. Jesús Antonio Bejarano (Bogotá: La Carreta, 1977); David Mejía Velilla, *Glosas a la desamortización y otras páginas de historia* (Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998). Básicamente, el capítulo de este libro que tiene como título "Glosas a la desamortización", siendo importante el recorrido histórico que hace de la desamortización en el mundo, explicándola conceptualmente.

41 La siguiente es la explicación que le dio al decreto uno de los responsables del mismo, Rafael Núñez, secretario de Hacienda, y quien, paradójicamente, sería uno de los artífices, como presidente del país en 1886, del proceso de conservadurización en el cual la Iglesia católica recibiría indemnizaciones por medidas como la desamortización: "La desamortización, puesta en actividad, ha sacado, puede decirse, de la nada todos los capitales que no lo eran ya sino una esperanza, y ha fomentado proporcionalmente el movimiento económico del país, procurándole también nuevos apoyos a la actual situación política. La desamortización no ha sido una medida de partido, en el sentido apasionado de esta palabra. Prueba irrecusable de ello es, que al mismo tiempo en que se disponían las ventas, se mandaba reconocer y admitir en ellas la deuda de la tesorería de la Confederación, cuyos dueños son, en la generalidad, antipáticos al presente régimen. Tampoco ha sido una medida de odio contra nuestras comunidades religiosas, aunque sea evidente que estas han perdido ya su razón de ser, como lo perdieron hace tiempo y desaparecieron, los Templarios y los Teutónicos. Prueba de ello es, que a todos los regulares que lo han solicitado se les ha pagado y se les sigue pagando con escrupulosa exactitud, y aun por anticipación, su respectiva renta [...] ¿Cuál es, pues, la expoliación, cuál es, pues, la impiedad, cuál es, pues, la inconveniencia e injusticia de esta gran Reforma?

En cuanto a la *impiedad*, la sangre cristiana que se ha derramado, en la parte central del país principalmente, por las sugestiones del interés mundano, envuelto en el sagrado manto de la Religión, y a pesar de la constante benevolencia del Gobierno con los revoltosos; dice suficientemente que no es, de ninguna manera, de nuestro lado que está la impiedad. No hay una letra en los Evangelios en virtud de la cual se pueda, no digo justificar, dejar de proscribir y condenar el derramamiento de una sola gota de sangre humana por cuestiones de casas i haciendas para el servicio del que es Padre de todos, Creador i dueño de todo, y cuya encarnación en la tierra fue el ejemplo vivo del desprendimiento de las cosas temporales". Firmado en Bogotá el 14 de julio de 1862. *El Colombiano* (Bogotá), núm. 48, 25 de julio 1862, p. 189. Subrayados en el texto.

deudas y sí consiguió fortalecer el latifundio en las zonas donde los laicos pudieron comprar los bienes que pertenecían a la Iglesia[42]. Se piensa que Mosquera también quiso con el decreto castigar a la Iglesia, y especialmente a las comunidades religiosas, que habían participado en la guerra civil a favor del gobierno de Ospina Rodríguez.

El considerando del decreto de desamortización explicaba los objetivos del mismo y las necesidades para tomar tal medida:

> La falta de movimientos y libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces, que constituían la base de la riqueza pública era uno de las mayores obstáculos para la prosperidad de la nación.

Igualmente, quedó decretado que las comunidades religiosas no podían poseer perpetuamente bienes raíces porque con ello atentaban al derecho constitucional que se tenía de acceder a los bienes. Por eso se determinó que todas las propiedades rurales y urbanas, los censos y las capellanías pasasen a la nación "por el correspondiente a la renta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al 6 por 100 anual; y reconociéndose en renta sobre el Tesoro, al 6 por ciento"[43]. Como también lo mostraron los siguientes artículos del decreto:

> Artículo primero. Todas las propiedades rústicas y urbanas, derechos y acciones, capitales de censos, usufructos, servidumbres u otros bienes, que tienen o administran como propietarios u que pertenezcan a las corporaciones civiles o eclesiásticas y establecimientos de educación, beneficencia o caridad, en el territorio de los Estados Unidos se adjudican en propiedad a la nación por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al seis por ciento, en los términos de los artículos siguientes.
>
> Artículo segundo. Bajo el nombre de corporaciones se comprenden de uno y otro sexo, cofradías y archicofradías, patronatos, capellanías, parroquias, cabildos, municipalidades, hospitales, y, en general, todo establecimiento y fundación que tenga el carácter de fundación perpetua o indefinida[44].

---

42 A falta de trabajos profundos que nos dejen ver los impactos económico y social de la desamortización en Colombia, esta afirmación ha hecho carrera. Puede verse con claridad en el articulo de Álvaro Tirado Mejía, "Estado y política en el siglo XIX", en *Manual de Historia de Colombia*, t. 2 (Bogotá: Procultura, 1983).

43 "Decreto de setiembre de 1861 sobre desamortización de bienes de manos muertas", en: *Rejistro Oficial* (Bogotá), año I, núm. 13, 11 de septiembre 1861, p. 55. Citado por: Díaz, "Estado", 444. El considerando de la Ley Lerdo dice lo siguiente: "Que considerando que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública [...]". Zarco, *Historia*, 597. Es grande la similitud entre el colombiano y el mexicano.

44 Restrepo, *La Iglesia*, 2: 61-62. Los artículos primero y segundo del decreto de desamortización colombiano son, en esencia, los mismos artículos primero y tercero de la Ley Lerdo.

Nótese la gran similitud en las leyes de desamortización de Colombia y México, donde es evidente que en Colombia se copió no solo el espíritu sino también la letra de la ley mexicana.

Los bienes desamortizados no fueron únicamente los eclesiásticos, sino también bienes de cabildos y municipalidades, aunque los más afectados fueron los de la institución eclesiástica. No obstante, esta pensaba que dicha medida de desamortización de bienes de manos muertas era un duro golpe al sagrado derecho de propiedad. El proceso fue similar al de México en este sentido.

Para Tomás Cipriano de Mosquera, de acuerdo con lo que él mismo manifestó, era fundamental la redistribución de la tierra en función de su mejor empleo y de algún nivel de equidad social, aunque esto no ocultó su claro espíritu anticlerical. En un mensaje dirigido a los presidentes de los Estados –recordemos que para 1861 el país había optado por el federalismo–, les comunicó:

> La propiedad ha estado mal constituida entre nosotros; fue constituida por un gobierno despótico, por la inquisición y el fanatismo, y por la aristocracia clerical y de sangre. Se constituyó, en consecuencia, oprimiendo a las clases trabajadoras en beneficio de los privilegiados. Pero esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre, digo, para usar de sus derechos no debe estar embarazado por estas trabas. Coloquemos, pues, la propiedad en consonancia con la democracia; demos, pues, la tierra a los que la trabajan y la hacen producir y dejemos la renta a los que tienen que consagrarse al estudio de las ciencias y el culto, y a todos aquellos que no pueden producir[45].

La desamortización, tanto en México como en Colombia, generó posiciones encontradas. Unos la apoyaban por considerarla progresista, otros la veían como un claro ataque a los intereses de la Iglesia, con tintes anticlericales. Quienes estaban de acuerdo con la medida eran esencialmente los liberales adeptos a la administración de Mosquera, los liberales radicales y los que se beneficiaban económicamente con la libre circulación de los bienes que pertenecían a la Iglesia. Pero la medida tocaba algo más que el aspecto económico. Iba en contravía de la Iglesia, cuestionaba su poder material y le restaba riquezas para sostenerse. Por ello, la defensa de la medida pasaba por su importancia económica, por justificar que la institución eclesiástica no requería de mayores riquezas para sostenerse y por atacarla como instrumento de poder y no de devoción.

No era un secreto que concretar las reformas propuestas por liberales y conservadores requería de fondos suficientes, que estaban, en su mayoría, estancados en manos de la institución eclesiástica, o como bienes del Estado que no circulaban. La formación de un Estado fuerte y el mantenimiento de la burocracia requerían recursos.

[45] Ibídem, 120-121.

Además, la intención del presidente Mosquera de dividir las grandes extensiones de tierra, similar a lo propuesto por Zarco para México, justificaba la medida.

> Económicamente hablando la medida envuelve una conveniencia pública, tan manifiesta y fecunda, que ni aun los mismos interesados en contradecirla, han indicado la menor duda respecto a ella, La reconocen, pues, como de inmensa .utilización para la Nación[46].

Porque no se afectaba a particulares individuales: "[los] bienes y rentas no eran propiedad de un particular, sino que han sido adjudicados a un cuerpo de personas morales, por Soberanos, Señores, otras corporaciones o individuos, a objetos del culto"[47]. Y, siendo el culto muy importante, no se podía descuidar para encargarse de las riquezas, siendo esta otra justificación para la medida. ¿Cómo dejar de lado la función básica del clero regular o secular o de las comunidades religiosas para dedicarse a administrar riquezas? De tal forma que ellos eran solo tenedores de los bienes, pero no sus propietarios. Eran pues "meros usuarios de lo indispensable para su existencia, y nada más que administradores de todo los demás"[48]. Y lo indispensable no justificaba la posesión de riquezas excesivas y menos improductivas.

También, para defender la medida, se refutaban las afirmaciones según las cuales la Iglesia decaería, al perder la base de su sustento económico, ya que no habría cómo mantener el culto ni a los sacerdotes encargados del mismo, ni las comunidades religiosas tendrían cómo sostener obras de caridad o, por lo menos, alimentarse por sí mismas. Se argüía que no era de verdaderos sacerdotes o religiosos y religiosas preocuparse más por sus riquezas que por su misión espiritual y dejar sus funciones por falta de lujos y propiedades materiales. Lo cual, en última instancia, era una acusación de incumplimiento del deber y de interesarse por otros aspectos:

> Abandonar el puesto que corresponde al Sacerdocio, en el culto y adoración de la Divinidad, por conservar, o no, casas, haciendas, animales o rentas, no solo deja de ser Católico, sino que envuelve un principio simoniaco, condenado por la Religión en todos los siglos[49].

Por su parte, las posiciones opuestas a la desamortización de bienes tenían varios soportes. Se veía como una persecución contra la institución eclesiástica y, de forma más velada, como ataque al catolicismo. También se pensaba que era una forma de apropiarse indebidamente de los bienes para favorecer no solo al Estado sino también, y sobre todo, a los laicos sedientos de riquezas rápidas y baratas. Así las cosas, la

---

46 "Bienes de manos muertas", *El Colombiano* (Bogotá), año 1, núm. 14, 30 de noviembre 1861, p. 54.

47 Ibidem.

48 Ibídem, p. 54.

49 Ibídem, núm. 13, 23 de noviembre 1861, p. 51.

desamortización era vista como un mecanismo para conseguir el fin principal, que era "destruir primero el catolicismo, y después toda fe, toda creencia, toda conciencia, toda moral, todo orden", y esto con el patrocinio de las leyes y las autoridades:

> [...] nuestros famélicos reformadores [...] [se están] echando sobre los bienes de la Iglesia con una rapacidad y un descaro de que no hay ejemplo en los anales de nuestra desgraciada patria, y lo que peor es, sin provecho para el Gobierno dictatorial, supuesto que son unos pocos especuladores inmorales los que están medrando, y aun haciendo grandes fortunas[50].

También, en la tónica de crítica a la medida, se propuso la excomunión para quienes comprasen los bienes que habían sido desamortizados. Para tal fin se implementó una red de información, donde laicos conscientes de los atropellos que significaba la desamortización informaban quiénes eran los responsables de los desalojos y las expropiaciones, y quiénes se postulaban para adquirir las propiedades.

Libertad de conciencia y tolerancia de cultos en México

El debate más candente y prolongado del congreso constituyente fue el del proyecto de artículo número 15, encaminado a aprobar la libertad de conciencia y la tolerancia de cultos[51]. Según Emilio Rabasa, es probable que la sesión donde se votó la no aprobación del citado artículo haya sido a la que en mayor número asistieron los constituyentes presentes durante los trabajos del Congreso, es decir, 110 de los 155 constituyentes elegidos[52]. En relación con este artículo, se podían distinguir básicamente dos posiciones: la de quienes lo defendían y consideraban oportuno y la de quienes lo atacaban. En este último grupo estaban los sectores conservadores, pero también liberales radicales o puros, que sentían que estaba redactado de forma ambigua y no alcanzaba lo que pretendía.

Si bien muchos afirmaban que la libertad de conciencia era la más preciada de las libertades, la discusión se encaminó hacia la manifestación material de esa libertad, es decir, hacia la libertad de cultos. En esencia, todos los constituyentes estaban de acuerdo con la libertad de conciencia como un bien inherente a los seres humanos; sin embar-

---

50 *Boletín Noticioso* (Bogotá), núm. 5, 4 de noviembre 1862, s. p.

51 El proyecto de artículo 15 decía así: "No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero, habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional". Francisco Zarco, *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857* (México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1991,) 91. Daniel Cosío afirma que el debate del Artículo 15 fue el más prolongado y de más largo aliento. Daniel Cosío Villegas, *La Constitución de 1857 y sus críticos* (México: Clío, 1997), 63.

52 Emilio Rabasa, *La constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, 3 ed. (México: Porrúa, 1956), 33.

go, se enfrentaban en lo oportuno o no de permitir manifestaciones religiosas diferentes a las del catolicismo. Es decir, el punto de choque estaba en si era saludable o no para el país permitir que ingresaran a él denominaciones religiosas diferentes a la católica, apostólica y romana.

Primero observemos las posiciones contrarias expresadas por los constituyentes en las sesiones plenarias del Congreso. Ellas las podemos dividir en otras, como quedó dicho: los que creían que el texto estaba redactado de forma ambigua y los que pensaban, en su mayoría conservadores, que el proyecto atacaba las bases fundamentales de la sociedad. Entre los primeros contamos a Francisco Zarco, quien solicitó al Congreso dividir el artículo en dos partes para su estudio: la primera, dedicada al ejercicio de cualquier culto religioso, y la segunda, dedicada a la religión católica; propuso, también, redactar la primera parte del mismo en forma afirmativa y no negativa, y suprimir la segunda parte, pues no entendía por qué se debía proteger a una religión específica, la católica.

> El catolicismo, la revelación, la verdad eterna –afirmaba Zarco–, no necesita de la protección de las potestades de la tierra, no necesita del favor de los reyes, ni de las repúblicas: por el contrario, la verdad católica es la que protege al género humano[53].

La verdad cristiana se asemejaba a la democracia porque proclamaba la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los hombres. En este punto pasó a distinguir entre religión y clero. Para él, este último era enemigo de la libertad, porque acumulaba riquezas, engañaba a los pueblos, generaba guerras y defendía privilegios. Por ello, el artículo no podía ser aprobado ya que favorecía al clero, protegiéndole su fuero. Además, proteger al clero significaba darle importancia y fortaleza a la reacción y al fanatismo, poniendo en peligro la soberanía nacional. La protección de un culto específico, como estaba plasmado en el proyecto de artículo, según Zarco, generaba hostilidades hacia los demás credos, cayendo en el peligro, incluso, de una religión de Estado[54]. Para solventar el inconveniente, Zarco propuso la siguiente redacción: "la república garantiza el libre ejercicio de todos los cultos. Así, señores, se proclamaría el principio con valor y con claridad"[55].

Una de las características de quienes no estaban de acuerdo con medidas que favorecieran a la Iglesia católica era que buscaban mostrarse como católicos, queriendo con ello evitar cualquier discusión que los mostrase ante la opinión como contrarios al credo histórico de México. Por ello buscaban diferenciar entre clero y religión. Zarco, por ejemplo, se mostraba como católico:

---

53 Zarco, *Historia*, 804.

54 Zarco, *Debate*, 94-95.

55 Zarco, *Historia*, 803.

> [...] no puedo olvidar jamás que los labios de una madre querida me enseñaron las verdades del catolicismo [...] y que la religión, señores, con sus consuelos y esperanzas, daba serenidad al hogar doméstico en los días de mi infancia[56].

Según él, la fe en Dios hizo que el pueblo resistiera la más oprobiosa de las tiranías, refiriéndose a la de Santa Anna. Además, en la vida individual, llena de sobresaltos y transformaciones, Dios es una compañía valiosa.

Otro constituyente, Guillermo Prieto, tampoco compartía la redacción del artículo, pues consideraba que debía declararse la libertad de conciencia sin más. Por el contrario, el artículo protegía con leyes únicamente a la religión católica. El debate daría como resultado, según él, la confrontación entre civilización y barbarie:

> Al decretar la libertad de conciencia solo se declara que las relaciones del hombre para con Dios no son de nuestra jurisdicción, que la ley no ha de invadir el sagrado de las conciencias, que nadie ha de ir a contar los granos de incienso que se consagran al Señor[57].

José María Cortés Esparza, representante de Guanajuato, afirmaba, oponiéndose a la redacción del artículo, y dejando en claro, como Zarco y otros, que también era católico, que ninguna autoridad terrestre podía intervenir en las relaciones del hombre con Dios: "La ley no puede hacer una religión; que la ley no puede mezclarse en estas materias sin hacer hipócritas, porque la religión es un sentimiento que nace del corazón"[58].

Se dieron otras posiciones entre los constituyentes, manifestadas en la plenaria del Congreso; en ellas la crítica al artículo se centraba, esencialmente, en tacharlo de enemigo de la religión católica y de desear quebrar la unidad nacional con la tolerancia de cultos. El constituyente Mariano Arizcorreta, representante del Estado de México, no acogía el artículo tal como estaba planteado. Para él, la libertad de conciencia no podía ser regulada por los hombres, ya que solo competía a Dios. Por otro lado, y este es el punto más importante, rechazaba la manifestación pública de la libertad de cultos debido esencialmente a que esta debía ser limitada y estar sujeta a la acción y vigilancia de la ley y de la sociedad. En este orden de ideas, Arizcorreta defendía la función que había desempañado la Iglesia católica. Según él, las costumbres habían mejorado con el catolicismo y la evangelización. El hombre conoció por el catolicismo la altura

---

56 Ibídem, 802.

57 Ibídem, 820. En la Nueva Granada, cuando se discutía el problema de la tolerancia religiosa, también se llegó al debate sobre la civilización y la barbarie: "Abrid al fin los ojos, y si no por la Religión, obrad de otra manera por vosotros mismos: *la intolerancia es prueba de barbarie*; un pueblo intolerante, es un pueblo salvaje; las naciones menos intolerantes, son más civilizadas, y prosperan más". Véase: "Observaciones sobre la lei de Junio de 1853", *El Neogranadino* (Bogotá), 18 de agosto 1853, pp. 296-297.

de su dignidad: "El catolicismo, Señor, conquistó en el mundo la igualdad"[59]. Esto lo afirmaba porque en el templo, ante Dios, todos los hombres eran iguales. Nótese lo interesante del planteamiento: si bien en el templo todos los hombres son iguales ante Dios, los principios liberales buscan que sea ante la ley que se plasme esa igualdad.

Por lo tanto, si el catolicismo era la religión que había permitido el progreso del pueblo mexicano, no se entendía la necesidad de la tolerancia de cultos. Arizcorreta explicó este punto de la siguiente manera:

> Esta huella hermosa de humanidad, de libertad, de igualdad y civilización –refiriéndose al catolicismo–, no debe abandonarse, sino seguirse cuando trata de conquistarse el principio de la democracia; no debe perderse ni un ápice esta unidad de acción tan conocida y que nos guiará a la conquista del principio, y no debe por lo mismo menoscabarse, mezclando en la sociedad aspiraciones apasionadas de cultos egoístas, intolerantes y aún bárbaros, inmundos y supersticiosos, como se pretenden con la generalidad en que está concebido el artículo a discusión[60].

Se entiende que posiciones como las de Arizcorreta estuviesen encaminadas a menospreciar y criticar otras expresiones religiosas, diferentes al catolicismo, pues la crítica se basaba en el rechazo a otras creencias y en la tradición católica del pueblo mexicano:

> ¿Qué reforma es esta, que reorganiza en la sociedad la mezquindad y suciedades asquerosas de la idolatría y el paganismo, la ferocidad y la tiranía del islamismo, la obcecación pirrónica del judaísmo, el egoísmo y la intolerancia del protestantismo, en un pueblo acostumbrado por siglos en su culto religioso a ideas y sensaciones de gloria, de humanidad, de paz, de amor y de consuelo[61]?

En la misma tónica, el constituyente Prisciliano Díaz González, representante del estado de México, apoyó la libertad de conciencia aduciendo que ella venía del corazón y este pertenece al hombre:

> [...] pero sabemos también que el culto externo pertenece a la sociedad, pertenece al pueblo, a ese pueblo que amamos, a ese pueblo que respetamos y del que somos hijos. Cada hombre en el secreto de su corazón, levante los templos que guste, inciense al Dios que conciba; pero este hombre respete el culto externo de la sociedad, que no es mejor un hombre que todo un pueblo[62].

---

58 Zarco, *Historia*, 812.

59 Ibídem, 828.

60 Ibídem, 829.

61 Ibídem, 832.

62 Ibídem, 838.

El problema consistió, como se ve, en la manifestación pública de los cultos, lo que mostraría la presencia de sujetos con otras creencias que de una u otra forma pusieran en peligro la tradición religiosa del pueblo mexicano. Por ello mismo, y por considerar que el catolicismo era la religión de los mexicanos, Díaz González afirmaba que para el pueblo mexicano "el culto católico es su culto y no pretende mudarlo ni alterarlo"[63].

Por su parte, el constituyente Juan Barragán, del estado de San Luis Potosí, advirtió que si bien se respetaba la libertad de conciencia, una asamblea católica no debía permitir la existencia de otros cultos, esencialmente porque en México no había un número elevado de protestantes[64]. El temor de los mexicanos que veían cómo se perdería el monopolio evangelizador por parte de la Iglesia católica también radicó en los resultados de la tolerancia de cultos. Con mentes altamente imaginativas, creían que el país caería en una especie de Torre de Babel de cultos. Arizcorreta ponía el ejemplo: si un mexicano abrazaba la fe del islam, podía, desde luego, "ejercer libremente la poligamia, y poner su harem". Con ello se romperían "los lazos más dulces y tiernos, los de la familia, que son el elemento constitutivo del vínculo social"[65]. Díaz González creía que era necesario defender la religión del pueblo; por ello, en tono casi escatológico, afirmaba que moriría tranquilo al saber que atacó la tolerancia de cultos, con estas palabras: "proclamé el fallo de la conciencia pública, porque defendí la causa del pueblo y con ella la causa de Dios"[66]. Aunque el asunto podía ir más allá de la defensa de principios personales. La recurrencia a la guerra civil era constante en estos debates. Arizcorreta creía que, de aprobarse el artículo, ello podía causar "una conflagración en la sociedad"[67].

Por el contrario, los constituyentes defensores del artículo veían que era oportuna su aprobación. Para ello emplearon varios argumentos: la necesidad de promover la migración extranjera y de estar al día con otras naciones del continente que ya habían adelantado en esta materia[68]. Debemos tener en cuenta que este artículo puede ser visto como un avance hacia la modernidad política y la caída de las estructuras, aún existentes, del mundo colonial. Para el constituyente González Páez fue claro que el artículo era necesario para promover la migración extranjera, fundamental por "su amor al trabajo". Un punto central en la defensa fue el de patrocinar la migración

63 Ibídem, 840.

64 Ibídem, 867.

65 Ibídem, 830.

66 Ibídem, 844.

67 Ibídem, 831.

68 Este argumento no fue original de los constituyentes de 1857. Años antes había sido expresado, entre otros, por José María Luis Mora, quien, como embajador mexicano en Londres inició gestiones, a mediados del siglo XIX, para promover migración británica. Según Mora, la migración podía haber evitado guerras como la de castas en Yucatán o la de Texas que le costó a México la pérdida de ese territorio. Hale, *El liberalismo*, 216-217.

extranjera: "[...] entre todas esas concesiones ha faltado una, la de que cada cual pueda adorar al dios de sus padres; la de que cada cual pueda profesar la religión en que fue educado"[69]. Según Zarco, por falta de migración México perdió buena parte de sus territorios –esta posición es muy similar a la que manifestó años antes Mora:

> Por nuestra intolerancia perdimos a Texas, perdimos la Alta California, perdimos la Mesilla, y si no admitimos la colonización que nos conviene, tal vez perderemos nuestra nacionalidad y nuestra independencia, salvando lo que se llama la unidad religiosa[70].

Zarco introdujo en la discusión un punto interesante: la intolerancia de los mexicanos hacia cultos religiosos diferentes al católico, lo que haría mostrar de una u otra forma la intolerancia hacia los extranjeros. El debate por la libertad de cultos podía mostrarse como un hecho muy práctico y tangible para el desarrollo histórico de México, y como una crítica fuerte a quienes estaban contra el desarrollo del país. En primera instancia, el constituyente Jaquez señaló la inconsistencia del mexicano, que quería la libertad de conciencia para él en Inglaterra, en Suecia, en Rusia, en Japón, en China, pero no le concedía la misma libertad a los ingleses, a los suecos, a los rusos o a los chinos. Advirtió que en el país los altos dignatarios promovían la igualdad, pero evitando a toda costa que otros hombres gozasen de los mismos derechos que ellos, rechazando a los hermanos del mundo; se deseaba el progreso pero se ponían trabas a la inteligencia, que muy probablemente viajaría con los inmigrantes[71]. La posición era interesante porque mostraba la incongruencia e inconsistencia de los discursos, sobre todo liberales, aunque también, en este caso, conservadores, ya que la mayoría de integrantes de ambos bandos políticos estaban a favor de la libertad de conciencia pero en contra de sus manifestaciones materiales.

En este punto, la discusión se encaminó a mostrar que el problema de la libertad de conciencia y su producto material, la tolerancia de cultos, trascendían lo religioso para entrar al campo de lo puramente político y social. Y en este terreno se veía al clero y a sus aliados, los conservadores, como los intolerantes. Para el constituyente García Granados la intolerancia hacía recordar la "hoguera humeante aún de la inquisición, con todos sus horrores"[72]. La intolerancia conducía a que "¡Los cadáveres de los protestantes debían ser arrojados al campo para que fueran pasto de las aves de rapiña! [...]"[73]. Mientras no se lograse controlar a estos intolerantes no sería posible el progreso del país. Así lo creían los defensores acérrimos del artículo, los señores

---

69 M. del Castillo, "Libertad de Cultos", *Monitor Republicano*, núm. 3103, 6 de marzo 1856, p. 1. Citado por Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)* (México: UNAM, 1983), 190.

70 Zarco, *Historia*, 807.

71 Ibídem, 841.

72 Ibídem, 844.

Mata y Gamboa, para quienes no era concebible que no se lo aprobase porque estaba elaborado para un pueblo que era tratado como ignorante. Pero esa ignorancia se debía, esencialmente, a la manipulación del clero sobre la sociedad. Mata preguntaba:

> ¿Y cuando [...] estaría [preparado el pueblo], a vuestro juicio? [...] Cuando el pueblo deje de ser bárbaro, cuando deje de ser ignorante, cuando deje de ser fanático, cuando deje, en fin, de ser supersticioso. Entonces, habéis dicho, será tiempo, porque ahora el pueblo no sabe y como solo vosotros sabéis, en vuestra alta sabiduría, habéis decretado que el pueblo será vuestro obligado, que esté bajo vuestra tutela[74].

En esta parte es interesante mostrar cómo los constituyentes de 1856 hacían referencia continúa al caso de la Nueva Granada como ejemplo de progreso en esta materia. El constituyente Cerquera hizo alusión al caso colombiano de la siguiente manera:

> La república de Colombia, educada bajo el fanatismo y las preocupaciones españolas, hizo otro tanto –refiriéndose también al caso de Estados Unidos–, consiguiendo así que la tolerancia religiosa se estableciera con asombro de la Europa toda, que veía adquirida una conquista difícil en el campo de la reforma, sin chocar de frente con las arraigadas costumbres teocráticas que todo lo habían invadido[75].

Para Francisco Zarco, la Nueva Granada también era un ejemplo a seguir, pues era "el país más progresista de América española"[76], seguramente haciendo referencia a la serie de medidas que se comenzaron a aplicar desde comienzos de la década de 1850. Nótese que a pesar de la similitud entre Cerquera y Zarco, hay una diferencia en sus posiciones. Para Cerquera, Colombia era un país lleno de fanatismo por la influencia española, y por ello la legalización de la tolerancia religiosa fue tomada con asombro en Europa, mientras que para Zarco, a pesar de la influencia del fanatismo español, la Nueva Granada había alcanzado el progreso, hasta convertirse en el más progresista del continente. Sin embargo, recordamos que la tolerancia religiosa en Colombia no fue una panacea, como pudieron pensar los mexicanos contemporáneos.

El proyecto de artículo 15 fue rechazado en votación plenaria del Congreso. De allí fue remitido a la comisión de Constitución, que intentó rehacerlo para devolverlo al

---

73 Ibídem, 845.

74 Covo, *Las ideas*, 186-187. Sin embargo, el proyecto fue definitivamente derrotado en la votación del 26 de enero de 1857, por 67 votos contra 22. Francisco Zarco mostraba su decepción en su Crónica del Congreso: "Quedó, pues, perdida la causa de la libertad de cultos, perdida en la asamblea, en las regiones oficiales, allí donde reinan lo que se llama prudencia, moderación, juicio, etc. [...] pero la misma causa quedó triunfante en la opinión. La votación fue triste. No parecía sino que el Congreso se arrepentía de haber discutido el principio; pero en este mea culpa, había algo de timidez, de confusión y, digámoslo todo, de vergüenza". Véase: *Crónica del Congreso Constituyente* (México: El Colegio, 1957), 905. Citado por Covo, *Las ideas*, 196.

pleno; sin embargo, lo que quedó de esa revisión distaba mucho de lo inicialmente propuesto. El artículo, que al final se aprobó por una mayoría aplastante de 82 votos contra 4, fue el número 123: "Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designan las leyes"[77]. Según Emilio Rabasa, los liberales moderados se alejaron de los puros o radicales en esta materia y prefirieron abstenerse de votar a favor la libertad de conciencia. Citando a Zarco, afirmó:

> Tan breve debate, tan considerable mayoría, son la mejor prueba de que no se ha conquistado ningún principio importante. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado quedaron como antes; es decir, subsisten la lucha y la controversia entre los dos poderes[78].

La afirmación de Zarco citada por Rabasa debe ser tomada con cautela, pues la sola presencia de ese artículo 123 en la nueva Constitución generó en la opinión pública diversas reacciones. Las más fuertes fueron las de la jerarquía de la Iglesia. El obispo de Guadalajara, Pedro Espinoza, se preguntaba:

> [...] ¿podrá creerse conveniente agregar a nuestras luchas fratricidas la de los protestantes que, admitiendo el desatentado y funesto principio de orgulloso examen, sepultarán de seguro a nuestra juventud en esa vaguedad indefinible que mueve el alma en todas direcciones[79]?

Aludía a que con la libre interpretación de las escrituras podrían llevar a la corrupción moral de la juventud mexicana y a una guerra con connotaciones religiosas. Por su parte, el obispo de Morelia, Munguía, iba más allá en sus críticas, al reprocharle a la Constitución la total ausencia de menciones explícitas a la religión y a la Iglesia católicas. Sobre el artículo en cuestión, decía:

> [...] que nada reconoce, que nada consigna, que nada garantiza en materia de culto, pues no dice cuál es la religión del país, cuál es la religión del Estado, qué derechos tiene, con qué seguridades cuenta; borra al parecer, todos los títulos de la religión católica, desnaturaliza su carácter, destruye sus derechos y la mata, digámoslo así, en su confuso recuerdo[80].

---

75 Zarco, *Historia*, 847.

76 Zarco, *Debate*, 109.

77 *Las constituciones*, 159. Sobre este tópico, véase Villegas, *El liberalismo*, 154.

78 Rabasa, *La constitución*, 49.

79 Pedro Espinoza, "Séptima carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. Pedro Espinoza, obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos", pp. 12-13, Colección Lafragua, UNAM. Citado por Villegas, *El liberalismo*, 153-154.

80 Munguía, *En defensa*, 75.

Era evidente el temor que despertaba entre la jerarquía de la Iglesia la posibilidad de perder la exclusividad religiosa en México, lo que abría la puerta a la presencia de otras denominaciones religiosas. Al final, la tolerancia religiosa fue legislada hacia 1860, en medio de la Guerra de Reforma, tal vez como una manera de golpear a la Iglesia por el apoyo prestado a los conservadores en ese conflicto.

Libertad de cultos en la Nueva Granada[81]

Esta libertad quedó reglamentada en la Nueva Granada en la Constitución de 1853. En el capítulo primero, referente a la República de la Nueva Granada y a los granadinos, el inciso 5 del Artículo 5 afirmaba lo siguiente:

> La república garantiza a todos los granadinos: la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto[82].

Esta libertad iba acompañada de otras del mismo tenor: libertad individual, seguridad personal, inviolabilidad de la propiedad, libertad de industria y trabajo, para solo mencionar algunas.

Desde la Independencia el tema de la tolerancia fue recurrente en la Nueva Granada. A mediados de 1848, se firmó un tratado con Estados Unidos, que buscaba, entre otros aspectos, fomentar el espíritu de tolerancia anhelado por los liberales. El 22 de noviembre de 1852, Florentino González, reconocido por ser el impulsor del libre cambio en el país en la década de 1840, publicó en el periódico bogotano *El Neogranadino* un artículo en el cual exponía su posición respecto al problema entre Iglesia y Estado en el país. En él, González dejaba en claro que el Estado solo se fortalecería cuando el pueblo participara de manera activa en el gobierno, es decir, teniendo la oportunidad de elegir a sus gobernantes. Por ello el gobierno decretaba el sufragio universal y secreto, para que consecuentemente el pueblo estuviese representado en los políticos que eligiese libremente. Por tanto, para el gobierno liberal era de vital importancia proclamar, proteger y defender la libertad de conciencia, hecho que finalmente redundaría en el bienestar y el progreso del país. Libertad de conciencia que abarcaba no solo el ámbito religioso sino el político, es decir, protegiendo al ciudadano de cualquier coacción que uno u otro político quisiese ejercer para su beneficio electoral. No es gratuito que la libertad de conciencia se discutiera de forma paralela a la proclamación del voto universal para los hombres. En este punto es importante mostrar la

---

81 Las fuentes para el caso neogranadino, excepto las referentes a las Constituciones políticas, han sido tomadas de la monografía de pregrado en Historia que adelanta actualmente Andrey Arturo Coy, "Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)" (Monografía de pregrado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004).

82 *Constituciones de Colombia, recopiladas y precedidas de una breve reseña histórica por Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1951), 4: 7.

coincidencia con algunos constituyentes mexicanos, para quienes la libertad de conciencia traería progreso a su país, tal como fue expuesto en páginas precedentes.

Florentino González creía que la mejor garantía para la supervivencia y el mantenimiento de la República era establecer y proclamar la mencionada libertad de conciencia y, por ello mismo, una de sus consecuencias, la libertad religiosa, expresada en la tolerancia de cultos[83]. La libertad de conciencia permitiría que existiese el sustento moral para que la libertad individual y de pensamiento fuesen realidades tangibles para la sociedad neogranadina de aquel momento.

González postulaba como ejemplo político del avance de la libertad de conciencia a Estados Unidos. Para él, era allí donde el sistema republicano había encontrado su mejor expresión:

> La combinación que ofrezco al examen de mis compatriotas no es una utopía, fruto de la veleidad de mi entendimiento. Es por el contrario, el resultado de meditaciones detenidas sobre lo que he visto en práctica en la Nación afortunada que fundó el inmortal Washington secundado por sus ilustres compañeros. De estas meditaciones ha nacido la profunda convicción de que aquellas instituciones contienen el germen del bien y lo desarrollarán en donde quiera que se adopten[84].

Varios años después, y como vimos atrás, los constituyentes mexicanos de 1856 mostraban a la Nueva Granada como un ejemplo a seguir, tal como González lo hizo, en la Nueva Granada, con Estados Unidos.

La libertad religiosa fue aprobada en la Constitución de 1853, pero no pasó indemne entre la opinión pública y entre la misma administración estatal. Como en México, la sola idea de quitarle el monopolio a la religión católica generó en la Nueva Granada reacciones de rechazo. Los redactores del periódico *La Religión* protestaron por la aprobación de leyes que afectaban a la Iglesia católica, calificandolas como corrupto-

---

83 El siguiente texto muestra el pensamiento de Florentino González acerca de la libertad religiosa y cómo esta era importante para el país: "La declaración a favor del ciudadano de la libertad individual, de la libertad de industria, de la libertad de prensa, de la libertad de reunirse y expresar su opinión, de la libertad religiosa; es decir, la competencia exclusiva del individuo para decidir de todo lo relativo a estas cosas, es igualmente una garantía para el establecimiento y conservación de la Republica. El asegurar la libertad religiosa, sobre todo, es tan esencial para la conservación del gobierno republicano, que sin ella, no puedo concebir la existencia de aquel. El despotismo sombrío que por tantos siglos ha dominado el mundo, ingenioso en la invención de los medios de sostener un poder no basado sobre la voluntad del pueblo, incrustó la religión en el gobierno, con el pretexto de ejercer un derecho que llamo de tuición, de inspección y de defensa, y más tarde patronato. Entonces los ministros de la religión, convertidos en funcionarios políticos, fueron los oficiales del estado civil en todas las poblaciones al mismo tiempo que ejecutaban las ceremonias del culto y se presentaban al pueblo como los Oráculos del Cielo". En: "A los legisladores de 1851", *El Neogranadino* (Bogotá), 31 de diciembre 1852, p. 333.

84 Ibídem.

ras e impías. La protesta insistía en que las autoridades eclesiásticas no podrían vigilar la importación y circulación de obras que llevasen a la corrupción del pueblo, como lo eran las biblias protestantes, que se vendían a precios muy bajos o eran regaladas. De allí que, como pasó en México con constituyentes como Marcelino Castañeda, los editorialistas del citado periódico reclamasen el restablecimiento de la Constitución de 1843[85], en donde el Estado protegía a un solo credo religioso, el católico, declarando, a la vez, como escandalosa la libertad religiosa:

> ¡La diversidad y variedad de religiones en una República eminentemente cristiana, que ha mantenido más de 300 años el culto que se tributa al único y verdadero Dios, es el escándalo más asombroso que puede presentar el legislador cristiano[86]!

Para los editorialistas de *La Religión* establecer la tolerancia de cultos tanto para nacionales como para extranjeros era un acto de tiranía y crueldad, máxime en un país donde la religión católica, que era consideraba de por sí la verdadera, era la dominante. Para ellos "una religión tolerante no es un culto, es la destrucción de todos los cultos". La tolerancia era, por lo tanto, la mayor prueba de desprecio del hombre por la verdad. El problema de la tolerancia radicaba en que para los católicos aquella era hija de la indiferencia[87]. Un poco menos intolerantes, para los editores de *El Catolicismo* (el periódico más antiguo y vigente del país, fundado en 1849) era menester derogar todas las disposiciones que en materia legislativa interfiriesen en los asuntos religiosos de la Nueva Granada. Según ellos, los católicos nunca pidieron la libertad de cultos, pero teniéndolo ya como asunto sobre el cual se había legislado, nada podían hacer en su contra[88].

Por último, se percibía que la intolerancia podía conducir a cualquier Estado o nación a la anarquía social, idea similar a la presente en México.

> La libertad religiosa jamás ha excitado guerras civiles: "la intolerancia ha cubierto a la tierra de cadáveres". Una media libertad no es libertad. Yo la quiero toda entera: libertad de agricultura, de comercio, de artes, de imprenta, de cultos. A nombre de la Constitución nosotros hemos jurado y prometido a todas las naciones del mundo libertad de cultos en un derecho consagrado por el Congreso de 1853: un derecho fundado sobre la naturaleza. Sostengámoslo; pero regularicémoslo [...] Debemos decir como hombres públicos y como hombres mo-

---

85 El título IV de la Constitución de 1843, "De la Religión de la República", decía que: "La Religión católica, Apostólica, Romana es la única cuyo culto sostiene y mantiene la República". *Constituciones de Colombia*, 3: 334.

86 "La Constitución y la Iglesia", *La Religión* (Bogotá), 24 de mayo 1853, p. 87.

87 Ibídem, 24 de junio 1853, pp. 95-96 y 7 de julio 1853, pp. 99-100.

88 "Libertad Relijiosa [sic]", *El Catolicismo* (Bogotá), 1 de junio 1853, pp. 765-767.

rales: Ama a tu Dios y a tu prójimo como a ti mismo, y no quieras para otro lo que no quieras para ti. Dogmas son estos que nadie puede rechazar […][89].

Conclusiones

México y la Nueva Granada vivían, a mediados del siglo XIX, años muy convulsionados. Esos años estuvieron marcados por el planteamiento de reformas de corte liberal que buscaban fortalecer el naciente Estado en materia jurídica, económica y política y generar condiciones, formales y materiales, para la igualdad de los hombres ante la ley. Libertades como la de conciencia, manifestada en la libertad de cultos, y medidas como la desamortización, el desafuero, la separación Iglesia-Estado, entre otras, hacían parte de un amplio programa liberal, de tal forma que las reformas que hemos estudiado aquí no pueden entenderse aisladamente sino en un conjunto más amplio de procesos sociales, políticos y económicos. Por ejemplo, el solo hecho de modificar el sistema de justicia, eliminando los privilegios que significaban los fueros, era clara muestra de los principios liberales de igualdad jurídica. La desamortización, por su parte, mostraba la necesidad de fomentar una economía más dinámica, acorde con los cambios económicos y las transformaciones generadas por lo que Eric Hobsbawm ha denominado la doble revolución, la económica y la política, de finales del siglo XVIII y del siglo XIX.

En México y la Nueva Granada se vio la necesidad, al plantear las reformas, de someter a la Iglesia católica a la ley civil, reduciéndole su espacio de acción social y quitándole los privilegios que había heredado desde la Colonia. Esa necesidad se había observado previamente en México hacia las décadas de 1830 y 1840. Pero en ninguna de esas oportunidades se habían obtenido los resultados deseados. La Constituyente de 1856-1857 fue, podríamos decirlo, un parteaguas en el planteamiento de reformas liberales, esencialmente porque comprometió en su redacción a diversos sectores políticos que se estaban perfilando en ese entonces, como liberales, conservadores y moderados, y porque canalizó propuestas y leyes que buscaban, como quedó dicho atrás, fortalecer al Estado en detrimento del poder de la Iglesia. Entre tanto, en la Nueva Granada también se intentó en repetidas oportunidades disminuir el poder de la Iglesia. Por ejemplo, en la década de 1820 el vicepresidente Francisco de Paula Santander planteó la necesidad de revivir el Patronato y patrocinó el arribo de misioneros protestantes. Ninguna de las dos medidas fructificó. Ya en 1843, y en la Constitución promulgada ese año, la religión católica se convirtió en la oficial de la nación, lo que le restó posibilidades a reformas en materia religiosa. Solo sería hasta la década de 1850 que liberales jóvenes y algunos caudillos herederos de la Independencia se dieran a la tarea de construir un proyecto de Estado con características liberales, para lo cual debieron debilitar a la Iglesia, en la medida que ella podía competir,

[89] *Gaceta Oficial* (Bogotá), 3 de marzo 1855, p. 567.

institucionalmente hablando, a ese naciente Estado. Para lograrlo, es decir, para socavar su poder ideológico, económico y social, eran necesarias las reformas liberales.

El planteamiento de las reformas no pasó inadvertido; por el contrario, generó fuertes discusiones y agrias protestas en sectores defensores de la Iglesia y en ella misma. Los motivos que se presentaron en ambos países para defender la posición de la Iglesia ante la arremetida liberal son similares, lo que también nos muestra que ella, en su conjunto, sin importar las fronteras, sentía los mismos peligros, las mismas amenazas, y veía los mismos enemigos. En México, los sectores conservadores y proclericales se alzaron en armas contra las leyes que estaban siendo promulgadas por la administración de Juan Álvarez, tras la caída de Santa Anna. Como respuesta a ese levantamiento armado, la administración se vio abocada a la guerra civil, como sucedió en Puebla. Tras la promulgación de la Constitución, los conservadores y los moderados, con el apoyo de la Iglesia, buscaron echar atrás las medidas adoptadas en la Carta Magna, para lo que se valieron del golpe de Estado. Para defender la institucionalidad, los liberales afrontaron una guerra civil de tres años, conocida como la Guerra de Reforma. El conflicto bélico hizo que los liberales radicalizaran su posición contra la Iglesia y tomaran medidas más drásticas, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Si los liberales hubiesen perdido esa guerra, lo que habría significado el triunfo conservador, habría sido muchísimo más difícil el advenimiento del Estado laico y la secularización en México. Pero ello no sucedió así, y las reformas asumidas en la Constitución de 1857 se proyectaron hasta el porfiriato, y de allí hasta el siglo XX, permitiendo la consolidación de la separación entre Iglesia y Estado y la laicidad de este. A pesar de que en el porfiriato se llegó a cierta conciliación con la Iglesia, la Revolución Mexicana y la posterior guerra cristera radicalizaron nuevamente las posiciones, de tal forma que Estado e Iglesia siguieron su propio camino a lo largo del siglo XX.

Entre tanto, en la Nueva Granada las reformas no prosperaron. A pesar de que las más importantes, como la desamortización, fueron impuestas tras una guerra civil en donde los conservadores, apoyados por la Iglesia, fueron derrotados, y de que la Constitución de 1863 dejó sentadas las bases para la secularización, la administración liberal radical se fue debilitando, tanto que aun después de salir victoriosa en la guerra de 1876-1877, fue derrotada definitivamente, por la vía electoral, dándole paso a los liberales independientes y a los conservadores para que, por medio de un proyecto político plasmado en la nueva Constitución de 1886, retomasen a la Iglesia como una fuente de sustento ideológico para el Estado. Así, comenzando el siglo XX, la Iglesia era el mayor sustento ideológico del Estado conservador, aspecto este que no se presentó en México.

Para finalizar, podemos afirmar que la constituyente de 1856-1857 y la Constitución de este último año marcaron el sendero que seguirían las relaciones Iglesia y Estado

por un buen tiempo, mientras que en Colombia las reformas no prosperaron por múltiples motivos, ya sea por la inconsecuencia de los liberales que las propusieron, por la férrea oposición de sectores conservadores o porque no existían los suficientes recursos económicos y humanos para concretarlas, lo que desembocó, a finales del siglo XIX, en un régimen conservador que empleó tanto a la Iglesia como a la religión católica como bases ideológicas de su proyecto político, haciendo difícil, para el siglo XX, pensar en la posibilidad de un Estado laico y de una sociedad secularizada.

Bibliografía

Fuentes primarias

Periódicos

Boletín Noticioso (Bogotá, Colombia), 4 de noviembre 1862.

El Catolicismo (Bogotá, Colombia), 1 de julio 1850-1 de junio 1853.

El Colombiano (Bogotá, Colombia), 23 de noviembre 1861-25 de julio 1862.

El Neogranadino (Bogotá, Colombia), 31 de diciembre 1852-18 de agosto 1853.

Gaceta Oficial (Bogotá, Colombia), 3 de marzo 1855.

La Religión (Bogotá, Colombia), 24 de mayo 1853-7 de julio 1853.

Fuentes secundarias

Annino, Antonio y François-Xavier Guerra, coords. *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México, 1989.

_____. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bazant, Jan. *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*. 2 ed. México: El Colegio de México, 1977.

_____. "La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856". *Historia Mexicana* (México), 35, núm.1 (julio-septiembre, 1985).

Bushnell, David y Nelly Macaulay. *El nacimiento de los países latinoamericanos*. Madrid: Nerea, 1989.

Constituciones de Colombia, recopiladas y precedidas de una breve reseña histórica por Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra. 4 t. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1951.

Coy Sierra, Andrey Arturo. "Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)". Monografía de pregrado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

Cosío Villegas, Daniel. *La constitución de 1857 y sus críticos*. México: Clío, 1997.

Covo, Jacqueline. *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*. México: UNAM, 1983.

Díaz Díaz, Fernando. *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá*. Tunja: UPTC, 1977.

_____. "Estado, Iglesia y desamortización". En *Manual de Historia de Colombia*. T. 2. Bogotá: Procultura, 1984.

Díaz, Lilia. "El liberalismo militante". En *Historia general de México*. México: El Colegio de México, 1999.

Gómez Álvarez, Cristina. "Mitra y sable se unen para sellar la independencia". En *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, comp. Patricia Galeana. México: Archivo General de la Nación, 1999.

Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. México: Siglo XXI, 1987.

Hernández Chávez, Alicia. *México. Una breve historia. Del mundo indígena al siglo XX*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Knowlton, Robert. *Church Property and the Mexican Reform, 1856-1910*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976.

_____. "Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en México y Colombia: una comparación". En *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*, comp. Jesús Antonio Bejarano. Bogotá: La Carreta, 1977.

König, Hans-Joachim. *En el camino hacia la nación*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

Las constituciones de México, 1814-1989. México: Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales, 1989.

Lynch, John. *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Mapfre, 1993.

Mejía Velilla, David. *Glosas a la desamortización y otras páginas de historia*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998.

Munguía, Clemente de Jesús. *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia*. 2 ed. 1857; reimpresión, México: Editorial Tradición, 1973.

Rabasa, Emilio. *La Constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México*. 3 ed. México: Porrúa, 1956.

Restrepo Piedrahíta, Carlos. *Constitución política de la primera república liberal 1853-1856*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1979.

Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Londres, 1885; reimpresión, Bogotá: Banco Popular, 1985.

Rivera Reynaldos, Lisette Griselda. *Desamortización y nacionalización de bienes civiles y eclesiásticos en Morelia, 1856-1876*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996.

Sinkin, Richard. *The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation-Building*. Austin: The University of Texas at Austin, 1979.

Tirado Mejía, Álvaro. "Estado y política en el siglo XIX". En *Manual de Historia de Colombia.* T. 2. Bogotá: Procultura, 1983.

Villegas Revueltas, Silvestre. *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Villegas, Jorge. *Colombia. Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*. Bogotá: La Carreta, 1981.

Zarco, Francisco. *Crónica del Congreso Constituyente*. México: El Colegio de México, 1957.

_____. *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*. 2 t. México: Congreso de la Unión, 1990.

_____. *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857*. México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1991.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2004.
Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2004.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay

Robert H. Jackson
Texas Faculty Association
academicanarchist@hotmail.com
Traducción de Jorge Gamboa

Resumen

Este artículo analiza la historia demográfica de las misiones jesuitas de Paraguay con el fin de ofrecer nuevas perspectivas basadas en un enfoque comparativo. Se plantea que los patrones demográficos en las misiones guaraníes fueron únicos, lo cual se aprecia al ser comparados con las misiones de otras fronteras de la América española, como la del norte de México. Mientras que las poblaciones nativas disminuyeron en estas misiones, las poblaciones guaraníes se recuperaron y crecieron a través de la reproducción natural, aun después de una severa mortalidad causada por las epidemias. Muchos pueblos nativos obligados a vivir en las misiones o en otras fronteras españolas de las Américas enfrentaron una virtual extinción biológica y cultural, mientras que los guaraníes siguieron siendo una población viable después de la expulsión de los jesuitas en 1768 y el traspaso de las antiguas misiones durante las tres primeras décadas del siglo XIX.

Palabras clave: PARAGUAY, MISIONES JESUITAS, SIGLO XVIII, DEMOGRAFÍA HISTÓRICA, MÉXICO.

Abstract

This essay outlines the demographic history of the Jesuit missions of Paraguay, offering new insights based on a comparative approach. It argues that demographic patterns in the Guarani missions were unique, when compared to missions on other frontiers in Spanish America, such as the north Mexican frontier. While native populations declined on the missions as a result of epidemics, chronic ailments, and other factors, the Guarani populations on the missions generally recovered and grew through natural reproduction even following severe epidemic mortality. Many native peoples brought to live on missions on other Spanish frontiers in the Americas faced virtual cultural and biological extinction, whereas the Guarani remained a viable population following the expulsion

of the Jesuits in 1768, and the demise of the ex-missions in the first three decades of the nineteenth century.

Key words: PARAGUAY, JESUIT MISSIONS, 18TH CENTURY, HISTORICAL DEMOGRAPHY, MEXICO.

Rousseau, Roland Jaffe y los hermanos Berrigan comparten un interés e incluso una obsesión por las misiones jesuitas ubicadas en la región que llamo el Gran Paraguay (partes de Paraguay, Argentina y Brasil), aunque sus intereses fueron al mismo tiempo bastante diferentes. En su novela *Cándido*, Rousseau ubicó su protagonista en una versión exagerada e idealizada de una utopía semejante a una misión. Jaffe y los hermanos Berrigan colaboraron en 1986 en la película de Hollywood, *La Misión*, que se basó en los hechos que rodearon la Guerra Guaraní de mediados de la década de 1750 e involucraron a las misiones.

Las misiones jesuitas de Paraguay han cautivado y capturado la atención y el interés popular y académico por más de dos siglos. Sin embargo, aún existen muchas cosas desconocidas sobre su historia, en particular sobre la experiencia de los guaraníes que vivieron allí. Ha habido avances significativos en el estudio de las misiones en años recientes, particularmente en las áreas de la historia sociocultural[1]. Pero un aspecto que no ha sido estudiado adecuadamente es el de los patrones demográficos, particularmente a la luz de los recientes avances en el estudio de demografía histórica en cuanto a los métodos, las fuentes y los enfoques comparativos[2].

Este artículo analiza la historia demográfica de las misiones jesuitas de Paraguay avanzando a partir de los estudios previos, con el fin de ofrecer nuevas perspectivas basadas en un enfoque comparativo que ubica los hallazgos sobre los establecimientos paraguayos dentro del contexto de los patrones de las misiones de la frontera norte de México. Igualmente, empleo el programa de computador llamado Populate, que

---

1 Véanse, por ejemplo, Arno Alvarez Kern, ed., *Arqueologia Historica Missioneira* (Porto Alegre: Edipucrs, 1998); Barbara Ganson, *The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Rafael Carbonell de Masy, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)* (Barcelona: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992); Moacyr Flores, *Reduçoes Jesuiticas dos Guaranis* (Porto Alegre: Edipucrs, 1997).

2 Varios estudios proporcionan un panorama de los patrones y tendencias demográficas generales. Entre otros, se pueden consultar: Carbonell de Masy, *Estrategias;* Ernesto Maeder, "La población de las misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas", *Estudios Ibero-Americanos* 15, núm. 1 (junio 1989): 49-80; "Fuentes jesuíticas de información demográfrica misional para los siglos XVll y XVlll", en *Fuentes útiles para los estudios de la población Americana: Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997*, coord. Dora Celton (Quito: Abya-Yala, 1997), 45-57; Daniel T. Reff, "The Jesuit Mission Frontier in Comparative Perspective: The Reductions of the Río de la Plata and the Missions of Northwestern Mexico, 1588-1700", en *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire,* eds. Donna Guy y Thomas Sheridan (Tucson, 1998), 16-31.

usa la proyección inversa para calcular la esperanza de vida promedio al nacer. Esta esperanza promedio de vida muestra qué tanto vivía una persona promedio en las comunidades misioneras de Paraguay, lo cual a su vez puede ser usado para hacer comparaciones con la esperanza de vida de las poblaciones europeas contemporáneas y las de las misiones de la frontera mexicana[3]. Se plantea que los patrones demográficos en las misiones guaraníes fueron únicos, lo cual se aprecia al ser comparados con las misiones de otros lugares de la América española, como la frontera norte mexicana. Mientras las poblaciones nativas disminuyeron en estas misiones como resultado de las epidemias, las enfermedades crónicas y otros factores, las poblaciones guaraníes de las misiones se recuperaron generalmente y crecieron a través de la reproducción natural, aún después de una severa mortalidad causada por las epidemias. Muchos pueblos nativos obligados a vivir en las misiones o en otras fronteras españolas de las Américas enfrentaron una virtual extinción biológica y cultural, mientras que los guaraníes siguieron siendo una población viable después de la expulsión de los jesuitas en 1768 y el traspaso de las antiguas misiones durante las tres primeras décadas del siglo XIX.

Los guaraníes anteriores al establecimiento de las misiones eran agricultores sedentarios que vivían en un sistema social y político basado en el clan. Muchos fueron también incorporados al sistema de la encomienda por los españoles establecidos en Asunción en 1537, el cual también influyó indirectamente en los líderes de los clanes guaraníes. A diferencia de lo que sucedió en las misiones del norte de México, los jesuitas incorporaron el sistema de clanes a la estructura social y política de las nuevas comunidades misioneras. Los jefes de clan, llamados caciques por los españoles, compartieron el poder con los misioneros dentro de un sistema indirecto. Los caciques mantuvieron el control sobre sus sujetos y gobernaron las comunidades en la misión a través de cabildos. Los documentos de las misiones, como registros de bautismos, defunciones, matrimonios y censos, dan testimonio de la continuidad de la autoridad de los caciques sobre los neófitos. Los censos organizaron a los guaraníes de acuerdo con la jurisdicción de cada cacique, e incluyeron el nombre del cacique de cada comunero en los registros sacramentales. La incorporación del sistema de clanes dentro de las misiones proporcionó una estabilidad y una continuidad que estuvo ausente en otras partes, como en la frontera norte mexicana, donde la congregación en misiones generalmente desorganizó las relaciones sociales, incluyendo los patrones de matrimonio exógeno y las alianzas sociales y políticas entre las comunidades y los pueblos, que proporcionaban acceso a una variedad de géneros.

En este ensayo se analizan primero las fuentes y luego se presenta una revisión cronológica de algunos períodos seleccionados en la historia de las poblaciones de las misiones, sus tasas vitales y la estructura de géneros. La conclusión ofrece algunas reflexiones comparativas.

---

[3] Véase la nota 25.

Fuentes y enfoques

Dos conjuntos de fuentes se emplean generalmente en los estudios demográficos de poblaciones históricas. Se trata de censos y registros de bautismos, defunciones y matrimonios. Solo algunos fragmentos de dos registros sobreviven en las misiones jesuitas. El primero es una corta serie de bautismos que cubre los años de 1754 hasta 1763 en la misión Santa Rosa, junto con los primeros años del siglo XIX. El segundo es una serie de bautismos y entierros en San Francisco de Borja, que va desde la década de 1790 hasta la segunda década del siglo XIX. Estos registros documentan prácticas sociales y patrones demográficos en el período que sigue a la expulsión de los jesuitas en 1768 y la conquista portuguesa de las siete misiones ubicadas al este del río Uruguay. Por ejemplo, los padres asignados a las antiguas misiones siguieron registrando el cacique de los comuneros guaraníes en los censos y los registros sacramentales.

Los vacíos que se presentan en los registros sacramentales no constituyen un serio problema para el estudio de la demografía histórica de las misiones jesuitas cuando han sobrevivido censos detallados. Hay dos tipos de censos. El primero es la numeración anual que resume las estadísticas vitales de las misiones, incluyendo el tamaño de la población, junto a la cantidad de bautismos y nacimientos, entierros y matrimonios registrados cada año. Estos datos pueden ser usados para reconstruir las tasas brutas de nacimiento y mortalidad, que son indicadores importantes de los cambios que sufre una población a través del tiempo. Sin embargo, los totales anuales de entierros no sirven para documentar adecuadamente la mortalidad causada por las epidemias. En estudios anteriores, en los cuales usé registros de entierros, dividí la cantidad de muertes en totales mensuales, con el fin de identificar más adecuadamente el impacto y la duración de una epidemia. El registro de entierros de San Francisco de Borja mencionado anteriormente documenta una epidemia; he basado mi análisis del brote en un aumento de las muertes mensuales.

Siempre es importante saber el propósito para la preparación de un censo, con el fin de entender las posibles deficiencias en el conteo de la población. Por ejemplo, los hombres jóvenes pueden haberse inclinado por eludir los conteos en un censo preparado para identificar reclutas potenciales para el servicio militar, y los censos con propósitos tributarios, como los que se hicieron en la región andina de Suramérica, son poco confiables, ya que los líderes nativos escondían a los tributarios y muchos optaron por no pagar sus obligaciones tributarias usando sus pies, migrando a las ciudades españolas o a otros pueblos de indios[4]. Los guaraníes también dejaron las misiones, pero un buen número de padrones detallados, como las series de 1735, registraron también a los ausentes, y en épocas tan tardías como la década de 1790 los oficiales del gobierno en las diferentes jurisdicciones de una amplia región contaron a los

[4] Véase, por ejemplo, Robert H. Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1539-1960* (Albuquerque, 1995).

guaraníes ausentes de las antiguas misiones que encontraban viviendo en los distritos bajo su administración.

Muchos neófitos guaraníes de las misiones llegaron a trabajar para los colonos en Paraguay y fueron contados en los censos de los nativos no pertenecientes a las misiones. También hubo una comunidad de fugitivos guaraníes que fue descrita en un reporte de 1736, ubicada al oeste de las misiones, entre los ríos Mirinay y Corrientes. Esta comunidad, aparentemente organizada en las márgenes de una de las misiones, constaba de 23 hileras de casas distribuidas en bloques según la procedencia de los indios. Una hilera fue asignada a los neófitos de San José, San Cosme, Candelaria, Santa Ana, Trinidad, Corpus Christi, San Ignacio Mini, Mártires y Concepción. Los neófitos de Loreto, Santa María y Apóstoles ocupaban dos hileras de casas. Los de Santo Tomé ocupaban tres hileras y los de La Cruz, ubicados cerca del sitio del poblado, ocupaban dos. Los nativos usaban caballos y se sostenían a sí mismos parcialmente con el rodeo de ganado[5]. Un análisis del tamaño de las poblaciones en las misiones debe tener en cuenta un cierto grado de emigración.

Solo la muerte y los impuestos son inevitables y los gobiernos prepararon muchos censos con propósitos fiscales. Los pueblos nativos que vivían bajo el dominio español pagaban un tributo, incluidos los guaraníes de las misiones de Paraguay. El gobierno español organizó y costeó voluminosos censos tributarios, y algunos de estos recuentos (padrones) han sobrevivido, con abundante información sobre la población de las misiones. Los censos dividen la población teniendo en cuenta los cacicazgos a los que pertenece hasta épocas tan tardías como la década de 1840, más de setenta años después de la expulsión de los jesuitas y el traspaso del control de las misiones a administradores civiles. Los cacicazgos fueron las unidades sociopolíticas dentro de las misiones y los caciques guaraníes fueron los jefes que gobernaron a la población. Los censos también dividen la gente en grupos familiares; el análisis del tamaño de las familias proporciona indicios para comprender las razones por las cuales una población aumenta o disminuye. He analizado varios censos detallados, pero el más valioso de todos es el conteo realizado en 1759 en la misión Corpus Christi[6]. Los jesuitas incluyeron la fecha de nacimiento de cada uno de los residentes en la misión, junto con el lugar de origen de aquellos nacidos en otra parte. Esto permite una reconstrucción confiable de la estructura de edades y géneros de la población en un momento determinado. Además, la información sobre el lugar de origen de los guaraníes proporciona indicios de sus patrones matrimoniales. La gran mayoría de los hombres de Corpus Christi se casaron con mujeres de la misma comunidad, aunque había varias

[5] Rafael Carbonell de Masy, S. J., Teresa Blumers y Norberto Lveinton, *La reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián: Su historia, su economía y su arquitectura (1633-1797)* (Asunción, 2003), 142.

[6] "Matricula deste pueblo de Corpus Christi", Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, sala 9-17-3-6.

misiones cercanas con grandes grupos de esposas potenciales. Esto mantuvo la estabilidad social y ayudó a reforzar las buenas relaciones entre los diferentes cacicazgos dentro de cada misión.

Durante el apogeo de las misiones en el siglo XVIII, los jesuitas organizaron las treinta misiones en dos distritos. El primero comprendía las comunidades a ambos lados del río Paraná. Fueron San Ignacio Guazú, La Fe, Santa Rosa, Santiago, Encarnación de Itapúa, Candelaria, San Cosme y Damián, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mini, Corpus Christi, Jesús y Trinidad. El segundo abarcaba aquellas localizadas a ambos lados del río Uruguay. Este grupo incluía San José, San Carlos, Los Santos Apóstoles, Concepción, Santa María La Mayor, San Francisco Javier, Los Santos Mártires de Japón, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Lorenzo Mártir, San Miguel, San Juan Bautista, Santo Ángel Custodio, San Tomé, San Francisco de Borja, La Cruz y Yapeyú.

Finalmente, unas palabras sobre el estado de los tratamientos médicos durante los siglos XVII y XVIII y los métodos usados por los jesuitas para combatir las epidemias. La teoría de los gérmenes no tuvo una aceptación general hasta finales del siglo XIX, y durante el período en que los jesuitas tuvieron las misiones a su cargo se creía que las epidemias eran una maldición o un castigo enviado por Dios, que la enfermedad se originaba en un desbalance en los cuatro humores básicos (tierra, aire, agua y fuego), o que surgía de vapores venenosos llamados miasmas, que se formaban de la vegetación, los cuerpos en descomposición y otros materiales corruptos[7]. La técnica más común usada en Europa en esta época fue la cuarentena, aislando físicamente a los infectados del resto de la población en una casa especial donde los enfermos recibían muy poco o ningún cuidado, con el fin de prevenir que la gente entrara o saliera de sus comunidades cuando se desataba una epidemia. Los jesuitas aplicaron la cuarentena en las misiones separando a los enfermos del resto de la población[8].

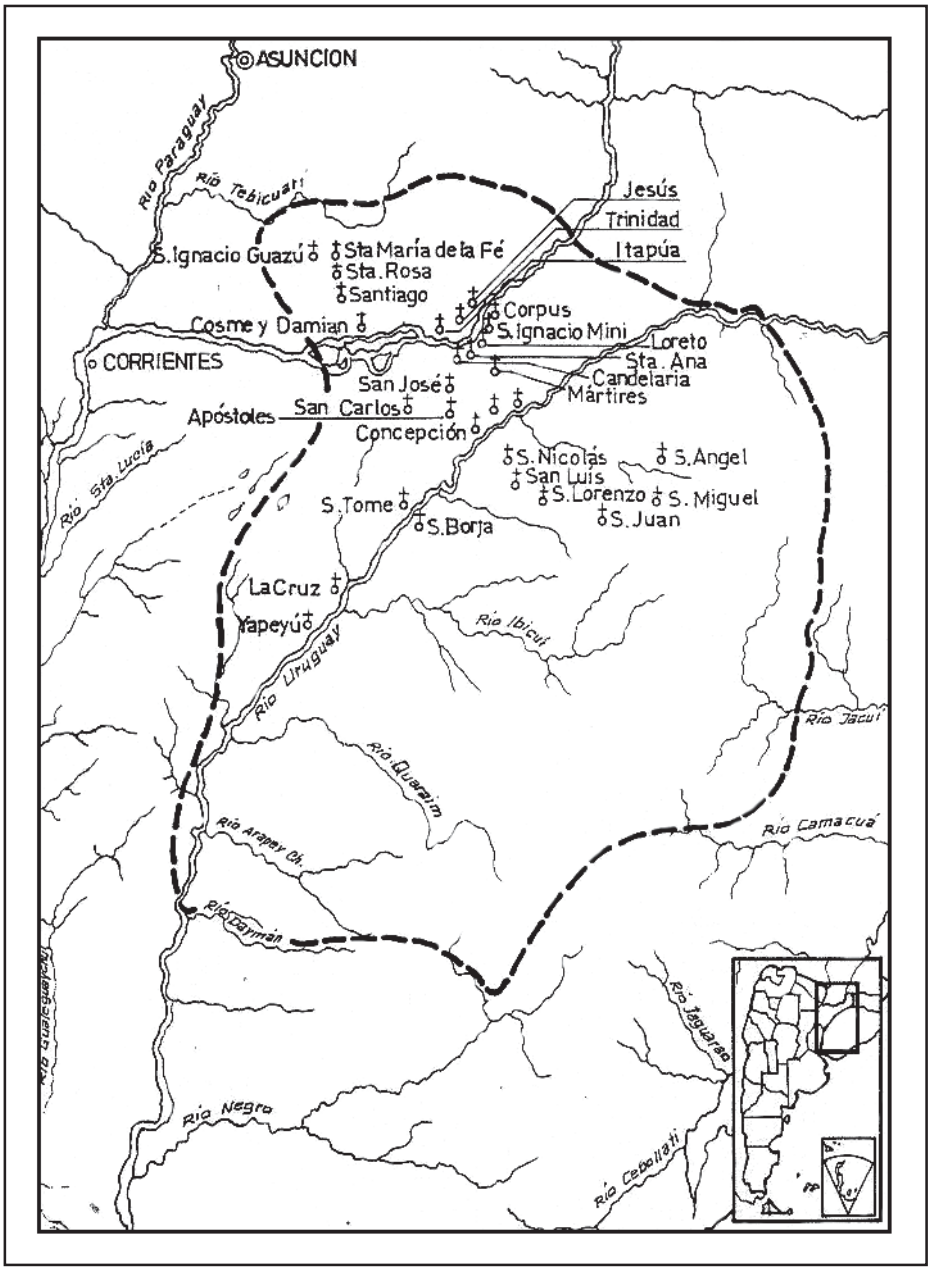
La vacuna de Edward Jenner, descrita por primera vez en una publicación de 1796, no llegó a la América española antes del comienzo del siglo XIX, y durante los siglos XVII y XVIII la viruela fue probablemente el más grande asesino de los pueblos nativos de las Américas. La referencia más temprana acerca del uso de la inoculación por variolación, un tratamiento contra la viruela introducido en Europa en los primeros años del siglo XVIII desde el Medio Oriente, donde su uso tenía una larga historia, se registró en 1796, cuando un doctor establecido en la antigua misión Yapeyú inoculó 126 personas de San Francisco de Borja durante una epidemia de viruelas, de las cuales solamente murieron 15. El doctor atribuyó estas muertes a otras complicaciones, como una enfermedad venérea que debilitó el sistema inmunológico de los infec-

---

7 Acerca de los patrones demográficos europeos contemporáneos y las teorías sobre la enfermedad y los métodos usados para combatir las epidemias, véanse: Michael Flinn, *The European Demographic System, 1520-1820* (Baltimore, 1980) y Robert H. Jackson, *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840* (Albuquerque, 1994).

8 Guillermo Furlong Cardiff, S. J., *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (Buenos Aires, 1962), 612.

Figura 1
Mapa de las misiones jesuitas de Paraguay



Fuente: Ernesto Maeder, *Misiones del Paraguay: Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)* (Madrid: Mapfre, 1992).

tados por la viruela[9]. La inoculación por variolación consistía en inyectar pus de una pústula madura de la piel de una víctima de la viruela en el cuerpo de un individuo sano, con la esperanza de que la infección resultante fuera muy leve. Sin embargo, las viruelas fueron una enfermedad tan aterradora que hubo una gran resistencia popular a este procedimiento, que se percibía como una forma de diseminar el contagio. El gobierno español distribuyó información sobre esta técnica a través de toda la América española en las últimas décadas del siglo XVIII. Los médicos usaron por primera vez el procedimiento en la ciudad de México durante una epidemia en 1779, y dos años después, una vez que el contagio se extendió hacia el norte hasta las misiones de la frontera, algunos religiosos dominicos de baja California inocularon a los neófitos de sus misiones. Las tasas de mortalidad en los lugares donde estos habían sido inoculados fueron mucho más bajas que en las misiones vecinas, donde los nativos permanecieron desprotegidos[10]. Era muy poco lo que podían hacer los jesuitas para proteger a los neófitos guaraníes de las epidemias periódicas, y la ineficacia del tratamiento en las misiones se puede medir por la gran cantidad de muertes que se presentaban.

El período español temprano, hasta 1609

El primer intento español para colonizar la región del Río de la Plata se hizo en la década de 1530. Un esfuerzo fallido para establecer una comunidad en Buenos Aires fue seguido por un éxodo hacia el interior y el establecimiento de Asunción, en 1537, en tierras guaraníes. Los académicos entran frecuentemente en lo que he llamado "el juego de los números", que consiste en una serie de esfuerzos para hacer estimaciones sustentadas acerca del tamaño de las poblaciones nativas al momento del primer contacto y el grado de disminución desde este hasta la época en que las autoridades civiles o religiosas midieron el tamaño de las poblaciones bajo el dominio español. Los investigadores han sugerido que la población guaraní era por lo menos de 1.000.000 de personas cuando los españoles llegaron al Río de la Plata, en la década de 1530, y que disminuyó hasta 141.000 durante los primeros años de la década de 1730[11]. Además, Reff ha planteado que a finales de la década de 1630 por lo menos dos tercios de los guaraníes fueron capturados por los *bandeirantes*, traficantes de esclavos de Sao Paulo[12].

Las epidemias se desataron periódicamente dentro de las poblaciones guaraníes después de la llegada de los españoles en la década de 1530. Las fuentes registran momentos de gran mortalidad causada por la viruela, el sarampión y otras enfermedades. Las epidemias reportadas mataron cientos e incluso miles de guaraníes que vivían en las encomiendas y en las misiones establecidas por los franciscanos[13]. Sin embargo, el

9 Ibídem, 609.

10 Robert H. Jackson, "The 1781-1782 Smallpox Epidemic in Baja California", *Journal of California and Great Basin Anthropology* 3 (verano 1981): 138-143.

11 Reff, "The Jesuit Mission", 16-31.

12 Ibídem, 23.

13 Ibídem, 22.

registro demográfico es incompleto y estas epidemias tempranas ocurrieron en una época para la cual los archivos eclesiásticos, particularmente los de bautismos y matrimonios, no se encuentran disponibles. Muchos interrogantes permanecen sin resolver sobre la historia demográfica temprana del Río de la Plata. El primero es la extensión que tuvieron estas epidemias dentro de las poblaciones nativas. Los estudios realizados en otras partes de la América española muestran que los brotes ocurrieron generalmente en grandes centros habitados por poblaciones suficientemente grandes como para propagar el contagio. No existe evidencia para documentar exactamente cómo se extendieron las epidemias a través de una región, aunque la cronología de un brote puede ser documentada comparando los registros de entierros de diferentes comunidades, en aquellas partes donde existen. Las epidemias también se extendieron con las personas que viajaban de comunidad en comunidad portando la infección en sus cuerpos y exponiendo a la enfermedad a la gente susceptible[14]. Estos contactos ocurrieron con mayor frecuencia a través de las diferentes formas en que la gente realizaba su comercio, acudía al trabajo en otras comunidades o por el movimiento de grupos de soldados[15]. La segunda cuestión tiene que ver con la proporción de reincidencia que siguió a los brotes epidémicos, y si los nacimientos lograron compensar las pérdidas y al cabo de cuánto tiempo lo hicieron.

De 1609 a 1641

En 1609, los jesuitas establecieron en San Ignacio Guazú, en el sureste de Paraguay, la primera misión de la región del Río de la Plata. Los franciscanos también establecieron comunidades misioneras allí, como la de Yaguarón, pero se concentraron en los guaraníes que vivían en las encomiendas. En las décadas siguientes, los jesuitas llegaron a establecer docenas de misiones hacia el este, en la región comprendida entre los ríos Paraná y Uruguay y en las regiones de Iguazú, Tape y Guaira, en lo que hoy en día es Brasil. Se concentraron en los guaraníes que estaban fuera del radio de acción

[14] Jackson, en "The 1781-1782 Smallpox Epidemic", documenta un brote inicial de viruelas en la ciudad de México en 1779, que luego viajó a través del país durante un período de dos años y alcanzó las misiones del norte en 1781. Varios miembros de un grupo de colonos que fueron de Sinaloa a California introdujeron las viruelas en la península, que luego se extendieron a través de los caminos de norte a sur y de misión en misión durante los dos años siguientes. Los mismos colonos ayudaron a diseminar el contagio al viajar hacia el norte a través de la península de California, portando la infección en sus cuerpos y exponiendo a todas las personas susceptibles que encontraron hasta detenerse en una misión. Otros infectados también extendieron el contagio al entrar en contacto con otras personas o al viajar a otras misiones. Y en "Causes of Indian Depopulation in the Pimeria Alta Missions of Northern Sonora", *Journal of Arizona History* 24 (1983), 405-429, documenta idéntico brote de viruelas durante el mismo año en las misiones de Pimeria Alta, en el norte de Sonora, localizadas a lo largo del golfo de California en la baja California.

[15] Daniel Reff, *Disease, depopulation, and culture change in northwestern New Spain, 1518-1764* (Salt Lake City, 1991), sugiere que las epidemias se extendieron por Sinaloa, Sonora y la región vecina por el avance de la conquista y la colonización española a través de las rutas indígenas de comercio que ligaban estas comunidades con el centro de México.

de las encomiendas en el Paraguay. En 1626-1627, había seis misiones en el distrito de Paraná, con 8.150 tributarios, ocho en Guaira, con 19.780 tributarios y cinco en Tape[16].

En la década de 1630, sin embargo, las expediciones en busca de esclavos de los *bandeirantes* de Sao Paulo obligaron a los jesuitas a abandonar las misiones de Iguazú, Guaira y Tape, reubicando algunas de ellas en la zona entre los ríos Paraná y Uruguay[17]. Miles de guaraníes fueron capturados por los cazadores de esclavos, algunos fueron evacuados por los jesuitas y otros miles murieron por las enfermedades que se desataron entre los fugitivos. Una epidemia se propagó en las misiones localizadas al este del río Uruguay entre los años 1634 y 1638, matando 5.563 personas en las siete misiones. Un total de 1.800 murieron en Asunción de Acarigua; 1.115, en Jesús María; 1.142, en Santa Ana; 950, en San Cristóbal; 900, en Santa Teresa; 340, en Santa María, y 316, en Yapeyú[18]. Los registros de los jesuitas no nos proporcionan cifras precisas acerca de la población durante este período. Existen datos disponibles para las misiones de Tape localizadas al este del río Uruguay. Los religiosos de hábitos negros registraron un total de 12.900 familias en 11 misiones, un total de 11.000 bajo la categoría de "almas" en tres misiones y la cantidad de cristianos en seis misiones que representa el total de gentes convertidas, pero que no incluye a los guaraníes recientemente congregados. La cantidad de almas totalizó 3.000 en San José; 5.000, en Candelaria, y 3.000, en Asunción de Aracagua. La cantidad de cristianos fue de 1.600 en San Joaquín; 1.200, en Santa Teresa; 1.600, en San Cosme y Damián; 6.000, en San Tomé; 5.700, en San Pedro y San Pablo, y 4.900, en San Javier[19].

La población en las misiones jesuitas tuvo momentos de flujo y reflujo durante la década de 1630, debido al éxodo desde los territorios de Guaira, Iguazú y Tape y por la presión ejercida por los *bandeirantes* en su búsqueda de esclavos en las grandes poblaciones congregadas en las misiones. Los jesuitas recibieron un mínimo apoyo de las autoridades coloniales locales y se vieron obligados a tomar el asunto en sus manos, organizando una milicia de refugiados para combatir a los traficantes de esclavos. En 1641, la milicia de las misiones logró una notable victoria contra los *bandeirantes* en la batalla de Mbororé, en el río Uruguay. La amenaza representada por los paulistas cesó y las misiones que ahora se concentraban en el distrito comprendido entre los ríos Uruguay y Paraná y el occidente del Paraná lograron su estabilidad.

---

16 David Owens, "A Historical Geography of the Indian Missions in the Jesuit Province of Paraguay, 1609-1768" (tesis doctoral, Kansas: University of Kansas, 1977), 236.

17 Maeder, "La poblacion de las misiones", 50-56.

18 Owens, "Historical Geography", 239.

19 Ibídem, 239.

De 1641 a 1730

En los noventa años que siguieron a la derrota de los paulistas en Mbororé, la población de las misiones experimentó un crecimiento que solo se frenó durante las epidemias, con lo que los jesuitas aumentaron la cantidad de misiones. Después de 1680 avanzaron de nuevo hacia el este del río Uruguay dentro de la región de Tape, en el actual estado brasileño de río Grande do Sul, el que se habían visto forzados a abandonar por causa de los *bandeirantes* en la década de 1630. En 1641-1643, la población de las misiones jesuitas totalizó 36.190 habitantes en 20 comunidades. Hacia finales del siglo, en 1682, las cifras llegaron a 61.083 y crecieron hasta 86.173 en 1700. Gran parte de este crecimiento fue resultado de la reproducción natural y hubo además algunas congregaciones de indios no cristianos, pero sus cifras fueron más bien bajas[20].

A finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII los jesuitas ampliaron el número de misiones creando nuevas comunidades con miembros de las ya existentes y reubicando otras en sitios nuevos. En el sureste de Paraguay, reubicaron a Santiago a partir de Guaira en 1659 y crearon las nuevas misiones de Jesús de Tavarange (1685), Santa Rosa (1698) y Trinidad (1706). También regresaron a la región ubicada al este del río Uruguay. El movimiento inicial reubicó las misiones de San Nicolás y San Miguel. Los religiosos establecieron cinco nuevas comunidades con guaraníes provenientes de las misiones ya existentes: San Francisco de Borja (1697), San Luis Gonzaga (1687), San Lorenzo Mártir (1690), establecida con guaraníes de Santa María La Mayor, San Juan Bautista (1698) con parte de la gente de San Miguel, y Santo Ángel Custodio (1707)[21].

La creación de nuevas comunidades misioneras respondía a dos problemas. El primero era el crecimiento de la población en algunas misiones, que atentaba contra la capacidad de la agricultura para proveer suficiente comida para todos los neófitos. En 1682, por ejemplo, la población de Santa María La Mayor alcanzó un total de 5.171 habitantes, y estaba localizada en un área donde existían varias misiones en tal proximidad que podían llegar a presionar a largo plazo el suministro de alimentos. La segunda razón para la creación de nuevas misiones fue geopolítica. En 1680, los portugueses establecieron Colonia do Sacramento en la Banda Oriental, cerca de la actual Montevideo. Al establecer nuevas misiones al este del río Uruguay, los jesuitas dieron fundamento a los reclamos españoles de soberanía sobre las tierras de la Banda Oriental y aislaron a Colonia do Sacramento de los territorios portugueses del norte.

Entre 1682 y 1732, la población aumentó más del doble, de los 61.083 habitantes reportados en el primer año, hasta los 141.242 reportados en el segundo. Este crecimiento presenta un contraste muy marcado con los patrones de las misiones del norte

[20] Véase el Apéndice.

[21] Carbonell de Masy, *Estrategias de desarrollo rural*, capítulos 4 y 12.

de México, donde el tamaño de la mayor parte de las poblaciones nativas que vivían en misiones disminuyó y solo presentó algún crecimiento por la congregación de indios no cristianos. Este patrón de rápido crecimiento plantea cuestiones interesantes sobre la forma en que la demografía de las misiones guaraníes podría ser encajada dentro de los patrones generales de las Américas. ¿Reflejó este crecimiento una recuperación de la población guaraní después de más de un siglo de disminución como resultado de las enfermedades y otros factores? Los investigadores han mostrado que la población nativa aumentó en el siglo XVIII en el centro de México, la región andina e incluso en zonas de frontera como Nuevo México, después del declive que siguió a la llegada de los españoles. El modelo que prevalece consiste en una disminución de la población desde el contacto hasta el siglo XVII e incluso hasta el XVIII, seguida por un crecimiento durante el período colonial tardío. Pero establecer este mismo modelo para los guaraníes resulta difícil debido a la precariedad de las fuentes para el período temprano posterior al establecimiento de Asunción, y al hecho de que los jesuitas establecieron misiones con guaraníes que no estaban en las encomiendas, que en algunos casos se ubicaban a cientos de millas de los poblados españoles. Las enfermedades debieron afectar a estas comunidades guaraníes, pero hay muy poca evidencia para verificar si las poblaciones sufrieron o no una disminución después de la década de 1530, aunque esta situación resulta bastante plausible.

La fase de crecimiento terminó abruptamente en la década de 1730, con una serie de epidemias que afectaron las poblaciones misioneras. La recuperación comenzó en la década de 1740, pero una crisis política en la década de 1750 hundió a las misiones, particularmente a aquellas al este del río Uruguay, en una crisis mayor. La siguiente sección examina las crisis demográficas en las misiones jesuitas durante las décadas de 1730 y 1750 con sus patrones, hasta la expulsión de la comunidad religiosa en 1768.

Crisis y declive: de 1730 a 1768

Una serie de epidemias se desataron en la región en la década de 1730 y causaron disminuciones de corta duración en varias de las misiones. Durante estos años hubo epidemias en 1733, 1735-1736 y 1738-1740. Probablemente se diseminaron a través de las rutas de comercio, cuando un gran número de gente se movilizaba llevando la infección en sus cuerpos. Las misiones jesuitas de Paraguay participaban en el comercio regional, y el ir y venir de personas y bienes facilitaron la expansión del contagio[22]. La gran región del Río de la Plata fue también una frontera en disputa; miles de milicianos guaraníes de las misiones participaron en periódicas campañas contra los

[22] Las misiones, por ejemplo, comerciaban con yerba mate en Santa Fe y otros pueblos de la región del Río de la Plata, junto con otros productos que incluían pieles y sebo de ganado. Los jesuitas mantenían oficinas en Santa Fe y Buenos Aires, llamadas Oficios de Misiones, que administraban la compra y venta de los bienes. Véanse Carbonell de Masy, *Estrategias de desarrollo rural* y Teresa Blumers, *La contabilidad en las reducciones guaraníes* (Asunción, 1992).

portugueses o fueron movilizados para emprender acciones militares contra los colonos de Paraguay, en la llamada Revuelta de los Comuneros. Los oficiales reales movilizaron la milicia guaraní a mediados de la década de 1730 para una posible acción contra los portugueses en las fronteras en disputa durante un período de guerra no declarada que se prolongó hasta 1737. Además de esto, en las décadas de 1720 y 1730, la región fue también testigo de una guerra civil en Paraguay, conocida como la Revuelta de los Comuneros, en la cual las autoridades coloniales respondieron movilizando las milicias guaraníes. El transporte de bienes dentro de la región, la movilización de miles de milicianos y el movimiento de tropas crearon las condiciones ideales para la expansión de enfermedades altamente contagiosas como las viruelas y el sarampión.

Muchos investigadores asumen que los pueblos nativos de las Américas no tenían defensas naturales contra las enfermedades del Viejo Mundo introducidas en Norte y Suramérica después de 1492, y que los sobrevivientes de los brotes adquirieron algún grado de inmunidad. Sin embargo, como no existen evidencias para apoyar esta suposición, las referencias a los patrones demográficos de la Europa moderna temprana ayudan a contextualizar los efectos de las epidemias dentro de los pueblos nativos[23]. Viruela, sarampión, peste bubónica y otras enfermedades azotaron las poblaciones europeas y mataron miles de adultos y niños. Estas epidemias usualmente se presentaban una vez cada generación, cuando había suficientes huéspedes potenciales para los patógenos que permitieran diseminar y sostener el contagio, para luego desvanecerse. Además, las enfermedades mataron miles de niños pequeños cada año, y las respiratorias, a jóvenes y viejos durante los meses más fríos del año. Sin embargo, las epidemias periódicas y las enfermedades crónicas solamente frenaron el crecimiento y las poblaciones europeas se recobraron después de las crisis periódicas de mortalidad, dando como resultado que durante la mayor parte de la era moderna temprana experimentaron un lento y moderado crecimiento.

La cronología y la trayectoria del brote de sarampión de 1733 sugieren que pudo haber viajado hacia el norte desde Buenos Aires a lo largo de los ríos Paraná y Uruguay, siguiendo las rutas de comercio establecidas y al regreso de miles de milicianos guaraníes al terminar su servicio en Paraguay. En 1733, la mortalidad más severa se presentó en las misiones del actual sureste de Paraguay, incluyendo San Ignacio Guazú; Nuestra Señora de la Fe, que experimentó el más alto número de muertes de las 30 misiones, con un total de 2.618 en un solo año; Santa Rosa, e Itapúa. Varias de las misiones ubicadas al este del río Paraná también experimentaron una fuerte mortalidad, incluyendo Loreto y Santa Ana, sin ser tan alta en las misiones ubicadas al este del río Uruguay, con las excepciones de La Cruz y San Luis Gonzaga.

[23] Para el caso de Europa, véase Flinn, *The European Demographic System.*

Una segunda epidemia azotó la región en 1735 y 1736, aunque la mortalidad total no fue tan elevada como en 1733. El brote fue muy localizado. Los mayores índices se presentaron en dos grupos de misiones. El primero, centrado en Loreto, experimentó el mayor número de muertes al año en todos los lugares, con un total de 1.321. Otras misiones afectadas fueron: San Cosme, Santa Ana, San Ignacio Mini, Corpus Christi y San José. Hubo pocos fallecimientos en las misiones vecinas. El segundo grupo se localizó a ambos lados del río Uruguay, en lugares muy cercanos unos de otros. Este grupo incluyó Santa María La Mayor, San Francisco Javier, San Nicolás, con un total de 726 muertes, y San Luis; igualmente, en menor proporción, en los lugares vecinos, incluyendo Mártires y San Lorenzo Mártir.

La tercera de la década, identificada como de viruelas, se desató entre 1738 y 1740. La mortalidad más severa se presentó en 1738, pero la continuidad de un gran número de muertes sugiere que el contagio se extendió primero a través de la parte oriental de la región misionera, a finales de 1739, y en los primeros meses del verano de 1740 en la región del Río de la Plata, que es la época más propicia para que ocurran epidemias. El contagio se desató en las tres comunidades misioneras localizadas en la rivera occidental del río Uruguay, en lo que hoy en día es Corrientes, pero no cruzó el río hacia San Francisco de Borja, ubicada en la rivera opuesta a San Tomé, lo cual sugiere que se tomaron medidas de cuarentena. Dentro de estas tres misiones, la de mayor cantidad de muertes fue La Cruz, donde murieron 1.605 personas en 1739 y otras 186, en 1740[24]. La cantidad de fallecimientos en las misiones vecinas de Yapeyú y Santo Tomé fue baja, con variaciones de un lugar a otro. La epidemia mató 1.279 personas en Santa María La Mayor y muchas menos en Mártires y Concepción, localizadas cerca o sobre el río Uruguay. Estas misiones también debieron sufrir grandes pérdidas en los años anteriores.

El contagio mató un gran número de gente en las comunidades misioneras localizadas al este del río Uruguay, y aun aquí la extensión de la epidemia se limitó a cuatro de las siete comunidades. Un total de 1.708 personas murieron en San Nicolás, la más oriental de las misiones; 2.445, en San Luis, y 2.681, en San Lorenzo, localizada al este de San Luis. El contagio aparentemente llegó a San Juan Bautista a finales de 1739 y cobró la vida de 376 personas de la misión. Sin embargo, la mayoría de las víctimas de la epidemia en San Juan Bautista murieron durante los primeros meses de 1740 y hubo 2.400 muertos en todo el año. Curiosamente, la epidemia no acabó con mucha gente en las dos misiones ubicadas más al oriente. En Santo Ángel Custodio murieron 258 en 1739 y la mortalidad en San Miguel estuvo dentro de los rangos normales durante los dos años.

¿De qué forma afectaron las epidemias a la población y a la organización social de las misiones, más allá de la simple reducción de tamaño? Un censo detallado elaborado

[24] Véanse en el Apéndice las tablas 11-13.

en 1735 de la misión Trinidad proporciona algunas pistas[25]. En 1731, la población de Trinidad totalizó 3.569 habitantes y 3.598 en 1733, antes de que el mal atacara el lugar. La de 1733 mató cerca de la mitad de los habitantes de la misión y en 1735 solo quedaban 1.837. Sin embargo, la población se recuperó después de la serie de la década de 1730 y ascendió a 2.680 en 1756 y a 2.558 en 1767. El contagio reclamó las vidas de los guaraníes a lo largo de todo el espectro de la sociedad misional, incluyendo las familias de los caciques, y hubo un cierto grado de relevo generacional en el liderazgo. Cinco caciques incluidos en el listado de 1735 eran niños menores de 10 años que reemplazaron a sus padres muertos por la enfermedad. La epidemia también destruyó familias, como se evidencia por el gran número de huérfanos (154) y viudos (101). Además, el censo registró bastantes fugitivos (109), principalmente hombres, y muchas mujeres (43) abandonadas por sus maridos. La mayor parte de prófugos dejaron la misión para evitar el servicio militar, pero también lo hicieron para escapar a la enfermedad.

La epidemia redujo en Trinidad cantidad de familias extensas con tres o más hijos. En 1735, el 58% (888) de la gente estaba agrupada en familias de dos o tres personas, lo

[25] Juan Valdevieso, S. J., "Estado del pueblo de la Santísima Trinidad", Trinidad, septiembre 9 de 1735, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, Sala 9-17-3-6.

Estructura de la población de Trinidad en 1735

Personas por familia	Cantidad de familias	Población en cada tipo de familia	Huérfanos	Huérfanas	Viudas	Viudos
2	258	516	94	50	101	6
3	124	372				
4	93	372				
5	34	170				
6	13	78				

En Ventura Suárez, "Padrón del Pueblo de S. Cosme y Damián que se hizo este presente año 1735", San Cosme y Damián, agosto 16 de 1735, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, Sala 9-17-3-6.

No todas las misiones experimentaron el mismo nivel de pérdida de la población o destrucción de las familias como resultado de las epidemias. Un censo de 1735 de San Cosme, localizada muy cerca de Trinidad, manifiesta una estructura poblacional algo diferente, aunque seguía teniendo un gran número de huérfanos y viudos. A pesar de todo, hubo un gran porcentaje de familias con más de un hijo que sobrevivieron, síntoma de una población que se reproduce a sí misma.

Estructura de la población de San Cosme y Damián en 1735

Personas por familia	Cantidad de familias	Población en cada tipo de familia	Huérfanos	Huérfanas	Viudas	Viudos
2	141	282	126	167	133	8
3	121	363				
4	95	380				
5	64	320				
6	45	270				
7	19	133				
8	3	24				

En Ventura Suárez, "Padrón del Pueblo de S. Cosme".

que significa que se trataba de una pareja de esposos o de una pareja con un solo hijo. Estas pequeñas familias constituían el 73% de las de la misión. En contraste, solo había 50 familias (el 6%) con tres o más hijos, que equivalían al 18% de la población agrupada en familia. Un censo de 1759 en Santa Ana ayuda a ubicar los datos de Trinidad en su contexto[26]. En 1731, esa misión tenía una población de 4.527 habitantes, pero bajó a 3.716 en 1733. La cifra aumentó y se mantuvo en 5.040 en 1756 y en 5.141 en 1759. El 31% de las familias de Santa Ana tenía tres hijos o más, y muchas llegaban hasta siete. El 47% de la gente estaba agrupada en familias. La población se recuperó de las epidemias de la década de 1730 y creció robustamente, como se evidencia en el gran número de familias con tres o más hijos. El perfil de los habitantes en 1759 era similar al de la estructura de la población misionera antes de las epidemias.

Las enfermedades de la década de 1730 reclamaron las vidas de miles de guaraníes, por lo que la población de las misiones disminuyó en las 30 misiones de 141.242 en 1732 a 73.910 en 1740, después del final de las epidemias. Sin embargo, las misiones del Río de la Plata se recuperaron. El repoblamiento guaraní señala la mayor diferencia frente a las poblaciones indígenas que vivían en la frontera norte de México. Aquel fue un pueblo con altas tasas de fertilidad y de mortalidad, similares a las poblaciones europeas contemporáneas. Las tasas de nacimiento y mortalidad fueron altas y la población creció de una forma baja o moderada. Las epidemias frenaron o detuvieron el crecimiento, pero la población se recuperó.

Las tasas brutas de nacimientos por cada mil habitantes fueron generalmente elevadas, excepto en los años con epidemias[27], y cuando no hubo restricciones económicas o sociales la población creció considerablemente. Las crisis periódicas de mortalidad afectaron la población y frenaron el crecimiento, pero las cifras generalmente se recuperaron. Al examinar los datos globales de las 30 misiones, se aprecian cuatro grandes crisis de mortalidad (cuando se multiplicó por tres la mortalidad normal) en los años para los cuales existe información: en 1733, 1738, 1739 y 1764. Los mayores brotes epidémicos no solo aumentaron las tasas de mortalidad, sino que tendieron a

[26] "Padrón del pueblo de Sta. Ana 1759", Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, Sala 9-17-3-6.

Estructura de la población de Santa Ana en 1759

Personas por familia	Cantidad de familias	Población en cada tipo de familia	Huérfanos	Huérfanas	Viudas	Viudos
2	350	700	128	121	131	8
3	264	792				
4	245	980				
5	180	900				
6	127	762				
7	53	371				
8	21	168				
9	3	27				

[27] Véase el Apéndice.

disminuir las de nacimientos o de nacimientos vivos. En promedio, los guaraníes que habitaban en las misiones vivían entre 20 y 30 años, pero la expectativa de vida promedio al nacer bajó como resultado de las epidemias más fuertes[28].

Un examen de las tasas brutas de nacimiento y mortalidad en cada misión demuestra la fuerza y también la variación en los niveles de mortalidad durante las epidemias de la década de 1730, con la dispersión geográfica del contagio y los patrones de fertilidad y mortalidad en los años sin epidemias. Aquí examino los datos de 1733, 1736, 1739, 1740, 1741 y 1745. En 1733, hubo tasas elevadas de mortalidad que superaron el 100 por mil de la población en nueve de las 30 misiones, siendo la más alta de 174 por mil en La Cruz, sobre el río Uruguay, que fue tres veces superior a la normal. Las tasas de mortalidad fueron elevadas y más altas que las tasas de nacimiento en otras 11 misiones. Las tasas brutas de mortalidad en estas comunidades se ubicaron entre 50 y 99 por mil habitantes. La mortalidad fue alta en casi toda la región de las misiones y las epidemias se concentraron en ambos lados del río Uruguay. La de 1735-1736 parece que no fue tan severa como el brote de 1733, y en 1736 el contagio solo afectó un puñado de misiones. La tasa más alta de mortalidad (239,9 por mil) se dio en Loreto y fue de 169,8 por mil en la vecina San Ignacio. La mortalidad también fue elevada en San Cosme, cruzando el río Paraná desde Loreto y San Ignacio, y en Corpus Christi, cercana a San Ignacio. Las tasas de mortalidad fueron elevadas en San Carlos y San José, Santa María La Mayor, San Francisco Javier y San Nicolás, en el río Uruguay.

---

[28] Calculado por Robert McCaa usando Populate e incluido como conjunto de datos en este programa de computador, que usa la proyección inversa para calcular sofisticadas estadísticas demográficas, incluyendo la expectativa promedio de vida al nacer. Populate analiza ejemplos de datos de cinco años y reporta las estadísticas en el punto medio del quinquenio. McCaa utiliza los datos de la investigación de Ernesto Maeder y usa Populate para llenar los vacíos en los datos perdidos.

Esperanza de vida al nacer (EVN) por quinquenios en las misiones guaraníes, 1692-1767

Año	EVN	Año	EVN	Año	EVN
1692	29,7	1722	26,7	1752	30,0
1697	28,6	1727	34,8	1757	23,2
1702	26,6	1732	8,8	1762	6,1
1707	26,7	1737	0,2	1767	8,3
1712	32,3	1742	20,1		
1717	19,3	1747	23,0		

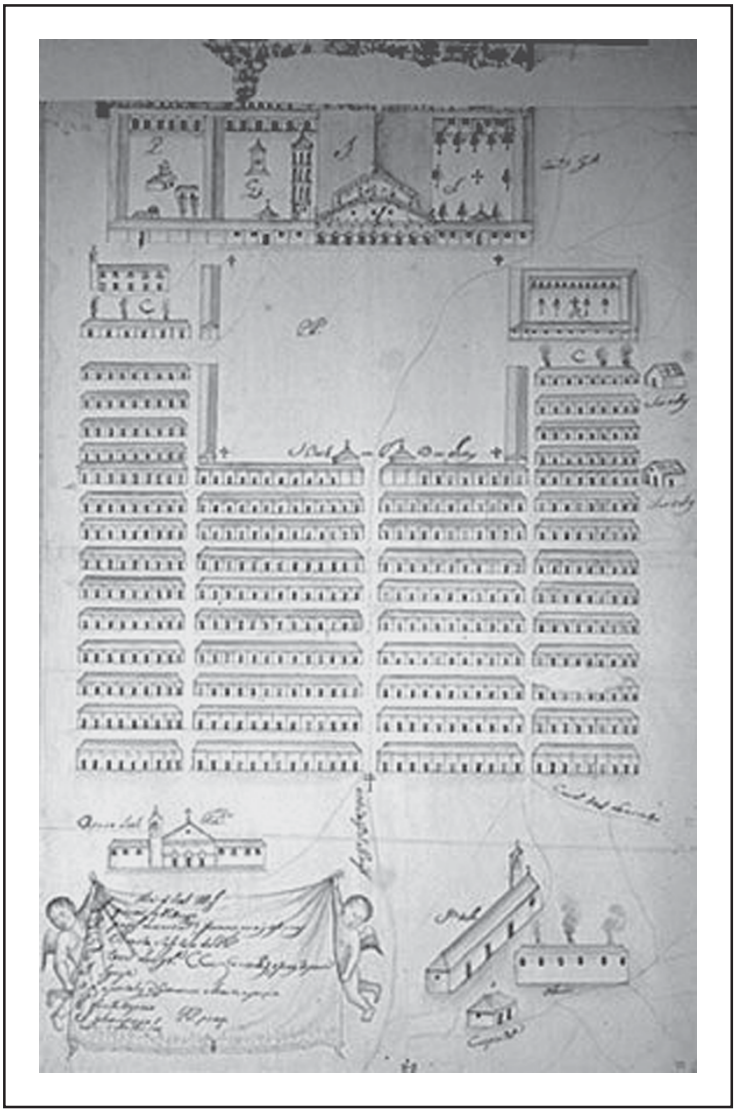
Las cifras de McCaa señalan un promedio en la esperanza de vida media al nacer de 26,8 años en los quinquenios donde hubo más epidemias y de 5,9 en los años de menos epidemias. Calculamos las mismas estadísticas usando como ejemplo los únicos años en que los datos están completos: 1736-1755 y 1762-1766. Las cifras pueden ser un poco diferentes de las de McCaa, pero se encuentran dentro del mismo rango: 1736-1740 = 4,5; 1741-1745 = 24,8; 1746-1750 = 24,4; 1751-1755 = 29,9; 1762-1766 = 9,4 años. El promedio en los años sin epidemias fue de 26,4 años al nacer y de 7 años al nacer durante los períodos críticos de mortalidad.

La epidemia de 1738-1740 generó una severa crisis de mortalidad. El registro de nacimientos y entierros no está disponible para 1738, pero existen datos para los dos años siguientes. La más fuerte mortalidad de 1739 se centró en las misiones localizadas entre los ríos Paraná y Uruguay, junto con varias misiones al oriente del río Uruguay. Esta distribución espacial de los entierros sugiere que la mortandad en 1738 pudo haber sido más severa en las misiones ubicadas al occidente y al noreste del Río Paraná, los distritos surorientales del actual Paraguay. El contagio se diseminó probablemente hacia las misiones de este país. Las tasas brutas de mortalidad se situaron entre 100 y 200 por mil habitantes en tres misiones, incluida Trinidad, ubicados cerca de la orilla occidental del Paraná. En San Tomé fue de 230,8 por mil, en la rivera occidental del río Uruguay, y fue entre cuatro y cinco veces más alta del promedio. Las muertes fueron muy frecuentes en cinco misiones y alcanzaron nueve o diez veces lo normal. La tasa bruta de mortalidad alcanzó 336,8 por mil, es decir, casi el 34% de la población en San Nicolás; 416,6 por mil, en La Cruz, y 565,4; 565,1 y 556,9 por mil, en Santa María La Mayor, San Luis Gonzaga y San Lorenzo Mártir, respectivamente. En otras palabras, más del 50% de la población de las tres comunidades murió en el transcurso del año. La mayoría, en las comunidades misioneras ubicadas al este y a lo largo del río Uruguay.

La mortalidad regresó a niveles normales y a estándares en los cuales los nacimientos eran mayores que las muertes y la población de las misiones empezó a crecer de nuevo. La excepción fue La Cruz, donde los decesos estuvieron a punto de ser tan frecuentes como en 1739. Las viruelas probablemente alcanzaron la misión de San Juan Bautista a finales de 1739 y devastaron la población durante los primeros meses de 1740. La mortalidad alcanzó el 485 por mil, es decir, 48% de los habitantes, y la población bajó de 4.949 a 2.171 en 1739. En las otras misiones las viruelas comenzaron a desaparecer a medida que disminuían los huéspedes potenciales o que los neófitos guaraníes morían o se recuperaban. Durante los años siguientes las poblaciones de las misiones se recuperaron lentamente de las pérdidas sufridas en la década de 1730. Los nacimientos de nuevo superaron a las muertes y la población nuevamente empezó a crecer.

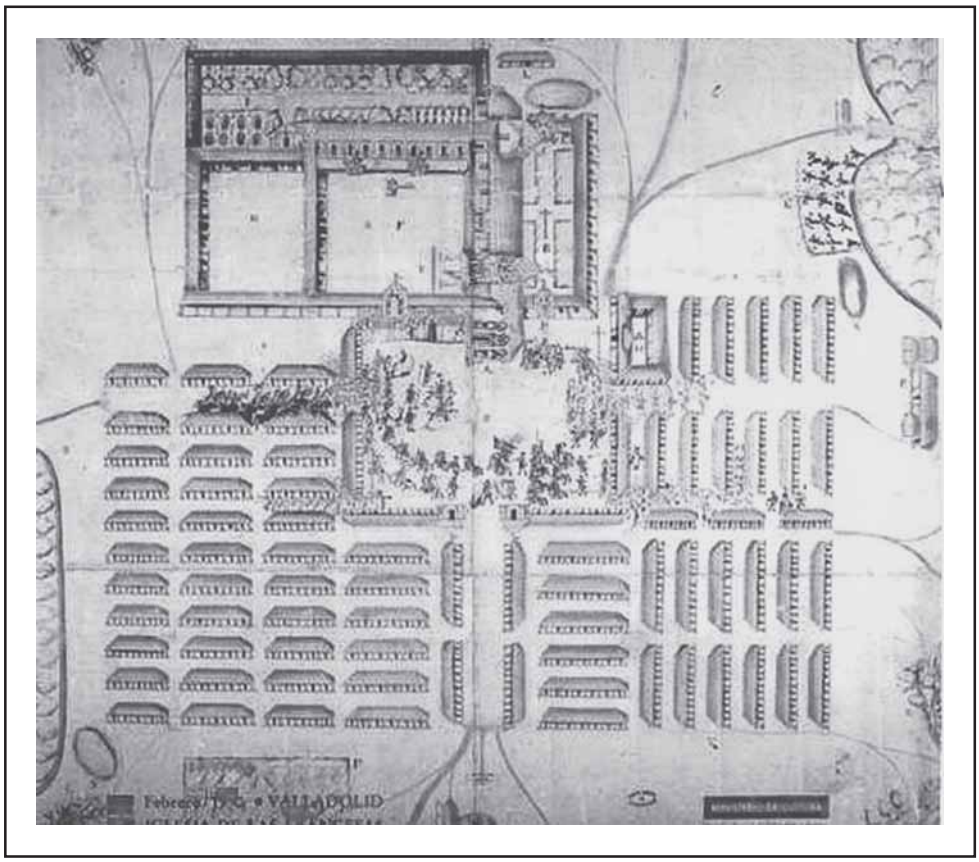
La segunda crisis del período fue resultado de la firma del Tratado de Madrid en 1750 que intentó establecer los límites coloniales entre España y Portugal en Suramérica. Una provisión del tratado estipulaba la transferencia del puesto avanzado portugués de Colonia do Sacramento, establecido en 1680 en el actual Uruguay, a cambio de unos 500.000 kilómetros cuadrados de territorio en lo que hoy es Río Grande do Sul, al norte de Uruguay. El área cedida incluía las siete misiones ubicadas al oriente del río Uruguay, junto con sus extensas estancias, y Yapeyú, La Cruz y Santo Tomé. Los habitantes, que ascendían a 29.191, fueron reubicados en territorio español. A los neófitos guaraníes se les permitió llevar sus bienes muebles. Si no se trasladaban en un año se convertirían en vasallos de Portugal. Una cláusula secreta del tratado esti-

Figura 2
Diagrama de la misión San Miguel, c. 1756



Cortesía del IPHAN. Este diagrama muestra las casas de los neófitos donde miles de guaraníes vivieron muy próximos. Este patrón de asentamiento compacto ayuda a explicar la rápida expansión y las altas tasas de mortalidad durante las epidemias.

Figura 3
Diagrama de la misión San Juan Bautista, c. 1756



Fuente: cortesía del IPHAN.

pulaba que las fuerzas españolas y portuguesas colaborarían en la expulsión de los guaraníes si se resistían. Los oficiales españoles esperaban que los misioneros jesuitas los convencieran de reubicarse y la corona ofreció a los jefes 28.000 pesos como compensación[29].

Los guaraníes se resistieron a la reubicación forzosa y enfrentaron dos invasiones de las tropas españolas y portuguesas. En 1754, compelieron a los españoles a retirarse de sus tierras, pero experimentaron una gran derrota en febrero de 1756, que permitió a una expedición lusohispánica ocupar las misiones. El ejército de ambas naciones derrotó a la milicia guaraní en la batalla de Caibate, el 10 de febrero de 1756. Los europeos tuvieron tres muertos y 10 heridos, frente a 1.511 bajas guaraníes y 154 capturados. Después de la batalla, el ejército lusohispánico ocupó las siete misiones. Los guaraníes en retirada abandonaron San Miguel y San Luis Gonzaga, dejando los edificios principales en llamas. Los españoles ocuparon Santo Ángel y la usaron como base de operaciones, y los portugueses, San Juan Bautista[30]. España y Portugal anularon posteriormente el tratado de 1750 y los españoles retomaron el control de las siete misiones. Las aldeas misioneras sufrieron muchos daños físicos además que el ejército invasor lusohispano había consumido el ganado de las estancias para su alimentación[31]. España y Portugal entraron en guerra en las fronteras del Río de la Plata en la década de 1760 después de que aquella denunció el Tratado de Madrid, y solo resolvieron el conflicto limítrofe con la firma del Tratado de San Ildefonso, en 1777. La rebelión y la presencia de tropas españolas y portuguesas en el territorio misionero afectaron el funcionamiento de la economía de las misiones. Además, inmediatamente después de la ocupación de las misiones, la población guaraní se dispersó. Un censo de 1756 solamente contó 14.284 habitantes en las siete misiones, de los casi 29.000 que había al comienzo de la guerra[32].

La insurrección guaraní de la década de 1750 causó una ola de emigración desde las siete misiones ubicadas al otro lado del río Uruguay. Después del fracaso de la rebelión, los españoles reubicaron cerca de 12.000 neófitos en las misiones ubicadas al occidente del río Uruguay. Durante los primeros años de la década de 1760 solamente vivían unos 15.000 guaraníes después del regreso de los españoles como consecuen-

[29] Édgar y Alfredo Poenitz, "Herencia misionera", página web (Posadas, Argentina: TerritorioDigital.com, 2004), obtenido de la red mundial el 24 de agosto de 2004, 12:00 horas. http://www.herenciamisionera.com.ar/, cap. 11.

[30] Ibídem, cap. 12.

[31] Ibídem.

[32] Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57.

cia de la anulación del Tratado de Madrid[33]. El doble de ellos vivía en los siete establecimientos en 1750. Los portugueses también reubicaron neófitos en Río Grande do Sul y los organizaron en varias comunidades llamadas *aldeias*, donde trabajaron en las estancias cercanas. Una de estas comunidades, Aldeia de Anjos, contaba con 3.500 habitantes en 1762, pero las cifras bajaron a 2.563 en 1779, a 1.362 en 1784 y a 300 en 1814[34].

Los neófitos guaraníes también migraron voluntariamente hacia la frontera en disputa de la Banda Oriental (Uruguay) y establecieron nuevas comunidades independientes de los jesuitas. Una de ellos fue llamada Las Víboras y fue establecida en 1758 después del fin del levantamiento guaraní: cerca de 1.500 personas vivían allí en 1800. Un análisis de las 1.045 entradas en los registros de bautismos de Las Víboras para los años de 1770 a 1811 brinda evidencia de los diversos orígenes de los residentes. La mayoría, es decir 784 (75% del total), eran hijos de los neófitos que alguna vez vivie-

33 Flores, *Reduçoes*, 118-120. En 1764 más de 5.000 refugiados de las misiones ubicadas al extremo este todavía vivían en los lugares donde habían sido reubicados por las autoridades españolas.

Lugar de residencia de los neófitos guaraníes de las siete misiones del otro lado del río Uruguay en 1764.

Misión	Neófitos	Otras misiones	Cantidad de neófitos
Santo Ángel	1.310	San Francisco Javier	911
		Mártires	381
		Concepción	354
		Loreto	127
		San Ignacio Mini	29
San Juan Bautista	1.508	Mártires	8
		Corpus Christi	317
		Itapúa	886
		Loreto	316
		San Ignacio Mini	770
San Miguel	2.679	N.S. de la Fe	47
San Lorenzo	1.149	San Ignacio Mini	11
		N.S. de la Fe	13
San Luis Gonzaga	2.381	San Ignacio Mini	10
		Jesús	545
		Trinidad	607
		San Carlos	32
San Francisco de Borja	2.738	San Ignacio Mini	10
		Jesús	82
		Trinidad	63
San Nicolás	3.925		

Fuente: "Catálogo de la numeración de las doctrinas del río Paraná" y "Catálogo de la numeración de las doctrinas del río Uruguay", Manuel Gondra Collection, MG 592, Benson Latin American Collection, General Libraries of the University of Texas at Austin.

34 Ibídem, 121-126.

ron en las misiones jesuitas. Otros provenían de las misiones franciscanas al sur de Paraguay y de otras áreas de la gran región del Río de la Plata. Los habitantes de Las Víboras abandonaron la comunidad en 1846 debido a un ataque durante una guerra civil en Uruguay[35]

[35] Luis Rodolfo González Rissotto, "La importancia de las misiones jesuíticas en la formación de la sociedad uruguaya", *Estudios Ibero-Americanos* 15, núm. 1 (junio 1989): 191-214. Las autoridades españolas intentaron regresar a los fugitivos a las antiguas misiones. Por ejemplo, en 1790, contaron el número de guaraníes en sus jurisdicciones con el fin de realizar un esfuerzo para retornarlos a sus comunidades. Tomás Estruday, de Colonia do Sacramento, en la Banda Oriental, contó 13 fugitivos, incluyendo siete de las antiguas misiones jesuitas. Véase: Tomás Estruday, "Relación de los indios que se han recogido de la provincia del Paraguay y de los pueblos de misiones del Uruguay y Paraná", Colonia do Sacramento, marzo 31 de 1790, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, sala 9-17-3-6. Un segundo reporte mencionó más de 300 fugitivos en las jurisdicciones de la Villa de Concepción del Uruguay, San José y San Antonio. A pesar de los esfuerzos, la emigración continuó.

Cantidad de guaraníes encontrados en las jurisdicciones de la Villa de Concepción del Uruguay, San José de Gualeguayes y San Antonio de Gualeguay en 1790

En Villa de Concepción:			
Antigua mission	**Guaraníes**	**Antigua misión**	**Guaraníes**
Yapeyú	21	Concepción	21
San Carlos	15	San Luis	5
Loreto	14	San Nicolás	5
La Cruz	8	Sta. María La Mayor	4
San Tomé	4	San Javier	3
San Borja	5	Mártires	2
Sto. Ángel	1	Apóstoles	6
San Juan	3	San José	8
San Miguel	2	Sta. Ana	5
Candelaria	2	San Ignacio	6
Corpus Christi	3	Trinidad	2
Jesús	5	Itapúa	9
San Cosme	4	Santiago	4
Sta. Rosa	5	La Fe	1
Guasú	1		
En San José:			
Antigua mission	**Guaraníes**	**Antigua misión**	**Guaraníes**
Loreto	1	Mártires	1
San Tomé	1	Yapeyú	3
Corpus Christi	1	San Juan	1
Concepción	1	Sta. Ana	1
San Miguel	1	Apóstoles	1
En San Antonio:			
Antigua misión	**Guaraníes**	**Antigua misión**	**Guaraníes**
Yapeyú	8	San José	1
Sta. Ana	2	Loreto	2
San Luis	1	Candelaria	2
Sta. Rosa	1	La Cruz	3
Apóstoles	2	Corpus	3
San Cosme	1	San Juan	1
Sto. Ángel	1		

Fuente: Vicente Jiménez, "Lista de los indios guaranís procedentes de los pueblos de misiones que se hallan en las Villas de Concepción del Uruguay, San Joseph de Gualeguayes y San Antonio del Gualeguay y sus partidos", Villa de Concepción, abril 26 de 1790, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Padrones de Indios*, Sala 9-17-3-6.

Las poblaciones de las otras misiones jesuitas se recuperaron después de la crisis de mortalidad en la década de 1730. En 1762 había 102.988 habitantes. Sin embargo, otra epidemia de viruelas en 1764 redujo se cantidad nuevamente. La campaña militar en curso entre los españoles y los portugueses por el control de Laguna de los Patos y Río Grande do Sul, que involucraba miles de soldados, creó las condiciones necesarias para la expansión del contagio en la región. La población disminuyó hasta 85.266 en 1765, al año siguiente del brote, pero creció tímidamente en los años posteriores. En 1768, cuando Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas, la población de las misiones era de 88.864 habitantes.

De 1768 a 1827

Después de la expulsión de los jesuitas, el gobierno nombró administradores civiles en las comunidades misioneras. Como sugiere Julia Sarrel, la transición hacia la administración civil causó una ruptura entre el sistema económico jesuita que compartía recursos entre las comunidades y el nuevo sistema que hacía un gran énfasis en la producción de cada misión individual con muy poco o ningún intercambio entre ellas[36]. Un aspecto de la ruptura en el sistema jesuita fue la emigración de las antiguas misiones.

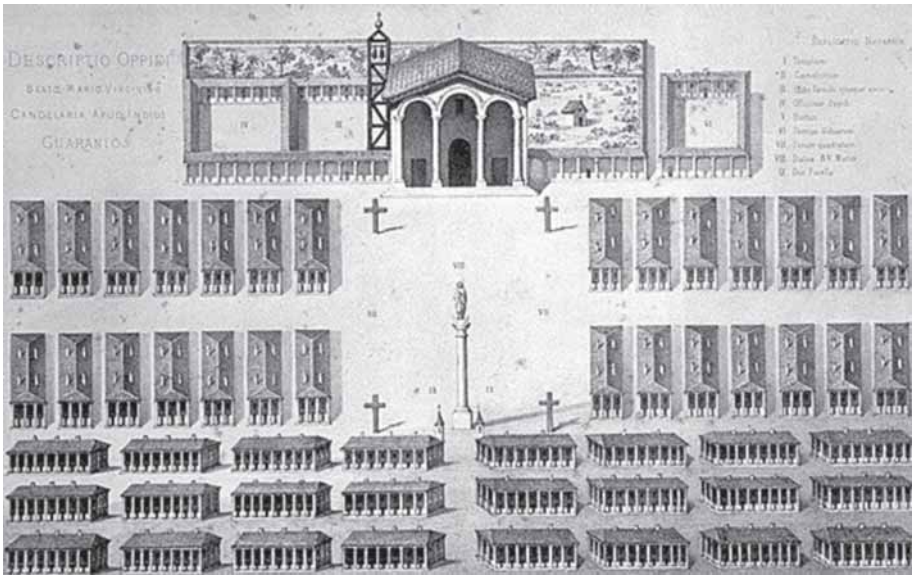
En los años inmediatamente posteriores al éxodo de los jesuitas, la emigración continuó, pero a una escala limitada. En 1767 se reportaron 88.796 guaraníes en las misiones y la cantidad disminuyó a 80.891 cinco años después, en 1772. La mayor disminución ocurrió durante la década de 1770, y en 1783 todavía vivían 56.092 en las misiones. Las cifras se estabilizaron en las décadas de 1780 y 1790, pero también fluctuaron. En 1791 la población alcanzó la cifra de 44.677 y luego, en 1793, 51.991, aunque este número también incluye a las personas que seguían apareciendo en los registros pero estaban ausentes. En 1801 se reportaron 45.637 habitantes en las misiones.

Otra causa importante del declive fue la destrucción física de muchas de las misiones localizadas en lo que hoy en día es Río Grande do Sul (Brasil) y Misiones (Argentina) durante las guerras entre Portugal, Argentina y Paraguay por el control de las fronteras en la Banda Oriental y las áreas vecinas en las tres primeras décadas del siglo XIX. En 1801, durante una guerra entre España y Portugal, una milicia portuguesa ocupó las siete misiones ubicadas al este del Río Uruguay que habían sido devueltas a España después del fiasco del Tratado de Madrid y la Guerra Guaraní[37]. Los portugueses distribuyeron las tierras de las misiones en concesiones

[36] Julia Sarreal, “Paraguay Missions: Illusions of Prosperity and Decay, 1700-1800” (ponencia presentada en la reunión anual de la Conference on Latin American History, Washington, D.C., 9 de enero 2004).

[37] Poenitz, “Herencia misionera”, cap. 21.

Figura 4
Diagrama de la misión Candelaria, 1767



Fuente: cortesía del IPHAN.

Figura 5
Ruinas de San Lorenzo Mártir

Fotografías cortesía de Henrique Chagas. San Lorenzo Mártir fue una de las siete misiones transferidas al control de Portugal en el Tratado de Madrid de 1750.

Figura 6
Ruinas de Santa Ana, cerca del río Paraná en la actual Argentina

llamadas *sesmarias*[38] Las ubicadas más al oriente sirvieron como base de operaciones de las invasiones portuguesas a la zona comprendida entre los ríos Uruguay y Paraná durante las turbulentas décadas de 1810 y 1820. Hubo invasiones en 1811 y 1812, y luego en 1817 y 1818. Durante esta última murieron 3.190 personas en Misiones, 360 fueron tomadas como prisioneros, y los portugueses saquearon muchas de las misiones. Además, una gran batalla ocurrió en los primeros días de abril de 1818 en San Carlos, resultando severamente dañada la iglesia y las construcciones aledañas. Los paraguayos también intentaron ejercer soberanía en el territorio entre el Paraná y el Uruguay y ocuparon y saquearon misiones a lo largo de la rivera oriental del río Paraná en 1817, como San Ignacio, Santa Ana, Loreto y Corpus Christi, entre otras[39].

Los guaraníes abandonaron muchas de las misiones ubicadas en la zona de guerra y buscaron refugio en otras partes o fueron forzados a reubicarse. La odisea de un grupo de guaraníes habitantes de las siete misiones al este del Uruguay ilustra cómo se vieron envueltos los refugiados en las inestables condiciones políticas de la región. En 1828, durante las últimas etapas de la guerra entre Argentina y Brasil por el Uruguay, un tal Fructoso Rivera saqueó las siete misiones y llevó a más de 6.000 guaraníes de regreso al Uruguay, donde estableció un nuevo asentamiento junto al río Paraná, llamado Santa Rosa de la Bella Unión. Los refugiados permanecieron en el sitio du-

38 Flores, *Reduçoes*, 127. Ha sobrevivido un fragmento de los registros de bautismos y entierros de San Francisco de Borja, ubicada en la rivera oriental del río Uruguay, opuesta a San Tomé. En él se aprecia que después de la ocupación portuguesa la vida sacramental normal de la población continuó sin interrupciones y que curas con apellidos españoles siguieron llevando los registros. También se percibe en estos documentos un crecimiento continuo de la población y una recuperación después de la epidemia de 1809.

Bautismos y entierros registrados en San Francisco de Borja, 1798-1811

Año	Bautismos	Entierros	+ / - Neto
1798	125		
1799	118		
1800		88	
1801		97	
1802		100	
1803		91	
1804	163	68	95
1805	109	62	47
1806	105	64	41
1807	161	69	92
1808	144	64	80
1809	147	262	-115
1810	132	75	57
1811	133	70	63

Fuente: Registros bautismales y de entierros de San Francisco de Borja, Diócesis de Uruguaiana, Brasil.

39 Poenitz, “Herencia misionera”, capítulos 26-28.

rante cinco años, pero se vieron obligados a abandonarlo después de un ataque de una milicia de la facción de los Colorados, involucrados en una guerra civil contra los Blancos. Un grupo de 860 personas oriundas de las siete misiones establecieron una nueva comunidad llamada San Borja del Yi cuya población alcanzó cerca de 3.500 habitantes. De los 860 que se establecieron en San Borja del Yi, 139 venían de San Francisco de Borja; otros 350, de las seis misiones restantes al este del Uruguay, y 371, de Yapeyú, La Cruz, San Tomé y Corpus Christi[40]. Las misiones localizadas en el actual sureste de Paraguay no experimentaron destrucciones violentas ni se vieron involucradas de guerra. Continuaron existiendo como comunidades nativas autónomas hasta 1848, cuando el dictador paraguayo Carlos Antonio López decretó la secularización de las comunidades y la incautación de los bienes de las misiones[41].

Un examen de las tasas vitales y de la estructura de género y edades ayuda a explicar el crecimiento de la población misionera y las recuperaciones que siguieron a las epidemias, principalmente después de la crisis de mortalidad de la década de 1730. Primero se examinará la fertilidad, la mortalidad y la esperanza de vida.

Fertilidad, mortalidad, esperanza de vida y estructura de edades y géneros

¿Cómo se pueden caracterizar a las poblaciones guaraníes que vivían en las misiones? Según he señalado anteriormente, estos grupos tenían altas tasas de fertilidad y mortalidad, similares a los de los europeos contemporáneos. Las mujeres guaraníes daban a luz muchos niños pero también moría mucha gente. Sin embargo, en la mayoría de los años, las tasas de nacimiento fueron más altas que las tasas de mortalidad, cuando no hubo epidemias. La población de las misiones creció a partir de tasas bajas o moderadas. La Tabla 8 resume las tasas brutas de nacimiento y mortalidad en 1741 y 1745, después de la crisis de la década de 1730. En ambos años, los nacimientos fueron superiores a las muertes y la población comenzaba a recuperarse. Las tasas de nacimiento y mortalidad en años seleccionados de la población de todas las misiones muestran igualmente que la mayor parte del tiempo los nacimientos fueron más altos que las muertes, y que en los años sin epidemias la cantidad de gente creció. Los jesuitas no transformaron ni trastornaron radicalmente la forma de vida de los guaraníes, como sucedió en las misiones del norte de México. Más aún, preservaron su estructura sociopolítica y otorgaron a los caciques una considerable autoridad.

---

40 González, “La importancia de las misiones”, 201-203.

41 Thomas Whigham, “Paraguay’s Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past”, en *The New Latin American Mission History,* eds. Erick Langer y Robert H. Jackson (Lincoln, 1995).

Los patrones de mortalidad también se asemejan a los de los europeos, con una excepción. En los años sin epidemias, murieron más niños pequeños que adultos. Aunque los censos solamente utilizan el término *párvulo* (por lo general niños menores de 10 años) para identificar los entierros de niños, la mayoría debió morir antes de cumplir su primer año o antes de alcanzar su quinto cumpleaños. Esta situación era similar a los patrones de mortalidad en las poblaciones europeas de la época. En los años con epidemias una gran cantidad de niños y adultos murieron, pero generalmente la mortandad fue mayor en los adultos. En 1733 y 1736, por ejemplo, murieron 400 adultos y 371 niños, y 1.655 adultos y 1.026 niños, respectivamente, en la misión San Lorenzo. La gran cantidad de entierros de adultos durante las epidemias indica muertes de individuos nacidos desde el brote previo del contagio.

¿Cuánto vivían los guaraníes nacidos en las misiones? Los datos del total de la población, analizados usando el programa de microcomputador Populate, han arrojado una esperanza promedio de vida al nacer para 1690-1769 que se puede promediar en 26,8 en años sin epidemias y en 5,9 para los años con epidemias[42]. Esto resulta acorde con lo que sucedía en las poblaciones europeas de la época. Durante la crisis de la década de 1730, la esperanza de vida fue de 8,8 años para el quinquenio de 1730-1734, que incluye la epidemia de 1733. Pero fue mucho más baja al finalizar la década, llegando a 0,2 años al nacer. La década de 1760 fue un segundo período de depresión en la esperanza de vida, que llegó a ser de 6,1 años al nacer durante el quinquenio de 1760-1764 y de 8,3 en los años siguientes.

Los padrones detallados proporcionan importantes pistas sobre la estructura de la población de las misiones, especialmente indicadores de si crecen o no por reproducción natural. El censo más detallado fue un conteo realizado en Corpus Christi en 1759. Hay muchos censos detallados que dividen a la población en grupos familiares, pero este es el único en el que los jesuitas también anotaron la fecha de bautismo del grueso de la población, lo que permite reconstruir la estructura de edades. Había 4.530 habitantes, más otros 112 identificados como guananas, probablemente un grupo de la región de El Chaco congregado en la misión en 1724, 1730 y 1754. Los guananas de Corpus Christi no han sido incluidos en el análisis porque la fecha de bautismo de los adultos, cuando aparece, no se corresponde con la fecha de nacimiento, como sucede con el grueso de la población. La misión presentaba un desbalance de género, con más mujeres que hombres (2.321 y 2.209). Además, las que alcanzaron una edad de 50 en adelante sobrevivían mucho más que los hombres. Había 206 hombres mayores de 50 años y solamente

[42] Véase nota 28 a pie de página.

seis mayores de 70. En contraste, había 220 mujeres mayores de 50 años y 20 mayores de 70[43].

Los datos del censo muestran que Corpus Christi fue una comunidad relativamente cerrada, como indican los patrones de elección matrimonial. Con la excepción de un grupo de mujeres originarias de la región de El Chaco y de las misiones vecinas, la gran mayoría de guaraníes se casaron con mujeres de la misma misión. Hombres de Corpus Christi se casaron con ocho mujeres guanana de los grupos congregados en 1724, 1730 y 1754 y con una mujer abipone, otro grupo de El Chaco. También contrajeron matrimonio con ocho mujeres de las misiones vecinas: una de San Francisco de Borja, dos de Loreto, una de Santa Rosa, una de San Carlos, dos de Itapúa y una de San Ignacio. Las mujeres guaraníes se casaron generalmente poco tiempo después de alcanzar la pubertad, en un rango entre 12, 16 y 19 años. Tenían muchos hijos, pero la diferencia entre los niños que nacían y los que alcanzaban dos años indica también una alta tasa de mortalidad. A pesar de todo, suficientes niños, sobre todo niñas, sobrevivieron a la pubertad para formar nuevas familias y contribuyeron al aumento de la población.

La estructura de edades de Corpus Christi muestra los efectos de las epidemias, incluyendo aquellas de la década de 1730, lo que se aprecia en cohortes que son más pequeñas de lo que deberían ser, teniendo en cuenta la estructura de edades de la misión. Las cohortes entre 20 y 24 años y entre 25 y 29 años fueron más pequeñas que las anteriores y posteriores, mostrando pérdidas durante las epidemias de la década de 1730. La cohorte femenina entre 20 y 24 años es más pequeña que la masculina, y ambas muestran pérdidas por la epidemia de viruelas que asoló la región entre

43 "Matrícula deste pueblo de Corpus Christi".

Estructura de edades y géneros de Corpus Christi en 1759

Cohorte	Hombres	Porcentaje	Mujeres	Porcentaje
0-4	339	15,4	372	16,0
5-9	346	15,7	324	13,9
10-14	324	14,7	380	16,4
15-19	261	11,8	269	11,6
20-24	160	7,2	133	5,7
25-29	82	3,7	89	3,8
30-34	146	6,6	148	6,4
35-39	159	7,2	177	7,6
40-44	104	4,7	97	4,2
45-49	70	3,2	64	2,8
50-54	85	3,9	89	3,8
55-59	53	2,4	47	2,0
60-64	49	2,2	42	1,8
65-69	13	0,5	22	1,0
70+	6	0,3	20	0,9
Sin datos	12	0,5	48	2,1
Total	2.209		2.321	
Guananas	52		60	
Total	**2.261**		**2.381**	
Población total	**4.642**			

1738 y 1740. Igualmente, el azote de 1733 afectó la población de niños pequeños, lo que se refleja en una pequeña cohorte de 25 a 29 años. La que se desató en 1738 fue la más fuerte de las tres que hubo en la década pero la población de la misión recuperó sus pérdidas a través de la reproducción natural. Otra fuerte epidemia, un brote de viruelas sucedido en 1718, mató gran número de niños de ambos sexos entre 1714 y 1719.

La estructura de géneros también explica la habilidad de las poblaciones misioneras para crecer. Las guaraníes tuvieron cantidades casi iguales o un poco superiores de niñas y mujeres que de niños y hombres. Los jesuitas dividieron administrativamente las misiones paraguayas en dos grupos: aquellas agrupadas en torno al río Paraná y las que se situaron al oriente y al occidente del río Uruguay. En 1724, los habitantes de ambos grupos evidenciaban un patrón con mayor número de mujeres que de hombres. En las misiones del Paraná hubo 28.863 mujeres y niñas comparadas con los 25.408 hombres y niños, del mismo modo, 33.107 mujeres y 29.588 hombres en el río Uruguay. En lugares escogidos al azar se presentan generalmente desbalances con un número ligeramente mayor de mujeres que de hombres. La disparidad refleja, en parte, la migración de estos. Resulta interesante apreciar que hubo considerablemente más viudas que viudos, con 2.980 y 3.880 en la primera categoría y 109 y 236 en la segunda en los dos grupos de misiones. Esta última categoría de datos subraya la importancia de la *cotiguazu*, la residencia separada de los viudos, como una institución social de las misiones. Los patrones fueron similares en 1740 y 1741, con más mujeres que hombres y considerablemente más viudas que viudos[44]. Además, los datos muestran que las misiones individuales tendieron a tener más mujeres que hombres.

[44] "Catálogo de la numeracion anual de las doctrinas del río Paraná año 1724"; "Catálogo de la numeración anual de las doctrinas del río Uruguay, 1724"; "Catálogo de la numeración anual de las doctrinas del río Paraná año 1740"; "Numeración anual de los pueblos del río Uruguay año de 1740"; "Catálogo de la numeración anual de las doctrinas del río Paraná año 1741"; "Numeración anual de los pueblos del río Uruguay año de 1741". Los originales se encuentran en el Archivo Nacional, Asunción, Paraguay. Quisiera agradecer a Barbara Ganson por darme las copias de estos documentos. Los censos detallados de misiones individuales confirman los patrones que se aprecian en los censos generales. Cito aquí un censo realizado en 1759 en Corpus Christi, que muestra que las familias grandes fueron comunes, pero que también había un gran número de viudas y huérfanos. El resumen que sigue a continuación registra el tamaño de las familias o, en otras palabras, la cantidad de familias de dos personas, tres personas, etc., junto con la cantidad de gente en cada categoría de familias, y el total de huérfanos, viudas y viudos.

Estructura de la población de Corpus Christi en 1759

Tamaño de la familia	Cantidad de familias	Cantidad de personas en esta categoría	Huérfanos	Huérfanas	Viudas	Viudos
2	314	628	137	137	122	6
3	211	633				
4	157	628				
5	153	765				
6	143	858				
7	58	406				
8	17	136				
9	8	72				

Fuente: "Matrícula deste pueblo de Corpus Christi".

Las misiones guaraníes tenían grandes cantidades de madres potenciales, lo que era un factor importante para la reproducción de la población. Además, el gran tamaño de las poblaciones también significa que aun con una fuerte mortalidad debida a las epidemias suficientes madres potenciales sobrevivieron. La cantidad de estas fue pequeña en las poblaciones en declive y hubo un desbalance de géneros, con más hombres que mujeres[45]. Por ejemplo, entre 1791 y 1832, los misioneros estacionados en la misión de Santa Cruz, en California, bautizaron 1.133 mujeres, cerca de la mitad de los bautismos. En 1832 la población de Santa Cruz era de 284, pero solo había 87 mujeres, menos de un tercio de la población. El desbalance de géneros fue inusual y esto explica el rápido declive de la población nativa. Simplemente no había suficientes mujeres en edad de tener hijos para neutralizar la alta mortalidad, particularmente la de niños y mujeres.

Conclusiones

En las primeras décadas, después del establecimiento de la primera misión en 1609, los establecimientos jesuitas en Paraguay atravesaron un período de inestabilidad y sufrieron los efectos de la cacería de esclavos de los paulistas. Sin embargo, después de la derrota de estos en Mbororé, en 1641, experimentaron algún crecimiento por reproducción natural. Aunque hubo una serie de epidemias, la población de las misiones se recuperó y creció. Entre 1641 y 1732 las cifras aumentaron desde 36.000 hasta 141.000. Las tasas de nacimiento y mortalidad muestran un lento o moderado crecimiento, incluso alto en algunos años, excepto durante los brotes epidémicos. Las tasas de mortalidad eran elevadas entre los niños, pero los nacimientos fueron consistentemente numerosos durante los años sin epidemias. La población guaraní creció considerablemente. En

Un pequeño fragmento de bautismos sobrevive para Santa Rosa en las décadas de 1750 y 1760, y muestra un gran número de nacimientos. La cifra de entierros de 1756 tomada del censo de ese año ubica la cantidad de bautismos en su contexto. En 1756 el crecimiento neto de la población de Santa Rosa fue de 67, sin contar la emigración.

Bautismos registrados en Santa Rosa, 1754-1763

Año	Bautismos	Entierros
1754	176	
1755	153	
1756	180	113
1757	185	
1758	161	
1759	168	
1760	203	
1761	190	
1762	202	
1763	183	

Fuente: Registro de bautismos de Santa Rosa, Parroquia de Santa Rosa, Paraguay. Maeder, “Fuentes Jesuíticas de información demográfrica misional”.

45 Jackson, *Indian Population Decline*, 108-116.

1768, el Rey Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas y estos fueron reemplazados por administradores civiles. Alguna diáspora se presentó, cuando los guaraníes dejaron las misiones para buscar trabajo o para escapar de la violencia y la destrucción de las guerras durante los primeros años del siglo XIX. Sin embargo, la dispersión no significó el fin de la población. Los guaraníes siguieron constituyendo una parte significativa de los habitantes de Paraguay, la Banda Oriental y las áreas circundantes.

Las tasas vitales de las poblaciones misioneras fueron similares a las de la Europa contemporánea, pero diferentes de las de otras fronteras en los márgenes de la América española. En contraste con las misiones guaraníes, las de baja California, California, el norte de Sonora y Texas decayeron. Muchos factores contribuyeron a esta decadencia. Por un lado, las misiones guaraníes tenían muchos más habitantes, y en varios momentos totalizaron más de 7.000. Las misiones de la frontera norte mexicana tendieron a ser pequeñas. En el caso de California, las más populosas tenían cerca de 2.700 habitantes. Hubo otras importantes diferencias. Las tasas de mortalidad tendieron a ser más altas que las de nacimiento, y la esperanza de vida, baja. Además de esto, como he señalado antes, hubo desbalances de género significativos, con más bajas cantidades de mujeres que de hombres. La causa de ello fue que las tasas de mortalidad fueron mayores en las mujeres que en los hombres, y por el tratamiento poco adecuado que se le daba al embarazo y los efectos de la sífilis, que se extendió en las poblaciones nativas y arruinó la salud de las mujeres y los niños por nacer. Mientras que los guaraníes sobrevivieron al período de las misiones como poblaciones viables, los nativos congregados en las misiones de la frontera norte mexicana, con varias excepciones, no lo hicieron.

Apéndice

Tabla 1
Población total de las misiones jesuitas de Paraguay

Año	Población	Año	Población	Año	Población
1641/1643	36,190	1724	117,164	1750	95,089
1647	28.714	1732	141.242	1755	104.483
1648	30.548	1733	128.389	1756	89.536
1657	37.412	1734	116.250	1762	102.988
1667	43.753	1735	108.228	1765	85.266
1668	47.088	1736	102.721	1767	88.796
1676	53.298	1737	104.473	1768	88.864
1677	58.118	1738	90.287	1772	80.891
1678	55.125	1739	81.159	1783	56.092
1682	61.083	1740	73.910	1784	57.949
1700	86.173	1741	76.960	1791	44.677
1702	89.500	1742	78.929	1793	51.991
1717	121.168	1743	81.355	1801	45.637

Fuente: A. Huonder, "Reductions of Paraguay", en *The Catholic Enciclopedia* (Nueva York: K. Knigth, 2003), enciclopedia en línea, obtenido de la red mundial el 24 de agosto de 2004, 12:00 horas. http: // www.newadvent.org/cathen/12688b.htm; Thomas Whigham, "Paraguay's Pueblos", 168; Édgar y Alfredo Poenitz, "Herencia misionera", página web (Posadas, Argentina: TerritorioDigital.com, 2004), obtenido de la red mundial el 24 de agosto de 2004, 12:00 horas. http://www.herenciamisionera.com Maeder, "La población de las misiones", 49-80; Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57.

Tabla 2
Población de las misiones jesuitas de Paraguay, 1641-1682

Misión	1641/1643	1647	1657	1667	1676	1682
Guasú	998	1.150	1.327	1.940	2.326	2.741
Itapúa	2.199	1.700	2.292	2.735	3.094	3.288
Candelaria	1.490	1.077	1.471	2.363	1.991	1.868
S. Cosme	2.100	1.075	1.376		1.210	1.283
S. Ana	850	779	1.024	1.300	1.352	1.415
Loreto	1.476	1.700	1.920	2.089	2.358	2.772
S. I. Mini	1.750	1.708	2.171	2.439	2.253	2.441
S. Carlos	2.300	1.701	2.123	2.714	3.633	4.420
S. José	1.441	1.334	1.268			2.272
Corpus Ch.	1.604	1.300	1.331			1.350
Apóstoles	1.635	1.144	3.239		2.158	3.548
S. Nicolás	1.803	1.854	3.684		2.921	3.548
Concepción	3.665	1.469	3.275		6.035	7.014
S. Javier	1.442	1.300	1.604		2.740	3.029
La Mayor	2.637	2.000	2.776		4.378	5.171
Mártires	1.040	1.186	1.278		1.769	1.980
S. Miguel	1.860	1.165	2.101		3.830	3.740
La Cruz	1.300	1.472	1.514		2.212	2.251
San Tomé	3.000	1.960	3.494		5.129	5.243
Yapeyú	1.600	1.600	1.828		2.100	2.477

Fuente: Maeder, "La población de las misiones", 49-80; Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57; Furlong, *Misiones y sus pueblos*, 175-179; Whigham, "Paraguay's Pueblos", 168; Pablo Hernández, S. J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols. (Barcelona, 1913), 2: 616-617.

Tabla 3
Población de las misiones jesuitas de Paraguay, 1702-1744

Misión	1702	1724	1731	1733	1735	1736	1738	1739	1740	1741	1744
Guasú	3.700	3.343	3.195	1.266	1.631	1.576	1.846	1.964	2.018	2.152	2.231
La Fe	2.739	5.463	6.515	4.251	2.465	2.595	2.701	2.903	3.086	3.298	3.593
S. Rosa	4.000	4.742	6.093	2.775	1.780	1.671	1.828	1.916	1.973	2.031	2.170
Santiago	3.842	2.720	3.524	3.479	3.237	3.740	3.955	4.081	4.128	4.276	4.389
Itapúa	4.782	5.357	6.548	6.396	4.361	4.650	2.690	2.591	2.179	2.106	2.847
Candelaria	2.596	2.863	3.317	3.134	2.990	3.048	1.511	1.503	1.441	1.639	1.764
S. Cosme	1.573	2.120	2.306	2.145	2.143	1.531	1.225	1.236	1.209	1.094	1.272
S. Ana	2.225	3.600	4.527	3.716	4.083	4.055	4.343	4.397	4.533	4.505	4.331
Loreto	4.060	6.113	7.048	6.077	5.523	1.937	2.234	1.756	2.246	2.422	2.789
S. I. Mini	2.080	3.138	4.356	3.959	3.010	1.808	1.934	1.849	1.933	2.076	2.218
Corpus Ch.	2.080	3.584	4.400	4.008	2.790	2.190	1.975	2.667	2.808	2.922	3.241
Trinidad	-	3.140	3.569	3.598	1.829	1.733	1.975	2.149	2.268	2.047	2.245
Jesús	1.018	1.947	2.436	2.241	2.256	2.204	1.902	1.962	1.836	1.850	1.679
S. Carlos	5.355	3.065	3.388	3.369	2.400	3.212	2.377	1.239	1.140	1.273	1.404
S. José	2.594	3.274	3.720	3.605	3.473	3.382	1.392	1.338	1.390	1.411	1.594
Apóstoles	3.536	4.140	5.185	5.267	3.884	3.716	1.315	1.341	1.494	1.582	1.577
Concepción	5.653	4.894	5.848	5.881	5.920	6.460	4.234	1.669	1.944	2.369	2.296
Mártires	2.124	3.343	3.874	3.665	3.416	3.396	3.230	2.777	2.829	2.839	2.834
La Mayor	2.869	3.490	3.902	3.585	2.903	2.232	2.262	711	819	894	993
S. Javier	4.117	3.409	3.813	3.663	3.494	2.873	1.876	1.710	1.789	1.894	1.895
S. Nicolás	4.090	6.667	7.690	7.415	6.986	6.104	5.071	1.772	2.194	2.279	3.107
S. Luis	3.354	5.045	6.149	5.619	5.305	4.445	4.327	1.978	2.308	2.432	2.868
S. Lorenzo	4.427	5.224	6.420	6.100	5.177	4.405	4.814	974	1.173	1.311	1.573
S. Miguel	2.197	3.972	4.904	4.465	4.019	4.156	4.522	4.741	4.740	4.974	6.611
S. Juan	2.650	4.629	4.503	4.968	4.621	5.110	5.012	4.949	2.171	2.525	2.843
Stos. Amg.	-	4.052	4.601	4.925	4.501	4.336	4.921	5.163	5.228	5.199	4.824
San Tomé	3.416	2.949	3.545	3.494	2.282	3.211	2.041	1.699	1.892	2.063	2.397
S. Borja	2.600	2.906	3.629	3.658	3.584	3.358	2.998	3.244	3.291	3.430	3.814
La Cruz	3.851	3.615	4.573	4.345	4.372	4.304	3.853	2.167	2.163	2.314	2.540
Yapeyú	2.206	4.360	5.666	5.374	5.106	5.283	5.410	5.713	5.687	5.748	6.187

Fuente: Maeder, "La población de las misiones", 49-80; Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57; Furlong, *Misiones y sus pueblos*, 175-179; Whigham, "Paraguay's Pueblos de Indios", 168; Hernández, *Organización social*, 2:616-617.

Tabla 4
Población de las misiones jesuitas de Paraguay, 1745-1785

Misión	1745	1750	1753	1756	1759	1764	1767	1768	1772	1777	1783	1785
Guasú	2.238	2.251	2.167	2.472		3.139	2.100	1.916	1.655		800	867
La Fe	3.796	4.296	4.240	4.853		4.716	3.300	3.054	2.294		723	1.062
S. Rosa	2.215	2.524	2.455	3.056		2.031	2.400	2.243	2.265		1.266	1.264
Santiago	4.484	3.968	4.633	4.304		2.712	3.600	2.822	3.585		1.119	1.215
Itapúa	2.969	3.276	3.518	3.789		4.308	4.600	4.784	4.505		3.037	2.889
Candelaria	1.814	2.031	2.017	2.409		2.817	3.600	3.064	3.077		1.513	1.748
S. Cosme	1.325	1.449	1.422	1.632		2.206	3.300	2.337	1.709		1.103	1.111
S. Ana	4.214	4.778	4.787	5.040	5.191	4.001	4.400	4.334	5.645		1.834	1.747
Loreto	2.855	3.276	3.195	4.023		4.937	3.200	2.462	2.492		1.472	1.457
S. I. Mini	2.297	2.520	2.623	2.773	4.135	3.074	3.100	3.306	3.738		1.021	798
Corpus Ch.	3.364	3.976	3.800	4.773	4.642	4.280	4.000	4.587	4.887	4.121	2.727	2.574
Trinidad	2.484	2.629	2.623	2.680		2.946	2.600	2.365	1.477		1.101	1.097
Jesús	1.722	1.899	1.856	2.074		2.361	2.900	2.286	2.392		1.306	1.302
S. Carlos	1.595	1.663	1.678	2.024		2.191		2.377	1.968		977	
S. José	1.669	2.019	1.889	2.310		1.955		2.122	2.180		1.007	
Apóstoles	1.728	2.118	1.923	2.522		1.993		2.127	2.277		1.571	
Concepción	2.192	2.136	2.274	2.912		2.724		1.475	2.935		1.950	
Mártires	2.847	3.112	2.981	3.217		2.220		1.662	1.724		1.197	
La Mayor	1.823	2.128	2.682	2.870		1.228		2.839	1.398		978	
S. Javier	1.905	1.968	1.942	1.898		1.724		1.527	1.655		1.379	
S. Nicolás	3.530	4.255	4.245	416		3.925		4.194	3.741		3.667	
S. Luis	2.968	3.037	4.245	3.828		3.575		3.500	3.420		3.500	
S. Lorenzo	1.563	1.729	1.838	1.459		1.173		1.412	1.454		1.273	
S. Miguel	6.675	6.635	6.898	1.035		2.726		3.556	2.118		1.973	
S. Juan	2.925	3.221	3.228	3.347		3.805		4.106	3.087		2.338	
Stos. Amg.	4.818	5.186	5.105	2.531		3.112		2.820	2.039		1.926	
San Tomé	2.498	2.917	2.709	3.042		2.511		2.172	2.317		1.837	
S. Borja	3.924	3.435	3.493	1.668		2.893		2.761	2.131		2.906	
La Cruz	2.656	2.518	2.575	2.982		3.568		3.243	3.402		3.746	
Yapeyú	6.147	6.518	6.726	7.597		7.501		7.974	3.322		4.747	

Fuente: Maeder, "La población de las misiones", 49-80; Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57; Furlong, *Misiones y sus pueblos*, 175-179; Whigham, "Paraguay's Pueblos de Indios", 168; Hernández, *Organización social*, 2: 616-617; "Empadronamiento de las Treinta Pueblos de Misiones, por el Coronel Don Marcos de Larrazabal", 1772. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, *Empadronamiento de Misiones*, Sala 9-18-8-4; Édgar y Alfredo Poenitz, *Misiones, provincia guaranítica: Defensa y disolución* (Posadas, 1993), 54-55; Pablo Pastells, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia de Paraguay* (Madrid: Instituto Santo Toribio Megroviejo, 1956), 8: 118; Catálogo de la Numeración de las Doctrinas, MG 592, Benson Latin American Collection, General Libraries of the University of Texas at Austin.

Tabla 5
Población de las misiones jesuitas de Paraguay, 1793-1802

Misión	1793	1801	1802
Guasú	1.354	712	891
La Fe	809	1.233	1.113
S. Rosa	1.910	1.261	1.193
Santiago	1.412	1.262	1.322
Itapúa	2.066	2.131	1.789
Candelaria	1.490	1.343	1.334
S. Cosme	1.550	860	850
S. Ana	1.454	1.293	1.464
Loreto	1.261	1.164	1.046
S. I. Mini	664	906	921
Corpus Ch.	1.946	2.335	2.443
Trinidad	997	877	851
Jesús	1.066	1.036	700
S. Carlos	1.023	1.013	1.010
S. José	1.086	865	803
Apóstoles	2.052	1.914	1.058
Concepción	1.349	1.127	975
Mártires	892	708	605
La Mayor	690	559	573
S. Javier	895	959	1.036
S. Nicolás	2.984	2.406	
S. Luis	3.312	2.776	
S. Lorenzo	1.171	1.037	
S. Miguel	2.334	1.664	
S. Juan	2.018	1.292	
Stos. Amg.	1.448	1.092	
San Tomé	1.433	1.786	1.835
S. Borja	2.154	2.413	
La Cruz	3.871	3.238	3.458
Yapeyú	5.170	4.948	4.669

Fuente: Maeder, "La población de las misiones", 49-80; Maeder, "Fuentes jesuíticas", 45-57; Furlong, *Misiones y sus pueblos*, 175-179; Whigham, "Paraguay's Pueblos de Indios", 168; Hernández, *Organización social*, 2: 616-617; "Empadronamiento de las Treinta Pueblos", 1772. "Empadronamiento de Misiones", Archivo General; Poenitz, *Misiones*, 54-55.

Tabla 6
Tasas brutas de nacimiento (TBN) y mortalidad (TBM) por mil habitantes en 1733 y 1736

Misión	1733TBN*	1733TBM*	1736TBN	1736TBM
Guasú	49,5	56,5	35,3	33,5
La Fe	86,1	40,7	49,5	28,8
S. Rosa	76,2	49,1	55,6	44,9
Santiago	33,1	22,5	48,2	36,8
Itapúa	53,3	18,9	50,0	43,8
Candelaria	43,2	53,2	45,5	50,2
S. Cosme	46,9	15,4	28,9	100,8
S. Ana	55,3	26,2	33,8	79,6
Loreto	92,8	31,3	25,2	239,2
S. I. Mini	84,9	39,3	24,6	169,8
Corpus	69,4	25,1	28,0	88,2
Trinidad	43,7	50,3	45,9	72,2
Jesús	56,8	121,1	47,0	57,6
S. Carlos	44,5	70,8	62,1	74,6
S. José	43,4	93,7	38,3	84,1
Apóstoles	27,2	60,0	58,7	41,5
Concepción	41,1	55,5	48,1	47,3
Mártires	51,2	124,2	55,0	58,3
La Mayor	48,6	133,3	33,1	91,3
S. Javier	33,1	115,5	42,1	94,2
S. Nicolás	64,1	103,5	32,9	103,9
S. Luis	42,5	148,9	35,6	56,7
S. Lorenzo	36,3	99,9	34,2	50,0
S. Miguel	30,1	110,4	53,0	32,4
S. Juan	42,1	94,7	39,4	43,5
Stos. Amg.	38,3	66,3	44,7	48,7
San Tomé	63,3	57,6	56,1	54,8
S. Borja	38,0	92,8	56,1	49,1
La Cruz	52,8	174,5	73,2	47,1
Yapeyú	56,4	126,8	96,0	40,5

*Estimadas.
Fuente: Censos anuales individuales de las misiones jesuitas de los años 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744 y 1745, titulados “Catálogo de la numeración anual de las doctrinas del río Paraná” y “Catálogo de la numeración anual de las doctrinas del río Uruguay”, Archivo General de la Nación, Buenos Aires; Maeder, “Fuentes jesuíticas”, 45-57.

Tabla 7
Tasas brutas de nacimiento (TBN) y mortalidad (TBM) por mil habitantes en 1739 y 1740

Misión	1739TBN	1739TBM	1740TBN	1740TBM
Guasú	84,5	47,7	68,2	56,5
La Fe	106,5	53,3	86,1	40,7
S. Rosa	68,9	44,9	76,2	49,1
Santiago	51,2	24,3	33,1	22,5
Itapúa	52,0	97,4	53,3	18.9
Candelaria	96,6	52,3	43,2	53,2
S. Cosme	32,7	37,6	46,9	15,4
S. Ana	60,8	28,3	55,3	26,2
Loreto	63,6	30,0	92,8	31,3
S. I. Mini	58,4	118,0	84,9	39,3
Corpus Ch.	73,6	28,9	69,4	25,1
Trinidad	53,7	115,4	43,7	50,3
Jesús	81,5	50,0	49,4	31,6
S. Carlos	11,4	12,2	88,0	32,3
S. José	29,5	47,4	86,7	20,9
Apóstoles	26,6	25,1	79,1	22,4
Concepción	7,1	35,0	64,1	27,0
Mártires	40,9	184,2	61,2	34,2
La Mayor	39,6	565,4	85,8	23,9
S. Javier	34,7	37,3	74,3	22,2
S. Nicolás	10,7	336,8	120,8	50,2
S. Luis	20,3	565,1	87,0	36,0
S. Lorenzo	33,2	556,9	46,2	50,3
S. Miguel	47,8	32,3	52,9	20,3
S. Juan	64,5	75,0	14,4	485,0
Stos. Amg.	52,4	52,4	46,3	27,1
San Tomé	30,4	230,8	113,6	19,4
S. Borja	46,4	43,0	58,3	21,0
La Cruz	16,9	416,6	88,1	85,8
Yapeyú	73,8	38,5	68,8	37,5

Fuente: Censos anuales individuales de las misiones jesuitas de los años 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744 y 1745, titulados “Catálogo... del río Paraná” y “Catálogo... del río Uruguay”, Archivo General; Maeder, “Fuentes jesuíticas”, 45-57.

Tabla 8
Tasas brutas de nacimiento (TBN) y mortalidad (TBM) por mil habitantes en 1741 y 1745

Misión	1741CBR	1741CDR	1745CBR	1745CDR
Guasú	112,5	54,0	73,1	72,6
La Fe	109,9	40,8	98,3	39,5
S. Rosa	93,3	59,3	84,3	41,5
Santiago	54,0	24,5	59,0	24,4
Itapúa	67,5	45,4	75,2	48,5
Candelaria	49,3	68,0	86,7	53,9
S. Cosme	51,3	31,4	65,3	36,2
S. Ana	74,1	57,1	55,7	24,5
Loreto	93,1	50,8	69,9	36,9
S. I. Mini	93,1	82,8	85,7	71,2
Corpus Ch.	97,2	55,6	78,1	11,7
Trinidad	54,7	46,3	66,4	47,2
Jesús	75,1	77,3	66,7	45,9
S. Carlos	62,3	24,6	78,4	47,7
S. José	48,2	38,9	75,9	32,6
Apóstoles	52,2	34,8	67,9	43,8
Concepción	52,5	26,8	44,0	24,4
Mártires	67,9	56,6	60,0	49,8
La Mayor	95,2	40,3	144,0	64,5
S. Javier	63,7	31,9	64,4	39,6
S. Nicolás	83,9	36,9	95,9	83,7
S. Luis	70,2	27,7	71,8	49,5
S. Lorenzo	60,5	27,3	89,0	45,8
S. Miguel	63,3	25,7	50,8	40,4
S. Juan	108,7	31,3	60,1	25,0
Stos. Amg.	56,4	37,9	60,9	60,0
San Tomé	103,6	27,0	78,9	30,0
S. Borja	58,3	24,6	53,8	65,8
La Cruz	30,8	20,7	68,9	43,7
Yapeyú	76,0	35,6	70,6	50,6

Fuente: Censos anuales individuales de las misiones jesuitas de los años 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744 y 1745, titulados “Catálogo... del río Paraná” y “Catálogo... del río Uruguay”, Archivo General; Maeder, “Fuentes jesuíticas”, 45-57.

Tabla 9
Tasas brutas de nacimiento (TBN) y mortalidad (TBM) por mil habitantes en las misiones guaraníes, 1691-1766

Año	TBN	TBM	Año	TBN	TBM
1691	60	34	1747	70	43
1694	65	40	1748	66	43
1707	65	50	1749	71	84
1708	73	47	1750	71	40
1729	68	38	1751	65	43
1732	55	48	1752	60	40
1733	41	133	1753	63	35
1736	46	72	1754	65	41
1737	47	26	1755	66	42
1738	44	172	1756	47	40
1739	38	140	1758	53	54
1740	61	61	1762	51	47
1741	77	43	1763	48	60
1742	71	55	1764	51	135
1743	76	45	1765	45	92
1744	71	43	1766	52	47
1745	70	44			
1746	74	45			

Fuente: Maeder, “Fuentes jesuíticas”.

Tabla 10
Porcentaje de mujeres con respecto a la población total en las misiones jesuitas de Paraguay en 1724, 1733, 1739 y 1745

Misión	1724	1733	1739	1745
Guasú	49,4	49,6	55,3	54,1
La Fe	51,4	43,9	38,3	51,3
S. Rosa	50,0	54,5	55,0	51,8
Santiago	50,3	49,4	49,6	48,8
Itapúa	58,1	54,4	55,5	53,8
Candelaria	55,1	55,2	54,2	55.1
S. Cosme	53,0	53,4	54,4	53,1
S. Ana	51,2	52,2	43,0	49,8
Loreto	53,1	49,9	52,0	52,3
S. I. Mini	52,1	50,6	57,3	54,4
Corpus Ch.	52,2	50,9	52,2	51,3
Trinidad	54,6	53,1	55,1	50,3
Jesús	51,5	51,5	49,0	49,4
S. Carlos	55,7	58,7	61,0	55,7
S. José	54,7	53,3	55,7	54,5
Apóstoles	50,9	53,1	55,7	54,5
Concepción	63,7	52,1	49,7	52,4
Mártires	45,0	53,1	51,9	51,6
La Mayor	52,7	52,4	54,5	52,2
S. Javier	52,7	52,4	56,9	55,0
S. Nicolás	52,1	52,5	57,6	54,0
S. Luis	53,3	50,8	53,8	53,0
S. Lorenzo	52.4	52,1	50.1	51,9
S. Miguel	51,4	51,1	45,9	50,5
S. Juan	52,1	51,5	54,4	50,7
Stos. Amg.	49,4	51,6	49,9	51,3
San Tomé	68,1	56,3	57,0	53,6
S. Borja	53,8	57,0	55,1	55,7
La Cruz	55,5	53,3	53,9	54,4
Yapeyú	53,8	52,4	61,8	51,5

Fuente: "Catálogo... del río Paraná/del río Uruguay año 1724", Archivo Nacional, Asunción, Paraguay; "Catálogo... río Paraná/del Río Uruguay año 1733", Archivo General; "Catálogo... del río Paraná/del río Uruguay año 1739", Archivo General; "Catálogo... río Paraná/del río Uruguay año 1745", Archivo General.

Tabla 11
Entierros en las misiones guaraníes en 1733, 1736, 1739 y 1740

Misión	1733		1736		1739		1740	
	Adultos	Párvulos	Adultos	Párvulos	Adultos	Párvulos	Adultos	Párvulos
Guasú	560	632	50	40	22	66	27	84
La Fe	1.365	1.253	58	13	46	98	36	83
S. Rosa	900	1.363	43	37	26	56	30	64
Santiago	76	131	58	61	38	57	37	55
Itapúa	243	568	89	102	98	164	18	31
Candelaria	52	194	49	101	13	66	10	70
S. Cosme	80	182	117	99	32	14	5	14
S. Ana	377	471	151	174	35	89	31	84
Loreto	515	471	779	542	17	50	11	44
S. I. Mini	192	257	275	236	148	80	15	54
Corpus Ch.	324	261	161	95	20	52	20	47
Trinidad	138	204	68	64	143	85	48	60
Jesús	136	154	66	64	50	45	20	42
S. Carlos	44	201	68	111	6	23	8	32
S. José	117	249	167	125	19	47	9	19
Apóstoles	149	178	92	69	15	18	5	25
Concepción	102	229	90	190	102	46	7	38
Mártires	154	337	72	127	388	207	40	55
La Mayor	223	298	133	132	1.047	232	6	11
S. Javier	172	289	166	163	22	48	14	24
S. Nicolás	204	595	362	364	1.050	658	58	31
S. Luis	218	718	163	138	1.457	988	37	34
S. Lorenzo	400	371	119	140	1.655	1.026	31	18
S. Miguel	240	296	50	80	68	78	43	53
S. Juan	226	272	49	152	241	135	1.502	898
Stos. Amg.	129	207	117	102	137	121	66	74
San Tomé	60	140	54	71	332	139	13	20
S. Borja	124	235	97	79	76	35	25	63
La Cruz	246	617	77	129	1.086	519	81	105
Yapeyú	174	559	38	169	45	163	52	162

Fuentes: "Enumeratio Annua, 1733", Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala lX-6-9-6; "Enumeratio Annua, 1736", Archivo General, Sala lX-6-9-7; "Catálogo... del río Paraná año 1736"; "Numeración... del río Uruguay año de 1736"; "Catálogo... del río Paraná año 1740"; "Numeración... del río Uruguay año de 1740", Archivo Nacional; Hernández, *Organización social*, 2:616-617.

Tabla 12
Disminución neta de la población

Misión	1733	1736	1739	1740
Guasú	-1.076	5	68	23
La Fe	-2.472	51	143	131
S. Rosa	-2.153	19	44	52
Santiago	-86	37	107	43
Itapúa	-604	27	-122	89
Candelaria	-50	-14	67	-15
S. Cosme	-192	-154	-6	39
S. Ana	-758	-187	140	128
Loreto	-723	-1.182	75	108
S. I. Mini	-247	-437	-115	88
Corpus Ch.	-306	-178	111	118
Trinidad	-227	-48	-122	-14
Jesús	-154	-24	60	35
S. Carlos	-91	-30	-2	69
S. José	-201	-159	-25	88
Apóstoles	-179	67	2	76
Concepción	-86	5	-118	62
Mártires	-289	-11	-463	75
La Mayor	-323	-169	-1.235	44
S. Javier	-329	-182	-5	89
S. Nicolás	-304	-496	-1.654	125
S. Luis	-669	-112	-2.357	101
S. Lorenzo	-491	-82	-2.521	-4
S. Miguel	-150	83	70	155
S. Juan	-289	-19	-53	-2329
Stos. Amg.	-142	-18	0	99
San Tomé	20	3	-309	160
S. Borja	-212	25	13	101
La Cruz	-602	114	-1.540	5
Yapeyú	-407	283	191	179

Un examen detallado de las tasas vitales de dos misiones, Loreto y San Lorenzo, nos brinda información adicional sobre el efecto de las epidemias en la población misione-

ra en la década de 1730 (Tabla 7). Antes de la primera epidemia, en 1724, la misión de Loreto contaba con una población de 6.113 habitantes, y en 6.077 con 1733, al final del primer brote. Las cifras bajan a 1.756 en 1739, pero luego crecen durante las siguientes dos décadas, y alcanzan 4.023 en 1756. Las tasas brutas de los años en que no hubo epidemias se mantuvieron en un promedio de 36 por mil habitantes, es decir, que el 3,6% de la población murió cada año. Dos años evidencian una crisis en la mortalidad, al multiplicarse por más de tres la tasa normal. La tasa bruta de 1733 fue de 146,3 por mil, casi cuatro veces la mortalidad normal. En 1736 la tasa fue de 239,2, lo que significa 6,6 veces la normal. Las tasas brutas de natalidad fueron moderadas y altas, excepto en los años con severas crisis de mortalidad. En 1738, por ejemplo, la tasa bruta de nacimiento fue de 23,4, mucho más baja que en los años en que no hubo epidemias. El tamaño promedio de la familia, una medida bruta de su tamaño, bajó durante la década y alcanzó 3,6 en 1739.

La población de San Lorenzo experimentó una drástica disminución durante la década y solo empezó a recuperarse en la época de la llamada Guerra Guaraní, a mediados de la década de 1750. En 1731 la misión tenía una población de 6.420 habitantes, pero bajó a 974 en 1739. Luego se recuperó lentamente en las siguientes décadas, alcanzando 1.563 habitantes en 1745 y 1.459 en 1756. Las tasas brutas de mortalidad tuvieron un promedio de 44,2 en los años en que no hubo epidemias, y las dos documentadas representaron crisis de extrema mortalidad, especialmente en 1739. En 1733 la tasa bruta de mortalidad fue de 117 por mil habitantes, o sea 2,7 veces la normal. La mortalidad en 1739 fue extremadamente alta, con una tasa bruta de 557, es decir, 12,6 veces normal. El año de 1739 debió ser infernal para los residentes de San Lorenzo. La población de la misión había mostrado signos de recuperación en los años posteriores a los primeros brotes, alcanzando 4.814 habitantes a finales de 1738. Cuando las viruelas se diseminaron en la comunidad, 1.655 adultos y 1.026 niños pequeños murieron. Solamente quedaron 974 personas al final del año, reflejando la mortalidad y una pérdida neta de 2.521 habitantes, teniendo en cuenta a los guaraníes que huyeron para no tener una horrible muerte. La tasa bruta de mortalidad indica que el 55,7% de la población falleció. Varias de las misiones vecinas tuvieron tasas igualmente altas. En San Luis Gonzaga hubo 2.445 entierros en 1739 y una tasa bruta de mortalidad de 565,1 por mil habitantes; en San Nicolás, 1.708 entierros y una tasa de 336,8; en Santa María La Mayor, 1.279 entierros y una tasa de 565,4, y en La Cruz, 1.605 entierros con una tasa de 416,6. Al año siguiente murieron 2.400 personas en San Juan Bautista, con una tasa de 484,9. Las tasas de nacimiento en San Lorenzo fueron moderadas y altas en los años que siguieron a la epidemia, pero la recuperación fue lenta, como se señaló anteriormente.

Tabla 13
Tasas vitales de las misiones de Loreto y San Lorenzo en años seleccionados

Loreto

Año	Población	Familias	Bautismos	Entierros	TBN	TBM	Tamaño promedio de las familias	Año
1702	4.060	1.048	321	224	81,0*	56,5*	3,9	1702
1724	6.113	1.543	380	165	64,4*	28*	4,0	1724
1733	6.077	1.484	263	986	38,7*	145*	4,1	1733
1736	1.937	543	139	1.321	32,5	308,4	3,6	1736
1739	1.756	496	142	67	63,6	30	3,5	1739
1740	2.246	560	163	55	92,8	31,3	4,0	1740
1741	2.422	635	209	114	93,1	50,8	3,8	1741
1744	2.789	703	246	122	92,3*	45,8*	4,0	1744
1745	2.855	738	195	103	69,9	36,9	3,9	1745
1756	4.023	853	216	115	55,1*	29,3*	4,7	1756

San Lorenzo

Año	Familias	Población	Bautismos	Entierros Adultos	Entierros Párvulos	TBN	TBM	Tamaño promedio de las familias
1690	823	3.512	84	27	36	N/A	N/A	4.3
1694	896	3.769	258	19	79	71,5*	27,2*	4.2
1698	953	4.140	131	35	87	31,7*	29,5*	4.3
1702	990	4.427	262	46	105	56,8*	35,1*	4.5
1705	1.027	4.544	196	40	110	43,6*	33,4*	4.4
1707	1.022	4.519	283	25	106	64,8*	30*	4.4
1724	1.246	5.224	423	63	173	84*	46,9*	4.2
1733	1.359	6.100	280	400	371	42,5*	117*	4.5
1736	899	4.405	177	119	140	34,2	50	4.9
1739	165	974	160	1.655	1.026	33,2	557	5.9
1740	242	1.173	45	31	18	46,2	50,3	4.9
1741	340	1.311	71	12	20	60,5	27,3	3.9
1744	429	1.573	121	8	50	80,1*	38,4	3.7
1745	464	1.563	140	28	54	89	52,1	3.4
1756	358	1.459	80	23	82	53,9*	70,8	4.1
1764	258	1.173	62	198	138	42,9*	232,2*	4.6

* Estimado.

Fuentes: Censos anuales individuales de las misiones jesuitas de los años 1724, 1733, 1736, 1739, 1740, 1741, 1744 y 1745, titulados “Catálogo... del río Paraná”; “Catálogo... del río Uruguay”, Archivo General; Maeder, “Fuentes jesuíticas”, 45-57; Aurelio Porto, *Historia das Missoes Orientais do Uruguai* (Porto Alegre, 1952), 70; “Catálogo... del río Paraná”, “Catálogo... río Uruguay”, Manuel Gondra Collection, MG 592, Benson Latin American Collection, General Libraries of the University of Texas, Austin.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.

Archivo Nacional, Asunción, Paraguay.

Benson Latin American Collection, General Libraries of the University of Texas at Austin.

Registros Bautismales y de Entierros de San Francisco de Borja, Diócesis de Uruguaiana, Uruguaina, Brasil.

Fuentes secundarias

Alvarez Kern, Arno, ed. *Arqueologia Historica Missioneira.* Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

Blumers, Teresa. *La contabilidad en las reducciones guaraníes.* Asunción, 1992.

Carbonell de Masy, Rafael. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767).* Barcelona: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992.

_____, Teresa Blumers y Norberto Lveinton. *La reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián: Su historia, su economía y su arquitectura (1633-1797).* Asunción, 2003.

Flinn, Michael. *The European Demographic System, 1520-1820.* Baltimore, 1980.

Flores, Moacyr. *Reduçoes Jesuíticas dos Guaranis.* Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

Furlong Cardiff, Guillermo, S. J. *Misiones y sus pueblos de guaraníes.* Buenos Aires, 1962.

Ganson, Barbara. *The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

González Rissotto, Luis Rodolfo. "La importancia de las misiones jesuíticas en la formación de la sociedad uruguaya". *Estudios Ibero-Americanos* 15, núm. 1 (junio 1989): 191-214.

Hernández, Pablo, S. J. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.* 2 vols. Barcelona, 1913.

Huonder, A. "Reductions of Paraguay". En *The Catholic Enciclopedia*. Nueva York: K. Knigth, 2003. Enciclopedia en línea. Obtenido de la red mundial el 24 de agosto de 2004. 12:00 horas. http://www.newadvent.org/cathen/12688b.htm.

Jackson, Robert H. "The 1781-1782 Smallpox Epidemic in Baja California". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 3 (verano 1981): 138-143.

_____. "Causes of Indian Depopulation in the Pimeria Alta Missions of Northern Sonora". *Journal of Arizona History* 24 (1983): 405-429.

_____. *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840.* Albuquerque, 1994.

_____. *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1539-1960.* Albuquerque, 1995.

Maeder, Ernesto. "La población de las misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas". *Estudios Ibero-Americanos* 15, núm. 1 (junio 1989): 49-80.

_____. *Misiones del Paraguay: Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850).* Madrid: Mapfre, 1992.

_____. "Fuentes jesuíticas de información demográfica misional para los siglos XVII y XVIII". En *Fuentes útiles para los estudios de la población Americana.* Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito 1997, coord. Dora Celton, 45-57. Quito: Abya-Yala, 1997.

Owens, David. "A Historical Geography of the Indian Missions in the Jesuit Province of Paraguay, 1609-1768". Tesis doctoral, University of Kansas, Kansas, 1977.

Pastells, Pablo, S. J. *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia de Paraguay.* Madrid: Instituto Santo Toribio Megroviejo, 1956.

Poenitz, Édgar y Alfredo. *Misiones, provincia guaranítica: Defensa y disolución.* Posadas, 1993.

_____. "Herencia misionera". Página web. Posadas, Argentina: TerritorioDigital.com, 2004. Obtenido de la red mundial el 24 de agosto de 2004, 12:00 horas. http://www.herenciamisionera.com.ar

Porto, Aurelio. *Historia das Missoes Orientais do Uruguai.* Porto Alegre, 1952.

Reff, Daniel T. *Disease, depopulation, and culture change in northwestern New Spain, 1518-1764.* Salt Lake City, 1991.

_____. "The Jesuit Mission Frontier in Comparative Perspective: The Reductions of the Río de la Plata and the Missions of Northwestern Mexico, 1588-1700". En *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, eds. Donna Guy y Thomas Sheridan, 16-31. Tucson, 1998.

Sarreal, Julia. "Paraguay Missions: Illusions of Prosperity and Decay, 1700-1800". Ponencia presentada en la reunión anual de la Conference on Latin American History, Washington, D.C., 9 de enero 2004.

Whigham, Thomas. "Paraguay's Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past". En *The New Latin American Mission History.* eds. Erick Langer y Robert H. Jackson. Lincoln, 1995.

Fecha de presentación: 1 de enero de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

El acceso al alto clero en el arzobispado de México 1680-1757

Rodolfo Aguirre
Universidad Autónoma de México
aguirre_rodolfo@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se analiza uno de los grupos organizados de clérigos del arzobispado de México, cuya presencia se sitúa en dos generaciones, entre 1680 y 1757. El autor se centra en la trayectoria de dos dignatarios eclesiásticos para demostrar que las relaciones y la integración a grupos o colectivos podían determinar el ingreso al cabildo catedralicio o la obtención de cargos eclesiásticos relevantes. José Torres Vergara y Francisco Rodríguez Navarijo no nacieron en familias poderosas y, sin embargo, llegaron a las cimas del poder. Su estrategia fue combinar méritos personales y buenas relaciones con grupos, corporaciones eclesiásticas y arzobispos; es decir, con la élite del arzobispado. La protección de padrinos o grupos poderosos no fue circunstancial sino el resultado de lazos familiares, de amistades o de relaciones formadas en el seno de las escuelas, los colegios o de la participación en la vida pública de la clerecía. Tales relaciones las podemos hallar en los clérigos que aspiraban a ingresar al cabildo catedralicio de México, que comúnmente formaban parte de un subgrupo o sector del clero.

Palabras clave: HISTORIA ECLESIÁSTICA, ARZOBISPADO DE MÉXICO, CORPORACIONES ECLESIÁSTICAS, FAMILIA, SIGLO XVII, SIGLO XVIII.

Abstract

This text analyze one of the groups of organized clergy in the archbishopric of Mexico along two generations, from 1680 to 1757. The text centers on the trajectory of two clergy members in order to demonstrate that the relationship to or membership in groups or collectives could determine entry to the cathedral council or access to important ecclesiatical posts. José Torres Vergara and Francisco Rodríguez Navarijo were not born into into powerful families, and yet they reached powerful positions. Their strategy combined personal merit and good relationships with groups, ecclesiastical corporations, and archbishops, that is to say, with the elite of the archbishopric. Protection by patrons or powerful groups was not circumstantial. Rather, it was the result of kinship ties, friendships, or realtionships formed in schools, colleges or the participation of clergy members in public life. This sort of realtionships can be found amongst the

clergy members that aspired to enter the cathedral council of Mexico, and that commonly formed a subgroup or sector of the clergy.

Key words: CHURCH HISTORY, ARCHBISHOPRIC OF MEXICO, ECCLESIASTICAL CORPORATIONS, FAMILY, 17TH CENTURY, 18TH CENTURY.

El clero secular del arzobispado de México hacia la primera mitad del siglo XVIII

A inicios del siglo XVIII el clero secular del arzobispado de México estaba constituido por clérigos provenientes de varias capas sociales, desde criollos de diversos niveles de riqueza y educación, pasando por grupos mestizos integrados a alguna de las dos repúblicas formales, de indios y de españoles, hasta algunas docenas de la nobleza indígena[1]. La clerecía del arzobispado de México, considerada una de las más grandes de la Nueva España[2], mostraba así el devenir del desarrollo de la sociedad novohispana en sus integrantes, constituyendo un conjunto heterogéneo en cuanto a su procedencia social, a su formación y a sus aspiraciones.

Desde la perspectiva de las actividades que desarrollaban, los clérigos muestran diferencias notables. Había un primer sector proveniente de las capas bajas, cuando mucho modestas, de la población novohispana, con grados académicos menores, sin recursos o interés por hacer carrera en México, anónimos la mayoría, cuya vida transcurrió en los desolados curatos rurales de la arquidiócesis[3].

En la ciudad de México también existía un amplio sector de clérigos con un nivel de vida similar al rural, compuesto por personajes ocupados en bajos empleos, que durante su vida no habían hecho otra cosa sino sobrevivir. El bajo clero urbano se caracterizaba por desempeñar cargos inferiores durante toda su vida[4]. Un tercer sector, más afortunado, era el de los clérigos dedicados a servir capellanías[5].

---

1 Rodolfo Aguirre Salvador, "Los caciques en las instituciones coloniales del período colonial tardío. Una primera aproximación", en *Actas del coloquio "Los derechos del hombre desde una perspectiva histórico-jurídica. 1808-1917"* (México: UNAM), en prensa.

2 Aún no se han hecho estudios específicos sobre la población clerical del arzobispado de México. Datos importantes al respecto pueden encontrarse en el Archivo General de la Nación –en adelante AGN– (México), *Bienes Nacionales*, exp. 1271, leg. 1; Manuel José Rubio y Salinas, "Informe reservado de la clerecía del arzobispado de México" (febrero 1764), Archivo General de Indias –en adelante AGI– (Sevilla), *México*, 2547. También, David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

3 "Provisión de curatos del arzobispado de México. Relaciones de méritos de opositores", AGN (México), *Bienes Nacionales*, 236, exp. 24.

4 AGN, *Bienes*, leg. 801, exp. 1 ó leg. 320, exp. 12, por ejemplo.

5 Manuel José Rubio y Salinas, "Informe reservado de la clerecía del arzobispado de México" (febrero 1764), AGI, *México*, 2547.

El sector dominante del clero secular, o sea los miembros del cabildo catedralicio, los funcionarios de la curia arzobispal y los curas de la capital, era una minoría caracterizada por sus altos grados académicos, por tener recursos económicos suficientes, a veces cuantiosos, por provenir de familias distinguidas y bien relacionadas, por desempeñar una serie de actividades o líneas de ejercicio de su profesión y por estar integrada a corporaciones o grupos de poder que los ayudaban a llegar lejos en la carrera eclesiástica.

En el alto clero ninguno de sus miembros podía aspirar seriamente a tener éxito en su trayectoria pública o carrera de manera aislada o personal. Comparto la idea de que en el antiguo régimen los grupos o colectivos eran más importantes que los individuos[6]. En un estudio anterior sobre las carreras eclesiásticas demostré que las trayectorias públicas no podían entenderse, de no ser en su forma más externa, sin tomar en cuenta los lazos y las relaciones con que contaban los clérigos para sus ascensos[7]. Igual de importante fue establecer que los cargos tenían varios significados para ellos: honor, ingresos económicos y poder de decidir y de influir en otros poderes públicos y corporaciones. Así, no fue difícil advertir que alrededor del cabildo catedralicio, de los curatos de la ciudad de México, de los funcionarios de los tribunales eclesiásticos, de los familiares de los arzobispos o de los catedráticos universitarios se conformaban grupos clientelares de cuya dinámica aún falta mucho por conocer[8].

Aquí me propongo analizar uno de los grupos de clérigos del arzobispado de México, cuya presencia se sitúa en dos generaciones entre 1680 y 1757. Para ello tomaré como eje la trayectoria de dos dignatarios eclesiásticos para demostrar que las relaciones y la integración a grupos o colectivos determinaban en gran medida el ingreso al cabildo catedralicio o la obtención de otros cargos eclesiásticos relevantes. José Torres Vergara y Francisco Rodríguez Navarijo no nacieron en familias poderosas y, sin embargo, llegaron a las cimas del poder en el arzobispado de México. ¿Cómo lo lograron? En esencia, combinando eficazmente méritos personales y estrategias

---

6 Paul Ganster, "La familia Gómez de Cervantes. Linaje y sociedad en el México colonial", *Historia Mexicana*, núm. 122 (octubre-diciembre 1981). Francisco Chacón Jiménez, "Estructuración social y relaciones familiares en los grupos de poder castellanos en el antiguo régimen. Aproximación a una teoría y un método de trabajo", en *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna*¸ eds. Juan Luis Castellano, Jean Pierre Dedieu y María Victoria López-Cordón (Madrid: Universidad de Burdeos; Marcial Pons, 2000), 355-362.

7 Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España* (México: CESU; Plaza y Valdés, 2003).

8 La relación entre los cargos eclesiásticos y el ejercicio del poder en Nueva España no ha sido un tema recurrente en la historiografía, salvo algunos análisis que han privilegiado ante todo la relación iglesia-monarquía. Aunque se han hecho estudios muy valiosos de tipo prosopográfico (descriptivo) sobre algunos sectores clericales, que nos indican ciertos patrones externos de ese universo, aún faltan estudios profundos sobre la conformación de grupos internos y su participación en los juegos de poder y las prácticas políticas. Véase por ejemplo a Paul Ganster, "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, coord. Pilar Gonzalbo (México: El Colegio de México, 1991).

"relacionales" con grupos, corporaciones eclesiásticas y arzobispos, es decir, con la élite del arzobispado. La protección de padrinos o grupos poderosos no fue circunstancial sino el resultado de lazos familiares, de amistades o de relaciones formadas en el seno de las escuelas, los colegios o de la participación en la vida pública de la clerecía[21]. Tal tipo de relaciones las podemos hallar claramente en los candidatos a ingresar al cabildo catedralicio de México, quienes comúnmente formaban parte de un subgrupo o sector del clero.

La importancia de las carreras que aquí estudio reside, pues, en la capacidad de ambos personajes para ir construyendo las relaciones propicias para su arribo al alto clero. Igualmente, busco hacer una primera exploración de los grupos de poder existentes en el clero secular y de cómo estos se articulaban con otros poderes y autoridades haciendo uso de diferentes estrategias o vías. Las relaciones familiares, académicas y políticas dentro de la curia eclesiástica, del cabildo catedralicio, de los tribunales eclesiásticos o de la universidad son aquí las principales protagonistas.

Los espacios de la clerecía en ascenso en la ciudad de México

La ciudad de México, capital virreinal y sede del arzobispado, fue un lugar idóneo para hacer una carrera de altos vuelos en la Iglesia. En el siglo XVII se habían construido y consolidado sus principales instituciones así como los medios para su reproducción social. Pero no era fácil para los clérigos integrarse a ellas, pues debían contar con los méritos suficientes y las relaciones necesarias para tener éxito. Lo que más caracterizó al clero en ascenso de México, y de lo que dependía su fama y distinción, fue su capacidad de construir relaciones fundamentalmente con la jerarquía del arzobispado, cabildo y arzobispo, aunque también con otras instancias de gobierno y de poder, como el virrey, la audiencia, el ayuntamiento o el consulado de comerciantes[10]. Tal comunidad clerical estaba conformada por doctores clérigos, catedráticos y rectores de la universidad o los colegios, funcionarios de la curia o de la Inquisición y curas de la ciudad.

---

9 Magdalena Chocano, en su interesante libro *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)* (Barcelona: Bellaterra, 2000), ha puesto al descubierto el sentido político que en Nueva España tenían los sermones, dedicatorias de tesis u oraciones fúnebres, entre otros actos públicos, para halagar o ganar protectores en los círculos letrados y eclesiásticos.

10 A medida que se avanza en el conocimiento de la clerecía de la época se hacen más nítidas las diferencias en cuanto al nivel de relaciones entre el clero rural y el enclavado en la ciudad de México. Retomando la propuesta de Katherine Faust, "Las redes sociales en las ciencias sociales y del comportamiento", en *Análisis de redes. Aplicaciones en ciencias sociales*, eds. Jorge Gil Mendieta y Samuel Schmidt (México: IIMAS; UNAM, 2002), 1-14, sobre saber diferenciar la densidad de relaciones de cada actor histórico, un ayudante de cura o un coadjutor alejado de la ciudad difícilmente tenía una presencia en las instituciones y dependencias eclesiásticas; sus nombres están ausentes de los memoriales de la universidad o de los arzobispos, cuando mucho aparecen los curas propietarios o algunos clérigos avecindados en la capital.

Los méritos que iban logrando los clérigos eran muchas veces consecuencia de nuevas relaciones formadas en los exámenes para ganar las órdenes sacras, en los cursos, en las oposiciones a cátedras, curatos o canonjías, en la participación o asistencia de los eventos religiosos y sociales de la capital, pero también de lazos familiares, de amistad o clientelares. Cada nuevo clérigo asentado en la capital tenía ante sí todo un abanico de posibilidades para relacionarse con los grupos clericales bien instalados. En la época se usaba mucho el concepto de "buscar conveniencias"; es decir, amistades o recomendaciones que les posibilitaran el acceso a un cargo deseado. Si en la corte de Madrid se veía todos los días al "enjambre" de procuradores, letrados y clérigos buscando una merced real, en las dependencias eclesiásticas del arzobispado de México no era muy diferente, en el sentido de que los clérigos procuraban acercarse a los ya bien colocados para buscar su propio acomodo. De esa manera, la estrategia que muchos seguían era acrecentar sus lazos, tanto en cantidad como en calidad, esperando pronto integrarse a algún grupo bien definido, como cliente o "amigo", que le procurara acomodos y nuevos méritos. En el medio clerical del arzobispado se usaban términos como: "deudos", "domésticos" o "válidos" para designar tal tipo de relaciones.

En el arzobispado de México existían varios espacios en donde se tejían día a día las relaciones, se protegían intereses y se consolidaban alianzas. Tales espacios igual funcionaban como punto de partida y como punto de culminación de trayectorias. Los más visibles y obvios eran aquellos corporativos, como el cabildo catedralicio o la congregación de San Pedro[11]. Otros eran grupos derivados de las instituciones, que sin ser exactamente una corporación, estaban unidos por la función que desempeñaban: funcionarios de la curia o del cabildo, curas, catedráticos o capellanes. Más difíciles de definir son los grupos más informales, menos obvios, pero a veces de mayor importancia que los anteriores debido a que sus intereses estaban íntimamente entrelazados como grupos de interés surgidos desde los espacios familiares o en el seno de las instituciones, pero que desbordaban sus límites. Difícilmente un clérigo nativo, con aspiraciones de ascenso, podía dejar de integrarse a alguno de esos ámbitos consagrados por el tiempo y las generaciones.

De grupo familiar a clientelar

Los casos de José Torres Vergara y Francisco Rodríguez Navarijo ilustran una continuidad de trayectorias clericales determinadas por relaciones y una presencia constante en tales espacios durante dos generaciones (1680-1757). Ellos se convirtieron

[11] La congregación de San Pedro, espacio de distinción de los clérigos, más allá de la administración eclesiástica y de la academia, fue una comunidad sacerdotal en sus orígenes, que para el siglo XVIII también contaba con laicos poderosos, incluyendo a virreyes y oidores. De esta comunidad se sabe poco hasta la fecha pero sus cargos, honoríficos todos, aparecen constantemente en las relaciones de méritos del alto clero de México. Una visión introductoria de esta congregación es la de Asunción Lavrin, "La congregación de San Pedro –una cofradía urbana del México colonial– 1604-1730", *Historia Mexicana* XXIX, núm. 4 (1980): 562-601.

en personajes centrales del clero gobernante del arzobispado. Crearon o fueron parte de grupos clientelares poderosos, capaces de obtener dignidades eclesiásticas y cargos en la curia, alcanzando poder y presencia. Al seguir sus pasos es posible comprobar la integración de grupos familiares a colectivos mayores mediante lazos de padrinazgo y de identidad corporativa, que a la larga podían convertirse en verdaderos grupos de poder.

Las familias Torres Vergara y Rodríguez Navarijo

Las familias eran el espacio de partida natural de los clérigos, no solo porque ellas los sustentaban, los educaban, los protegían y los recomendaban para iniciar su carrera, sino porque también los tíos o primos sacerdotes eran un modelo a seguir y, si estaban bien colocados, podían influir poderosamente en las carreras de los descendientes; más aún, los lazos familiares entre clérigos llegaban a determinar el ascenso al alto clero.

Torres Vergara y Rodríguez Navarijo tuvieron orígenes y trayectorias similares. Ambos nacidos en México, provenían de familias de nivel medio. Sus padres, sin ser parte de la élite gobernante, ocuparon cargos que los relacionaron con esta. El capitán Juan de Torres, padre de Torres Vergara, por ejemplo, fue regidor del ayuntamiento y al parecer un comerciante de mediana importancia[12]. En cuanto a Rodríguez Navarijo, su padre Juan Rodríguez Sánchez se había desempeñado como escribano público de Tlaxcala y es posible que se haya trasladado a México en busca de mejor fortuna al casarse con María de Navarijo, hija del cónsul del comercio, Felipe Navarijo. Francisco no dejó de referirse a sus padres como nobles, entendiendo este concepto más como sinónimo de españoles limpios y de vida honesta que como algún tipo de nobleza titulada[13].

Torres y Rodríguez emparentaron entre sí cuando una hermana del primero, Bernarda, se casó con un tío del segundo, hijo del cónsul Felipe Navarijo[14]. Tal lazo de parentesco se transformó con el tiempo en un lazo afectivo-político muy fuerte. Aunque Rodríguez Navarijo no era el único sobrino que tuvo Torres, sí fue el más cercano.

---

12 En el caso de Torres y Vergara, sus padres fueron residentes de la ciudad de México a fines del siglo XVII. "Relación de méritos de José de Torres y Vergara, inserta en el expediente sobre la provisión de la cátedra de propiedad de Prima de Leyes de 1698", AGN, *Universidad*, 101. Los hijos del capitán fueron José, Bernarda y Teresa. El único hijo del capitán Torres no siguió sus pasos sino que prefirió el camino de las letras y el sacerdocio, mientras que sus hermanas sí formaron familia.

13 "Provisión de la cátedra de Clementinas de 1706. Relación de méritos de Francisco Rodríguez Navarijo", AGN, *Universidad*, 95. En ella se lee al principio: "Es hijo legítimo de Juan Rodríguez Sánchez y doña María de Navarijo, cuya nobleza es notoria y consta de la información dada en la Real Universidad".

14 El destino de las dos familias de clérigos quedó unido cuando una hermana del arcediano Torres, Bernarda, se casó con Juan (?) de Navarijo. María de Navarijo, cuñada de Bernarda y, por tanto, pariente política de Torres, se casó con Juan Rodríguez Sánchez. De este enlace nacieron Francisco Rodríguez Navarijo y dos hermanas más. Ignoro en qué momento de la vida de Francisco se dio la estrecha comunicación con su tío político Torres y Vergara, pero ya para los primeros años del siglo XVIII estaba viviendo en su casa. Es muy probable que incluso Francisco haya sido alumno de su tío en Prima de Leyes. El caso es que siguió de cerca sus pasos.

Una actividad pasajera: la abogacía práctica

Torres Vergara, igual que haría después su sobrino, estudió derecho canónico y civil en la Real Universidad de México en la década de 1680, saberes muy cotizados en el mundo occidental de la época por ser la puerta para diferentes cargos de gobierno y administración. En Nueva España no era diferente, pues el contingente de jóvenes que estudiaban jurisprudencia en la universidad fue el más importante de todos[15].

Cuando Torres se graduó de bachiller en cánones y en leyes, a la edad de 21 años, comenzó su carrera pública. De inmediato se tituló de abogado en 1681, hecho que le posibilitó ejercer la profesión. Ya desde entonces había una considerable competencia entre juristas y abogados en la ciudad de México, debido a su gran número[16]. En esas condiciones es entendible que Torres recibiera la protección de su propio padre, regidor de la ciudad por esos años[17], para colocarse como abogado del ayuntamiento capitalino, su primer cargo de importancia.

Torres se desempeñó como abogado de la ciudad entre los años de 1683 y 1691 aproximadamente. Ignoro aún cómo fue su desempeño, pero a juzgar por su relación de méritos de 1698, es casi seguro que ya no logró nada importante en ese ámbito[18]. Sin mayores recursos ni recomendaciones en la "letradería" civil, las expectativas de Torres terminaron en esa comunidad y acabó por inclinarse por la carrera eclesiástica hacia 1686-1687, cuando obtuvo las órdenes sacras[19]. Como otros juristas, antes y después de él, Torres prefirió forjarse un futuro entre la jerarquía católica del arzobispado[20].

---

15 Aguirre, "Los monarcas borbones y la burocracia en Nueva España", *El mérito y la estrategia*.

16 Francisco de Icaza Dufour, *La abogacía en el reino de Nueva España 1521-1821* (México: Miguel Ángel Porrúa, 1998), 77-79.

17 María Luisa J. Pazos Pazos, *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 1999), 377. Juan de Torres se hizo a una regiduría del ayuntamiento de México hacia 1683, ofreciendo pagarla en abonos. Por esa época, según la misma autora, los cargos del ayuntamiento habían perdido interés para la oligarquía criolla debido a la fuerte intromisión del poder virreinal y monárquico en la vida interna de la ciudad. Por ello, la mayoría de las regidurías salían a la venta en almoneda pública y costaba trabajo venderlas. Algunos mercaderes medianos, como Juan de Torres, llegaron a interesarse, más como posible escalón que con un verdadero interés por la ciudad. Juan de Torres posiblemente se trasladó a México como encomendero mercantil. Puesto que por los años que estuvo en el ayuntamiento hubo pocos regidores, no es difícil pensar que tuvo facilidad relativa para proponer a su hijo, joven abogado aún, como uno de los tres procuradores de número que le estaba permitido tener al gobierno de la ciudad.

18 Su padre no pudo pagar finalmente la regiduría por lo que acabó dejando el cabildo y con ello la posibilidad para conseguir algún cargo civil mejor para el hijo.

19 "Provisión de Clementinas de 1786", AGN, *Universidad*, 94, y "Provisión de Instituta de 1687", AGN, *Universidad*, 101.

20 He abordado el estudio de las expectativas de los juristas en dos trabajos previos: "El perfil de una élite académica en la Nueva España del siglo XVIII: los licenciados y doctores canonistas" y "¿Abogados o clérigos? Una disyuntiva de los juristas en la Nueva España del siglo XVIII", en *Universitarios en Nueva España*, coord. Armando Pavón Romero (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad; UNAM, 2003), 51-84 y 85-150, respectivamente.

La integración de Torres Vergara a espacios clericales: la corporación universitaria y la curia arzobispal

Para la clerecía del arzobispado de México la universidad fue un espacio propicio para generar relaciones y oportunidades de ascenso. Tanto por las familias de origen como por la profesión y las ligas históricas con otras corporaciones y los poderes virreinales, los miembros de la universidad configuraban un conjunto heterogéneo que compartía un espacio, académico en principio, definido por ciertos privilegios, que beneficiaba a todos en menor o mayor medida. Los grupos y comunidades presentes en la universidad no eran iguales, ni en cantidad ni en influencia[21]. En el claustro universitario, máximo órgano de gobierno conformado por doctores, predominaba el alto clero del arzobispado y sus clientelas.

En ese contexto debemos entender la decisión de Torres de obtener el grado de doctor en 1683, privilegio que solo una minoría de letrados alcanzó a lo largo de la época colonial, en general buscado por aquellos que siguieron una carrera eclesiástica[22]. Por ello era importante escoger a un buen padrino de grado que a futuro pudiera convertirse en un protector o, mucho mejor, que introdujera al ahijado a un grupo o subred clerical. Tal parece haber sido la intención de Torres al conseguir como padrino y mecenas de grado al clérigo y doctor Juan de Narváez, rector de la universidad, quien por entonces se hallaba en franca carrera para ingresar al cabildo catedralicio de México[23]. La relación maestro-alumno se transformaba en el lazo prebendado-clérigo fuera de la universidad. Torres no se equivocó, pues hacia 1686 su padrino obtuvo finalmente una prebenda en el cabildo mexicano[24] y él una posibilidad de recomendación para futuros ascensos. Es sabido que los miembros de los cabildos acostumbraban ayudar a toda suerte de ahijados a colocarse en curatos u obtener otros cargos[25].

En tanto las relaciones con los capitulares de la catedral se consolidaban, Torres inició la línea de las cátedras universitarias, sólida plataforma de ascensos. Para fines del siglo XVII la cátedra universitaria se había convertido, para los clérigos, en una especie de prebenda eclesiástica, dada la gran influencia del alto clero en su provisión[26].

---

21 Leticia Pérez Puente, *Universidad de doctores* (México: Centro de Estudios sobre la Universidad; UNAM, 2000); Enrique González, "Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)" (tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990).

22 Aguirre, "Los espacios en las instituciones eclesiásticas", *El mérito y la estrategia*.

23 AGN, *Universidad*, 263, fols. 453-468. Ser padrino de un nuevo doctor daba buena fama, aspecto fundamental en la sociedad de la época.

24 Enrique González, "Mecenazgo y literatura. Los destinos dispares de Juan de Narváez y Siguenza y Góngora", en *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, coord. Rodolfo Aguirre (México: Centro de Estudios sobre la Universidad; Plaza y Valdés, 2004).

25 "Cartas del arzobispo-virrey Juan Antonio de Vizarrón, sobre la provisión de curatos de Puebla en ahijados del cabildo catedralicio" (1738-1742), AGI, *México*, 806.

26 Rodolfo Aguirre Salvador, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII* (México: Centro de Estudios Ssbre la Universidad; UNAM, 1998).

Torres inició las oposiciones para las cátedras de las facultades de Leyes y Cánones hacia 1683[27], estrategia común de los clérigos juristas de la capital. A sus lecciones de oposición comenzaron a asistir personalidades del alto clero integrados a la universidad, que sin duda le redituaron reconocimiento público. Hacia 1688, a los 27 años de edad, Torres obtuvo su primera cátedra: la sustitución de Vísperas de Leyes[28] que era la de menor jerarquía en esa facultad. No obstante, lo verdaderamente importante fue que su integración al cuerpo de catedráticos universitarios, dada la alta incidencia cátedra-prebenda, le indicaba su aceptación en el grupo del alto clero, no solamente para ganar cátedras sino para futuras prebendas o cargos eclesiásticos[29].

El hecho de que Torres contase con el voto del arzobispo, como juez de cátedras en la universidad, le abrió las puertas de la curia arzobispal: en 1691, a los 30 años de edad, fue nombrado provisor de indios y juez para asuntos de Guadalajara por el mismo prelado. Al año siguiente fue ascendido a uno de los más altos cargos del arzobispado: juez de testamentos, capellanías y obras pías, el cual ya no dejó sino hasta su deceso, 36 años más tarde[30]. El acceder a tales cargos constituía una verdadera oportunidad de integrarse como favorito del arzobispo. La conformación humana de la curia, tanto en períodos de sede plena como de sede vacante, era dinámica y podía implicar todo un proceso de negociación, o bien, de sustitución entre dos o más grupos, encabezados generalmente por el arzobispo o los capitulares de catedral, quienes se erigían como protectores y patrones de un amplio grupo de clérigos, tanto peninsulares como nativos[31].

En una década, entre 1683 y 1692, Torres Vergara se había colocado en la antesala del cabildo eclesiástico, no sin una fuerte competencia en un medio en donde práctica-

---

27 Torres y Vergara inició su ascenso en la universidad en 1684 como sustituto del catedrático de Vísperas de Leyes en los meses de junio a septiembre. Las constituciones de la universidad dejaban a los catedráticos titulares nombrar sustitutos en los últimos meses del ciclo escolar. Ello permitía a los jóvenes graduados comenzar a ejercitarse en la docencia. Por ese mismo año, Torres inició sus oposiciones para cátedras, y entre 1684 y 1687 concursó en cinco ocasiones.

28 "Provisión de la cátedra de Vísperas de Leyes en sustitución de 1688", AGN, *Universidad,* 101. En noviembre de 1688, Torres se presentó a concursar debido a la jubilación del doctor Francisco de Aguilar, quien le había dado en 1682 el grado de bachiller en leyes. Su fiador fue su propio padre, siendo rector Rodrigo García Flores, a la sazón cura de la capital y cercano al cabildo, personaje que se integraría al grupo familiar de Torres y que incluso llegaría a ser deán. Los jueces de la votación fueron el arzobispo Aguiar y Seixas, los oidores Juan de Arechaga y Francisco Marmolejo, el rector Francisco de Aguilar, el maestrescuela Juan Ignacio de Hoyos Santillana y el decano de la facultad de Leyes, el doctor José Osorio Espinosa. La votación: cuatro votos para Torres y dos para Amurrio. Ibídem.

29 En el arzobispado de México los catedráticos de Teología y Cánones conformaban un subgrupo clerical de mucho peso, no solo por la importancia que la cátedra tenía en la carrera eclesiástica sino por sus estrechas ligas con el alto clero del arzobispado y aun con la corte ibérica.

30 AGN, *Universidad,* 101. Relación de méritos del doctor José de Torres y Vergara. Además del puesto honorífico de subpromotor para la beatificación de Gregorio López, el cargo de juez de testamentos era, junto con el de provisor, el más importante de la curia debido al manejo de los cuantiosos capitales de origen pío. Todo indica que Torres se desempeñó eficazmente y se ganó toda la confianza del arzobispo Aguiar y Seijas. Uno de sus colegas, un prebendado, calificó su talento de superlativo.

31 He abordado tal problemática en: "Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México. 1730-1748", *Carrera, linaje y patronazgo*.

mente todos los clérigos con altos grados académicos se sentían con derecho a los mismos nombramientos. Una feliz combinación de méritos personales y de la protección subsiguiente de su padre, su padrino de grado y el arzobispo le dieron resultado: se había convertido en un candidato idóneo para acceder a las codiciadas prebendas de catedral.

La llegada de Torres Vergara al juzgado de testamentos le dio una amplia presencia y reconocimiento en los círculos clericales y el crédito eclesiástico del arzobispado[32], lo que se tradujo a su vez en un ascenso regular en las cátedras universitarias y la consecución de uno de los principales curatos de la arquidiócesis, por lo menos hasta antes de que falleciera su gran protector, el arzobispo Aguiar y Seijas[33]. Así, concursó y obtuvo sin dificultad en 1698 un curato de catedral. Sin embargo, para fines de ese año, ya sin la protección del arzobispo y con un enemigo de peso en el cabildo en sede vacante, que incluso había provocado su salida del juzgado de testamentos, Torres se presentó en la universidad a concursar por la propiedad de Prima de Leyes, perdiendo por un voto de diferencia[34]. No cabía duda de que Torres hasta ese momento había dependido más de la protección del prelado que de la del cabildo, con la diferencia de que aquel se iba y este último permanecía. Quizá por ello cambió su estrategia en el futuro.

Con todo, nuestro personaje no se dejó vencer por el grupo opositor del cabildo en sede vacante y recusó a su líder en una carta que envió al presidente de la junta de votación, poniendo al descubierto los entretelones en los que se movía el alto clero del arzobispado. En síntesis, Torres declaró que tres de los cinco votos posibles ya esta-

---

32 El juzgado de testamentos se había convertido en una fuente de créditos muy importante para miembros de varios sectores de la población. Véase a Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII* (México: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM, 1994), y los trabajos recopilados por Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (México: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM, 1998).

33 En 1693, ya siendo juez de testamentos, Torres obtuvo su segunda cátedra, la de Instituta. En 1696 renunció a ella por haber ganado la propiedad de Vísperas de Cánones. En el mismo año vuelve a concursar por una canonjía doctoral de la catedral metropolitana. Hasta ese momento, había conseguido sus mayores logros en la universidad, pues cimentaba su carrera como catedrático con miras a obtener una de las primeras cátedras, hacer antigüedad y jubilarse. Según las constituciones universitarias, un catedrático que aspirara a jubilarse debía sumar un mínimo de 20 años de antigüedad. En el caso de los juristas, se les tomaba en cuenta los años de lectura tanto en la facultad de Leyes como en la de Cánones. Aguirre, *Por el camino*, 94-101.

34 "Provisión de Prima de Leyes" (1698), AGN, *Universidad*, 101. Durante el proceso de provisión de dicha cátedra, el doctor presentó por primera vez una relación de méritos impresa en la universidad, en la que informaba de su preparación académica, los cargos obtenidos hasta ese año y su desempeño como opositor y catedrático. Aunque en la votación del jurado no resultó victorioso, protestó por la irregularidad de los votos del designado, de tal manera que el pleito llegó hasta el Consejo de Indias. Torres pretendía que se anularan los votos del ganador y que la cátedra se le otorgara a él. El proceso duró tres años y al final nuestro doctor obtuvo la codiciada cátedra de Prima de Leyes en 1701, a los 40 años de edad. En 1711 se jubiló, aunque siguió leyendo hasta 1718, fecha en que abandonó definitivamente la cátedra, luego de 28 años de docencia y 57 de edad.

ban decididos de antemano a favor del doctor José Cabrera Ponce de León, nuevo juez de testamentos, por maniobra del provisor Manuel Escalante y Mendoza, enemigo declarado del primero. Torres expresó que el provisor lo odiaba, inmerecidamente, por dos asuntos: por haberle negado su voto en la elección de vicecancelario de la universidad y por una decisión en el juzgado de testamentos que le había afectado. Al rector de la universidad, también juez de votación, lo definió como una auténtica "hechura" del provisor. Finalmente, también recusaba al oidor, Juan de Escalante, hermano del mismo provisor.

A pesar de tales acusaciones, la votación se llevó a cabo y salió electo el favorito del provisor, precisamente con tres votos y solo dos para Torres. Estos acontecimientos prueban que la provisión de cátedras, curatos y prebendas estaba sujeta a relaciones de fuerza entre grupos y que el talento personal era secundario. Torres no se rindió y apeló la votación ante el mismo Consejo de Indias, por lo que el virrey suspendió el proceso de provisión, ordenó nombrar un lector interino y pidió esperar la resolución de Madrid. Algunos meses después murió el aspirante electo por Manuel de Escalante, lo que sin duda facilitó a Torres su designación final como catedrático titular en 1701 y a cuya posesión asistió personalmente el nuevo arzobispo Juan de Ortega y Montañés, algo inusual[35].

El acceso de Torres Vergara al cabildo catedralicio de México

Tanto en el cabildo catedralicio como alrededor de él se había constituido un tejido de relaciones e influencias capaz de generar grupos poderosos, no solamente por la alta investidura y prestigio de que gozaban lo prebendados sino también por la gran influencia y poder de decisión que tenían en la distribución de curatos, cátedras y canonjías, por no mencionar sus grandes atribuciones en sede vacante[36]. Alrededor del cabildo se formaban grupos clientelares y de ahijados que confiaban en formar parte del mismo algún día, como fue el caso de Torres Vergara[37].

Con el respaldo de la máxima cátedra de Leyes y del cargo de juez de testamentos, Torres se propuso ingresar a dos de los espacios importantes del arzobispado durante el gobierno de Aguiar y Seijas: los curatos de la capital y las canonjías de oficio. Para estas, en especial, se hizo presente en las oposiciones de México, de Puebla y de Valladolid, aunque en las dos últimas fuera únicamente para sumar méritos o, como se usaba en la época, para "meritarse", pues era claro que desarrollaría toda su carrera en la capital. Lo interesante aquí es advertir que en los concursos de México se

35 "Provisión de la cátedra de Prima de Leyes en propiedad de 1698", AGN, *Universidad*, 101.

36 Gabriela Oropeza, "Las actas del cabildo de la catedral de México, 1637-1644" (tesis de licenciatura en Historia, UNAM, 2004).

37 "Cartas del arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, 1738-1742", AGI, *México*, 806; Óscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (México: El Colegio de Michoacán, 2000).

encontraría con autoridades que ya le habían dado los cargos anteriores: el arzobispo, el maestrescuela y algunos canónigos.

A pesar de que Torres no consiguió pronto la canonjía de oficio y de sus tropiezos durante la sede vacante, no desfalleció, pues una parte del cabildo lo apoyaba. Además, al iniciar el nuevo siglo, su antiguo enemigo Escalante partió de la capital y el nuevo arzobispo Ortega y Montañés se apoyó en el grupo al que pertenecía Torres para hacerle contrapeso al poder de los capitulares que dirigieron el arzobispado en la sede vacante. Mejor aún para Torres, el arzobispo lo restituyó en el juzgado de testamentos y su nombre comenzó a figurar en las consultas del Consejo de Indias[38], prueba del reconocimiento y protección del nuevo arzobispo. Luego de casi dos décadas de iniciada la carrera eclesiástica, nuestro personaje finalmente obtuvo una media ración en 1704[39]. A partir de ese momento su ascenso por las prebendas y dignidades fue sistemático: de medio racionero a racionero, luego a canónigo, tesorero, maestrescuela y finalmente a arcediano, poco antes de morir en 1727[40].

Durante ese período de tiempo, 1704-1727, Torres Vergara se convirtió en una de las cabezas del arzobispado pues no solamente gobernó el juzgado de testamentos, aún en una sede vacante. Así, además de tener el control de las capellanías y los capellanes, encabezó la defensa del claustro de doctores de la universidad ante un largo pleito con el Colegio Mayor de Todos Santos. Torres también se desempeñó como examinador de los aspirantes a ordenarse de sacerdotes y, cuando accedió a la maestrescolía, pudo dar los grados mayores de la universidad a los futuros dirigentes del arzobispado. Por supuesto, tal concentración de poder no fue el resultado de acciones individuales.

Torres Vergara y los grupos clericales del arzobispado

El encumbramiento de Torres no podría entenderse sin explicar su pertenencia a grupos clericales concretos que a lo largo de su carrera influyeron de diferente forma. Torres constituyó un primer núcleo familiar-clerical, el más cercano afectivamente hablando, al que pertenecían no solo consanguíneos sino también amigos. Estableció en su propia casa un grupo de clérigos que figuraron, o aspiraron a figurar, en el horizonte más alto del arzobispado: el doctor Rodrigo García Flores de Valdés, quien

38 Sobre la consultas para prebendas eclesiásticas en el Consejo de Indias puede verse el trabajo de Lucrecia Enríquez Agrazar, "Vacancias eclesiásticas y ascenso social en Chile en el siglo XVIII", en *Memoria del 51 Congreso Internacional de Americanistas* (Santiago: Universidad de Chile, 2003). CD-ROM.

39 AGI, *Indiferente*, 2863, lib. 4. El nombramiento real tiene fecha de 13 de febrero de 1704.

40 AGI *Indiferente*, 2863, lib. 4. Otros cargos menores, más de tipo honorífico, fueron el de examinador sinodal y el de consultor de la Inquisición. Además fue designado capellán de las carmelitas descalzas del convento de San José y llego a ser incluso abad de la congregación de sacerdotes de San Pedro, cargo honorífico de la confraternidad sacerdotal más importante del arzobispado.

llegó a ser deán del cabildo[41]; el doctor Francisco Rodríguez Navarijo, su sobrino político[42], prebendado, catedrático de Vísperas de Leyes, que llegaría a ser maestrescuela; así como los doctores Esteban de Salas y, otro sobrino, José Antonio Navarijo y Torres, ambos presbíteros y abogados. Este grupo permaneció por lo menos hasta la desaparición de Torres y del deán García Flores y estuvo cohesionado básicamente por relaciones afectivas, de las que dependieron recomendaciones y apoyos desde otros espacios.

Este núcleo familiar se articuló a otros grupos de origen corporativo y político que en las tres primeras décadas del siglo XVIII tuvieron una presencia central en la vida clerical de la ciudad de México. La coyuntura fue un conflicto entre la Real Universidad y el Colegio Mayor de Todos Santos[43], el cual rebasó los ámbitos de las dos corporaciones y dejó al descubierto una pugna entre el alto clero y los oidores de la real audiencia. La universidad fue, en realidad, el campo de batalla de ambos grupos.

Durante el conflicto, los catedráticos juristas de la universidad, designados por las constituciones como encargados de su defensa, jugaron un doble papel: como abogados de la corporación y como clérigos al servicio de los intereses de la jerarquía eclesiástica[44]. Primero Torres y después Rodríguez se vieron inmersos en el conflicto en el cual, al proteger los privilegios de la universidad, protegieron en realidad los del cabildo catedralicio y su clientela: los doctores clérigos que buscaban beneficios y prebendas eclesiásticas[45].

---

41 Cuando Flores ascendió al deanato de México, quizá algo inusual para un criollo, hacia 1716, quiso demostrar esa honra máxima pidiendo que le llevaran al mismo coro de catedral la urna para votar un examen de licenciatura, lo cual fue evidentemente un exceso, al cual se opuso el maestrescuela Madriz y Bustamante, aunque apoyado por Torres y el rector Pedro Fernández de los Ríos. AGN, *Universidad*, 71, exp. 1 (1716).

42 AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 813, exp. 6, sobre el cumplimiento del testamento del doctor José Torres Vergara.

43 El pleito se generó por la intención de los miembros del Colegio Mayor de Todos Santos de gozar de prerrogativas dentro de la universidad.

44 "Autos hechos sobre la pretensión que hace en ésta real universidad el colegio mayor de Santos de esta corte sobre el que se le exonere y quite la calidad de ser recíproco el recibir y dar propinas para sus grados mayores, según lo determinado en claustro y demás que expresa" (1705), AGN, *Universidad*, 70, exp. 1, 71. Hacia 1706, los catedráticos juristas encargados de defender a la universidad ante el colegio fueron: Diego Franco, Carlos Bermúdez, José de León, Juan Pérez Rivero y Agustín Franco. Hacia 1714, Torres y Rodríguez actuaron directamente. Los juristas clérigos llegaron a ser altos dignatarios de la iglesia novohispana: Torres Vergara, arcediano; Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, obispo de Guadalajara; Bermúdez de Castro, arzobispo de Manila: Juan José de la Mota, cura de Santa Catarina, y Francisco Rodríguez Navarijo, maestrescuela.

45 Actualmente trabajo en el proyecto de investigación "Corporaciones y poder en Nueva España. La Real Universidad de México y el Colegio Mayor de Todos Santos" en el cual profundizaré precisamente en la interrelación entre las corporaciones y sus miembros como una característica del orden político prevaleciente en la capital novohispana.

Pero Torres no solo actuó desde la universidad, como doctor de su claustro y su abogado, sino también desde el juzgado que dirigía, al promover un préstamo de sus arcas a la primera para hacer frente a los gastos del pleito en Madrid[46]. El conflicto con el colegio le dio la oportunidad de convertirse en una de las "cabezas" del cabildo, de integrar a jóvenes clérigos, como sus sobrinos, a la órbita clientelar del alto clero y de preparar su propio ascenso a las dignidades eclesiásticas. Un clérigo preferido fue, obviamente, el sobrino Francisco Rodríguez Navarijo, joven doctor que comenzó a hacerse presente en los medios clericales, haciendo méritos pero sobre todo buenas relaciones al amparo del tío.

El reconocimiento que adquirieron los abogados de la universidad fue concretado con prebendas, canonjías y dignidades. Torres Vergara, en pleno apogeo del conflicto con el Colegio Mayor, recibió un amplio apoyo para ascender a la vicecancelaría de la universidad y, por tanto, a la maestrescolía[47]. El proceso que le antecedió es una magnífica oportunidad para estudiar las redes de apoyo a los diferentes candidatos.

Al claustro universitario del 15 de junio de 1718, convocado por el rector para elegir la terna, asistieron 92 doctores de todas las facultades, número inusual, reflejando la importancia que tenía el evento[48]. Doctores que no acostumbraban a ir a los claustros se hacían presentes para apoyar con su voto, secreto en principio, a alguno de los propuestos. En esta ocasión el rector propuso conformar la terna de entre los doce doctores clérigos con más méritos: seis prebendados y seis curas de la capital. Entre los asistentes se encontraban, por supuesto, los familiares, amigos y clientes de Torres[49].

El resultado de la votación fue contrastante, pues mientras para Torres hubo casi unanimidad para ir en primer lugar de la terna, para el segundo y el tercero los votos se dividieron completamente[50]. La composición de la terna, un dignatario y dos ca-

---

46 AGN, *Universidad*, 71, fs. 57-58v, hay un traslado de una escritura original del juzgado de testamentos en donde Torres libera a la universidad del depósito irregular por 6.000 pesos de principal de dos capellanías. Se declara que en 1706 el arzobispo y el juez autorizaron la entrega de esa cantidad a la universidad, quien pagó puntualmente los réditos a los capellanes correspondientes.

47 Puesto que el maestrescuela tenía como cargo anexo el de cancelario de la universidad, al morir el rey se concedió el privilegio al claustro universitario de elegir a una terna de entre los doctores clérigos más antiguos y beneméritos para que el virrey eligiera a un vicecancelario, en tanto el rey nombraba al nuevo maestrescuela. Era costumbre de la universidad pedir al monarca que al vicecancelario electo lo nombrará maestrescuela.

48 "Claustro de 15 de julio de 1718", AGN, *Universidad*, 20. Los propuestos fueron: a) prebendados: Lucas Verdiguer, José Torres, Nicolás Contreras, Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, Carlos Bermúdez y Juan Ignacio Castorena; b) curas: Pedro del Castillo, Miguel de Roxas, Juan José de la Mota, Pedro Ramírez, Nicolás Sánchez y Juan de Aldabe.

49 El arcediano, y padrino de Torres, Antonio de Villaseñor Monrroy, y sus sobrinos Francisco e Ignacio Rodríguez Navarijo. No asistió Rodrigo García Flores, para entonces ya deán del cabildo.

50 Votación para primer lugar: 88 para Torres, 1 para Verdiguer, 3 para Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, 1 para Bermúdez y 1 para Castorena. Para segundo: 51 para Verdiguer, canónigo magistral, 37 para Castorena, 4 para Nicolás Gómez Cervantes y 2 para Bermúdez. Para tercero: 43 para Castorena, 27 para Bermúdez, 5 para Contreras, 17 para Cervantes, 1 para Castillo y 1 para Ramírez.

nónigos del cabildo, reflejaba el dominio, otra vez, del alto clero del arzobispado en el claustro de la universidad. El virrey no tuvo ningún reparo en escoger a Torres Vergara, y un año después este tomaba posesión de la cancelaría, al ser nombrado por el rey como nuevo maestrescuela. En esta ocasión solo asistieron 58 doctores, entre ellos su hermano y dos de sus sobrinos, que reflejan su proximidad a la subred clerical a la que pertenecía, conformada por parte de la jerarquía media y baja del cabildo, curas de la capital, catedráticos de la universidad y jóvenes doctores[51].

El cargo de maestrescuela le otorgó a Torres, además del privilegio de dar los grados mayores en la universidad, un asiento en la junta de votación de cátedras, establecida en 1676 por el rey. El cargo otorgaba tanto poder, presencia y prestigio en el medio intelectual que nuestro personaje se negó incluso a ascender a la chantría en el cabildo, con tal de no alejarse de tal espacio. Poco antes de morir, en 1727, tuvo que aceptar el arcedianato del cabildo, pues negarse por segunda vez a una designación real era inconcebible[52].

Integración de Rodríguez Navarijo al ámbito clerical del tío

La relación familiar de Rodríguez con su tío fue muy estrecha y con el tiempo se convirtió en relación política, para provecho de ambos. La integración de Rodríguez Navarijo a los círculos clericales antes vistos: universidad, catedráticos, curatos y, finalmente, el cabildo, no fue en absoluto circunstancial. Es factible comprobar que desde el inicio hasta la plena consolidación de su carrera contó con la protección de su tío, de los amigos de este y, por último, del grupo clerical dirigente del cabildo catedralicio.

Por los años en que Torres Vergara alcanzó la máxima cátedra en la universidad, recuperó el juzgado de testamentos e ingresó al cabildo (1701-1704), su sobrino Rodríguez Navarijo iniciaba su carrera eclesiástica y es posible que ya hubiera cambiado su residencia a la casa de su tío político. Aunque Rodríguez se tituló de abogado, tal profesión fue solo una forma pasajera de subsistir en tanto se "meritaba" mejor para iniciar la carrera hacia el cabildo, tal y como lo había hecho su tío 20 años atrás[53].

---

51 "Claustro de 19 de julio de 1719", AGN, *Universidad,* 20.

52 José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, vol. 2 (México: UNAM, 1980). En esta obra se anotan dos textos que escribió Torres en 1722 y 1725 respectivamente: *Respuesta jurídica al señor deán doctor don Rodrigo García Flores sobre la costumbre de no ganar los prebendados enfermos el derecho de acreces, ni manuales de aniversarios y sobre la inteligencia de los estatutos de la iglesia de México en esta materia.* Impreso en México por Rodríguez Lupercio, 1722, 4, y *Disertación canónico-moral sobre que la costumbre de la metropolitana de México de que los prebendados enfermos no ganen la porción vacante de derecho de acrecer, es racional, preescrita, laudable, santa y favorable al culto.* México, 1725.

53 Un sector de abogados en Nueva España seguía este patrón; es decir, ejercer por algunos años mientras preparaban su incursión en la administración y tribunales eclesiásticos. Al respecto, he tratado el tema en "¿Abogados o clérigos?", 120-136.

En tanto, comenzó a presentarse en las oposiciones a cátedras para hacer méritos[54]. Cuando alcanzó el grado de doctor, en 1706, y el presbiterado, estuvo en condiciones reales de competir por las cátedras, los curatos y las canonjías[55]. No sería raro comprobar que Antonio de Villaseñor Monrroy, canónigo, aceptara ser su padrino de doctorado gracias a la petición de Torres. Igualmente, el tío ya tenía una relación estrecha con Rodrigo García Flores de Valdés, canónigo del cabildo. En otras palabras, Torres fue quien integró al sobrino a la órbita del cabildo catedralicio y del mismo arzobispo.

Una prueba clara de la protección que recibió Rodríguez la encontramos en el proceso de provisión de la cátedra de Prima de Cánones de la universidad en 1706, siendo apenas su segundo intento. La lección para concursar la elaboró en casa de Torres Vergara, lo que comprueba que ya desde entonces Rodríguez vivía ahí. El apoyo mayoritario de la junta de votación al sobrino de Torres demuestra que valía más de quién se fuera familiar o recomendado que los méritos personales[56]. Un colegial de Todos Santos, amigo del competidor más fuerte que tuvo Rodríguez en ese concurso, señalaría después cuál había sido el mayor mérito de este:

> [...] por noviembre de 706 se votó la cátedra de Prima de Cánones en sustitución de la Universidad siendo, entre otros, opositor don José Venegas de Espinosa su colegial, sujeto de gran calidad, literatura y dignidad, muy meritado en oposiciones a cátedras y sustituto de la de Código, y el doctor don Francisco Navarijo muy moderno pero *de mucho valimiento por sobrino del doctor José de Torres*, doméstico, oficial visitador de capellanías del reverendo arzobispo, que tiene aquella poderosa mano que es notoria en el reino, con que violentó los votos a sufragar por el doctor Navarijo en quien la proveyó por mayor parte de votos[57].

Esta declaración, más que probar lo extraordinario del caso, que no lo era en absoluto, pues muchos catedráticos se valían del mismo tipo de influencias para ganar, nos da elementos clave para entender la conformación política del alto clero del arzobispado, es decir, la articulación de grupos familiares, como el de Torres, con grupos corporativos, como el dominante del cabildo catedralicio, y con grupos afines al gobierno arzobispal, presentes en la provisión de las cátedras. En otras palabras: si el arzobispo

---

54 "Provisión de la cátedra de Clementinas de 1709", AGN, *Universidad*, 95. Según la relación de méritos de Rodríguez Navarijo, hacia 1701 participó en un acto de estatuto, tuvo siete sustituciones de catedráticos titulares por algunos meses y tres oposiciones a cátedras.

55 AGN, *Universidad*, 264, fols. 154-170v.

56 "Provisión de la sustitución de Prima de Cánones", (1706) AGN, *Universidad*, 95. En esta ocasión, el joven doctor Rodríguez consiguió siete de los ocho votos posibles de la junta de votación. El otro aspirante que consiguió el octavo, el bachiller José Leandro Venegas de Espinosa, colegial de Todos Santos, exigió poner guardas a ambos durante la elaboración de la lección, norma establecida en las constituciones, pero que no se acostumbraba. Este sería uno de varios enfrentamientos con el partido colegial.

57 "Expedientes sobre colegios de estudios en aquella audiencia, años de 1703 a 1753" (1708), AGI, *México*, 643. Carta de Nicolás de Oliván Rebolledo, rector del Colegio Mayor de Todos Santos, al rey. Resaltado del autor.

Ortega Montañés ayudó a Rodríguez, no fue por él mismo, pues era muy raro que los prelados asistieran a las lecciones de los opositores, sino por ser sobrino de su juez de testamentos, quien era también miembro del cabildo catedralicio y catedrático de propiedad en la universidad.

El alcanzar tan rápido una primera cátedra fue señal para Rodríguez de que había iniciado bien su carrera eclesiástica. Hacía falta hacer otros méritos para justificar nuevos ascensos: una oposición a los curatos de la capital y otra a la canonjía doctoral, sin otra intención que hacerse presente. Acto seguido, gana Clementinas en 1709 con todos los votos, ya sin la presencia del arzobispo pero con el apoyo de los capitulares y clérigos dependientes[58]. Tanta era la confianza y la dependencia de Rodríguez con respecto a su tío y al grupo al que pertenecía que incluso rechazó un ascenso rápido a una canonjía de Oaxaca, pues era más importante no alejarse del arzobispado[59].

En 1709 también aspiró por segunda vez a los curatos de México[60]. El convocante fue el deán del cabildo, el presidente del concurso: su padrino Villaseñor Monrroy. La ocasión no podía ser mejor al tener el cabildo en sede vacante todo el control de la provisión de curatos. Aunque Rodríguez no ganó ningún curato de la capital, los únicos que le interesaban en realidad, no se fue con las manos vacías: el cabildo lo designó como cura interino de la Santa Veracruz, posición estratégica justificante de un ascenso a corto plazo. El paso a la propiedad de la misma parroquia solo era cuestión de tiempo: hacia 1711, apenas en su segundo concurso de curatos, Rodríguez la obtuvo fácilmente con todos los votos del cabildo, logro que a un cura sin esas relaciones le podía llevar muchos años[61]. El mismo Torres Vergara le dio la colación y posesión del

58 "Provisión de la cátedra de Clementinas" (1709), AGN, *Universidad*, 95.

59 AGN, *Universidad*, 70, exp. 4 (1707): al final, testimonio de que casi nadie quiso aspirar a la canonjía doctoral de Oaxaca. El obispo pidió al virrey proveer. Este pidió al rector convocar a claustro para pedir a los doctores juristas que se presentaran al concurso. En dicho claustro de 29 de agosto de 1707, los pocos doctores y posibles candidatos se fueron excusando, entre ellos Mota, y Rodríguez Navarijo, quien, en especial, expresó: "no estar en aptitud para dicho fin atento a la residencia que pide su cátedra de sustitución de Prima de Cánones como las obligaciones de estar cuidando y asistiendo a la dilatada familia de tantas hermanas pobres como tiene y a que está atendiendo". Al final, nadie quiso ir a presentarse. El rector Manuel de la Peña pidió entonces al secretario buscar en sus casas a los juristas ausentes para que respondieran al decreto del virrey. La respuesta generalizada: ocupaciones, compromisos, enfermedades. El rector se limitó a informar de todo ello al virrey.

60 AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 338, exp. 2.

61 "Gobierno sede vacante. Año de 1711. Autos hechos sobre la provisión de 9 curatos y beneficios vacantes en esta ciudad y arzobispado, de resulta de la provisión del año de 710", AGN, *Bienes Nacionales*, 236, exp. 24. Los capitulares responsables eran: chantre: dr. Jerónimo López de Arbizu; maestrescuela: José Ibáñez de la Madriz; tesorero: Rodrigo García Flores de Valdés; canónigos: Villaseñor, Francisco Parcero y Ulloa, Domingo Antonio Bayón y Banduxo, Andrés Pérez Costela, Gonzáles de Valdeosera, Torres Vergara, Lucas Verdiguel; racioneros: Francisco Ximénez Paniagua, Manuel Bravo de Acuña; medio racioneros: Gabriel Basilio Nieto y José Riva de Astete. El secretario de gobierno: Castorena y Ursua. La votación la presidió Flores de Valdés, a falta de otras dignidades. Resultado: 15 votos para Rodríguez Navarijo.

curato con las ceremonias acostumbradas, siendo testigos su primo José de Navarijo y su amigo Esteban de Salas. Lo familiar y lo clerical se confundían por completo.

De esa forma, durante los años de sede vacante, entre 1708-1712, Rodríguez Navarijo fue integrado a dos espacios con fuerte connotación "escalafonaria" o de ascenso: cátedras titulares de la universidad y curatos, cargos medios en la carrera eclesiástica.

En la época del arzobispo José Lanciego (1712-1727), tío y sobrino vieron avances muy importantes en sus carreras eclesiásticas, gracias, inicialmente, a la política conciliadora del prelado y a que reconoció al grupo dominante del cabildo[62], del cual ellos formaban parte. Torres avanzó desde la canonjía hasta el arcedianato y fue conservado como juez de testamentos, señal inequívoca de que el arzobispo tendió a mantener el *statu quo* impuesto por el cabildo durante la sede vacante. La cercanía de Rodríguez con su tío, uno de los artífices de la defensa de la universidad contra el colegio, le ganó también reconocimiento y protección.

El arribo de los protectores de Rodríguez a las dignidades del cabildo (García Flores a chantre y luego a arcediano, Villaseñor Monrroy a tesorero y a chantre, y Torres Vergara a tesorero en 1716) influyó en su propio arribo a la catedral pues a partir de este ultimo año sobrevinieron consecutivamente los cargos importantes en su trayectoria: fue consultado por primera vez en el Consejo de Indias para una media ración de México[63], en 1716 es recomendado por el cabildo catedralicio al rey[64], en 1718 obtuvo la cátedra propietaria de Vísperas de Leyes, en 1722 obtiene una media ración, en 1727 la canonjía doctoral, en 1729 es nombrado por la universidad su vicecancelario y finalmente, en 1730, el rey lo nombra maestrescuela de México, último cargo que alcanzó en su carrera eclesiástica.

Los procesos que llevaron a Rodríguez a la canonjía doctoral y a la vicecancelaría universitaria[65] evidencian la consolidación de sus lazos con las dignidades gobernan-

---

62 Rodolfo Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", en *Estudios de historia novohispana* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM), 22: 77-110.

63 Otros referentes fundamentales para ubicar mejor el inicio real del ascenso de Navarijo: el 06-08-1715 fue consultado en el Consejo de Indias en tercer lugar para una media ración del cabildo; igual sucedió el 19-02-1716 y el 02-12-1716, al lado siempre del segundo lugar, Pedro Ramírez del Castillo. Después de estos tres intentos, en una consulta de 1717 ni Ramírez ni Navarijo aparecen ya, y la siguiente consulta es de 1730.

64 Nuevos indicios señalan que cuando Flores de Valdés llegó al deanato del cabildo su suerte cambió pues hacia 1716 el cabildo lo recomendaba en Madrid. Su tío ascendió en ese año también a la tesorería. Es decir, hacia 1716, Navarijo se encuentra en una situación muy favorable para intentar ya "saltar" al cabildo. Sus protectores, el deán, el maestrescuela y quizá su padrino de grado, se hallaban ya en dignidades, bien ubicados, y esto también lo favorece. AGI, *Indiferente*, 2863, libro 4.

65 Este cargo era, junto con el de rector, el más honorífico de la universidad pues daba derecho a su poseedor de otorgar los grados mayores de licenciado y doctor, como delegado papal.

tes del cabildo y con el grupo clerical dominante en el claustro universitario. Respecto al primero, la votación fue muy dividida pues Rodríguez ganó solo por un voto de diferencia. Es muy posible que el voto lo diera su propio tío, dejando en la orilla a Juan José de la Mota, cura y catedrático con más antigüedad y méritos personales, y al más joven, Ignacio de Mesa, ambos funcionarios de la curia del arzobispo, en contraste con Navarijo, quien no desempeñó ningún cargo ahí[66].

El considerar a Rodríguez como favorito del cabildo y no del arzobispo se explica así. Meses atrás, el prelado había tenido un pleito con el cabildo por haber intentado sentar a su provisor en el coro[67]. La participación de Rodríguez fue la de hacer el escrito en derecho en el que el cabildo rechazaba dar un lugar en el coro a alguien que no perteneciera al cabildo, aunque fuera el provisor del arzobispo[68]. Es muy probable que el encargo haya sido del deán y protector suyo, Rodrigo García Flores de Valdés. Tal acción a favor del cabildo demostró públicamente a quién se debía más Rodríguez Navarijo y así fue premiado con los votos suficientes para ganar la canonjía doctoral dos años después. El cura Juan José de la Mota, a pesar de sus buenas relaciones con los clérigos de la capital, carecía de relaciones comparables con el cabildo, pues en realidad estaba más allegado al arzobispo.

Después de la gestión del arzobispo Lanciego, durante la sede vacante (1727-1730), ya sin la presencia del deán Rodrigo García y del arcediano Torres, Rodríguez Navarijo siguió contando con el apoyo del nuevo deán, y antiguo padrino, Antonio de Villaseñor, a tal grado que fue designado como nuevo provisor vicario general, quedando su

66 "Provisión de la canonjía doctoral de 1726-1727", AGI, *México,* 802. El apoyo que recibió Navarijo es indudable hacia 1726, cuando, el 30 de marzo, el arzobispo Lanciego y el cabildo informaron de la terna para la canonjía doctoral, en la que hubo 20 aspirantes. El primer lugar fue para Navarijo, de 47 años de edad, quien obtuvo seis de los 11 votos, y de quien se destacaron, como principales méritos, ser medio racionero y aspirante a dos canonjías desde 1707. Su último mérito: ser juez hacedor en 1725. El segundo lugar fue para Juan José de la Mota, cura de catedral, de 52 años, abogado fiscal de la Inquisición desde 1722, aspirante a curatos y canonjías, predicador, nombrado por el arzobispo como examinador sinodal y juez privativo de las colecturías de misas de México, así como sustituto de diferentes funcionarios de la curia. El clero de la ciudad lo nombró por su diputado del colegio seminario. En el tercer lugar, otro protegido de Lanciego: Ignacio de Mesa, de 31 años, con cierta presencia en la universidad y abogado también, sustituto del relator apostólico del tribunal de Cruzada, aspirante a la canonjía de Valladolid. Su principal mérito: defensor del juzgado de testamentos, nombrado por Lanciego.

67 Aguirre, *Por el camino,* 121-122.

68 Lo refiere Beristain de Souza en el registro 2819: "Estampeta de San Antonio con el niño. Por el deán y cabildo de la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de México, sobre que sus prebendados se mantengan en sus asientos en el coro, según la erección de ella, sin que deba incorporarse el provisor que no fuere prebendado, en fuerza de la ley real de Indias como ni en otro acto en que haya forma de cabildo. Motivo porque contradijo el lugar que violenta y atentadamente pretendió el provisor el día del Corpus 15 de junio del año pasado de 1724, estándose actualmente viendo el punto en el Real Acuerdo extraordinario. Formó esta defensa de mandato de dicho señor deán y cabildo el doctor don Francisco Rodríguez Navarijo, doctor en ambos derechos, abogado de esta real audiencia y de presos del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España y catedrático de Vísperas de Leyes en su Real Universidad y prebendado de la misma Santa Iglesia Metropolitana" (1724).

protector al frente del juzgado de testamentos[69]. De ahí que no fuera raro el que ganara la vicecancelaría de la universidad en 1729[70]. Tales logros en sede vacante significan que, con o sin la presencia del arzobispo, al tener Rodríguez la protección del deán podía continuar su marcha ascendente sin tropiezos. No obstante, el protector murió por el año de 1729 y las cosas cambiaron.

Estancamiento de la carrera de Rodríguez Navarijo

Con la llegada del nuevo arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón, en 1730, las expectativas de Rodríguez y los suyos cambiaron, pues si su antecesor apoyó las carreras de los clérigos locales con resultados apreciables, dignidades y mitras, bajo el nuevo gobierno ya no fue así. Vizarrón se destacó por dar la preferencia a los clérigos de su familia y a algunos criollos de la nueva generación que le sirvieron bien, así como por cuestionar la capacidad intelectual de su clerecía ante Felipe V. De hecho, al final de su gobierno, el claustro de la universidad se quejó de que los ascensos para los catedráticos y doctores eclesiásticos habían escaseado mucho en las dos últimas décadas, precisamente cuando gobernó Vizarrón.

El mismo Rodríguez Navarijo vio estancada su carrera por el resto de su vida pues ni siquiera ascendió en el cabildo al arcedianato o deanato, como lo habían hecho sus protectores García Flores, Villaseñor Monrroy o Torres Vergara. Clérigos peninsulares y un nuevo grupo de doctores criollos jóvenes ocuparon las máximas dignidades. A esto hay que agregar que el nuevo prelado tuvo una visión muy diferente a su antecesor con respecto al ascenso del clero nativo.

La actitud del arzobispo fue restar poder gradualmente a los dirigentes del cabildo, sin llegar nunca a un enfrentamiento, y es casi seguro que para iniciar llegó a cierto entendimiento precisamente con Rodríguez Navarijo, conservándolo como provisor vicario general al igual que a sus subalternos, como el doctor José Flores Moreno, promotor fiscal. El respetar la posición de Rodríguez fue un gran acierto, dado el apoyo de que gozaba entre el alto clero, y lo mismo hizo con los intereses de sus allegados o protegidos. Paralelamente, buscó colocar a sus familiares gradualmente, sin provocar una oposición generalizada en el clero local, como estudié en otro trabajo[71]. No sucedió lo mismo con el juez de testamentos, el canónigo Luis de Umpierres,

---

69 Juan Ignacio Castorena y Ursúa y Francisco Sahagún Arevalo, *Gacetas de México* (México: Secretaría de Educación Pública, 1949-1950), 1:72.

70 "Claustro de 16 de julio de 1729", AGN, *Universidad*, 21. Como años atrás con su tío, en 1729 se reunieron el extraordinario número de 108 doctores para elegir la terna, aunque esta vez la votación fue más cerrada para el primer lugar. Rodríguez alcanzó 49 votos, frente a 36 y 18 del segundo y tercer nominado, respectivamente. Esta vez no hubo el consenso que sí alcanzó su tío. Con todo, cuando Rodríguez tomó posesión del nuevo cargo, asistieron justamente 49 doctores. El secretario de la universidad anotó en el registro lo inusual de ese número para tal tipo de eventos. No es difícil pensar que el mismo grupo que le dio su voto asistiera a festejarlo, y quizá a esperar futuros favores.

71 En un trabajo anterior sobre los familiares del arzobispo Juan Antonio Vizarrón Eguiarreta pude comprobar el accionar de su patronazgo para acomodarlos en altos cargos o prebendas eclesiásticas. Aunque Vizarrón Eguiarreta fue un padrino por demás visible y poderoso, no fue el único en el arzobispado. Es indudable que existieron otros "padrinos" que igualmente influyeron o pactaron ascensos o prebendas para sus familiares, clientes o subordinados. Véase, Aguirre, "Los límites de la carrera".

a quien lo sustituyó con un joven clérigo, miembro de su familia, José de Velasco Tejada.

Es claro que Vizarrón concilió con el grupo local más fuerte, buscando su desgaste con el tiempo. A Rodríguez particularmente no lo apoyó en Madrid para ascender al deanato. En 1738, el mismo Rodríguez renunció al cargo de provisor vicario general del arzobispado, precisamente cuando Vizarrón estaba más atareado al frente del virreinato. Las razones que tuvo para hacerlo siguen siendo una incógnita, pues no es fácil explicar por qué dejó tal espacio de poder y de influencia. Lo sustituyó el descendiente de una de las familias criollas más distinguidas de la época: el doctor Francisco Javier Gómez de Cervantes, clérigo sin mayores méritos que haber alcanzado una cátedra universitaria al amparo de su tío, el obispo de Guadalajara Nicolás Carlos Gómez de Cervantes[72], y alejado del grupo Torres Vergara-Rodríguez Navarijo.

Paralelamente a lo que sucedía en el gobierno del arzobispado, la salida de Rodríguez del provisorato coincide con la pérdida de influencia del arzobispo en la provisión de cátedras de la universidad de México, en donde el primero era juez también y cuya influencia como maestrescuela era manifiesta. Es probable que estemos hablando de una ruptura entre el arzobispo Vizarrón y el grupo del maestrescuela, el cual habría sido sustituido en el control del cabildo por otro grupo, encabezado por el deán peninsular Ildefonso Moreno Castro, con mucho mejores relaciones con el prelado.

Un indicador de la pérdida de poder del maestrescuela aparece al revisar las trayectorias de su hermano Ignacio Rodríguez Navarijo y de sus sobrinos, que no pudieron hacer una carrera siquiera parecida al maestrescuela, a pesar de su indudable cercanía. Ignacio se doctoró en Teología en 1716[73], justo cuando su hermano iniciaba los máximos ascensos en su carrera. Otro sobrino, José Antonio Navarijo Torres, se doctoró en cánones hacia 1718[74]. Por esa época el encumbrado era el tío José Torres Vergara, tesorero de catedral, y de él esperaban protección. Sin embargo, con su desaparición en 1727 y con el estancamiento de Francisco Rodríguez, los sobrinos vieron frustradas sus esperanzas de ascender en la jerarquía del arzobispado. Con pocos méritos y sin que el poder de Rodríguez fuera comparable al del tío Torres, tuvieron que conformarse con las rentas de importantes capellanías fundadas para ellos[75].

Todavía en la sede vacante de 1747-1749, Francisco Rodríguez fue nombrado juez de testamentos, desplazando a José Velasco de Tejada, protegido del arzobispo anterior, hecho que indicaba la molestia del cabildo mexicano con respecto al gobierno arzobis-

72 Ganster, "La familia Gómez", y Aguirre, *Por el camino*.

73 AGN, *Universidad*, 370, fols. 885-914.

74 AGN, *Universidad*, 264, fols. 607-628.

75 AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 813, exp. 6; leg. 71, exp. 21.

pal que finalizaba. No obstante, Rodríguez Navarijo ya no fue capaz de reconstruir poderes pasados, al punto que con la llegada del nuevo arzobispo Manuel Rubio Salinas fue desplazado otra vez de la curia, siguió sin ascender en el cabildo, al igual que sus sobrinos en sus respectivas carreras, y murió pocos años después, hacia 1757.

Conclusiones

La clerecía del arzobispado de México era numerosa, compleja y su élite era heredera de un conjunto de tradiciones y prácticas políticas que la hacían sensible a la actitud guardada por cada nuevo arzobispo y por el rey, con respecto a su promoción. La carrera eclesiástica generalmente era larga para quienes la seguían y su éxito dependía de varios factores: políticas reales, políticas de los arzobispos, reafirmación de modelos de carrera antecedentes y de la eficacia de grupos clericales de presión. Este último factor ha constituido el centro de atención del presente trabajo.

Considero que la principal conclusión es que el acceso de los clérigos a los diferentes cargos no puede entenderse de una forma mecánica ni lineal, sino que cada nombramiento estaba en función de las relaciones previas con quien lo otorgaba y de la pertenencia o no a diferentes grupos de origen familiar, de amistad o propiamente clientelares. Así, el cargo de abogado de la ciudad otorgado a Torres Vergara no se le dio por él mismo sino por ser hijo del regidor Juan de Torres; igualmente, cuando gana las máximas cátedras en la universidad, Torres no era cualquier aspirante, sino el juez de testamentos y "doméstico" del arzobispo.

Fue clara la estrategia de Torres de integrarse a colectivos y grupos que lo apoyaran en su trayectoria, e igualmente se convirtió en protector de otros clérigos. Así, su estrategia familiar consistió –aparte de asegurar la manutención y los recursos a los sobrinos para educarse e iniciar una carrera eclesiástica mediante la fundación de capellanías– en facilitar a su pariente favorito, Rodríguez Navarijo, la integración a sus mismos círculos. Torres formó primero un grupo familiar, después uno de amistades y parientes, y juntos acabaron por integrarse como clientela de los capitulares dirigentes del cabildo catedralicio.

La eficacia de tales estrategias tuvo sus altibajos, sobre todo en las coyunturas del cambio de sede plena a vacante o viceversa. La cercanía o lejanía con el arzobispo o con el grupo dirigente del cabildo en turno nos ayuda a explicar nuevos ascensos o estancamientos de las carreras eclesiásticas. Así lo reflejan las trayectorias de Torres y su sobrino. En el caso del primero sus buenas relaciones tanto con el cabildo como con los arzobispos se tradujeron en un encumbramiento que ya divisaba alguna mitra, truncado por la muerte. En el caso del segundo, su carrera dependió bastante del tío, y aun cuando consiguió el apoyo de los dignatarios del cabildo para ascender a maestrescuela, durante la sede vacante de 1728-1730, no pudo lograr nada más durante el gobierno de los dos arzobispos siguientes, hábiles en dividir los intereses del cabildo y crear su propia clientela criolla.

Los casos aquí estudiados son apenas una primera aproximación a la problemática de construir una historia sociopolítica del clero novohispano en el período colonial intermedio, previo a las reformas borbónicas, pues es necesario profundizar en el conocimiento histórico de los grupos clericales dada su innegable importancia en la vida social y política de la época.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de Indias. Sevilla, España.

Archivo General de la Nación. México, México.

Fuentes secundarias

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad; UNAM, 1998.

_____. "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz". En *Estudios de historia novohispana*. T. 22: 77-110. México: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM.

_____. "El perfil de una élite académica en la Nueva España del siglo XVIII: los licenciados y doctores canonistas". En *Universitarios en Nueva España*. Coord. Armando Pavón Romero, 85-150. México: Centro de Estudios sobre la Universidad; UNAM, 2003.

_____. "¿Abogados o clérigos? Una disyuntiva de los juristas en la Nueva España del siglo XVIII". En *Universitarios en Nueva España*. Coord. Armando Pavón Romero, 51-84. México: Centro de Estudios sobre la Universidad; UNAM, 2003.

_____. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. México: CESU; Plaza y Valdés, 2003.

_____. "Los caciques en las instituciones coloniales del período colonial tardío. Una primera aproximación". En *Actas del coloquio "Los derechos del hombre desde una perspectiva histórico-jurídica. 1808-1917"*. México: UNAM. En prensa.

Brading, David A. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Castorena y Ursúa, Juan Ignacio y Francisco Sahagún Arevalo. *Gacetas de México.* México: Secretaría de Educación Pública, 1949-1950.

Chacón Jiménez, Francisco. "Estructuración social y relaciones familiares en los grupos de poder castellanos en el antiguo régimen. Aproximación a una teoría y un método de trabajo". En *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna.* Eds. Juan Luis Castellano, Jean Pierre Dedieu y María Victoria López-Cordón, 355-362. Madrid: Universidad de Burdeos-Marcial Pons, 2000.

Chocano, Magdalena. *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII).* Barcelona: Bellaterra, 2000.

Enríquez Agrazar, Lucrecia. "Vacancias eclesiásticas y ascenso social en Chile en el siglo XVIII". En *Memoria del 51 Congreso Internacional de Americanistas.* CD-ROM. Santiago: Universidad de Chile, 2003.

Faust, Katherine. "Las redes sociales en las ciencias sociales y del comportamiento". En *Análisis de redes. Aplicaciones en ciencias sociales*. Eds. Jorge Gil Mendieta y Samuel Schmidt. México: Iimas; UNAM, 2002.

Ganster, Paul. "La familia Gómez de Cervantes. Linaje y sociedad en el México colonial". *Historia Mexicana*, No. 122 (octubre-diciembre 1981).

_____. "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII". En *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*. Coord. Pilar Gonzalbo. México: El Colegio de México, 1991.

González, Enrique. "Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)". Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990.

_____. "Mecenazgo y literatura. Los destinos dispares de Juan de Narváez y Siguenza y Góngora". En *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII).* Coord. Rodolfo Aguirre. México: Centro de Estudios sobre la Universidad; Plaza y Valdés, 2004.

Icaza Dufour, Francisco de. *La abogacía en el reino de Nueva España 1521-1821*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Lavrin, Asunción. "La congregación de San Pedro –una cofradía urbana del México colonial– 1604-1730". *Historia Mexicana* XXIX, No. 4 (1980): 562-601.

Martínez López-Cano, Pilar; Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM, 1998.

Mazín, Óscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán, 2000.

Oropeza, Gabriela. "Las actas del cabildo de la catedral de México, 1637-1644". Tesis de licenciatura en Historia, UNAM, 2004.

Pazos Pazos, María Luisa J. *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1999.

Pérez Puente, Leticia. *Universidad de doctores*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad; UNAM, 2000.

Wobeser, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*. México: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM, 1994.

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI

Héctor Omar Noejovich
Pontificia Universidad Católica del Perú
hnoejov@macareo.pucp.edu.pe

Estela Cristina Salles
Universidad Nacional de Luján, Argentina
salles@generalrodriguez.com

Resumen[1]

En este artículo se hace un análisis de las encomiendas en cabeza de la corona en la provincia de Chucuito (Perú), antiguo asentamiento del reino *Lupaqa*, espacio que jamás tuvo encomendero alguno. Por esa razón la tributación en productos y servicios, característica de las encomiendas pretoledanas, no tuvo lugar en ese distrito, desarrollando una estrategia de supervivencia diferente, frente a la tributación y a los curas doctrineros. Un elemento esencial en este análisis es la posición geográfica y el hábitat, con sus recursos y su carácter prehispánico, al mismo tiempo que la evolución de la relación entre los repartimientos y la corona.

Palabras clave: ENCOMIENDA, REPARTIMIENTOS, CORONA ESPAÑOLA, PERU, CHUCUITO, SIGLO XVI.

Abstract

This article analyzes the crown encomiendas in the province of Chucuito (Perú), a prior settlement of the kingdom of Lupaqa,a space that never had an encomendero. Consequently, the tribute in goods and services that is characteristic of pre-Toledan encomiendas, did not take place in this district, which generated a different survival strategy for facing tribute and missionary priests. An essential elemnt in this analysis is geographic location and environment, with its resources and prehispanic characteristics, as well as the evolving relationship between *repartimientos* and the crown.

[1] Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en las III Jornadas Agrarias y Agroindustriales, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 2004, bajo el título "Una unidad de producción agrícola ganadera prehispánica convertida en generadora de renta colonial: el caso de Chucuito".

Key words: ENCOMIENDA, REPARTIMIENTOS, SPANISH CROWN, PERU, 16TH CENTURY.

Introducción

Ha sido frecuente en la historiografía latinoamericana considerar la encomienda como antecedente de la hacienda. Aun cuando esta idea es controversial[2], lo cierto es que la transformación de la "propiedad" y, más profundamente, las modificaciones en la organización de la producción, consecuencia de la intrusión española en la economía prehispánica, perfilaron una estructura agraria rentística, que se esparció durante varios siglos por el espacio latinoamericano[3].

Como se sabe, la encomienda americana, que fue una forma de retribución para los conquistadores, era en esencia la cesión que les hacía la corona de su derecho a percibir tributos de los conquistados, teniendo aquellos, a su vez, la obligación del adoctrinamiento[4]. Formalmente no daba derecho a tierras[5], pero en la práctica los encomenderos también obtenían mercedes de tierra, y, por tanto, una forma de explotarlas era dar trabajo a los indios para que les pagaran el tributo. Pero hubo casos en que tributaban directamente a la corona[6], dando lugar a una articulación distinta de la existente entre la población indígena y los encomenderos.

En efecto, en los repartimientos asignados originariamente[7] a la corona, ni la tributación ni el adoctrinamiento tuvieron intermediación y, por consiguiente, las estrategias de la

---

2 Para visiones contrapuestas véase: Manuel Burga, *De la encomienda a la hacienda capitalista* (Lima: IEP, 1976), para el caso del Perú; y Mario Góngora, *Estancieros y encomenderos* (Santiago de Chile, 1970) y *El origen de los inquilinos de Chile central* (Santiago de Chile: Icira, 1974), para el caso de Chile, como uno de los tantos ejemplos existentes en la historiografía sobre el tema.

3 Héctor Omar Noejovich, "El régimen de bienes en la América precolombina y el hecho colonial" *Cisepa* (Lima), 107 (1992), y *Los albores de la economía americana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996).

4 Esta también es una suerte de cesión de una obligación real, dado que la corona, de conformidad con las bulas papales, tenía derecho de conquista (ahí se fundamentaba su derecho al tributo) pero también obligación de predicamento (de ahí el adoctrinamiento).

5 A diferencia de las españolas, que daban derecho a tierras. Ruggiero Romano, *Consideraciones* (Lima: Fomciencias, 1992).

6 Según Teodoro Hampe, "La encomienda en el siglo XVI: estudio socioeconómico de una institución colonial" (memoria inédita, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983), 28: "[…] consta que el reino *Lupaqa* (con sede capital en Chucuito), el valle de Chincha y la isla de Puná fueron las primeras encomiendas adjudicadas directamente al rey, también se conoce que ciertos grupos indígenas, situados en Lima, Huánuco y Trujillo pertenecieron al estado [...]".

7 Deseamos marcar la diferencia con aquellos repartimientos que originariamente estaban asignados a encomenderos y que luego, al quedar vacantes, revertieron a la corona. Aquí el proceso es distinto, pero su análisis escapa al objeto de este trabajo.

población indígena, que tuvo relación directa tanto con los funcionarios reales como con los religiosos, fueron diferentes, tal como se verá en el desarrollo de este trabajo.

El caso que trataremos es el de la provincia de Chucuito, ex asentamiento del reino *Lupaqa*[8], espacio que jamás tuvo encomendero alguno, dado que desde sus comienzos fue un repartimiento en "cabeza de Su Majestad"[9]. Por esa razón, la tributación en productos y servicios, característica de las encomiendas pretoledanas, no tuvo lugar en ese distrito[10] y, en consecuencia, desarrolló una estrategia de supervivencia distinta[11] frente a la tributación y a los curas doctrineros, en relación con las encomiendas de los conquistadores.

Asimismo, es esencial tener presente la posición geográfica[12] y el hábitat, con sus recursos y su carácter prehispánico, al mismo tiempo que la evolución de la relación entre el repartimiento y la corona. Igualmente, no hay que olvidar que la población del altiplano se caracterizaba por la actividad ganadera de sus habitantes, principalmente, la misma que se extendía, para completar su alimentación, a otros espacios ecológicos, pero manteniendo el control y la integración social por las redes de parentesco[13]. La ganadería, tal como la percibieron los visitadores de Toledo, fue la principal fuente de riqueza, según los conceptos españoles[14]. Eso marcó una diferencia notable con la formación de la propiedad rural en otras áreas, y, por ello, merece considerarse al reino *Lupaqa* como el primer país agrícola-ganadero de América.

---

8 Etnia aymara que aparece en los documentos en un plano dominante frente a los uros, habitantes del lago Titicaca.

9 Estela Cristina Salles, "La evolución tributaria de Chucuíto, sur del Perú, siglo XVI", *Journal of Iberian and Latin American Studies* (Melbourne, Australia), (julio 2000); "Tributo y población en una encomienda real. Chucuito 1549-1574" **(**tesis, Universidad Nacional de Luján, Argentina, 2000) y "Cuestiones sobre Chucuito en el siglo XVI. Las exacciones de la Iglesia", en *América bajo los Austrias, economía, cultura y sociedad,* ed. Héctor Omar Noejovich (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001).

10 A excepción de una primera tasación de la Real Audiencia en 1553, que no tuvo efectos prácticos.

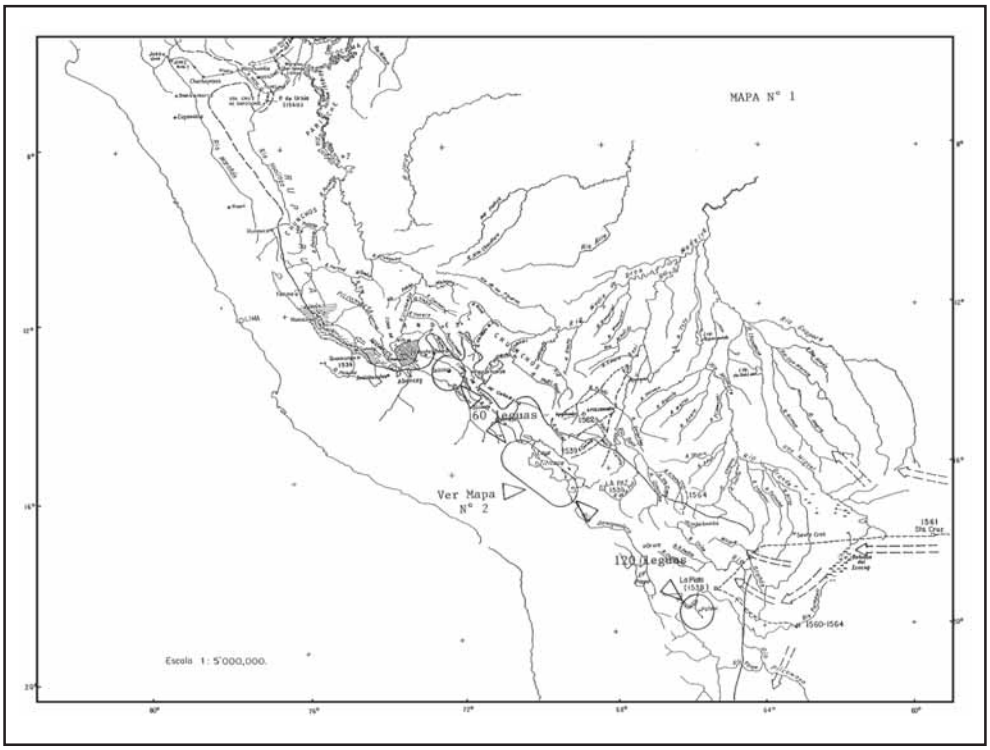
11 Estela Cristina Salles, "Martín Cari-Martín Cuxi. Dos estrategias disyuntivas de supervivencia frente al tributo" (actas de las V Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia y I Jornadas Rioplatenses de Historia, Montevideo, 1995); Héctor Omar Noejovich, "El pensamiento dual andino y sus implicaciones socioeconómicas", *Histórica* (Lima), 19, num. 1 (1995); *Los albores de la economía.*

12 Véase Figura 1.

13 Las controlaban con sus *mitmakunas,* suerte de colonos de la misma etnia asentados en otras regiones, manteniendo los lazos de parentesco. Así, la provisión agrícola provenía del valle de Sama, en la vertiente occidental del altiplano, y del valle de Larecaja, en la vertiente oriental del mismo. Este modelo de organización, que aprovechaba "pisos ecológicos", ha sido tratado *in extenso* a partir de la obra de John V. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (Lima: IEP; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002).

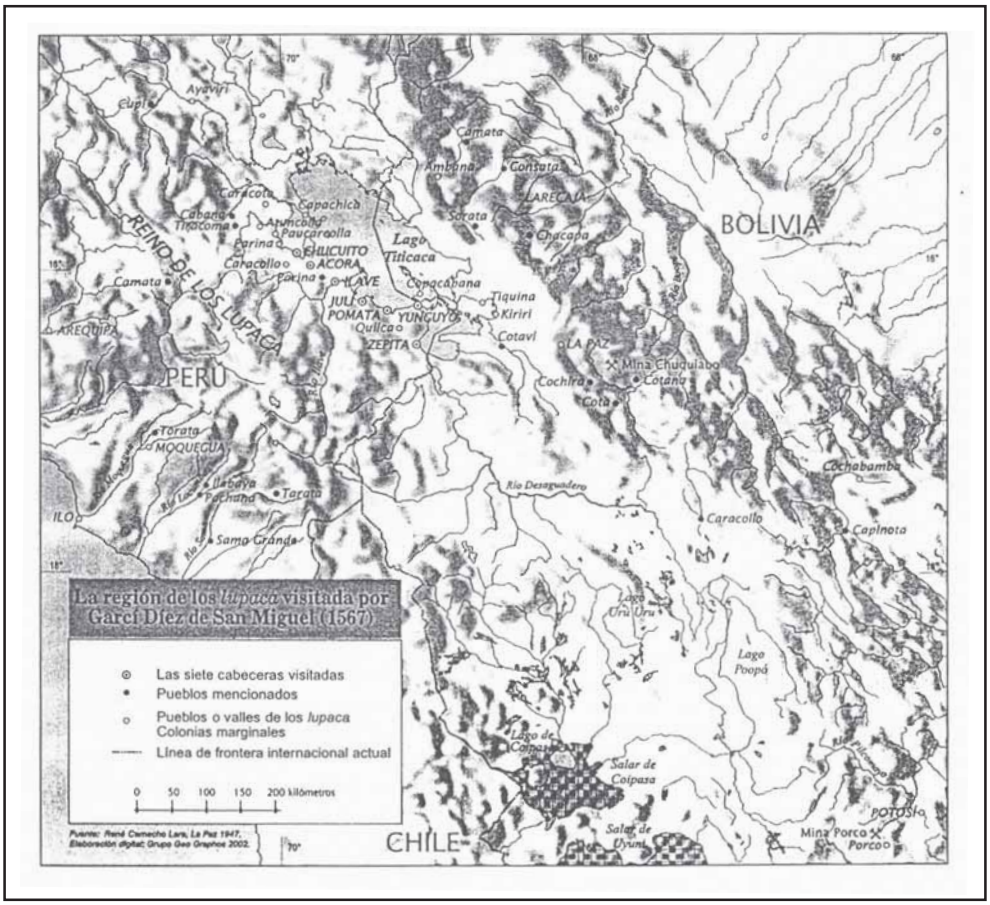
14 Noejovich, *Los albores,* y "Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la visita secreta", en *El hombre y los Andes. Ensayos en honor a Franklin Pease G-Y* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco de Crédito del Perú, 2002).

Figura 1
Perú en el siglo XVI. Distancias según Garcí Díez de San Miguel (1567)



Fuente: Murra, *El mundo andino, Población, medio ambiente y economía* (Lima: IEP; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002) 82.

Figura 2
La región de los *lupaqa* visitada
por Garcí Díez de San Miguel (1567)



Fuente: Murra, *El mundo andino*, 193.

El hábitat: sus recursos y su posición prehispánica

El espacio ocupado por el reino *Lupaqa* antes de la conquista española era la cuenca suroccidental del lago Titicaca[15]. En la época colonial la zona fue la provincia de Chucuito[16], denominación que se conserva (aunque fue subdividida), y se encuentra actualmente en el departamento de Puno, aproximadamente en los 16º de latitud sur y 70º de longitud oeste[17].

El asentamiento está localizado en la ribera suroccidental del lago Titicaca a una altitud de 3.800 a 3.900 msnm, en la parte más baja de la puna que la rodea, la cual supera los 4.000. La capital era el pueblo del mismo nombre y existían otros seis pueblos o cabeceras hacia el sur: Acora, Ilave (a orillas del río homónimo), Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita, los mismos que subsisten hasta el presente. Estos dos últimos están ubicados a orillas de la laguna de Huinamarca, que se conecta con el lago Titicaca a través del estrecho de Tiquina.

La zona circunlacustre es apta para cierto tipo de agricultura y especialmente para el engorde de ganado. Sus precipitaciones pluviales son del orden de los 800 mm al año durante la estación de verano[18]. La temperatura media anual es de 8 ºC, con máximas de 14 ºC y mínimas de 2 ºC[19]. Antes de la Conquista esta provincia era conocida como el reino de los *Lupaqas*, un pueblo de habla aymara. El control de recursos complementarios para la alimentación se extendía a los valles de Sama, Moquegua y Lluta, que desembocan en el océano Pacífico[20]. También había *mitmaqkuna lupaqas* en la vertiente oriental del lago en la provincia de Larecaja[21]. El envío de *mitmaqkuna* a zonas más bajas correspondía a la estrategia de control de pisos ecológicos analizada por Murra[22]. Los productos obtenidos de allí eran, principalmente, algodón, maíz, coca y ají. La actividad agrícola en el altiplano estaba limitada a los tubérculos, y la pecuaria, a la cría de camélidos, tanto para carne (*charqui*) como para lana: de allí la importancia del tejido, como forma de utilizar los rebaños[23]. El altiplano no es muy

---

15 Véase Figura 2.

16 El Perú tiene un régimen unitario. Se divide en departamentos (a cargo de un prefecto nombrado desde Lima), provincias y distritos. Estos dos últimos tienen alcaldes (provinciales y distritales) elegidos por votación popular.

17 Salles, "Tributo y población".

18 Aproximadamente 130 días al año.

19 Santiago Antunez de Mayolo, comp., *Geografía del Perú. Anuario geográfico departamental* (Lima: Sociedad Geográfica, 1990), libro 21, opúsculo 24.21a.

20 "[...] y Moquegua que es un pueblo donde hay indios de toda la provincia y que en el pueblo de Sama hay indios de toda esta provincia y que en el pueblo que se dice de Larecaja hay indios de este pueblo y de toda la provincia y que en el pueblo de Capinota hay muchos indios de toda la provincia [....]". Garcí Díez de San Miguel, *Visita a la provincia de Chucuito de 1567*, ed. Waldemar Espinoza Soriano ([1567]; Lima: Casa de la Cultura, 1964), 14.

apropiado para la agricultura, aunque los *lupaqa* habían obtenido la aclimatación de cultivos resistentes a las heladas, como la papa, y disponían de técnicas de almacenamiento, como el caso del *chuñu*. Por otra parte, es importante tener en cuenta que en los Andes hay tres regiones: la *Puna* (arriba de 3.500 msnm), la *Quechua* (entre 2.000 y 3.500 msnm) y la *Yunga* debajo de los 2.000 msnm[25] a distancias relativamente cortas[24]. En este caso particular, el centro principal estaba radicado en la *Puna*, a diferencia de otros centros políticos como Cuzco, Huanta, Huánuco, que estaban situados en la *Quechua*.

Un estudio contemporáneo de una hacienda puneña nos da una idea más clara del ecosistema de la región[26]:

> En las haciendas de Puno, así como en todas las de la sierra peruana, dedicadas a la ganadería extensiva, la inmensa mayoría de la extensión está cubierta de pastos naturales y muy poca de pastos cultivados. Estos pastos naturales son de varias especies y el más extendido es el "*icchu*". Es una gramínea que es de relativo valor nutritivo, muy especialmente cuando está seco. Este pasto es muy resistente a las heladas y sequía, generalmente crece de los 2.000 hasta altitudes próximas a los 5.000 metros sobre el nivel del mar. Su rendimiento y calidad va disminuyendo con la altitud. Además del "*icchu*" hay otros pastos naturales, que crecen entremezclados con este y que son menos comunes, pero de mayor valor nutritivo[27].

Y como señala el mismo autor acerca de la diferencia en la dependencia de recursos:

> En la región de Puno, las haciendas tienen dependencia diferente en la agricultura y en la ganadería. La agricultura no tiene seguridad, es decir que depende definitivamente de factores fuera del control humano, tal como es el clima, lluvia, etc. […].
>
> En el caso de la ganadería, sea la cría de ovinos o alpacas, el factor climatérico se hace sentir pero no causa los graves estragos que produce en la agricultura […].

---

21 Thierry Saignes, *Algunas hipótesis acerca del control aymara de los valles de Larecaja* (La Paz, 1975); "Les ethnies dans les vallées de Larecaja: de la filiation a la résidence", *Annales* (París), 33, núm. 5/6 (1975), y "Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes: trajets spatiaux et repères démographiques: XVI-XVII siècles", *Mélanges de la Casa de Vélasquez* (París), 17 (1981): 147-182.

22 Murra, *El mundo andino*, 83, 142.

23 Ibídem, 308, 327.

24 Olivier Dollfus, *El reto del espacio andino* (Lima: IEP, 1981).

25 Por ejemplo, saliendo de Lima hacia el oriente, en 135 km se alcanzan los 4.765 msnm.

26 Preparado como consecuencia de la Ley de Reforma Agraria promulgada el 24 de junio de 1969 para todo el territorio peruano.

27 Luis Deustua Jameson, *Organización de una hacienda ganadera en Puno*, Informe 28 (Lima: Ministerio de Agricultura; Coama, 1972), 3.

> En resumen, la sierra de Puno es una región ganadera (ovinos, alpacas), donde la agricultura es una empresa de segundo orden destinada al autoabastecimiento de ciertos productos agrícolas (papas, cebada, avena, trigo)[28].

Podemos afirmar que la situación geográfica de la altiplanicie del Collao, y del Titicaca en particular, entre las cordilleras oriental y occidental, en el camino de Cuzco a Potosí, hizo del reino *Lupaqa* un punto estratégico, respecto de la circulación de trabajo y de productos. También lo fue en tiempos prehispánicos, especialmente para la colonización del valle de Cochabamba realizada por Huayna Capac[29.] Adicionalmente, Meiklejohn postula como hipótesis una suerte de alianza entre la élite cuzqueña y los *lupaqa*, evidenciada por el grado de autonomía de que gozaban estos últimos[30].

En el siglo XVI la provincia de Chucuito estaba constituida por los siete pueblos o cabeceras señalados anteriormente; Chucuito era la sede de la élite político-cultural provincial. Durante las visitas de Garcí Diez de San Miguel de 1567 y la general de Toledo de 1574, Martín Cari y Martín Cuxi eran los *kurakakuna*[31] o *mallkus* de la provincia. Excepto Juli, que seguía al modelo tripartito *Hanan-Urin-Ayantas*, el resto de las cabeceras respondían al sistema de bipartición *Hanan-Urin*.

La provincia estaba habitada principalmente por dos grupos étnicos: los aymara y los uros. Los primeros, que constituían la mayoría poblacional, tenían acceso a casi todos los recursos. El grupo minoritario era el de los uros, que habitaba la zona lacustre y se dedicaba a actividades relacionadas con el control de los recursos facilitados por el hábitat del gran lago.

Como lo confirma la visión contemporánea de la zona, la región necesariamente dependía del denominado "archipiélago vertical" para un mayor control de los pisos ecológicos[32], a fin de complementar su subsistencia. Los *mitmaqkuna* de la provincia de Chucuito cumplían con esa función de complementariedad ecológica, la cual se traducía en una estrategia de obtención de todos los recursos para alcanzar la subsistencia en los valles occidentales de Moquegua, Sama y Lluta y en los orientales de Larecaja, como mencionamos anteriormente.

En la visita de Garcí Diez de San Miguel se observa la inexistencia del concepto de territorialidad en las *sayas* para esa época (1567); en muchas oportunidades se com-

---

28 Ibídem, 6-7.

29 Alfonso Morales, ed., *Repartimiento de tierra por el Inca Huayna Capac: testimonio de un documento de 1556* ([1556]; Cochabamba, Perú: Universidad Mayor de San Simón, 1977), y Nathan Wachtel, "Les mitmas de la vallée de Cochabamba: la politique de colonisation de Huayna Capac", *Journal de las Société des Américanistes* (París), 67 (1982).

30 Norman Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqas* (Lima, 1988).

31 Usaremos indistintamente el vocablo quechua *kurakakuna*, plural de *kuraka*, el de *mallku*, de origen aymara y el de "cacique", de origen caribeño, introducido por los españoles en Suramérica.

32 Murra, *El mundo andino*, 83 y 132.

probó, en diversas visitas del siglo XVI, que podían convivir miembros de distintas mitades en un mismo espacio geográfico. La etnohistoria andina conceptúa este modelo como patrón disperso de asentamiento o espacio discontinuo; discontinuidad de áreas nucleares[33] o también como espacio salpicado, postulada por Rostworowski[34]. Es evidente que la noción de espacio y territorialidad de los europeos en esa época y la que nosotros manejamos en la actualidad son muy diferentes a la del mundo andino que estamos analizando en esta oportunidad[35].

En síntesis, los *lupaqa* fueron, al parecer, una entidad autónoma dentro del *Tawantinsuyu*, aún cuando estaban bajo su control desde mediados del siglo XV. Se estima, del *quipu* incaico, que el área contaba con 20.000 unidades familiares[36], aproximadamente, abarcando el área nuclear desde Chucuito hasta el río Desaguadero[37]. Poseía enclaves en las vertientes orientales y occidentales de los Andes donde se producía coca y maíz, ya que en la zona nuclear resultaba imposible hacerlo por estar a más de 3.800 metros de altitud.

La evolución del repartimiento Chucuito

Pizarro ocupa el Cuzco en 1534, refundando la ciudad, sobre los muros y construcciones incaicas, en un acto con carga simbólica. No obstante que en la capitulación de Toledo no hay reserva alguna de repartimientos a favor de la corona[38], esta deseaba obtener repartimientos de indios en el área, pero el conquistador se asigna como encomendero de los repartimientos de Yucay, Angaraes, Pilcota, Naya y Vilca (distrito de Cuzco), con una renta de 11.500 pesos[39].

Sin embargo, a semejanza de lo ocurrido con Cortés en México (y anteriormente con Colón), la corona no era muy proclive a cumplir con sus compromisos, especialmente cuando observaba las riquezas que quedaban en manos de los conquistadores a través de las encomiendas[40].

---

33 Franklin Pease, "Relaciones entre los grupos étnicos de la sierra del sur y la costa: continuidades y discontinuidades", en *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*, Serie Ethnological Studies, núm. 10, eds. Luis Millones y Hyrosayu Tomoeda (Osaka, 1982).

34 María Rostworowski, *Estructuras andinas de poder* (Lima: IEP, 1983).

35 "Para el caso andino, la 'discontinuidad territorial' es generalmente aceptada. El objetivo de las guerras y la expansión no era la conquista territorial sino, más bien, la extensión de la 'red de parentesco' y, consecuentemente, del poder ejercido a través de ella. El llamado 'Imperio de los Incas' –el *Tawantinsuyu*–, no lo era en el sentido de la Roma Imperial o del Imperio Carolingio. El ejercicio del poder no era esencialmente jurisdiccional". Noejovich, *Los albores*, 442-443.

36 Díez, *Visita*.

37 John Hyslop, "El área *Lupaqa* bajo el dominio incaico", *Histórica* (Lima), 3, núm. 1.

38 Ronald Escobedo, *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVIII)* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1979), 138-139.

39 Ibídem, 142.

40 Estas, a diferencia de las españolas, no daban derecho a tierras, sino meramente a la percepción de tributos. Romano, *Consideraciones*, 67 y ss., y Noejovich, "Las visitas", 211 y ss.

En una real cédula de 1533, "La carta acordada sobre discreción[41] de la tierra del Perú", se señala:

> […] por qanto vistas las dichas informaciones con acuerdo y parecer de nuestro consejo y por voluntad que tenemos de hacer merced a los conquistadores e pobladores de la dicha tierra especialmente a los que tienen o tuvieren intención e voluntad de permanecer en ella tenemos acordado que se les haga repartimiento perpetuo de los dichos yndios tomando para nos y los reyes que después nos vinieren las cabeceras e provincias e pueblos que vosotros hallareis por la dicha información ser cumplideras a nuestro servicio y a nuestro estado y corona real y del restante [...][42].

La historiografía invoca esta real cédula, fechada el 8 de marzo de 1533, como el origen del repartimiento de Chucuito "en cabeza de Su Majestad"[43]. Sin embargo, carecemos de información sobre la tributación del citado repartimiento entre 1533 y 1549. Por otro lado, el conflicto entre los encomenderos del Perú y la corona aparentemente era más antiguo que las Leyes Nuevas de 1542, que suprimieron el otorgamiento de nuevas encomiendas, ordenando que al fallecimiento de las existentes las mismas revertieran a la corona[44]. Por nuestra parte inferimos del texto citado que el conflicto en realidad nació de la "distribución" entre la corona y los encomenderos, con referencia al repartimiento de indios.

Tal como se señala en otros trabajos[45], el obispo Berlanga fue comisionado en calidad de visitador para verificar el cumplimiento de la real cédula del 8 de marzo de 1533. Comenzó sus funciones el 20 de agosto de 1535[46]; según los testigos se habían reservado para Su Majestad los repartimientos de los Reyes (Lima), Huánuco, Trujillo y el Collao, siendo imprecisos los datos respecto del Cuzco[47]. Como referencia está el testimonio de Hernando de Soto:

---

41 Debió ser "discrición", correspondiente a "descripción".

42 Tomando de Raúl Porras Barrenechea, *Cedulario indiano* (Lima, 1944), 127 y ss. Corresponde a AGN (Lima), leg. 565, libro 1, fojas 118 y ss.

43 Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú*, 1 t. (México: El Colegio de México, 1978); *La encomienda indiana* (México: Porrúa, 1992); Escobedo, *El tributo*, y Hampe, "La encomienda en el siglo XVI".

44 La *Revocación de Malinas* de 1545 mantuvo la prohibición del otorgamiento de nuevas encomiendas y concedió derechos hereditarios por dos vidas. Zavala, *La encomienda indiana*, 80, 89. Sin embargo, en el caso del virreinato del Perú, el pacificador La Gasca tuvo que otorgar encomiendas para cumplir su misión. Rafael Loredo, *Los repartos* (Lima, 1958).

45 Salles, "Tributo y población"; y Estela Salles y Héctor Omar Noejovich, "Orígenes e incidencia de la mita toledana: un enfoque alternativo" (ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile, 2003).

46 Escobedo, *El tributo*, 139.

47 Ibídem, 140.

> [...] este testigo fue teniente gobernador de la ciudad de cuzco, y que sabe que *el rey tenía allí indios y que nos los visitaron los oficiales ni los procuraban visitar como hacían los otros vecinos con los caciques*, ni los granjeaban que pudieran dar oro y plata como los otros [...][48].

El obispo Berlanga le reclamó a Pizarro y el Marqués contestó en forma áspera, negando y contradiciendo las acusaciones del obispo[49]. La visita no llegó a producir los resultados esperados. Zavala señala que uno de los puntos para la sujeción a Su Majestad era estar bajo del Inca o señor del Cuzco[50], mandato real que los conquistadores se resistían a cumplir, así como también la tasación de los tributos, la que solo se haría en 1549 con el licenciado Pedro de la Gasca[51].

No obstante, se carece de información precisa de cuándo comienza la tributación efectiva, y solo resta la relación confeccionada en tiempos del marqués Cañete[52], donde aparecen varios repartimientos de la corona, unos tomados de propietarios anteriores y otros sin ese antecedente[53]. Entre estos últimos aparece señalado el Collao (inferimos que se refiere a Chucuito) con una renta de 22.000 pesos.

Tasaciones, población y ganadería

La tributación pretoledana

No está muy claro cuándo se puso en práctica el cobro del tributo en la provincia de Chucuito, pero podemos asumir que se hizo efectivo después de la tasa de Cañete de 1559. Cole señala que la percepción de los tributos recién se habría llevado a cabo alrededor de 1560[54].

---

48 Ibídem. El documento es la información secreta del obispo Berlanga de 1535 (Codoin, I. XX: 237-292). Resaltado de los autores.

49 "[...] ha sido mal informado por españoles que deseaban congraciarse [...]". Zavala, *La encomienda*, 849.

50 "Reitera que el Inga o Señor del Cuzco solo sirva a S. M.". Ibídem, 847 y ss.

51 Rostworowski, *Estructuras*.

52 Escobedo, *El tributo*, 142.

53 El documento citado por el autor es inédito y se encuentra en la Biblioteca de la Academia Nacional de Historia (Madrid), Colección Muñoz.

54 Jeffrey Cole, *The Potosí Mita, 1573-1700 Compulsory Indian Labor in the Andes* (Stanford: UP, 1985), 2. Sin embargo, Díez de San Miguel, *Visita*, 207, señala: "Parece que por esta Real Audiencia, en el año de cincuenta y tres se dio tasa a los indios de la dicha provincia de dos mil pesos de plata ensayada y miel piezas de ropa, cumbi a auasca y mil hanegas de maís dos dos pesos y medio por cada hanega y mais doscientas hanegas de chuño puestas en el asiento de Potosí y cierta sementera de papa y ciertos indios arrieros para que los oficiales reales alquilar para Su Magestad y para guardar de ganados porque a la sazón se daban de tasa todas estas cosas a lo vecino comoo parece por latsa que está en esta visita y no he podido hallar claridad de lo que esta tasa valía hecho todo dinero porque se pagaba en la provincia de Los Charcas".

Por lo tanto, podríamos señalar que la corona recibió este repartimiento en lugar del de Cuzco, como fue su reclamo, y que la tributación efectiva empezó con el virrey Cañete. Este proceso fue contemporáneo al descubrimiento de las minas de Porco y Potosí, generando una estrecha relación entre la vida económica de la provincia de Chucuito y la región minera.

La tasa de Cañete representaba 18.000 pesos ensayados y 1.000 piezas de ropa; el circulante lo pagaban enviando 500 indios a las minas de Potosí, reuniendo de esa manera un total de 22.000 pesos ensayados, como lo indica la cédula que ordenó la visita:

> [...] los indios del valle de Chucuito valen y rentan en cada un año veinte y dos mil pesos [...] dichos indios son muchos [...] y muy ricos [...] podrían pagar sin vejación ni molestia alguna más cantidad [...][55].

Esa apreciación se fundamentaba en la población[56], cuya estructura por género y edad se desglosa en la Tabla 1.

Tabla 1
Población de Chucuito en 1567

CLASE	MASCULINA	FEMENINA	TOTAL
Mayores de 16 años	16.487	22.993	39.480
De 11 a 16 años	1.827	1.828	3.655
Hasta 10 años	9.788	9.789	19.577
TOTALES	28.102	34.610	62.712

Fuente: Noejovich, Los albores, 504.

En el sistema andino no solo trabajan los adultos, sino los viejos y los niños, de tal manera que podemos hablar de fuerza de trabajo y calcular su volumen (a la unidad la denominamos UFT), utilizando coeficientes para las distintas clases (Tabla 2)[57].

55 Ibídem, 5.

56 Desde la visita de La Gasca en 1549, la población adulta había pasado de 32.208 a 39.470, creciendo a una modesta tasa de l,4% anual. Noejovich, *Los albores*, 504.

57 Para el procedimiento, Ibídem. Se trata de asignar coeficientes a cada clase: 1, para los adultos; 0,66, para los viejos y adolescentes entre 10 y 15 años; 0,33, para los niños entre 5 y 10; los menores de 5 años no son considerados.

Tabla 2
Cálculo de la fuerza de trabajo, Chucuito 1567

CLASE	POBLACIÓN	COEFICIENTE	UFT
Casados, viejos viudos y solteros mayores de 50 años	5.575	0,66	3.679,50
Casados, viudos y solteros de 16 a 50 años	33.905	1,00	33.905,00
Muchachos/as de 11 a 20 años	3.655	0,66	2.412,30
Muchachos/as menores de 11 años	19.577	0,16	3.132,32
TOTALES	62.712		43.129,12

Fuente: Noejovich, *Los albores*, 505.

Esta fuerza de trabajo, multiplicada por el número de jornadas[58] de trabajo en el año, nos permite evaluar la capacidad laboral anual del grupo. En nuestro caso, suponiendo 260 jornadas por año y persona[59], con su respectivo nivel de rendimiento y conforme los coeficientes señalados, podemos estimar la capacidad laboral anual del grupo en 11.213.571,12 jornadas o días-hombre.

El objeto de este desarrollo es evaluar la incidencia del tributo en tiempo de labor, dejando de lado cualquier cuestión monetaria y/o salarial. La estrategia para el pago del tributo está descrita en el testimonio de Martín Cari:

> Preguntado qué orden tienen en la paga del tributo que ahora pagan a su Majestad y cuánto reparten a cada pueblo y cuánto cobran de cada indio y quién hace el repartimiento y lo recoge y cobra y si cobran tanto de un indio como de otro o si se pagan por haciendas tratos y caudales o qué orden es la que en esto se tiene dijo que *la orden que se tiene y ha tenido de ocho o nueve años a esta parte es que en cada un año de toda la provincia sacan quinientos indios y los envían a trabajar a las minas de Potosí*[60].

La incidencia de esa estrategia de pago es visible en la Tabla 3, donde se calcula en jornadas o días-hombre el costo para la capacidad laboral anual del grupo.

58 El término *jornada* lo utilizamos en el sentido de un día de trabajo, sin ningún horario.

59 Se suponen cinco jornadas por semana. Somos conscientes de que es un estimado bajo para la capacidad laboral anual del grupo, pero suficiente para desarrollar nuestras hipótesis sobre la incidencia del tributo en la población indígena. En efecto, si aumentáramos a 300 días, por ejemplo, la incidencia sería aún menor.

60 Díez, *Visita*, 19. Resaltado de los autores.

Tabla 3
Costo del tributo en jornadas en Chucuito (1567), según la estrategia indígena

CONCEPTO	JORNADAS
500 Indios que van a trabajar a las minas	130.000 días-hombre
1.000 piezas de ropa	44.550 días-hombre[61]
Transporte de ida	56.500 días-hombre[62]
Total de jornadas empleadas en el tributo	234.550 días-hombre

Fuente: A partir de Noejovich, *Los albores*, 166, y Díez, *Visita*.

Comparado con la capacidad laboral anual (11.213.571,12 días-hombre), el costo del tributo significa 2,09% de aquella. Si argumentamos que también hay que adicionar a la familia y el transporte de vuelta (que no siempre ocurría, porque los indios se quedaban en Potosí) podríamos duplicar esa incidencia, pero la presión tributaria resultaría igualmente baja (4%).

La nueva tasación como consecuencia de la visita será de 20.000 pesos y 1.600 piezas de ropa[63].

La estructura agrícola-ganadera

Para aproximarnos, la Tabla 4 muestra cuántos indios *mitmakuna* estaban en los valles alejados del altiplano para proveer a Chucuito de maíz, coca, quinua y similares:

[61] El cálculo es el siguiente:

Jornadas insumidas para hechura de ropa

Testimonio	Piezas	Días
Martín Cari	1,50	45
Bernardino Gallego	1,00	50
Melchior de Alarcón	1,00	30
Fray Tomas Castillo	1,00	60
Fray Francisco Loyola	1,00	60
Total	5,50	245
Promedio		44,55

[62] Ibídem, 19.

[63] Ibídem, 272.

Tabla 4
Indios *mitmakunas* en los valles

ZONA	TRIBUTARIOS
Moquegua	303
Sama	334
Hichura	11
Larecaja	70
Chicanoma	22
TOTAL	**740**

Fuente: Salles, *Tributo*, 52.

Comparando con el total de tributarios de la Tabla 2, que es de 33.905 entre 16 y 50 años, obtenemos una aproximación. Pero, más importante:

> [La] Provisión para la administración del ganado de la comunidad […] que los indios de esta provincia tienen cuarenta y tantas mil cabezas de ganado de la tierra de esta comunidad y otra cierta cantidad de ganado de Castilla[64].

Mediante esta provisión, el licenciado Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, indica:

> […] elijo y nombro de todo el dicho ganado de la comunidad de la dicha provincia de Chucuito a don Martín Cari y a don Martín Cusi […][65].

El valor de ese ganado puede estimarse a razón de 6,5 pesos ensayados por cabeza de ganado de la tierra y 3,25 pesos ensayados por cabeza de ganado de Castilla[66]. *Grosso modo*, esto arroja unos 300.000 pesos ensayados, cantidad muy superior al tributo. Sin embargo, esa cifra parece baja, como veremos más adelante.

Los negocios de los frailes dominicos

Al respecto, hay dos casos ilustrativos: 1. El "concierto" realizado por los indios con los frailes, a fin de proporcionarles ganados para su sustento[67]. Los indígenas dieron a los frailes un número determinado de cabezas de ganado para que se alimentaran de su "multiplico". La tasa de Cañete fijaba la prestación en dos carneros por fraile y por

64 Ibídem, 373.

65 Ibídem, 274.

66 Héctor Omar Noejovich, "La economía andina en el entorno de la conquista española" (tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983), 52.

67 Para un detalle más amplio de este caso véase Noejovich, *Los albores*, 168 y ss.

mes; conforme con el parecer del visitador, las cifras del multiplico corresponden a un período de cuatro años, lapso que medió entre la concertación y la visita.

Según los datos[68], puede establecerse la siguiente relación:

Reproducción neta = hacienda final - hacienda inicial + consumo estimado =
6.357 - 2.034 = 5.517 cabezas de ganado

Asumiendo que solo se consumieron ejemplares machos[69], la reproducción neta se desglosa en 2,635 machos y 2,946 hembras. Seguramente los religiosos sacrificaron y/o vendieron más cabezas de aquellas que les correspondían. En esas circunstancias, el consumo estimado aumentaría. Sin embargo, es válida la hipótesis del razonamiento efectuado por los *kurakuna* para realizar el concierto.

En su declaración, Martin Cari enumera la estructura de la hacienda utilizada como base para ese concierto, cuyo resultado encontró el visitador[70]. El cálculo, en función de un período de cuatro años, corresponde al tomar ambos extremos, pero no parece razonable asumir que los indígenas hubiesen pensado en ese lapso, sino en un período asociado con la cría y el engorde, de dos a tres años. Las tasas de reproducción anual del ganado, según esas alternativas, son: para dos años, 37,0 %; para tres años, 32,2 %; para cuatro años, 28,9 %.

Como la cantidad de machos entregados inicialmente superaba las necesidades de reproducción (p. e. 100 machos y 150 hembras), suponemos que el exceso estaba destinado a cubrir las necesidades de los frailes en los dos primeros años. Bajo cualquier supuesto de tasas de reproducción, el consumo estimado resulta inferior a la reproducción neta de los machos, cuya cantidad se incrementó entre el concierto y la visita, aun con las exacciones y abusos por parte de los frailes.

Sintetizando, los señores de Chucuito, autores de la concertación, *presuponían que los frailes consumieran solo parte de los machos reproducidos, manteniendo el potencial de la hacienda.* Esto muestra un cabal conocimiento de la ganadería, que fue aceptado por los españoles, como indica la "Provisión para nombrar administradores del ganado" citada más arriba.

2. Los "negocios" de Formicedo[71]. Este fraile fue nombrado vicario de Chucuito por el obispo del Cuzco, en 1552[72], y es un ejemplo representativo del negocio ganadero

68 Ibídem, 505.

69 La cría de ganado para engorde se realiza castrando a los machos y reservando algunos como reproductores; las hembras no se consumen mientras están destinadas a la procreación, toda vez que la disponibilidad de vientres es el factor determinante para la reproducción de la hacienda.

70 Díez, *Visita*, 16.

71 Esta sección está tomada e inspirada en Noejovich, "Las visitas".

72 Meiklejohn, *La iglesia*, 49.

de los dominicos, dada la envergadura de sus tratos. El negocio comienza con un "parlamento que hizo a los indios" en los siguientes términos, según los testimonios de estos:

> […] que habra onze años poco mas o menos[73] estando en esta doctrina e pueblo el dicho fray Agustin de Formicedo junto un dia a todos los caçiques y principales de este pueblo y *les dixo que ya savian que el ganado que tenian de la tierra de la comunidad era del inga y del sol e que seria bien que lo bendiesen e comprasen ganado de Castilla y hiciesen un obraje para que de la lana hiciesen fraçadas y paños y sayas y bendiesen para pagar su tasa porque era peligroso tener el dicho ganado que se lo tomarian en saviendo que hera del inga y del sol quielquiera Justiçia de Su Magestad porque era suyo y no de los indios por ser del sol y del inga* y les mando lo juntasen todo luego y aunque los dichos caciques y principales le resistieron para que no se lo vendiesen como despues se bendio *diziendole que como lo havian de vender no teniendo otro ganado de que sacar lana para hazer la ropa que la tasa les manda dar a Su Magestad* y porque Don Felipe Ticona principal del ayllo lo quiso defender e fue el que mas replico lo prendio y lo tubo preso en un buio tres dias *y le amenaço que lo avia de açotar sino hacia que se traxese el dicho ganado como honbre que tenia la guada y la quenta a su cargo y a todos los demas caçiques y principales le amenaço ansi mesmo que los avia de prender y açotar sino lo hacían traer y ellos de miedo traxeron el dicho ganado* al pueblo de Batalla sujeto a este pueblo que esta a una legua del mas de *mill docientas caveças* del dicho ganado de los quales escogo el mejor y lo *vendio a un vicario de la ciudad de la Paz que se llama Pedro Marquez*[74].

Para realizar la operación el fraile utilizó dos argumentos: primero, que el ganado no era de los indios y estos corrían el riesgo de que se lo incautaran, persuadiéndolos de las "bondades de establecer un obraje con lana de Castilla". El otro era la compulsión a través de la amenaza corporal. En este contexto, los precios, que mencionaremos luego en las valorizaciones, son fruto de una posición de fuerza y no el resultado de una negociación de mercado[75]. Por otro lado, el argumento de los indios sobre la falta de la lana para la tasa de Su Magestad era correcto[76], y la transformación en obrajes

---

73 Aproximadamente en 1561, nueve años después de que el fraile fuera nombrado vicario y seis años antes de la visita de Garcí Díez.

74 Franklin Pease, "Nota sobre los visitadores de Chucuito en 1574", *Historia y Cultura* (Lima), 4 (1970): 22.

75 Detalle importante en las transacciones coloniales, en el cual, lamentablemente, la historiografía económica no repara adecuadamente, que en muchos casos tiende a interpretarlos como resultados de la ley de la oferta y la demanda.

76 Recordemos que, según la tasación de Garcí Díez de San Miguel en *Visita*, 271, los indios de Chucuito debían entregar 1.600 piezas de ropa. Estas eran confeccionadas con lana de la tierra. Por otra parte, los animales de la tierra servían también para carga, no así las ovejas de Castilla.

que proponía serviría para generar el dinero de la tasa[77]. En resumen, esta operación puede cuantificarse como queda establecido en la Tabla 5.

Tabla 5
El ganado y subproductos tomados a los indios

UNIDADES	ESPECIE	VALOR	ORIGEN
1.099	Cabezas de la tierra	4.525	Comunidad
69	Cabezas de la tierra	466	Particulares
114	Cabezas en charque[78]	57	Comunidad
11	Arrobas de lana	115	Comunidad y particulares
Sin datos	Ovejeros	s. d.	Particulares
1.282	Cabezas	5.163	TOTAL

Fuente: Pease, "Nota", 19 y 22.

Los indios reclamaron por los precios, pero además surgió el problema del destino del dinero, como señalaron los testigos:

> […] y que la plata en que se vendio el ganado al dicho vicario la cobro el dicho fray Agustin sin que entrase en poder de los dichos caçiques e indios no save lo que monto ni si los vendio al dicho precio mas de quel les dixo lo havia vendido e concertado ansi como tienen dicho e que la plata que el dicho fray Agustin de Formacedo cobro del dicho vicario la truxo junto a la Laguna asta casa y mando a los indios que la trayan que la traxesen por el camino real y la llevo donde a pocos dias al Cuzco y la metio según declaro con Felipe Cocapaca testigo en un aposento en el monasterio de Santo Domingo de la dicha ciudad dvaxo de su cama e que compro ochoçientas setenta y cinco obejas de Castilla y treinta carneros para padres y las obexas truxeron doçientas y treinta e nueve corderos de parición de un mes poco mas o menos [...] a este dicho pueblo les tomo quatrocientas y cien corderos […][79].

Es evidente que el "negocio" del fraile fue sustituir el ganado de la tierra por ganado de Castilla, comprado a un precio menor. El resultado de la operación, con las cifras de que disponemos, se estima en la Tabla 6.

[77] Esta, sin embargo, estaba cubierta con el envío de indios a Potosí, conforme se señaló anteriormente.

[78] Corresponden a los animales muertos, así como la arroba, que también fueron exigidos por Fray Formicedo.

[79] Pease, "Nota", 22.

Tabla 6
Balance de la operación de Formicedo

TOMADO A LOS INDIOS		RECIBIDO A CAMBIO	
Ganado de la tierra	**Valor**[80]	**Ganado de castilla**	**Valor**[81]
1.282 cabezas (incluidas las faenadas)	5.163	1.144 cabezas compradas (incluidas la parición)	2.263
		Menos: 500 cabezas retenidas	1.150
		NETO RECIBIDO POR LOS INDIOS	1.113
		Beneficio de Formicedo	4.050
TOTAL	5,163	TOTAL	5.163

Fuente: Pease, "Nota", 19 y 22.

Esta cifra era elevada, teniendo en cuenta que la tasa de Cañete, señalada anteriormente, era de 18.000 pesos ensayados; el negocio de Formicedo, *fundamentalmente ganadero*, representaba para él un beneficio del orden del 22,5% de la tasación.

Evaluación de recursos y pareceres en la visita de 1574[82]

Los visitadores percibieron, como antes lo hicieron los frailes, la capacidad que tenían los habitantes de la provincia de Chucuito para producir ropa y realizar arrieraje:

> Por la mayor parte tiene todos los indios que les es de mucho util y provecho ansi por la lana que tienen, para hacer su ropa como por los carneros de carga […][83].

Por consiguiente, propusieron:

> […] mandar a hazer por quenta de su magestad y ayuda a sus reales tributos en cada un año siete mill pieças de ropa de abasca […][84].

Esto representaría unos 28.000 pesos ensayados[85]. Pero no solamente proponían eso, también sacar 4.000 carneros grandes y otros tantos pequeños, y venderlos por cuenta de Su Majestad, obteniendo unos 24.000 pesos. Esta evaluación fue realizada con el cálculo de la parición y siempre referida al "ganado de la comunidad".

80 Ibídem, 19 y 22.

81 Según Noejovich, "La economía", 52.

82 Esta sección está tomada e inspirada en Noejovich, "Las visitas".

83 Pease, "Nota", 41.

84 Ibídem, 43.

85 Recordemos que hasta ese momento la tasa era solamente de 1.600 piezas.

Tabla 7
Comparación de las cifras de población y relevamiento de los recursos. Visita secreta de 1574

POBLACIÓN	CANTIDADES
Aymaraes tributarios	12.271
Uros tributarios	3.198
Subtotal de tributarios	15.459
Chucuito-total	66.900
Infieles	15.591
Mitmakunas tributarios	676
Sama y Moquegua-total	3.415
Repartimiento-tributarios	16.135
Repartimiento-total	70.316
Chucuito-total/tributarios	4,33
Sama y Moquegua-total/tributarios	5,05
Repartimiento-total/tributarios	4,37
RECURSOS	
Ganado de comunidad	60.341
Ganado de particulares	99.356
Total de ganado	159.697
Chácaras-*topos*[86]	7.000

Fuente: Noejovich, "Las visitas", 780.

Siempre en el contexto de una propuesta de tributación con menor vejación para los indios, propusieron el envío de 1.000 a 1.200 hombres a trabajar a las minas[87].

> […] y tributen a su magestad el tributo que a Vuestra excelencia le pareçiere puedan buenamente pagar de manera que les quede con que sustentar y comer al tiempo questubieren de la dhas minas y el sobre alguna plata […][88].

86 Medida variable, según el tipo de tierra y cultivo. Podemos estimarla entre 0,36 y 2 hectáreas. Noejovich, *Los albores*, 179 y182.

87 La propuesta es de 1.000 indios con un adicional de 100 a 200, para "que los mill esten siempre enteros". Pease, "Nota", 43.

88 Ibídem, 42.

Detrás de esa aparente bondad en realidad se estaba cuadruplicando la exacción tributaria. Los mismos visitadores resumen en el documento las posibilidades de tributación (Tabla 8).

Tabla 8
Propuesta de los visitadores

CONCEPTO	PESOS ENSAYADOS
7.000 piezas de ropa	28.000
Venta de ganado de la comunidad	24.000
1.000 indios tributando 40 pesos[89]	40.000
TOTAL	92.000

Fuente: Noejovich, "Las visitas, 781.

La tasación final, su distribución y la cuestión de los indios ricos

Finalmente, la tasación quedó fijada en 80.000 pesos ensayados (las diferencias en las Tablas 9 y 10 son irrelevantes para nuestra exposición).

Tabla 9
Tasa de la visita general de Toledo

FORMA DE TRIBUTACIÓN	PESOS ENSAYADOS	
Mitayos en Potosí	**Parcial**	**Total**
1.600 aymaraes y mitimaes	28.800	
400 uros	6.400	
200 aymaraes	3.200	36.400
Demás indios del repartimiento		
10.967 aymaraes y mitimaes	32.291	
569 uros	1.707	
1.922 piezas de ropa (las arriba indicadas)	3.844	
2.968 uros	4.526	
445 piezas de ropa (2.968 uros)	890	43.258
TOTAL		**79.658**

Fuente: Noejovich, "Las visitas", 782.

[89] Los 40 pesos surgen de dividir la tasa de Garcí Diez, de 20.000 pesos ensayados, entre los 500 indios que iban a Potosí anualmente para pagar la tasa de Cañete.

En cuanto a la distribución de la tasa, tenemos la Tabla 10.

Tabla 10
Distribución de la tasa de Toledo
(Pesos ensayados y marcados)

Destino	Importe parcial	Importe total
Sacerdotes		20.065
Hospitales		2.050
Corregidores		3.000
Defensor y protector		600
Caciques		3.880
Su Majestad		50.400
En plata	45.666	
En ropa	4.734	
TOTAL	**79.995**	

Fuente: Salles, "Cuestiones", 139.

Esta distribución generó la protesta de los indios, lo que indica la existencia de "indios ricos". Nuevamente, Toledo comisionó a Pedro Gutiérrez Flores, quien confeccionó un "Padrón de los mil indios ricos de la Provincia de Chucuito"[90]. El objeto de la misma era distribuir 5.000 pesos ensayados y media pieza de ropa entre 1.000 indios considerados ricos por tener 50 cabezas o más, disminuyendo la carga sobre el resto. Esa distribución se realizó más o menos proporcionalmente al número de cabezas que tenía cada uno, pero, como puede apreciarse en la Figura 3, el universo era bien disperso, pero concentrado en las unidades menores, como lo señalan los indicadores estadísticos. El total de la hacienda de esos 1.000 indios era de 137.105[91].

Evaluación y conclusiones finales

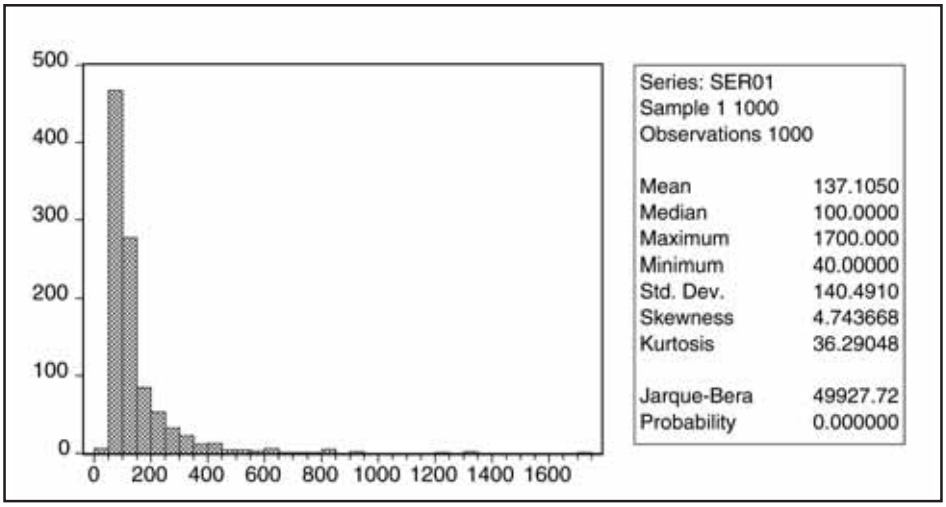
1. Para el análisis de la proporción entre las labores agrícolas y las ganaderas (incluyendo las textiles), tomaremos como indicador la relación entre las poblaciones de Sama y Moquegua (3.415) con el total del repartimiento (70.316)[92], aproximadamente un 5%. Puede alegarse una incidencia mayor si se considera el caso de Larecaja y el

90 Díez, *Visita*, 301 y ss.

91 Pero quedaron empadronados también 376 indios ricos, con un total de 23.016 cabezas que no fueron tasadas.

92 Véase Tabla 7.

Figura 3
Existencias de ganados de los 1.000 indios ricos.
Análisis de su distribución



Fuente: Elaboración del autor.

cultivo de papa alrededor del Titicaca, pero es evidente que el "campesinado" era escaso y no precisamente generador de "renta". Su actividad era de subsistencia.

2. Hay discrepancias sobre el número de cabezas, las tenencias individuales y las comunitarias. Si los supuestos ricos tenían 160.121 cabezas (137.105 + 23.016), ¿cómo inventariaron los visitadores 159.627 entre particulares y comunidad? Aparentemente hay confusión de los visitadores en cuanto a las categorías "comunidad" y "particulares". Tomando en cuenta los valores calculados (unos seis pesos ensayados por cabeza) el valor del "*stock* ganadero" a la usanza española puede calcularse en alrededor de 1.000.000 de pesos ensayados. Esta es una cifra enorme, que incluso superaba muchos envíos de plata para la corona.

3. Tomando como base la Tabla 5, donde Formicedo recibió 114 cabezas muertas en forma de charque y 11 arrobas de lana[93], y sobre la base de una relación de 0,1 arrobas por animal, equivalentes a 2,5 libras, suponiendo que se requieran cinco libras por pieza de ropa, esto sería la esquila de dos cabezas de ganado. Por lo tanto, la capacidad de generación de tejido puede estimarse en 80.000 piezas de ropa sobre la base de una esquila anual de toda la hacienda[94]. Con los "precios" de los visitadores, esa "producción textil" a partir de las existencias ganaderas representaría unos 320.000 pesos ensayados, suma también considerable.

[93] Una arroba son 25 libras.

[94] En general, a la llama no se la esquila, al menos con esa frecuencia, por tratarse de una animal de carga.

4. Con referencia a la utilización de la mano de obra, habíamos estimado la fuerza de trabajo en 11.213.571,12 UFT (Tabla 2); los mitayos a Potosí (2.200) representaban 8.660 personas, según la Tabla 7, lo que era un "sacrificio" de 1.548.500 UFT. Por otro lado, suponiendo la producción de las 80.000 piezas, estas insumirían 3.563.200 UFT[95]. En total, sería solamente la mitad de su capacidad de fuerza de trabajo.

5. Sin desconocer la relatividad de todas estas cifras y los cálculos derivados de ellas, parece ser que todo conduce a afirmar que la supuesta riqueza estaba en la "administración" de la hacienda y que la renta que generó el repartimiento para la corona no fue tan sufrida como en las encomiendas sustentadas sobre bases agrícolas. El pastoreo y el cuidado de la hacienda ganadera los protegió de la explotación encomendera.

6. Deberíamos observar en futuras investigaciones el comportamiento de este espacio geográfico en la larga duración y de esta manera establecer comparaciones en el tiempo.

Bibliografía

Fuentes primarias

Díez de San Miguel, Garcí. *Visita a la provincia de Chucuito de 1567*, ed. Waldemar Espinoza Soriano. [1567]; Lima: Casa de la Cultura, 1964.

Morales, Alfonso, ed. *Repartimiento de tierra por el Inca Huayna Capac: testimonio de un documento de 1556.* [1556]; Cochabamba, Perú: Universidad Mayor de San Simón, 1977.

Porras Barrenechea, Raúl. *Cedulario indiano.* Lima, 1944.

Fuentes secundarias

Antunez de Mayolo, Santiago, comp. *Geografía del Perú. Anuario geográfico departamental.* Lima: Fondo Editorial de la Sociedad Geográfica, 1990.

Burga, Manuel. *De la encomienda a la hacienda capitalista***.** Lima: IEP, 1976.

Cole, Jeffrey. *The Potosí Mita, 1573-1700 Compulsory Indian Labor in the Andes.* Stanford: UP, 1985.

Deustua Jameson, Luis. *Organización de una hacienda ganadera en Puno.* Informe 28. Lima: Ministerio de Agricultura; Coama, 1972.

95 Estimamos en 44,54 d/h la producción de una pieza de ropa. Noejovich, "La economía", 73.

Dollfus, Olivier. *El reto del espacio andino.* Lima: IEP, 1981.

Escobedo, Ronald. *El tributo indígena en el Perú (Siglos XVI-XVIII).* Pamplona: Universidad de Navarra, 1979.

Góngora, Mario. *Estancieros y encomenderos.* Santiago de Chile, 1970.

_____. *El origen de los inquilinos de Chile central*. Santiago de Chile: Icira, 1974.

Hampe, Teodoro. "La encomienda en el siglo XVI: estudio socioeconómico de una institución colonial". Memoria inédita. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Hyslop, John. "El área *Lupaqa* bajo el dominio incaico", *Histórica* (Lima), 3, núm. 1.

Loredo, Rafael. *Los repartos*. Lima, 1958.

Meiklejohn, Norman. *La Iglesia y los Lupaqas.* Lima, 1988.

Murra, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.* Lima: IEP; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Noejovich, Héctor Omar. "La economía andina en el entorno de la conquista española". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

_____. "El régimen de bienes en la América precolombina y el hecho colonial". *CISEPA* (Lima), 107 (1992).

_____. *Los albores de la economía americana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

_____. "Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la visita secreta". En *El hombre y los Andes. Ensayos en honor a Franklin Pease G-Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco de Crédito del Perú, 2002.

_____. "Indios en México y Perú". En *Construir la Historia. Homenaje a Ruggiero Romano.* Coord. Alejandro Tortolero (México, 2002).

Pease, Franklin. "Nota sobre los visitadores de Chucuito en 1574". *Historia y Cultura* (Lima), 4 (1970).

_____. "Relaciones entre los grupos étnicos de la sierra del sur y la costa: continuidades y discontinuidades". En *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*. Ethnological Studies, núm. 10, eds. Luis Millones y Hyrosayu Tomoeda. Osaka, 1982.

Romano, Ruggiero. *Consideraciones*. Lima: Fomciencias, 1992.

Rostworowski, María. *Estructuras andinas de poder.* Lima: IEP, 1983.

Saignes, Thierry. *Algunas hipótesis acerca del control aymara de los valles de Larecaja* (La Paz, 1975).

_____. "Les ethnies dans les vallées de Larecaja: de la filiation a la résidence", *Annales* (París), 33, núm. 5/6 (1975).

_____. "Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes: trajets spatiaux et repères démographiques: XVI-XVII siècles", *Mélanges de la Casa de Vélasquez* (París), 17 (1981): 147-182.

Salles, Estela Cristina. "Martín Cari-Martín Cuxi. Dos estrategias disyuntivas de supervivencia frente al tributo". Actas de las V Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia y I Jornadas Rioplatenses de Historia, Montevideo, 1995.

_____. "La evolución tributaria de Chucuíto, sur del Perú, siglo XVI". *Journal of Iberian and Latin American Studies* (Melbourne, Australia), (julio 2000).

_____. "Tributo y población en una encomienda real. Chucuito 1549-1574". Tesis, Universidad Nacional de Luján, Argentina, 2000.

_____. "Cuestiones sobre Chucuito en el siglo XVI. Las exacciones de la Iglesia". En *América bajo los Austrias, economía, cultura y sociedad,* ed. Héctor Omar Noejovich. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Salles, Estela y Héctor Noejovich. "Orígenes e incidencia de la mita toledana: un enfoque alternativo". Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile, 2003.

Wachtel, Nathan. "Les mitmas de la vallée de Cochabamba: la politique de colonisation de Huayna Capac". *Journal de las Société des Américanistes* (París), 67 (1982).

Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en el Perú,* 1 t. México: El Colegio de México, 1978.

_____. *La encomienda indiana.* México: Porrúa, 1992.

Fecha de recepción: 2 de junio de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Dossier: Fronteras coloniales y análisis del discurso

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

El recinto vedado
La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla

Gabriela Nacach
Universidad de Buenos Aires, Argentina
gabicolombina@yahoo.com.ar

Pedro Navarro Floria
Conicet, Argentina
navarronicoletti@ciudad.com.ar

Resumen

El coronel Lucio V. Mansilla, jefe militar de la frontera de Río Cuarto, en la Pampa argentina, publicó en 1870 el relato de su misión diplomática, titulado *Una excursión a los indios ranqueles*. Siendo una de las obras más interesantes de la literatura argentina del siglo XIX, ha sido estudiada desde distintos puntos de vista. Aquí proponemos una revisión desde la perspectiva de la historiografía sobre las fronteras coloniales y poscoloniales americanas. Una nueva perspectiva de análisis en ese campo parte de considerar las zonas de frontera como entidades diferentes tanto de los Estados nacionales como del mundo indígena propiamente dicho: ámbitos mestizos, relativamente autónomos y al mismo tiempo articulados con los factores de poder económico, social y político tanto del Estado como del mundo indígena. En este sentido, Mansilla aporta un valioso reconocimiento de ese mundo alternativo, informal, sostenido por una red de lazos interpersonales constituyentes del poder político, del mismo modo que del entramado social del interior argentino, que las élites liberales porteñas ignoraban. Su mirada nos aporta un mejor conocimiento de la realidad pasada y presente de la frontera de contacto interétnico de la Pampa.

Palabras clave: FRONTERAS COLONIALES Y POSCOLONIALES, PAMPA, ARGENTINA, SIGLO XIX.

Abstract

Colonel Lucio V. Mansilla, military chief of the border of Río Cuarto, in the Argentine Pampa, published in 1870 the narration of his diplomatic mission *Una excursión a los indios ranqueles*. Being one of the most interesting works of the Argentine literature of the 19th century, it has been studied from different points of view. Here we propose a review from the perspective of the historiography on the colonial and post-colonial

American frontiers. A new perspective of analysis in this field starts from considering to the frontier zones as entities different so much from the national States as from the indigenous world in strict sense: half-caste, relatively autonomous ambiences at the same time articulated with the factors of economic, social and political power both of the State and of the indigenous world. In this respect, Mansilla contributes a valuable recognition of this alternative, informal world, supported by a network of interpersonal bonds constituent of the political power, in the same way that the social framework of the Argentine interior that the liberal elites of Buenos Aires were ignoring. His look contributes us a better knowledge of the past and present reality of the frontier of interethnic contact of the Pampa.

Key words: COLONIAL AND POST-COLONIAL FRONTIERS, PAMPA, ARGENTINA, 19TH CENTURY

He pasado por el fuego y por el agua profunda desde que nos vimos la última vez.
He olvidado buena parte de lo que creía saber, y he aprendido muchas
cosas que había olvidado.
Ahora veo cosas muy lejanas, pero muchas otras que están
al alcance de la mano no puedo verlas.

J. R. R. Tolkien, *El señor de los anillos*

Un mes después de su regreso de Tierra Adentro, del territorio ranquel de la Pampa, en el otoño de 1870, el coronel Lucio V. Mansilla (1831-1913), jefe militar de la frontera de río Cuarto, al sur de Córdoba, comenzó a publicar en el diario porteño *La Tribuna*, bajo la forma de una serie de cartas dirigidas a su amigo Santiago Arcos, el relato que luego, convertido en libro, pasaría a la historia como *Una excursión a los indios ranqueles*. Ninguna de estas circunstancias es trivial: Mansilla discutía y personalizaba quizás excesivamente la política fronteriza; confrontaba con el presidente Sarmiento y con Arcos, amigo común de ambos, y buscaba intervenir en el debate sobre la frontera generando una mirada lateral y revulsiva sobre el tema, utilizando como soporte el diario de los hermanos Varela, el más prestigioso y difundido del país. Por eso "es quizá el libro argentino más circunstancial y periodístico, solo inteligible en su medio"[1]. Otros lo consideran una puesta al día completa de la cuestión de la frontera indígena, que fue más allá que sus antecedentes[2]. La *Excursión* de Mansilla, una

[1] J. Caillet-Bois, "Nuevos documentos sobre 'Una excursión a los indios ranqueles'", *Boletín de la Academia Argentina de Letras* (Buenos Aires), 16 (1947): 115.

[2] N. Jitrik, *El mundo del Ochenta* (Buenos Aires: Editores de América Latina, 1998), 28.

[3] J. Ramos, "Entre otros: 'Una excursión a los indios ranqueles' de Lucio V. Mansilla", *Filología* (Buenos Aires), 21, núm. 1 (1986); J. Andermann, *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2000); G. Nacach, "Lecturas paralelas de Lucio V. Mansilla y su 'Excursión a los indios ranqueles'" (tesis de licenciatura en antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001).

de las mejores y más interesantes obras de la literatura argentina del siglo XIX, admite distintas lecturas y ha sido analizada en los últimos años desde varios puntos de vista: desde el análisis literario[3], desde la información antropológica que brinda acerca de la frontera pampeana[4], desde el contenido político de su texto[5], etc.

La historiografía sobre las fronteras americanas, superando los tradicionales enfoques institucionalistas provenientes de las conceptualizaciones establecidas hace ya un siglo por los estadounidenses Turner y Bolton, ha abierto en los últimos años nuevas perspectivas de análisis, entre ellas una motivada por la revisión de los procesos de constitución de los Estados. Alternativamente, respecto de la concepción clásica de que los criollos revolucionarios construyeron una serie de Estados nacionales frente a un espacio prácticamente vacío en lo político, social y cultural, hoy tendemos a considerar los espacios sociales sin Estado (las fronteras y los territorios indígenas) como otras entidades, diferentes pero con un peso político específico y con un orden propio, "una sociedad nueva con estructuras y circunstancias más o menos estables y específicas" que dieron lugar a una cultura fronteriza transitoria[6]. La frontera ha comenzado a ser conceptuada como un mundo con espesor espacial, temporal y social; de bordes difusos y sistemas de dominación no formalizados o no contractuales pero coherentes; cruzado por las influencias externas (en el caso que nos ocupa, de los Estados argentino y chileno y de parcialidades indígenas araucanas y patagónicas); autónomo en tanto ninguno de esos factores de poder (el Estado argentino, para el caso de la Pampa y Patagonia) pudo imponer sus estructuras hasta el siglo XX; culturalmente híbrido[7]. Nos proponemos hacer un aporte a la desnaturalización de la historiografía tradicional sobre la frontera vista como un límite de guerra entre "blancos" e "indios", y brindar una información que permita considerar la frontera como un ámbito social y temporal característico: mestizo, relativamente autónomo y al mismo tiempo articulado con los factores de poder económico, social y político tanto del Estado como del mundo indígena.

---

4 R. Mandrini, "¿Y cuánto vale una vaca? Sistemas de intercambio en la economía indígena pampeana", en *XIV Jornadas de Historia Económica* (Córdoba, 1994).

5 N. Shumway, *La invención de la Argentina. Historia de una idea* (Buenos Aires: Emecé, 1993), 271-284; M. Tamagnini y G. Pérez Zavala, "La confrontación por el espacio: el avance de la frontera hacia el río Quinto (1869)" (manuscrito inédito, Buenos Aires, 2003). Se puede ver la carátula de la edición príncipe de *Una excursión* y su texto completo en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://cervantesvirtual.com.

6 B. Schröter, "La frontera en hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo", *Colonial Latin American Historical Review* (Albuquerque, Estados Unidos), 10, núm. 3 (2001), 367.

7 P. Navarro Floria y G. Nacach, "Entre indios falsificados, novias raptadas, cautivos y traficantes de aguardiente: Guillermo Cox en el norte de la Patagonia, 1862-1863" (manuscrito inédito, Buenos Aires, 2002); E. J. Míguez, "Mediación social en la frontera. La región pampeana, 1840-1874" (manuscrito inédito, Buenos Aires, 2003), 2-4; L. León Solís y S. Villalobos, "Tipos humanos y espacios de sociabilidad en la frontera mapuche de Argentina y Chile, 1890-1900. Propuesta de investigación", *Estudios Historiográficos* (Valparaíso, Chile), 1, núm. 1 (2002), 85-89.

Desde este punto de vista, Mansilla tiene algo que decir. Su escrito, en un contexto político que se acercaba al punto de inflexión en el que el Estado nacional quebraría definitivamente la resistencia del poder fronterizo, venía a hablar a sus contemporáneos, y especialmente a la opinión pública de los sectores dominantes ilustrados a los que él mismo pertenecía, acerca de ese otro mundo de Tierra Adentro. Los sectores dirigentes argentinos con representación parlamentaria habían acordado, en 1867, una política ofensiva sobre la Pampa reflejada en la Ley 215. El destinatario de las cartas de Mansilla, el chileno Santiago Arcos, había publicado unos años antes un opúsculo sobre la cuestión indígena[8] en el que, al mismo tiempo que demostraba un conocimiento avanzado del interior de la Pampa, propugnaba una ofensiva abierta, y su elección como interlocutor valoriza políticamente la empresa literaria de Mansilla[9]. Como militar, este trabajaba en función del programa trazado desde las instituciones del Estado y apoyado por importantes factores de poder (por ejemplo, la Sociedad Rural Argentina), y la *Excursión* debe ser leída, desde este punto de vista, como una inspección del teatro de operaciones previa a la batalla y "una novela de espionaje"[10]. Pero también, si el discurso oficial había organizado el olvido de las relaciones pacíficas con los pueblos indígenas del sur, que predominaban hasta pocos años antes, Mansilla se proponía recordar su posibilidad.

Podemos establecer una comparación con otro observador del mundo fronterizo, el chileno Guillermo Cox, cuyo proyecto colonizador del río Negro lo llevó a cruzar la cordillera de los Andes hacia el este por la latitud del lago Nahuel Huapi, en 1862 y 1863, y a revelar un ámbito social sorprendentemente mestizo. Para los argentinos en particular, Cox había accedido por la puerta trasera al interior de un mundo interesante y complejo, hostil e impenetrable para ellos desde el norte o el este (al menos hasta la "excursión" del coronel Mansilla). Anglo-chileno uno y criollo argentino el otro, utilitario y empresario uno y literato-político el otro, las diferencias también se manifiestan en el conocimiento previo de la frontera y en los resultados de las entradas de ambos. Mansilla se cuida bien de mostrarse sorprendido, y de hecho alcanza su objetivo político con los ranqueles. Cox ve constantemente trastocados sus planes y previsiones, y no logra su propósito de atravesar el norte de la Patagonia, como tampoco logró pasar a Chile en 1875-1876 su émulo argentino Francisco Moreno, impedido por los caciques del alto Limay[11]. El punto en común está en el descubrimiento y en la puesta de manifiesto, para la opinión pública de su tiempo, de las redes de sociabilidad fronterizas, de la permeabilidad de esa franja y del alto grado de autonomía política de las zonas de contacto.

---

8 S. Arcos, *Cuestión de indios. Las fronteras y los indios* (Buenos Aires: Bernheim, 1860).

9 Caillet-Bois, "Nuevos documentos", 133.

10 A. Lázzari, "¡Vivan los indios argentinos! Análisis de las estrategias discursivas de etnización/nacionalización de los ranqueles en situación de frontera" (tesis de maestría, Museo Nacional y Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996); F. Rodríguez, "'Una excursión a los indios ranqueles', una novela de espionaje", *Filología* (Buenos Aires), 29, núm. 1-2 (1996), 181-184.

11 Navarro Floria y Nacach, "Entre indios falsificados", 4-5.

Entendemos que, a diferencia de Cox, cuyo descubrimiento de la frontera fue imprevisto, el propósito central de Mansilla, en el que se cruzan estas distintas líneas de análisis, habría sido el de llamar la atención acerca de la existencia de ese mundo sorprendentemente permeable, híbrido y libre en comparación con la homogeneidad normativa del mundo hispanocriollo, pero no por eso dotado de menos consistencia. En todo caso, siguiendo una antigua regla teórica de la guerra, expresada desde Sun Tzu, se trataba de conocer al enemigo:

> Si en *Facundo* o en *La cautiva* la pampa, que tanto para Sarmiento como para Echeverría se desliza semánticamente hasta "desierto", define un vacío uniforme, un blanco que debe ser llenado; para la mirada táctica de Mansilla, por el contrario, la pampa representa un lleno, gracias a un saber afirmado en la experiencia[12].

¿Mansilla *descubre* la frontera, levantando el velo que encubría (como estrategia de construcción del orden dominante) un mundo conocido, o bien, *inventa* un mundo desconocido? Cox, a través de su actitud sorprendida, se nos revela como inventor involuntario de la frontera. En Mansilla se destaca, en cambio, el conocimiento previo de la cuestión, incluso la firma previa de las paces que se iban a ratificar, con lo cual la intencionalidad política de su descubrir queda, valga la redundancia, develada. En cualquier caso, ambos representan el reverso de la actitud emblemática del programa científico del siglo XIX, deshistorizador de las sociedades, desertificador de los espacios observados, descriptivo de paisajes inmóviles[13], en tanto narran historias, construyen personajes e interactúan con sociedades vivas en el escenario fuertemente dinamizado de la frontera.

Secundariamente, como han notado otros lectores, Mansilla se preocupó por subrayar (como desquite político ante el presidente Sarmiento, que no lo había considerado digno del Ministerio de Guerra) su propia capacidad personal para adaptarse a ese contexto, para entrar y salir incólume de la frontera, para mostrarse como un auténtico "cacique blanco"[14] con estrechos lazos políticos y personales (ambos planos se yuxtaponen permanentemente en el mundo fronterizo), es decir, como el mediador por excelencia que el Estado necesitaba para interpelar eficazmente a esos otros exter-

---

12 Rodríguez, "Una excursión", 184.

13 M. L. Pratt, *Ojos imperiales, Literatura de viajes y transculturación* (Bernal: Universidad de Quilmes, 1997), 64.

14 El concepto de "cacique blanco" ha sido aplicado recientemente a funcionarios hispanocriollos fronterizos que se deslizaron gradualmente en el universo cultural indígena antes de su quiebre a fines del siglo XIX, como son los casos de Francisco de Viedma o de José Francisco de Amigorena. Véase en *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, comp. L. R. Nacuzzi (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2002): M. Quijada, "A modo de presentación", 16; L. R. Nacuzzi, "Francisco de Viedma, un 'cacique blanco' en tierra de indios", 31-34; F. Roulet, "Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)", 66, 94-97.

nos. También respecto de esta lectura política Mansilla propone su *Excursión* como operación correctiva e impugnadora de las representaciones vigentes acerca de una Pampa básicamente desconocida, reorganizando y desdibujando las dicotomías establecidas en el *Facundo* entre lo que hasta entonces parecían ser dos formas de vida diametralmente distintas y discontinuas[15].

"Aquellos campos desiertos e inhabitados…"[16]

En Mansilla, como en todos los viajeros de su tiempo por tierras americanas, reconocemos un continuador de la "vanguardia capitalista" de las décadas siguientes a la independencia, en su actitud evaluadora de recursos para el desarrollo productivo. Dentro de ese marco general, la *Excursión* es una de las obras argentinas que inauguran el interior del país (y en particular el sur) como proyecto estético[17] tanto como en su sentido de objeto sociopolítico de interés.

Antes de su entrada diplomática y acompañando el adelantamiento de las guardias al río Quinto, Mansilla había recogido, "a fuerza de maña y disimulo", muchos datos para que el país los utilizara[18] y levantado un plano topográfico: "[en el plano de] ese territorio inmenso, desierto, que convida a la labor... [que] no tardaré en publicarlo, ofreciéndoselo con una memoria a la industria rural"[19]. Esos "hermosos campos para la cría de ganados" y aun para la agricultura eran representados por él como fértiles en pasturas y abundantes en leña y agua[20], cuando la escasez de aguadas era el problema crónico de los campos bonaerenses. El texto intercala algunas de las habituales ensoñaciones industrialistas, como la que lo asaltó a orillas de la laguna del Cuero: "reflexionando… si el gran ferrocarril proyectado entre Buenos Aires y la cordillera no sería mejor traerlo por aquí"[21]. O sueños lisos y llanos, verdaderos o ficticios pero expresivos de todo un programa, relatados en primera persona, en los que se suman la conquista militar, la evangelización y el sometimiento (o el exterminio) de los ocho a

15 Rodríguez, "Una excursión", 184, 188.

16 L. V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles* ([1870]; Buenos Aires: CEAL, 1993), 2:197. En adelante *EIR*.

17 Andermann, *Mapas de poder*, 102. Váse: p. 162 nota 4.

18 *EIR*, 1: 156.

19 Ibídem, 1: 8.

20 Ibídem, 1: 8, 62, 72.

21 Ibídem, 1: 62; véase p. 72. Es de notar que el antiguo camino de la pampa húmeda a Cuyo seguía aproximadamente la traza de la actual ruta nacional 8 hasta Achiras y de allí a San José del Morro y San Luis, itinerario que no dejaba de ser peligroso aun en los años de 1860; tanto que Mansilla atribuye a su avance hasta el río Quinto la posibilidad de "cruzar del Río Cuarto a Achiras sin hacer testamento y confesarse" (Ibídem, 1:8). El ferrocarril Buenos Aires-Mendoza, finalmente, sigue una traza paralela pero más al sur (la de la actual ruta 7), precisamente por donde la imaginaba Mansilla en 1870.

diez mil ranqueles, la colonización agrícola y la paz perpetua[22]. Ensoñaciones que él mismo rechaza en nombre del espíritu materialista de la época:

> Voy a penetrar, al fin, en el recinto vedado.
> Los ecos de la civilización van a resonar pacíficamente por primera vez, donde jamás asentara su planta un hombre del coturno mío.
> Grandes y generosos pensamientos me traen; nobles y elevadas ideas me dominan; mi misión es digna de un soldado, de un hombre, de un cristiano, me decía; y veía ya la hora en que reducidos y cristianizados aquellos bárbaros, utilizados sus brazos para el trabajo, rendían pleito homenaje a la civilización por el esfuerzo del más humilde de sus servidores.
> Aspiraciones del espíritu despierto, que se realizan con más dificultad que las mismas visiones del sueño, ¡apartaos!
> El hombre no es razonable cuando discurre, sino cuando acierta[23].

Sueños o discurso de un hombre despierto, son las palabras que expresan la mirada imperial sobre el "desierto" y sus habitantes "salvajes", que Mansilla compartía y al mismo tiempo cuestionaba. La compartía, entendemos, en el sentido de que era solidario con el clima ideológico utilitario y progresista característico de la clase dirigente porteña a la que pertenecía. La cuestionaba, desde el momento en que llamaba la atención acerca de que "aquellos campos inmensos e inhabitados" no estaban vacíos sino que formaban parte de ese otro orden fronterizo a combatir en nombre del orden de la "civilización" y a desentrañar (reinventando y reescribiendo el escenario político-estético nacional que había inventado por la escritura su *alter ego*, Sarmiento[24], en el *Facundo*, de 1845).

"Con estos indios se precisa mucha paciencia..."[25]

En 1869, la franja entre los ríos Cuarto y Quinto, al sur de Córdoba, tradicionalmente habitada por el pueblo ranquel, fue apropiada por el Estado nacional mediante el avance de las guardias militares que habían sido establecidas sobre el Cuarto casi un siglo antes. El operador de ese avance fue Mansilla, en una iniciativa cuidadosamente planificada que combinaba los propósitos colonizadores, misionales y militares soñados[26] y que proponía, a tono con la Ley 215 de 1867 y con el pensamiento dominante en la época, absorber o desplazar más al sur (según la adaptabilidad que mostrara) a la población indígena y mestiza de la frontera. El operativo fue consolidado por Mansilla

22 Ibídem, 1: 205, 2: 197.

23 Ibídem., 1: 129.

24 Andermann, *Mapas de poder*, 114.

25 *EIR*, 2: 109.

26 Tamagnini y Pérez Zavala, "La confrontación por el espacio".

mediante la firma de un tratado de paz que implicaba el reconocimiento de la soberanía argentina sobre la Pampa y Patagonia por los caciques ranqueles, la incorporación de los pobladores fronterizos a los circuitos económicos nacionales, el intercambio de cautivos y refugiados, etc.[27.] Aunque el tratado fue girado para su ratificación al Congreso de la Nación y este no dictaminó nada al respecto, Mansilla quiso ponerlo en práctica mediante un acuerdo personal con los caciques, acuerdo que duró, como es lógico, lo mismo que él en su cargo, lo que fue muy poco tiempo porque al regresar de Tierra Adentro ya había sido pasado a disponibilidad por el Ejército.

Sin embargo, mediante el "acto de arrojo" y la "muestra de confianza" que constituyó su excursión, Mansilla logró internarse con solo dieciocho acompañantes en el complejo escenario político de la frontera[28], recorrer las tolderías de los caciques ranqueles, parlamentar con cada uno de ellos y salir para contarlo. Con eso, no solo reafirmó su carácter de "gobierno fronterizo"[29] sino que satisfizo sus deseos de verlo con sus propios ojos

> […] ese mundo, que llaman Tierra Adentro, para estudiar sus usos y costumbres, sus necesidades, sus ideas, su religión, su lengua, e inspeccionar yo mismo [Mansilla] el terreno por donde alguna vez quizá tendrán que marchar las fuerzas que están bajo mis órdenes[30].

Parte de ese internarse en la tierra fue para Mansilla el participar de los usos y costumbres políticos de la frontera, entre los cuales se destacaban los interminables tratos diplomáticos mediante los que los caciques, capitanejos e indígenas intentaban sacar el mayor provecho posible del acercamiento, estudiaban cuidadosamente y espiaban las intenciones y acciones del otro, ganaban tiempo para prevenir cualquier contratiempo y consultar cada paso con sus pares, simulaban firmeza "haciendo su papel" para "no aparecer amigo[s] de los cristianos" y reforzaban sus vínculos políticos personales hacia dentro y hacia fuera del mundo fronterizo[31], siempre en un clima marcado por la desconfianza:

> […] su familia […] junto con otras andaba huyendo por los montes, porque decían que los cristianos traían un gran malón; [...] que todos estaban muy alarmados, que habían mandado tres grandes descubiertas para el norte, para el naciente y para el poniente […] y que la alarma duraría hasta que no viniese el parte sin novedad[32].

---

27 A. Levaggi, *Paz en la frontera* (Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000), 395-405.

28 *EIR*, 1: 19.

29 Ibídem, 1: 11.

30 Ibídem, 1: 7.

31 Ibídem, 2: 12, 41, 87, 107-110, 150.

32 Ibídem, 1: 107.

En el otro extremo de la *Excursión*, durante la "gran junta" con los caciques y capitanejos ranqueles, Mansilla se vio en aprietos para explicar una política de avance sobre las tierras indígenas que se contradecía con sus aparentes buenas intenciones:

> Me preguntó [Mariano Rosas] con qué derecho habíamos ocupado el río Quinto; dijo que esas tierras habían sido siempre de los indios […]
>
> Yo [Lucio V. Mansilla] les pregunto a ustedes, ¿con qué derecho nos invaden para acopiar ganados? […]
>
> –Dígame, entonces, si tienen palabra de honor –repuso [M. R.] –¿por qué estando en paz con los indios, Manuel López hizo degollar en el Sauce doscientos indios? […]
>
> [L. V. M.] –Ustedes han hecho más matanzas de cristianos que los cristianos de indios[33].

En este contexto, las razones de Estado eran eficazmente suplidas por los vínculos personales que Mansilla buscó poner en juego y reforzar, subordinándolos al mismo tiempo –en una actitud que refleja la contradicción entre contextos políticos de distintos grados y modos de formalidad– a su carácter de agente estatal. A tal punto las tratativas directas de Mansilla con los ranqueles ponían en tensión ambas concepciones de la autoridad y de la representación política, que en el parlamento general debió aclarar, sin poder superar él mismo la confusión que denunciaba e incluso mintiendo sobre su relación con el presidente Sarmiento:

> Que la paz no era hecha conmigo, que yo era un representante del Gobierno y un subalterno del general Arredondo, mi jefe, con cuyo permiso me hallaba entre los indios; que no creyesen si otro jefe me reemplazaba que por eso la paz se había de alterar; […] que ellos estaban acostumbrados a confundir a los jefes con quienes se entendían con el Gobierno; […] que cerca o lejos tendrían siempre en mí un amigo que haría por el bien de ellos, si lo merecían, cuanto pudiera[34].
>
> –Y dígame, hermano, me preguntó [Mariano Rosas]: –¿cómo se llama el presidente?
>
> –Domingo F. Sarmiento.
>
> –¿Y es amigo suyo?
>
> –Muy amigo[35].

Mansilla se muestra como un político fronterizo perfectamente avisado de las formalidades que implicaba esa mediación entre dos mundos políticamente diferentes. Cada encuentro se amoldaba a un ceremonial previsible. Los grupos de "adentro" y de

[33] Ibídem, 2: 98-102.

[34] Ibídem, 2: 104-105.

[35] Ibídem, 1: 250.

"afuera" se divisaban y luego se topaban a todo galope, a veces mostrando sus armas, en una demostración de fuerza y destreza ecuestre tanto de riqueza material como de prestigio social[36]:

> Presentóse por fin Caniupán con unos cuarenta individuos vestidos de parada, es decir, montando briosos corceles enjaezados con todo el lujo pampeano, con grandes testeras, coleras, pretales, estribos y cabezadas de plata, todo ello de gusto chileno.
>
> Los jinetes se habían puesto sus mejores ponchos y sombreros, llevando algunos bota fuerte, otros de potro y muchos la espuela sobre el pie pelado[37].

Si la reunión era prevista e importante, la exhibición continuaba con galopes, caracoleos, etc. y era precedida de una serie de avisos del anfitrión anticipando su salida a recibir a los huéspedes, maniobras militares, saludos y tanteos previos que solían poner a prueba la paciencia de Mansilla[38]. Si se arribaba a una toldería no era de buen gusto llegar al galope hasta muy cerca del hogar, y se debía pedir permiso para desmontar a cierta distancia[39]: "Al toldo de un indio se acerca el que quiere: Pero no puede apearse del caballo ni entrar en él sin que primero se lo ofrezcan". Tampoco era usual que una comitiva pasara de largo por las tierras de un cacique sin verlo[40]. Permaneciendo la comitiva de Mansilla en las tolderías, los saludos matinales eran de rigor: "Después de darme los buenos días con muchísima política, de preguntarme si había dormido bien, si no había habido novedad, si no había perdido algunos caballos"[41]. Los parlamentos, que Mansilla califica de "aparato teatral", "cómicos y ceremoniosos", como recurso retórico para mostrarse a sí mismo más allá de ese contexto concreto, también respondían a un cuidadoso protocolo de largos discursos de saludo y consultas que Mansilla se divierte en comparar con las prácticas de los sistemas parlamentarios occidentales[42].

Desde un punto de vista literario, si "la escena de llegada es una escena codificada por la convención del género [del] relato de viajes" que establece "los términos en los que se va a representar al otro a partir de ese momento", las interminables dilaciones, ceremonias y dudas padecidas por Mansilla[43] constituyen señales claras de la importancia que el escritor le asigna a esos otros con los que se va a encontrar.

---

36 Ibídem, 1: 127, 93, 130, 143, 225; 2: 68, 90-92.

37 Ibídem, 1: 124.

38 Ibídem, 1: 144, 102; 2: 90; 1: 103, 118, 144, 158, 161; 2: 21, 74; 1: 97, 101, 105, 110-112, 139-142, 150-152, 228; 2: 22, 50.

39 Ibídem, 1: 144; 2: 53.

40 Ibídem, 1: 96, 122.

41 Ibídem, 1: 109, 207, 210, 225; 2: 49.

42 Ibídem., 1: 129, 134, 143-144, 153; 2: 75; 1: 134-136; 2: 94-96; 1: 136-138.

43 C. Iglesia, *La violencia del azar. Ensayos sobre literatura argentina* (Buenos Aires: FCE, 2003), 99-100.

Cualquier reunión, casual o previamente pactada, era motivo de pedidos u ofrecimiento de regalos, en una escala relacionada con la importancia y las consecuencias del trato establecido. Cuando se trataba de un simple encuentro en el campo con indígenas o gauchos que habían salido a bolear o a espiar, se les ofrecían artículos de consumo inmediato (generalmente, cigarros y aguardiente)[44]. En la medida en que la reunión implicaba una relación más formal, por ejemplo cuando se trataba de mensajeros que anticipaban un parlamento, se agregaban artículos más durables como yerba y azúcar, tabaco y papel, fósforos, ropa (pañuelos, camisas, calzoncillos, corbatas)[45]. Esta costumbre del intercambio de regalos encontraba su máxima expresión en los encuentros entre jefes fronterizos de uno y otro lado, en el intercambio de las prendas personales más preciadas:

> Llevaba [L. V. Mansilla] una capa colorada, una linda aunque malhadada capa colorada, que hice venir de Francia, igual a las que usan los oficiales de caballería de los cuerpos argelinos indígenas. […]
>
> Me quité la histórica capa, me puse de pie, me acerqué a Epumer, y dirigiéndole palabras amistosas, le dije:
>
> –Tome, hermano, esta prenda, que es una de las que más quiero.
>
> Y diciendo y haciendo, se la coloqué sobre los hombros.
>
> El indio quedó idéntico a mí, y en la cara le conocí que la acción le había gustado.
>
> –Gracias, hermano –me contestó, dándome un abrazo que casi me reventó.
>
> Vi brillar los ojos de Mariano Rosas, como cuando el relámpago de la envidia hiere el corazón.
>
> Tomé mi lindo puñal, y dándoselo, le dije:
>
> –Tome, hermano; usted úselo en mi nombre.
>
> Lo recibió con agrado, me dio la mano y me lo agradeció.
>
> Mandé traer mi lazo, que era una obra maestra y se lo regalé a Relmo.
>
> Ya estaba en vena de dar hasta la camisa.
>
> Mandé traer mis boleadoras, que eran de marfil con abrazaderas de plata, y se las regalé a Melideo.
>
> Mandé traer mis dos revólveres y se los regalé a los hijos de Mariano.
>
> Llevaba tres sombreros de los mejores, llevaba medias, pañuelos, camisas; regalé cuanto tenía. […]
>
> Iba a salir del toldo; me llamó [Mariano Rosas] y sacándose el poncho pampa que tenía puesto, me dijo, dándomelo.

---

44 *EIR*, 1: 93, 95, 104.

45 Ibídem, 1: 107, 109, 120; 2: 49; 1: 98-99, 104, 123.

> –Tome, hermano, úselo en mi nombre, es hecho por mi mujer principal.
>
> Acepté el obsequio que tenía una gran significación […]
>
> –Si alguna vez no hay paces, mis indios no lo han de matar, hermano, viéndole ese poncho. […]
>
> La gran significación que el poncho de Mariano Rosas tenía [consistía en que] el poncho tejido por la mujer principal, es entre los indios un gaje de amor, es como el anillo nupcial entre los cristianos[46].

El intercambio de presentes en la frontera es interpretado por la antropología desde una multiplicidad de sentidos: como muestra de amistad mutua y como introducción en la lógica material indígena basada en la redistribución interna de bienes, pero también como el restablecimiento de un equilibrio alterado por el avance de los blancos sobre tierras y recursos indígenas[47].

El de las relaciones personales era, en efecto, el escenario en el que se definía la política fronteriza y sobre el cual Mansilla refiere haber desplegado sus dotes teatrales a fin de seducir, atraer, mostrando desprecio y confianza a la vez (como hizo con Rufino Pereira, arquetipo del gaucho desheredado, renegado con la autoridad pero fiel a su palabra[48]), en definitiva, controlar su "gobierno fronterizo".

En el marco de esas relaciones personales que sustentaban la acción política, era frecuente que los jefes fronterizos de uno y otro lado establecieran lazos de compadrazgo. En la cultura mapuche hay formas de parentesco ritual que se celebran mediante el intercambio de regalos, comidas compartidas, etc., asimilables y asimiladas de hecho al padrinazgo de origen cristiano mediante el bautismo y la imposición del nombre del padrino al ahijado (como había sido bautizado, por ejemplo, Panguegner o Mariano Rosas por Juan Manuel de Rosas, o Baigorrita por el coronel puntano Manuel Baigorria), y que eran instrumentalizadas por los jefes fronterizos como estrategia política[49]. Mansilla ya tenía una comadre mestiza, su asistente y confidente Carmen; por otra parte había sido invitado meses antes por Mariano Rosas a hacerse padrino de una de sus hijas, habida de una cristiana, y apadrinó también en su incursión a un hijo de Baigorrita, creando una cierta competencia entre ambos caciques por su amistad, y a otros tres niños[50]. Solo después del bautismo de su hija, Mariano Rosas retribuyó los presentes de Mansilla regalándole su mejor poncho.

---

46 Ibídem, 2: 131-132; véase también 2: 140-141.

47 M.A. Palermo, "Prólogo y notas", en *EIR*, 1: 267.

48 *EIR*, 1: 243-245.

49 Palermo, "Prólogo y notas", 2: 206-207 y 1: 276; *EIR*, 2: 55; 1: 212-213; 2: 51; Roulet, "Guerra y diplomacia", 94-95.

50 *EIR*, 2: 5, 10-11, 160; 1: 247-248; 2: 122, 129-132; 2: 88; 2: 131.

"Aquí viene el que quiere, compadre"[51]

La caracterización cultural de los personajes que aparecen a lo largo de la excursión de Mansilla recorre el abanico completo de posiciones intermedias entre lo que una historiografía tradicional excesivamente simplificadora de la frontera calificaría de "blancos" o "cristianos" e "indios", escapando a esa clasificación demasiado rígida. También en la descripción utilitaria de Cox lo más llamativo está en el paisaje humano: en la caracterización de un sorprendente mundo mestizo habitado por criollos chilenos y rioplatenses, indígenas de distintas partes de la Patagonia y la Pampa vinculados entre sí por parentesco o por negocios, mestizos de todo tipo oficiando de lenguaraces y mediadores políticos, novias fugitivas o raptadas, tránsfugas, pastores, cautivos, traficantes de caballos y aguardiente[52]. Se trata, dentro del margen de variabilidad que admitía el "mundo informal y desperdigado" de la frontera, de la gente "sin rastro conocido, sin domicilio, sin propiedades ni bienes ni familias que les arraigaran a la tierra […] sin patria ni bandera"[53] que estos mismos autores caracterizan como mestizos fronterizos, a la vez criollos indianizados e indígenas acriollados. El escenario social de la *Excursión* se va diseñando sobre la marcha –no sin detenerse en algunos puntos y consideraciones valorativas importantes– como una ancha e indefinida zona en la que se entra y se sale con relativa facilidad si se comprende y se respeta el orden intrínseco de ese mundo habitado por una masa relativamente cuantificable (y Mansilla lo intenta) representada por una serie de individuos híbridos en distintos grados y formas.

Los personajes rurales espacial y socialmente más cercanos a las guardias militares, campos y caminos bajo relativo dominio estatal parecían ser los paisanos, gauchos e indios-gauchos "sin ley ni sujeción a nadie", como "el indio Blanco", "terror de los caminantes, de los arrieros y troperos", comerciante en Chile, refractario a la paz; como el capitanejo Peñaloza, que cobraba derechos por "el piso y el agua" al entrar en los montes; como Bustos, cuñado del cacique Ramón, que se presentaba "en mangas de camisa, de larga melena, atada con una vincha, […] montando un magnífico caballo overo negro, perfectamente ensillado, con ricos estribos de plata y chapeado, […] blandiendo una larguísima lanza", y hablaba castellano por ser hijo de un vecino de Rojas; como "el caballero Villarreal", "indio ladino" hijo de una indígena y de un cristiano de Bragado, cuñado de Carmen, la comadre de Mansilla, que "vestía como un gaucho lujoso" y que conocía Buenos Aires y poseía grandes sembrados; o como el bandido cordobés Bargas, "casado con varias mujeres" y que vivía "como un indio"[54].

---

51 Ibídem, 2: 37.

52 Navarro Floria y Nacach, "Entre indios falsificados", 10.

53 León Solís y Villalobos, "Tipos humanos", 94-95.

54 *EIR*, 1: 66, 62, 66, 234, 70; 2: 197; 1: 96-98, 117-118; 2: 158-159, 163, 7.

A fin de ahondar en la comprensión de la vida fronteriza, Mansilla contrapone la figura del gaucho cordobés Manuel Alfonso y la del paisano Camilo Arias: "Paisano gaucho es el que tiene hogar, paradero fijo, hábitos de trabajo, respeto por la autoridad[…] El gaucho neto, es el criollo errante[…]; jugador, pendenciero, enemigo de toda disciplina"[55]. Camilo Arias, enemigo de los indígenas, era "igual a Manuel Alfonso en un sentido, su reverso en otro": "rumbeador como él, jinete como él, valiente como él; pero no es aventurero"[56]. Manuel Alfonso era llamado Chañilao, descrito como un hombre blanco, "de largos cabellos castaños, tirando al rubio; de ojos azules; […] lampiño; de modales fáciles; vestido como un gaucho rico", baqueano y valiente, perfecto hablante del mapuche y con mujer indígena, conocedor de "todos los trabajos de campo como un estanciero", capitanejo de Baigorrita, y constituía desde la mirada de Mansilla una "planta verdaderamente oriunda del suelo argentino"[57]:

> El primero, tiene los instintos de la civilización; imita al hombre de las ciudades en su traje, en sus costumbres. El segundo, ama la tradición, detesta al *gringo*; su lujo son sus espuelas, su chapeado, su tirador, su facón. El primero se quita el poncho para entrar en la villa, el segundo entra en ella haciendo ostentación de todos sus arreos. El primero es labrador, picador de carretas, acarreador de ganado, tropero, peón de mano. El segundo se conchaba para las *yerras*. El primero ha sido soldado varias veces. El segundo formó alguna vez parte de un contingente, y en cuanto vio la luz se alzó.
>
> El primero es siempre *federal*, el segundo ya no es nada. El primero cree todavía en algo, el segundo en nada. Como ha sufrido más que la *gente de frac*, se ha desengañado antes que ella. Va a las elecciones, porque el comandante o el alcalde se lo ordenan, y eso se hace sufragio universal. Si tiene una demanda la deja porque cree que es tiempo perdido, se ha dicho con verdad. En una palabra, el primero es un hombre útil para la industria y el trabajo, el segundo es un habitante peligroso en cualquier parte […] El primero compone la masa social argentina; el segundo va desapareciendo […]
>
> El día en que haya desaparecido del todo será probablemente aquél en que se comprenda que tenemos una masa de pueblo sin alma[…]; que desparramada en inmensas campañas, no tiene iglesias, ni escuelas, ni caminos, ni justicia […][58].

Anverso y reverso de una misma moneda, el gaucho-paisano y el gaucho-indio expresaban, para Mansilla, componentes de una misma identidad nacional profunda que permanecería viva aunque se desplazara o exterminara a algunos de sus representantes concretos, y a la cual la clase dirigente debería reconocer si no quería enfrentar el

---

55 Ibídem, 2: 83-84.

56 Ibídem, 2: 149, 83.

57 Ibídem, 2: 81-82.

58 Ibídem, 2: 84-85.

conflicto de esa "masa de pueblo sin alma". La frontera es así condensación simbólica de la nación, y la periferia, metáfora del centro.

Ese mismo espacio social era ocupado por indígenas mejor identificados como tales por su origen, pero adaptados en mayor o menor medida a usos criollos, incluso hablantes de castellano como "la china Carmen, mujer de veinticinco años, hermosa y astuta […] confidente y amiga" y asistente del coronel y su introductora en la lengua mapuche y las costumbres ranquelinas; o como los que salían al encuentro de la expedición vistiendo "trajes los más caprichosos" y diciendo "¡cristiano! ¡cristiano! […] en el mejor castellano del mundo", que entendían la lengua castellana o la hablaban como Mariano Rosas[59]. Carmen compartía con su hermana, la mujer de Villarreal, "una china magnífica", vestida con lujo y conocedora de Buenos Aires[60], esa condición de mediadora entre culturas; como también "el indio Manuel López, educado en Córdoba, que sabe leer y escribir" y era compadre de Mansilla[61].

Entre los indígenas, era claro que los caciques eran los que, en su rol de mediadores políticos, accedían más fácilmente a los bienes materiales y simbólicos de la sociedad criolla. Ramón, hijo de una cristiana de La Carlota y con familiares allí, caracterizado por Mansilla como de aspecto blanco, era el más próspero de los ranqueles y vestía "como un paisano rico", platero de oficio, comerciante con Chile, estanciero y dueño de importantes sembrados, corrales y ganados mansos, casado con una "doña" –también de La Carlota, como la madre del cacique– y con otras cuatro mujeres indígenas, y afecto a los cristianos[62]. El mismo Mariano Rosas (prisionero en 1834, ahijado y peón de Juan Manuel de Rosas, instruido y habilitado por él con una punta de ganado, un apero completo de plata, "ropa fina, un uniforme de coronel y muchas divisas coloradas") recibió a Mansilla vestido "como un gaucho, paquete pero sin lujo", "con camiseta de Crimea, mordoré, adornada con trencilla negra, pañuelo de seda al cuello, chiripá de poncho inglés, calzoncillo con fleco, bota de becerro, tirador con cuatro botones de plata y sombrero de castor fino" y comía asado de yegua con tenedor y cuchillo[63]. Su hermano Epumer era monógamo y su esposa e hijas vestían lana escocesa; también él era "lujoso en el vestir" y para Mansilla parecía "tener sangre cristiana en las venas"[64]. Baigorrita era hijo de una cautiva de San José del Morro y ahijado del coronel Manuel Baigorria[65]. También el anciano Estanislao, respetado por todos los jefes indígenas, vestía "poncho y chiripá de tela pampa, camisa de Crimea, calzoncillos con fleco, botas cerradas en la

59 Ibídem, 1: 10, 106, 211, 220-221, 264; 2: 5, 11, 138-140, 160; 1: 95, 100, 163; 2: 23.
60 Ibídem, 1: 118, 121.
61 Ibídem, 2: 153.
62 Ibídem, 1: 104, 247; 2: 167-177.
63 Ibídem, 1: 212-215, 225-226, 217; 2: 123.
64 Ibídem, 1: 119-121; 167.
65 Ibídem, 2: 40, 51.
66 Ibídem, 2: 75.

punta"[66]. Los *loncos* y *ülmenes* no eran más que una muestra de las aspiraciones y procesos que atravesaban por entonces a las sociedades indígenas pampeanas:

> En efecto, los indios tienen ahora muchas necesidades, les gusta mucho beber, tomar mate dulce, fumar, vestirse con ropa fina […] los indios aman tanto el tabaco como el aguardiente. Prefieren el negro del Brasil a cualquier otro. Los pampas azuleros hacen este comercio[…] Todos los indios saben fumar, lo mismo que saben beber […][67].

Las comunidades indígenas y mestizas se vinculaban entre sí y con los cristianos a través del intercambio material, del tránsito de personas en uno y otro sentido y también de un intenso flujo de información. Aparecen espías de otros caciques, como el criminal porteño enviado por Calfucurá, y lenguaraces que no ejercían de simples traductores sino también de baqueanos, intérpretes, confidentes y consejeros de la política fronteriza[68]. Uno de estos últimos era Francisco Mora, el "mestizo chileno, hijo de cristiano y de india araucana, hombre muy baqueano", "astuto, resuelto y rumbeador" que acompañaba a Mansilla y cuya historia de vida lo situaba tanto en la Pampa como en Chile, entre los blancos como en el mundo mapuche: "[porque] en unas tierras se trabaja de un modo y en otras de otro, como él me dijo". También José, lenguaraz de Mariano Rosas, "nativo de Mendoza, casado entre los indios, cuyos hábitos y costumbres ha adoptado […] y en quien depositan la mayor confianza, tanta cuanta depositarían en un capitanejo"; o Juan de Dios San Martín, "un *roto* chileno, vivo como un rayo, taimado y melifluo", lenguaraz, secretario, amigo, sirviente y confidente de Baigorrita[69].

Un dato que llama la atención del mismo Mansilla es la cantidad y variedad de cristianos que vivían en las tolderías por distintas razones. Gauchos "que han solido ir a los indios por su gusto o vivir cautivos entre ellos", extraordinariamente adaptados a la dura vida en el campo[70]. Niños y mujeres cautivas reducidas a la servidumbre y cuya liberación era parte del tratado en cuestión, aunque a veces se las veía contentas y bien tratadas[71]. Solo en los toldos de Ramón, a punto de terminar la *Excursión*, Mansilla puso nombre y apellido a varios de esos cautivos y relató sus historias particulares: la de Fermina Zárate, cautivada de joven en La Carlota y entonces, ya mayor, madre de tres hijos del cacique y renuente a volver con su familia original; la de Petrona Jofré, una cordobesa "joven y hermosa" que se resistía a los requerimientos sexuales de su "dueño" Carrapí y buscaba ser rescatada mediante compra; o la del adolescente Español, "blanco y rubio"[72]. Mansilla calculaba que había entre seiscientos y ochocien-

---

67 Ibídem, 2: 7, 16.

68 Ibídem, 2: 32-41, 55-57, 1: 19.

69 Ibídem, 1: 70, 86, 92; 2: 17-18; 1: 252; 2: 22, 35-36.

70 Ibídem, 1: 17, 18, 53.

71 Ibídem, 1: 162, 165, 226, 229, 232; 2: 8-9, 27-28, 33, 36, 50, 128, 131, 144, 146-147, 152, 170-173, 119-121.

72 Ibídem, 2: 170-175.

tos cautivos entre los ranqueles[73]. También había fugitivos de la justicia, como el inefable Miguelito Corro, arriero y carretero de lujoso vestir que decía haber sido injustamente acusado de matar a un juez en el Morro, o el paisano Crisóstomo, protagonista de un desengaño amoroso, una borrachera y una puñalada que lo desgració en la sierras cordobesas, y desde entonces casado con una "china" y con tres hijos en los toldos[74]. Otro grupo era el de los refugiados políticos, como la gente del caudillo puntano Juan Saá, algunos de ellos muy aculturados, como Camargo y el mayor Colchao, montonero del "Chacho" Peñaloza, otros viviendo entre los toldos con ranchos y corrales, como Ayala, pero casi todos más refractarios al trato amistoso con las autoridades estatales que los propios indígenas, conservadores de los viejos usos rosistas, como el soldado desertor del acordeón –*alter ego* del bufón del Restaurador–, partidarios de cualquier caudillo rebelde o bandido que se levantara contra el Gobierno, fuese Urquiza, Saá, Elizondo, Guayama, Peñaloza o los Taboada pero sin embargo deseosos de oír una misa y de bautizar a sus hijos[75].

Personajes más móviles hacia adentro o hacia fuera del mundo fronterizo eran militares como el mismo Mansilla o como el capitán Martín Rivadavia, hijo del primer presidente argentino y rehén durante meses en los toldos de Mariano Rosas, donde se había hecho respetar y querer[76]; el extraño padre Burela, llegado de Mendoza "con un importante cargamento de bebidas y otras menudencias para el rescate de cautivos" en misión oficial, pero que parecía oficiar tanto de mercachifle, acompañado de pulperos, como de valido de Mariano Rosas[77]; o el médico Jorge Macías, mediador voluntario con los ranqueles que había quedado cautivo dos años antes y había ascendido hasta amigo y secretario de Mariano Rosas y despertado el rencor de otros cristianos refugiados en los toldos, siendo finalmente liberado por Mansilla[78].

A los toldos iba el que quería, como le dijo Baigorrita a Mansilla, y las razones para querer ir o venir podían ser muchas. Lo que resulta interesante constatar es que, de acuerdo con las sutiles transiciones observadas, entrar a Tierra Adentro o salir del mundo indígena siempre suponía un desplazamiento o una ruptura respecto de lo que podríamos considerar típico, para franquear esa zona de transición que era la frontera, en la que no se era totalmente cristiano ni totalmente indígena, sino "indio-gaucho", "gaucho malo", indígena vestido a la criolla, cristiano aindiado, bilingüe o mestizo. En casi cualquier caso y en cualquier parte, "un habitante peligroso"[79]. La lectura política

73 Ibídem, 2: 197.

74 Ibídem, 1: 170, 173, 113-117.

75 Ibídem, 1: 254-256; 2: 152, 33; 1: 148-149, 155, 221; 2: 152; 1: 95, 100, 104, 112, 142; 2: 7, 95, 130; 1: 152, 204, 210, 217, 222, 218, 255; 2: 33; 1: 251, 259-260.

76 Ibídem, 1: 143; 2: 126, 153.

77 Ibídem, 1: 155, 167; 2: 88-89, 91, 103, 147.

78 Ibídem, 1: 155; 2: 93, 112-118, 123-127, 151-158.

79 Ibídem, 2: 84.

del orden fronterizo hecha por Mansilla se expresaba en términos similares a los de Sarmiento cuando, hablando como presidente ante el Congreso, un año antes, anunciaba la prevención de "las amenazas de insurrección operadas por personas que la ley no sabría clasificar, a juzgar por sus actos y conexiones, entre bandidos o salvajes de las Pampas"[80]. La respuesta implícita de Mansilla advertía que bandidos o salvajes, paisanos o gauchos, ranqueles o cristianos, por debajo de las clasificaciones de la ley (clasificaciones que, por otra parte, ya no reproducían el orden étnico colonial sino el orden de clases de las repúblicas modernas) había una realidad humana insoslayable, un mundo que era el interior de la Argentina misma.

"Usted sabe, mi Coronel, que los campos no tienen puertas…"[81]

La compleja trama de vínculos personales que Mansilla había sabido tejer desde su "cacicato blanco" del Fuerte Sarmiento le permitía penetrar un campo que, si bien no tenía puertas, como le explicó Miguelito Corro, estaba cuidadosamente vigilado.

El de la permeabilidad de la frontera es uno de los pocos temas que Mansilla relata mostrando asombro, aun para un militar experimentado como él. El protagonista de esa verdadera historia dentro de la historia, que es el propio Miguelito, le explicaba que salía cuando quería de las tolderías para visitar a sus parientes en Villa Mercedes y a su querida en San José del Morro, y que otros cristianos fronterizos iban también al Morro a proveerse y a buscar correspondencia, porque "los campos no tienen puertas", porque las descubiertas de los fortines eran fácilmente eludibles debido a sus horarios e itinerarios fijos, y porque en la retaguardia de la línea militar "¿a quién le faltan amigos?". Entonces Mansilla dice: "veía la complicidad de los moradores fronterizos en las depredaciones de los indígenas y el problema de nuestros odios, de nuestras guerras civiles y de nuestras persecuciones"[82]. Las tolderías de la frontera, habitadas no solo por indígenas sino por un número importante de refugiados políticos cristianos, eran una caja de resonancia donde las noticias no escaseaban y donde se sabía todo lo de "afuera"[83]. La revelación de la íntima vinculación entre varias de las cuestiones políticas decisivas en el proceso de construcción del Estado nacional (la de la seguridad de las fronteras indígenas, la de las guerras civiles y la del conflicto de dominación entre las élites de Buenos Aires y las del interior) funcionaba así como una operación intelectual mediante la cual la frontera, ese otro mundo de Tierra Adentro, se convertía de pronto en cuestión interna. El "problema de la seguridad de las fronteras" no era un simple tema militar sino que comenzaba a ser, entonces, descrito

---

80 Congreso Nacional, Argentina, *Cámara de Senadores. Sesión de 1869* (Buenos Aires: Imprenta del Orden, 1869), 9.

81 *EIR*, 1: 194.

82 Ibídem, 1: 194-195.

83 Ibídem, 1: 217, 195.

en otros términos: en los de las cuestiones sociales determinantes para la existencia del Estado mismo.

La permeabilidad del mundo fronterizo había influido decisivamente en la transformación tanto del mundo indígena como de los márgenes del mundo hispanocriollo. Solo así se explican las permanentes adaptaciones de unos y otros a bienes materiales, usos y costumbres e ideas ajenas. Desde el azúcar, el tabaco, la yerba y el aguardiente que todos intercambiaban y consumían como recursos que formaban parte de la propia cultura, hasta las estrategias políticas en las que los caciques se revelaban similares a los líderes de bancadas parlamentarias y Mansilla tan atado a las lealtades personales como un capitanejo ranquel, pasando por la ropa, las maniobras militares y las palabras compartidas.

La descripción del panorama étnico-social de la frontera es útil a la preocupación que Mansilla expresa más fuertemente: la que se refiere a la permeabilidad de ese mundo incierto. Una de las opiniones más corrientes de la coyuntura política, sin duda compartida por Mansilla, era que la conquista de la Pampa se lograría mediante la privación de los medios de vida de las comunidades indígenas. El presidente Sarmiento, en sus últimos mensajes al Congreso de la Nación, con satisfacción ante el avance de las fuerzas nacionales, anunciaba: "la dificultad y peligro de proveer a las nuevas necesidades por el robo, acabarán por fijarlos [a los indígenas] e imitar el ejemplo de Catriel, Coliqueo y otros que gozan de las comodidades de la vida civilizada y de la protección del Gobierno"[84], o:

> Llega pues, para el salvaje, la época en que la necesidad misma lo fuerza a arrancar de la tierra con el sudor de su frente, el alimento que le niega espontáneamente; y el Gobierno aprovechará toda coyuntura favorable para hacerles fácil y llevadero el tránsito de un período a otro de la existencia, con tal que se sometan a ciertas prescripciones y organización[85].

En ese sentido, el problema, como volverá a exponer Mansilla años después en el Congreso, no consistía en impedir la entrada de indígenas y gauchos fronterizos al territorio estatal sino en poner obstáculos a su salida. Por eso, "siguiendo el juicioso plan de los españoles", en su avance de 1869 ubicó los fuertes en la banda sur del río Quinto, para poder controlar lo que los indígenas sacaban hacia la frontera o los animales que eventualmente pretendieran entrar para vender, pero no lo que hacían una vez dentro ni tampoco en su propio territorio, donde el Ejército no tenía jurisdicción[86].

---

84 Congreso Nacional, Argentina, *Cámara de Senadores, Sesión de 1873* (Buenos Aires: Imprenta de La Nación, 1874), 5.

85 Congreso Nacional, Argentina, *Cámara de Senadores, Sesión de 1874* (Buenos Aires, Imprenta de El Nacional, 1875), 12.

86 *EIR*, 1: 9; Congreso Nacional, Argentina, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1876*, t. 1 (Buenos Aires, mayo 1877), 552-554.

"Cada mundo tiene sus misterios"[87]

Ese mundo fronterizo donde "las cucharas eran de madera, de hierro, de plata; los tenedores lo mismo; los cuchillos comunes" y donde funcionaba una pulpería en un toldo ranquel presentaba características particulares, a menudo sorprendentes e ignoradas por el público lector de Mansilla: "Todos los que hemos sido público alguna vez sabemos que este monstruo de múltiple cabeza sabe muchas cosas que debiera ignorar e ignora muchas otras que debiera saber"[88]. Situado discursivamente entre el mundo ignorado de Tierra Adentro y los lectores porteños de *La Tribuna*, Mansilla, que dice haber llegado a "lugares a donde jamás han llegado los cristianos", reprocha esa ignorancia "hasta de la fisonomía de nuestra Patria"[89].

Respecto de los conocimientos corrientes entre sus pares, Mansilla propone vías alternativas de acceso a la realidad del país interior: "Yo he aprendido más de mi tierra yendo a los indios ranqueles, que en diez años de despestañarme, leyendo opúsculos, folletos, gacetillas, revistas y libros especiales"[90]. En ese marco, "la historia real de Miguelito […] *mutatis mutandis*, es la de muchos cristianos que han ido a buscar asilo entre los indios. Ese es nuestro país". País contradictorio, que contiene "grandes y populosas ciudades" al mismo tiempo que "campos desiertos, grandes heredades, donde vegeta el proletario en la ignorancia y en la estupidez"[91]. Mansilla soñaba con llegar con su nuevo saber a penetrar la conciencia de la "ciudad poderosa" donde él había nacido[92].

Uno de los ámbitos que el autor se muestra dispuesto a reconocer es el de la legalidad consuetudinaria del mundo indígena, en lo que se refiere tanto al plano político y jurídico como al doméstico y cotidiano: la sucesión de los jefes, las maniobras militares, la sanción de las faltas, la sexualidad, la familia, los usos e intercambios de lo material[93]. Pero sobre esa armonía interna de las tolderías se extendía otra red de vinculaciones y de normas, externas y diferentes, también del orden estatal pero igualmente cristalizadas, lo que constituía una amenaza, para Mansilla y para Sarmiento: "[un mundo] realmente digno de estudio. Lo tenemos encima, golpeando diariamente nuestras puertas, como los enemigos de Roma, en sus horas aciagas"[94]. El intercambio intracomunitario, por ejemplo, consistía en dar "*con vuelta* o *sin vuelta*, según el trato", pero "con los chilenos el comercio lo hacen como los cristianos, a no ser que sean parientes"[95]. "[Para ese otro circuito de intercambio] prefieren el gusto chileno; porque con Chile

87 *EIR*, 2: 89.

88 Ibídem, 1: 165, 234, 240, 23.

89 Ibídem, 1: 156, 65.

90 Ibídem, 1: 193.

91 Ibídem, 1: 197.

92 Ibídem, 1: 209.

93 Ibídem, 1: 216, 180, 217, 223, 230-232, 236-237; 2: 44, 65-66, 76, 90-92.

tienen comercio y es de allí de donde llevan toda clase de prendas, que cambalachean por ganado vacuno, lanar y caballar"[96]. Efectivamente, la realidad de la frontera, como la palabra misma lo sugiere, había surgido del contacto intercultural y consistía en un tercer orden híbrido, de bordes difusos, que absorbía pautas y elementos materiales y simbólicos tanto del ámbito criollo como del indígena e imponía con similar fuerza su lógica a uno y a otro, transformando a los indígenas en gauchos y a los funcionarios estatales en caciques.

Así como al principio de la *Excursión* Mansilla expresa el propósito de ver con sus propios ojos "ese mundo que llaman Tierra Adentro", es en el Epílogo donde se yuxtaponen los dos resultados de su reconocimiento[97]. Por un lado produce "un cálculo estadístico muy sencillo" por el cual cuantifica a los ranqueles, pero inmediatamente asigna nombres propios a esos tres caciques principales, dos caciques menores y sesenta capitanejos que conoció personalmente. El cálculo avanza, pero pronto se revela insuficiente para decir lo fundamental: "Sea de esto lo que fuere, la triste realidad es que los indios están ahí amenazando constantemente la propiedad, el hogar y la vida de los cristianos". Frente a esto, la "civilización" no ha hecho más que matarlos y despojarlos: "No hay peor mal que la civilización sin clemencia". El discurso vuelve al plano científico, emprendiendo una caracterización frenológica de la "raza" ranquel, pero solo para señalar que su permeabilidad y propensión al mestizaje y a la "fusión de las razas" convierte su preservación en un necesario acto de justicia. El recorrido pendular del Epílogo, entre los datos positivos derivados de una observación que se pretende científica y una serie de conclusiones pertenecientes al orden político y ético, es claramente expresivo del tipo de razonamiento de Mansilla, no sistemático, con una aparente "tendencia a dejar caer en mitad del vuelo las cuestiones importantes"[98] pero no por eso menos profundo:

> El día estaba en calma, mi alma alegre. […]
> Yo amo, sin embargo, el dolor y hasta el remordimiento, porque me devuelve la conciencia de mí mismo[99].

Esa conciencia de sí mismo que Mansilla reclama para el país entero y en particular para la clase dirigente que él integra se funda en el reconocimiento, paralelo al que elabora José Hernández con el poema gauchesco *Martín Fierro*, como se ha señalado, de una idiosincrasia argentina preexistente y sobreviviente en los personajes y en

---

94 Ibídem, 2: 36.

95 Ibídem, 2: 66.

96 Ibídem, 2: 169.

97 Ibídem, 1: 7; 2: 196-202.

98 N. Shumway, *La invención de la Argentina. Historia de una idea* (Buenos Aires: Emecé, 1993), 281.

99 *EIR*, 2: 202.

la sociabilidad de la frontera[100]. Con su "deliberado viaje a la barbarie"[101], Mansilla desplaza la frontera a la capital, convierte la cuestión de la seguridad de los lejanos fortines en problema interno central para definir el lugar social del pueblo desposeído. No como un revolucionario, dado que (como bien señala Shumway) Mansilla termina no proponiendo ninguna alternativa clara, sino simplemente como alguien que ofrece una mirada lateral y llama la atención sobre una realidad hasta entonces (y después) no bien vista.

A modo de conclusiones

El aporte del estudio de la *Excursión* de Mansilla a la historiografía sobre las fronteras americanas, en el estado actual de la investigación, entendemos que puede consistir en el reconocimiento de la existencia, en la Pampa argentina de 1870, de un mundo alternativo que los observadores más lúcidos (como Mansilla o Sarmiento) percibían tan real como amenazador. A diferencia de la caracterización elaborada por Sarmiento décadas antes, para Mansilla la frontera no es un mundo indígena y desconocido sino mestizo y relativamente accesible.

Ese orden alternativo consistía en una red de relaciones y de pautas menos formalizadas que las de la sociedad contenida por el Estado, pero no por eso menos extensa y significativa. Esas vinculaciones, fuertemente marcadas por lo personal (hasta el punto que los lazos interpersonales eran el hecho verdaderamente constitutivo del poder político), provenían de un largo proceso de relaciones interétnicas y sostenían, en la visión de Mansilla, el entramado social mismo del interior argentino. La demostración de la amplitud, de la permeabilidad y del espesor cultural de ese mundo está en los retratos de los actores sociales concretos que lo habitan y transitan: híbridos, mestizos, bilingües, aculturados y habilitados por esa misma ambivalencia para moverse, entrar y salir libremente de la frontera.

La obra de Mansilla contiene, en este sentido, un claro mensaje político de crítica al progresismo dominante. Sin desaprobar la propuesta de preparar una ofensiva militar sobre la Pampa, Mansilla disentía con la idea de operar ciegamente en un escenario que se desconocía en su profundidad, y consecuentemente proponía –*se* proponía– observar más cuidadamente esas realidades para llevar al país a una mejor conciencia de sí mismo y de sus limitaciones y problemas.

---

[100] Shumway, *La invención de la Argentina*, 284.

[101] Entre otros: Ramos, "Una excursión", 144.

Bibliografía

Andermann, J. *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino.* Rosario: Beatriz Viterbo, 2000.

Arcos, S. *Cuestión de indios. Las fronteras y los indios.* Buenos Aires: Bernheim, 1860.

Caillet-Bois, J. "Nuevos documentos sobre 'Una excursión a los indios ranqueles'". *Boletín de la Academia Argentina de Letras* (Buenos Aires), 16 (1947).

Congreso Nacional, Argentina. *Cámara de Senadores, Sesión de 1869.* Buenos Aires: Imprenta del Orden, 1869.

_____. *Cámara de Senadores, Sesión de 1873.* Buenos Aires: Imprenta de La Nación, 1874.

_____. *Cámara de Senadores, Sesión de 1874.* Buenos Aires, Imprenta de El Nacional, 1875.

_____. *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1876.* Tomo 1. Buenos Aires, mayo 1877.

Iglesia, C. *La violencia del azar. Ensayos sobre literatura argentina.* Buenos Aires: FCE, 2003.

Jitrik, N. *El mundo del Ochenta.* Buenos Aires: Editores de América Latina, 1998.

Lázzari, A. "¡Vivan los indios argentinos! Análisis de las estrategias discursivas de etnización/nacionalización de los ranqueles en situación de frontera". Tesis de maestría, Museo Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

León Solís, L. y S. Villalobos. "Tipos humanos y espacios de sociabilidad en la frontera mapuche de Argentina y Chile, 1890-1900. Propuesta de investigación". *Estudios Historiográficos* (Valparaíso), 1, núm. 1 (2002).

Levaggi, A. *Paz en la frontera.* Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000.

Mandrini, R. "¿Y cuánto vale una vaca? Sistemas de intercambio en la economía indígena pampeana". En *XIV Jornadas de Historia Económica.* Córdoba, 1994.

Mansilla, L. V. *Una excursión a los indios ranqueles*. 2 t. [1870]; Buenos Aires: CEAL, 1993.

Míguez, E. J. "Mediación social en la frontera. La región pampeana, 1840-1874". Manuscrito inédito, Buenos Aires, 2003.

Nacach, G. "Lecturas paralelas de Lucio V. Mansilla y su 'Excursión a los indios ranqueles'". Tesis de licenciatura en antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.

Nacuzzi, L. R. "Francisco de Viedma, un 'cacique blanco' en tierra de indios". En *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, comp. L. R. Nacuzzi. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2002.

Navarro Floria, P. y G. Nacach, "Entre indios falsificados, novias raptadas, cautivos y traficantes de aguardiente: Guillermo Cox en el norte de la Patagonia, 1862-1863". Manuscrito inédito, Buenos Aires, 2002.

Pratt, M. L. *Ojos imperiales, Literatura de viajes y transculturación*. Bernal: Universidad de Quilmes, 1997.

Quijada, M. "A modo de presentación". En *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, comp. L. R. Nacuzzi. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2002.

Ramos, J. "Entre otros: 'Una excursión a los indios ranqueles' de Lucio V. Mansilla". *Filología* (Buenos Aires), 21, núm. 1 (1986)

Rodríguez, F. "'Una excursión a los indios ranqueles', una novela de espionaje". *Filología* (Buenos Aires), 29, núm. 1-2 (1996).

Roulet, F. "Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)". En *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, comp. L. R. Nacuzzi. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2002.

Schröter, B. "La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo". *Colonial Latin American Historical Review* (Albuquerque, Estados Unidos), 10, núm. 3 (2001).

Shumway, N. *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé, 1993.

Tamagnini, M. y G. Pérez Zavala, “La confrontación por el espacio: el avance de la frontera hacia el río Quinto (1869)”. Manuscrito inédito, Buenos Aires, 2003.

Fecha de presentación: 19 de febrero de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio feliz,* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán

Cathereen Coltters Illescas
Universidad Autónoma de México
ccoltters@yahoo.com.mx

Resumen[1]

En el presente estudio se analizará la construcción de un tipo de discursividad particular, el discurso utópico, en *Cautiverio feliz,* obra del período colonial chileno (1673) escrita por el criollo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, la cual se abordará desde una lectura en "clave utópica", que pretende mostrar de qué manera se configuran en el texto figuras utópicas de resolución simbólica de las contradicciones del contexto histórico en el que se sitúa la obra.

Palabras clave: DISCURSO UTÓPICO, CHILE, SIGLO XVII, CRONISTAS.

Abstract

This text analyzes the construction of a particular discursive practice, the Utopian discourse in *Cautiverio feliz,* a colonial text from Chile (1673) written by the *criollo* Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán through its reading in a "Utopian register". The objective is to show the manner in which Utopian figures that symbolically resolve the contradictions present in the *oeuvre's* historical context are configured in the text.

Key words: UTOPIC DISCURSIVITY, CHILE, 17TH CENTURY, CHRONICLERS.

> Los textos de la Conquista no son textos utópicos [...] (pero)
> sí es posible trazar el desarrollo de un discurso utópico
> que expresa en ellos aspectos fundamentales
> de una percepción particular del Descubrimiento
> de América y de su Conquista[2].

Las presentes líneas constituyen una aproximación de lectura en "clave utópica" a *Cautiverio feliz,* del criollo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, obra que se

[1] El presente estudio forma parte de la tesis doctoral "*Cautiverio feliz*: una aproximación a la discursividad utópica de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán", que se realiza dentro del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

terminó de escribir en el año 1673, en la que su autor narra la experiencia de cautiverio que vivió en tierras mapuches por espacio aproximado de seis meses, al ser capturado en la batalla de Las Cangrejeras (1629) cuando contaba con apenas 20 años. La obra incluye también un extenso e interesante discurso de tipo digresivo en el que Pineda y Bacuñán expone una suerte de teoría política que tiene como finalidad aconsejar y advertir al monarca acerca de las condiciones de deterioro y abandono en que se encuentra el Reino de Chile (y las demás colonias), como resultado de los malos y turbios manejos de los funcionarios reales, quienes por desconocimiento de la situación política y económica de las colonias y su desmedida ambición de poder han generado descontento dentro del sector criollo, que ve sus intereses mermados y desplazados a segundo plano a favor de los intereses de los funcionarios peninsluares.

Por otra parte, *Cautiverio feliz* indica a su lector (el monarca) las causas de la dilación de la guerra en la frontera de la araucania, ofreciendo como servicio a su rey la solución definitiva del problema: el completo sometimiento de los mapuches por la vía pacífica de la evangelización y por medio de la justa administración criolla, en su opinión la única capaz de mediar entre españoles e indígenas debido a su conocimiento de la tierra y del indio, que en el caso de Pineda y Bascuñán fue adquirido durante su cautiverio y en sus incontables y numerosos servicios como soldado y descendiente de los primeros conquistadores, experiencia que lo hace idóneo interlocutor del monarca y lo autoriza moralmente a solicitar la intervención de la máxima autoridad.

Cabe destacar que la responsabilidad por las deplorables condiciones en que se halla el Reino de Chile (este punto siempre se hace extensible al resto de las colonias, también administradas por funcionarios advenedizos) es imputada a los funcionarios intermedios que gobiernan las tierras del Nuevo Mundo en nombre del rey. A este último lo exime de responsabilidades debido a su desconocimiento de la situación, pues la información no le ha sido entregada, por lo que es el propio Pineda y Bascuñán quien se encargará de corregir este error a través de la elaboración de *Cautiverio feliz*, obra en la que se le informa al monarca acerca del "verdadero" estado de sus colonias, presentándole asimismo una probable solución que, debidamente aplicada por la autoridad, podría restituir el resquebrajado orden y de paso devolverle a los criollos beneméritos los privilegios perdidos.

Cabe señalar que la presencia de elementos narrativos y digresivos en *Cautiverio feliz* ha problematizado su adscripción genérica, oscilante entre los terrenos de la

[2] Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*, edición ampliada y corregida (México: UNAM, 1999), 118.

historiografía y la literatura[3]. Para esta investigación en particular, situaremos nuestro enfoque en la propuesta de Beatriz Pastor en *El jardín y el peregrino,* en la que se plantea la presencia de un "discurso utópico" en los textos del Descubrimiento y la Conquista de América configurado en torno a un "pensamiento utópico". Es preciso señalar que una lectura en clave utópica de *Cautiverio feliz* permite la convergencia de muchos otros aspectos señalados previamente en investigaciones anteriores que contribuyen a dar sentido a variados elementos de la obra aparentemente inorgánicos o desvinculados de su sentido global.

La intención de estas páginas es contribuir a la apertura de un horizonte de lectura no explorado hasta ahora que dé cohesión a su estructura aparentemente discordante, así como mostrar de qué manera a través del discurso utópico se integran narración y digresión. Asimismo, es nuestra intención aplicar el sugerente planteamiento de Pastor a una obra del período colonial chileno cuya problemática y compleja estructura dificultan su adscripción genérica y su interpretación.

El pensamiento utópico durante la Conquista[4]

La apretada síntesis que aquí presentamos del desarrollo y funcionamiento del pensamiento utópico teorizado por Beatriz Pastor en su obra *El jardín y el peregrino. El*

---

[3] Ante la imposibilidad de dar cuenta del aspecto narrativo y digresivo de la obra como unidades integradas y complementarias, los primeros estudios atendían solo a los aspectos narrativos y frecuentemente expurgaban los elementos digresivos por considerar que no atentaban contra la unidad del texto, sino que más bien lo "afeaban". Dentro de esta línea se encuentran los trabajos de Vicente Aguirre, José Toribio Medina y Diego Barros Arana. Una segunda línea interpretativa es la de aquellos estudios que resaltan los aspectos novelescos del texto. Estos son los trabajos de Marcelino Menéndez y Pelayo, Enrique Anderson Imbert y Mariano Picón-Salas. Una tercera línea interpretativa, apuntada por los historiadores Sergio Correa Bello y Néstor Meza Villalobos y por la investigadora Raquel Chang-Rodríguez, dio relevancia al contenido político de *Cautiverio feliz*. Un cuarto enfoque es el que proponen José Anadón y Concha Meléndez, quienes ponen de relieve el carácter proindigenista de *Cautiverio feliz*. Una quinta línea de interpretación inscribe a *Cautiverio feliz* dentro de crónicas de cautiverio como los trabajos de Fernando Operé, Darnell Cleveenger, Lisa Beth Voigt.Desde el del año 1992 surgen nuevas interpretaciones que parten de los trabajos de Correa Bello y Meza Villalobos: Roberto Castillo Sandoval muestra cómo se instala la obra en un canon que conforma los antecedentes de la tradición literaria e historiográfica nacional, y analiza su vinculación con la tradición hispana de relatos de cautivos y las estrategias de simulación de Pineda para adaptarse a los contextos en que se encuentra. En 1993, aparece el artículo de Lucía Invernizzi, "Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el *Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán", Revista Chilena de Literatura (Santiago), 43 (noviembre 1993), que, como su título indica, sostiene que el modelo que subyace, organiza, cohesiona y da sentido a toda la compleja estructura de la obra es el de la "Retórica del orador", cuyo tipo discursivo corresponde al judicial-deliberativo del tipo *Genus Humile*. Otro trabajo que también parte del análisis de modelos retóricos es el de Dennis Pollard, "Rhetoric, Politics and the King`s Justice" (tesis doctoral, Universidad de Michigan, Michigan, 1986), quien propone como estructura el modelo de la "corrección de príncipes".

[4] No es la intención de estas páginas presentar una lectura simplificada del enfoque teórico de Beatriz Pastor. Sin embargo, debido a las limitaciones de espacio propias de un artículo de estas características, sintetizamos los aspectos fundamentales de los complejos y ricos planteamientos que al respecto hace la autora y remitimos a la obra de la cual fueron extraídos: Pastor, *El jardín*.

pensamiento utópico en América Latina (1492-1695) tiene la finalidad de situar al lector dentro de las coordenadas de un complejo proceso mental de aprehensión de una realidad desconocida que predominará y permeará algunos de los textos paradigmáticos escritos por sujetos participantes (en distinto grado) de una élite letrada colonial, como es el caso del criollo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, predominio que en el caso de *Cautiverio feliz* analizaremos más adelante en este estudio.

Para Beatriz Pastor la utopía en América no se identifica con el tipo discursivo (género) que surge a partir de la publicación del texto *Utopía*[5] de Tomás Moro, en el año 1516, paradigma de las obras pertenecientes al género utópico[6], sino que se identifica, más allá de la formulación de modelos de ciudades ideales, con un espacio simbólico de exploración de los límites de las contradicciones históricas a que se ve enfrentado el sujeto colonial cuando entra en contacto con el Nuevo Mundo. Lo "utópico"[7] presente en esos textos se define ante todo por la función que cumple dentro de las obras de la Conquista más que por su forma, lo que indica que actúa en estos textos como un

---

5 Horacio Cerutti distingue tres niveles de interpretación para acceder al confuso y ambiguo concepto de "utopía": 1) El primer nivel es de uso común y se asocia utopía con quimera, sueño imposible o proyecto irrealizable; generalmente posee una connotación peyorativa. 2) El segundo nivel se relaciona con el género literario-filosófico, cuyo principal paradigma es la obra *Utopía* de Tomás Moro. 3) Por último, el tercer nivel es aquel en el que Cerutti identifica lo utópico como operador histórico, el que a su vez incluye una dimensión de la utopía como "horizonte". Para mayores referencias véase: Horacio Cerutti Guldberg, "El utopismo del siglo XIX. Aproximación a dos exponentes del género utópico gestados en el seno de la ideología liberal", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX* (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986), 111-125; "Utopía entre Europa y nuestra América", en *Latinoamérica en la conciencia Europea. Europa en la conciencia Latinoamericana,* coord. Patricia Galeana (México: Ccydel; Fondo de Cultura Económica, 1999), 41-46; "¿Teoría de la utopía?", en *Utopía y nuestra América*. Colección Biblioteca Abya-Yala, núm. 28 (Quito: Abya-Yala, 1996), 93-108; e "Itinerarios de la utopía en nuestra América", *Nuestra América* (México), núm. 12, año 4 (septiembre-diciembre 1984): 11-32.

6 Algunas obras pertenecientes a este género son: *La ciudad del Sol* (1602) de Tommaso Campanella, la *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon, *Cristianápolis* (1619) de Johan Valentin Andreä y *Océana* (1656) de James Harrington. Véase, de Fernando Aínsa, *La reconstrucción de la utopía* (México: Unesco, 1999), 16. Estas obras surgen ante el descontento de sus autores con situaciones vitales, políticas y culturales que los llevan a imaginar sociedades ideales fuera del tiempo histórico, en las cuales se puede establecer un orden que regule hasta los aspectos más íntimos de la vida de la sociedad con el fin de mejorarla. Ante la imposibilidad de cambiar la realidad frente a la que se está disconforme, las obras del género utópico plantean el corte radical con el origen que les permitirá evitar la contaminación con aquella realidad de la que escapan. Es posible la identificación de algunos elementos particulares que permitirían hablar de un género como tal, estos son la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanista, la reglamentación y la intención moralizante de su autor.

7 "Lo utópico ya no aparece forzosamente restringido a un tipo exclusivo de artefacto cultural, el libro, o de formulación abstracta, el programa para una sociedad mejor, sino que engloba manifestaciones culturales diversas, personales y colectivas, cuyo carácter utópico se define no en relación con la forma de los modelos sino en relación con su función en el contexto específico en que se producen". Pastor, *El jardín*, 36.

impulso[8] que moviliza operaciones cognitivas particulares con el propósito de aprehender la realidad, negociar la alteridad y redefinir la identidad del sujeto colonizador frente a la misma.

Según Pastor, el pensamiento utópico se desarrollaría a partir de una creciente tensión entre las formas del pensamiento mágico y del pensamiento racional, que derivará en una crisis que comenzaría a producirse entre los siglos XIV y XV, cuyo resultado dará lugar a la convergencia entre pensamiento simbólico, pensamiento hermético (siglos XV y XVI), tradición mágica (que proviene desde la Edad Media) y pensamiento analítico[9], al entrar en diálogo con la escritura colonial.

El pensamiento utópico actúa creando figuras utópicas (América como objeto del deseo) e imágenes en función del "deseo". Es decir, consiste en una forma de organizar el conocimiento del Nuevo Mundo, en el que la imagen del deseo se construye para suplir la falta de conocimiento de la *nueva realidad*. Aquí los datos de la experiencia son tomados e interpretados a la luz de imágenes que pertenecen al imaginario europeo, transformándose en las imágenes del deseo, que son construidas por la "razón del deseo"[10], al crear una representación de América como figura utópica donde todas las contradicciones se han resuelto o neutralizado.

Por otra parte, para la autora el pensamiento utópico plantea una dinámica de resolución de contradicciones del sujeto colonial, que muchas veces tiende a la neutralización de los conflictos y de los horrores provocados por la conquista. El pensamiento utópico se gesta en una conciencia particular en la que el hombre que entra en contacto con América continúa percibiéndola como *locus utópico*[11],

---

8 Pastor indica que "a partir de esa definición del *impulso utópico* como forma de conciencia particular, Bloch borra gradualmente los límites que identificaban el fenómeno utópico [...] con unas formas de codificación muy específicas [...] restituyéndole su carácter dinámico y heterogéneo". Ibídem, 36. El subrayado es nuestro. La autora acota al respecto que será este carácter heterogéneo de las manifestaciones del fenómeno utópico el punto de crítica que se le ha hecho a *The Principle of Hope*. Sin embargo, más adelante, indica que su propia definición del pensamiento utópico retoma estas características del planteamiento de Bloch: la heterogeneidad y el dinamismo del fenómeno utópico. No cabe duda de que en *The Principle of Hope* Ernst Bloch redefine el campo de lo utópico y abre considerablemente sus límites, sacando al concepto de las tradicionales y peyorativas connotaciones referidas a lo quimérico e irrealizable.

9 "América ofrece un espacio único para esa confrontación. A la razón analítica le abre un horizonte especulativo de amplitud sin precedentes. A la razón simbólica le sugiere la posibilidad de ver materializarse aquella realidad más verdadera, más profunda, más armónica que se ocultaba detrás de los símbolos. A ambas, la posibilidad de transformar y de transformarse en un mundo que puede ser controlado y creado día a día, y esta vez, tal vez sí, a la medida de los deseos de sus descubridores". Ibídem, 50.

10 "Una razón que opera combinando y recombinando los datos de la experiencia con los materiales del imaginario europeo para crear una visión y representación de América que es figura utópica de resolución de toda contradicción histórica". Ibídem, 42.

lugar de la armonía, en tanto que de su confrontación con los horrores de la conquista nace su necesidad de neutralizarlos. Frente a estas contradicciones históricas, culturales, sociales, personales y colectivas de la Conquista, el pensamiento utópico desarrolla estrategias de "resolución simbólica", las cuales –según Pastor– permiten la asimilación y la conceptualización de la *nueva realidad* por medio de su trasmutación en "objeto del deseo", y además la negociación de la alteridad mediante su transformación en diferencia, y establece figuras de neutralización de la misma, lo que llevará al sujeto colonial a redefinir en su relación con la diferencia su propia identidad (autodefinición del colonizador) en el nuevo espacio utópico. Todas ellas son contradicciones del nuevo sujeto generado por la conquista.

Cautiverio feliz, ¿género utópico?

Respecto a Cautiverio feliz, cabe señalar que desde el punto de vista de la forma no se adscribe al género utópico, en la medida en que no se encuentra en él ni el diseño ni la planificación que, en sentido estricto, es común a las obras representativas de este género. Las obras del género utópico, al pretender ser modelos de sociedades ideales, suelen incluir una amplia variedad de tipos discursivos (géneros) pertenecientes a diferentes configuraciones (jurídicas, literarias, históricas, urbanísticas, filosófícas, antropológicas, genéricas, etc.) con el propósito de reglamentar todos los aspectos de la vida cotidiana de sus habitantes. Por ello, establecen diseños urbanísticos que delimitan espacios físicos concebidos insularmente como medio de proteger a la comunidad de la contaminación con el mundo exterior. Estas planificaciones de la vida cotidiana contienen indicaciones sobre moralidad, conductas, costumbres y hábitos, sexualidad, doctrina religiosa, vestimenta y ornato de los habitantes, trazado de calles, reglamentación penal y/o punitiva. De allí la diversidad genérica. Recordemos que la intención última de una obra utópica generalmente enmascara una actitud fuertemente moralizante de su autor, lo que explica el carácter altamente normativo de este tipo de obras.

Ahora bien, todos aquellos aspectos señalados anteriormente no se encuentran presentes en Cautiverio feliz ni, como vemos, interesaron a su autor, ya que su propósito escritural no correspondía al de los autores de las obras utópicas, aún cuando no se puede negar que existe una actitud moralizante en la obra de Pineda y Bascuñán. Sin embargo, en su caso ello obedece a otras razones mucho más relacionadas con preocupaciones de orden político y hasta de clase, como veremos más adelante.

---

[11] Entender a América como el *locus utópico* implica, según la autora, verla como el lugar de resolución de los conflictos y de las contradicciones históricas que surgen con el proceso de conquista. "Al convocar el referente imaginario del paraíso como lugar de excepción a toda ley natural o histórica fijan uno de los rasgos simbólicos de la figura utópica de América: América es ya desde los primeros días que siguen al descubrimiento de Colón y antes de cualquier exploración geográfica el *locus* de la libertad y de las posibilidades ilimitadas, el espacio mágico que escapa a cualquier determinismo". Ibídem, 65.

Por otra parte, si bien es cierto que en *Cautiverio feliz* convergen varios tipos discursivos y retóricos, los cuales difieren en su grado de predominio en el texto –elemento que nuevamente distancia la obra de Pineda y Bascuñán del género utópico–, se encuentran supeditados, organizados y cohesionados por el acto persuasivo que constituye la escritura misma del texto, lo que estaría indicando que el modelo genérico al que se adscribe *Cautiverio feliz*, se encontraría con mayor grado de pertinencia en los discursos y en la retórica del orador[12].

El modelo de la retórica del orador presente en *Cautiverio feliz* (cabe precisar, uno de los modelos retóricos dominantes, ya que también es posible encontrar el de *regimine principum*)[13] corresponde al judicial-deliberativo[14], en el cual u*n* sujeto presenta ante un jurado una causa que se adscribe al tipo del *genus humile*, por su escaso grado de defendibilidad, pues los argumentos e ideas de quien expone se encuentran en abierta oposición con las ideas y principios del sistema dominante o con las de quien detenta la autoridad y el poder, y aunque tenga muy pocas probabilidades de obtener un fallo en su favor, la causa no es por ello menos legítima. Por este motivo, Pineda y Bascuñán estructura su *Cautiverio feliz* basándose en elementos que exceden los límites de la historiografía tradicional y que, más bien, pertenecen a la retórica, ya que el texto está configurado como si se expusiera ante una audiencia.

Por otra parte, como ya se indicó, la ausencia de un modelo explícito y exhaustivo de una sociedad ideal en *Cautiverio feliz* impide nuevamente su adscripción al género utópico, aún cuando se infiera del texto que la "patria criolla" pudiera ser la respuesta a la apremiante situación que viven las colonias americanas. Sin embargo, más que la planificación de una sociedad ideal, lo que hay en *Cautiverio feliz* es la configuración de una suerte de teoría política en la que su autor otorga un papel preponderante al sector criollo, basado en la superioridad política, social y étnica de este grupo frente al indígena y al peninsular. La patria criolla cumple aquí el papel de mostrar de qué manera se conjugan en ella los valores y tradiciones que el grupo

---

12 "No queda duda entonces de que el intento no es sólo *contar* (narrar una historia, la de su cautiverio), sino *persuadir*". Más adelante agrega: "el acto *persuasivo*, en este caso, no es oral ni, por lo tanto, se ejerce ante una audiencia, co-presente con el emisor. No obstante, el modelo de 'el discurso del orador' no deja de estar presente. Es, entonces, desde esta perspectiva desde donde podemos entender las abundantes referencias de Pineda a la elocuencia, cuyas miras están puestas no en la historiografía sino en la oratoria. Es, por tanto, en el 'discurso del orador' donde quizá podamos encontrar el modelo (tipo discursivo) en el cual se inscribe el *Cautiverio feliz*". Walter Mignolo, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en *Historia de la literatura. Época colonial*, t. 1., ed. Luis Íñigo Madrigal (Madrid: Cátedra, 1982), 100.

13 Véase Pollard, "Rhetoric".

14 Invernizzi, "Recursos".

de funcionarios peninsulares ha perdido. La patria criolla, en este caso, no radica en la posesión geográfica de un territorio sino que recae en los súbditos[15].

Ahora bien, en *Cautiverio feliz* las categorías de aislamiento y autarquía presentes en las obras del género utópico constituyen precisamente dos obstáculos a los que se enfrentan los leales y antiguos soldados servidores del imperio que viven en los límites de la frontera mapuche.

En primer lugar, el aislamiento geográfico en que se encuentra el Reino de Chile, y que le otorga un carácter casi insular al territorio (está rodeado por el Océano Pacífico, por la Cordillera de los Andes y por la frontera mapuche en el sur), representa un grave obstáculo que impide muchas veces el cumplimiento de las disposiciones legales de la autoridad que se encuentra en la península. La enorme distancia geográfica que media entre el centro del poder imperial y esta austral colonia posibilita, cuando no fomenta, la corrupción de los funcionarios advenedizos, quienes ocupan los altos cargos que compran y ejercen arbitrariamente el poder por no contarse con una presencia fuerte y tangible de la corona. En muchos casos, las disposiciones oficiales tardan en llegar hasta los confines de esta y otras remotas colonias y, cuando lo hacen, suelen "acatarse, pero no cumplirse". Por otra parte, la situación de aislamiento en la que se encuentra el Reino de Chile impide brindar el rápido socorro a sus habitantes cuando ocurren desastres naturales o cuando se producen alzamientos indígenas. Esto mismo ha contribuido a la inestabilidad del andamiaje colonial en esta zona, pues la colonización ha sido lenta y tardía, además que, como explica Pineda y Bascuñán, aún no se ha logrado someter definitivamente al indígena, empresa que solo tendrá conclusión entre 1881 y 1883.

Cabe señalar que ya en *La araucana* de Alonso de Ercilla, el autor crea una imagen de Chile como archipiélago, figura fragmentaria que se retoma en *Cautiverio feliz* para mostrar la situación de marginalidad y postergación del Reino de Chile y con ella despertar el interés del monarca por esta tierra, lo que serviría para vincularla de un modo más profundo con el poder central. Precisamente es esta vinculación la que a Pineda y Bascuñán le interesa reforzar para que de esta manera el sector criollo se relacione directamente con la autoridad real, sin la intermediación de funcionarios advenedizos que carecen de méritos.

---

15 Néstor Meza Villalobos, en su obra *La conciencia política chilena durante la monarquía* (Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1958), indica que: "Un nuevo contenido del concepto de hijo de la patria fue expresado por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán [...], según este, la patria era el reino. La sociedad en que se había nacido y a la cual primera y más directamente se pertenecía, no era ya la ciudad, sino todos los vasallos sujetos a las autoridades que, directamente subordinadas al Rey, les gobernaban". Al respecto, Invernizzi apunta que "[...] este desplazamiento del concepto de patria que recae en los individuos es de vital importancia, pues ellos, los eslabones de una cadena jerárquica, están sometidos a las órdenes de las autoridades, las cuales, a su vez, dependen de la Corona [...]. De allí la necesidad de enmendar los errores de forma drástica [...]". Ambas citas en: Invernizzi, "Recursos", 11.

En segundo lugar, la autarquía no es posible aplicarla en el Reino de Chile, ya que el autoabastecimiento constituye otro gran problema debido a la pobreza de la tierra (recuérdense los "trabajos de la guerra y de la hambre" por los que tuvieron que pasar Valdivia y sus hombres), a su falta de riqueza y de minerales preciosos (lo que le valió el nombre de "mal infamada"), al clima inclemente, a la belicosidad de los mapuches, factores que refuerzan el lazo de dependencia económica con el poder central. Los continuos trabajos, penurias y padecimientos de los primeros conquistadores y de sus descendientes se repiten y se multiplican, en parte, según Pineda y Bascuñán, por la extremada dilación de las guerras en la frontera mapuche, por los continuos alzamientos, por la pérdida de encomiendas (como es el caso del propio Núñez de Pineda) y por el mal desempeño administrativo de los funcionarios reales, lo que contribuye a empobrecer a los habitantes del Reino de Chile, muchos de los cuales han debido empeñar sus haciendas en nombre del rey (del cual esperan la restitución de estos bienes a través del otorgamiento de beneficios de diversa índole) con lo que únicamente ha aumentado la situación de marginalidad de los habitantes de esta lejana colonia. De ahí el afán de Pineda y Bascuñán de que el monarca conozca y remedie la lamentable situación.

Ahora bien, respecto a las otras categorías que definen al género utópico (la acronía, la planificación urbanista y la reglamentación, etc.) no se encuentran presentes en *Cautiverio feliz*.

Por otra parte, en las obras en las que es posible encontrar un discurso utópico no es la forma lo que define al texto, sino la función utópica que adquiere en determinado contexto, y si bien en algunas de ellas es posible inferir algún tipo de modelo de sociedad, no se encuentra esbozado de manera explícita, ya que la función utópica actúa en esta obras como un espacio simbólico de neutralización de las contradicciones y de las tensiones que se presentan en ellas, más que como una planificación ideal.

Por último, cabe señalar que nunca se resuelve la tensión permanente que muestran las obras del género utópico entre el descontento con la situación presente y la imposibilidad de cambiarla en el plano histórico, mediante el diseño de un modelo de sociedad, como es el caso de *Utopía* de Tomás Moro. Se trata de una contradicción permanente e irresoluta, que en el caso de los discursos utópicos es posible neutralizar en el plano simbólico por medio de la creación de figuras utópicas (textuales).

Una vez realizado este recordatorio respecto de la adscripción genérica de *Cautiverio feliz*, examinemos de qué manera se construye el discurso utópico en él y cuáles son las figuras de resolución simbólica que crea para neutralizar las contradicciones que perturban al autor.

El discurso utópico en *Cautiverio feliz*

Como indica Beatriz Pastor, el pensamiento utópico discursivo toma forma al liberar los discursos simbólicos presentes en los textos de la Conquista. El discurso utópico

no es un género como tal, pero se apoya en tipos discursivos de la historiografía, de la literatura, de la filosofía, etc. Es un discurso simbólico de producción de figuras textuales, cuyo propósito es la resolución de una contradicción que se vive como insoluble. Las figuras textuales generadas por el discurso utópico proyectan en el plano de lo simbólico soluciones (igualmente simbólicas) a las contradicciones que vive el sujeto colonial.

Como señala la autora, el discurso utópico funciona abriendo un espacio simbólico de neutralización de oposiciones, es decir, crea figuras textuales que neutralizan las oposiciones binarias que afectan la estabilidad del sujeto colonial, creando un tercer término neutro que abre una alternativa posible fuera de la oposición binaria, una vez que rompe los límites de esta[16].

Por una parte, la figura utópica se ubica en el punto cero de la oposición que intenta neutralizar. Su referente no es la realidad sino su negativo. A la realidad la muestra en tanto término ausente. Por otra parte, la figura utópica oculta y revela a la vez la contradicción.

Por ejemplo, Pastor explica que en la figuración de América como *locus utópico* (elemento neutro), el discurso utópico presente en los textos de Cristóbal Colón neutraliza la oposición *América~Asia* y propone una solución imaginaria a esta contradicción real. La creación de esta figura de resolución provoca un desplazamiento desde el plano histórico, el de la contradicción, hacia uno simbólico en el que la resuelve, es decir, hacia un plano que se encuentra fuera del espacio históricamente determinado por la conquista.

Ahora bien, el discurso utópico que se configura en *Cautiverio feliz* intenta resolver contradicciones que tienen relación con la posición de marginalidad del criollo dentro del andamiaje colonial. Es decir, solucionar simbólicamente conflictos de clase como aquellos de orden personal que se relacionan con la posición que el propio autor ocupa dentro de esta estructura y las recompensas que cree merecer por antiguos servicios a la corona.

---

16 "El discurso utópico se sitúa en el punto cero de la oposición A~B. Es el tercer término imposible del segundo principio de la lógica aristotélica, aquel que determina que no hay término intermedio posible en una oposición del tipo A~B. Pero su posición no señala el lugar que ocupa en la *distancia* que separa A y B. Indica el lugar *neutro* que ocupa en la *relación* que opone A y B y, simultáneamente, simboliza la posibilidad misma de una alternativa que rompe los límites del principio de oposición binaria. No podemos representar la distancia simbólica que media entre A y B como dos series numéricas simétricas: A 987654321 ó B 123456789 porque el punto neutro que corresponde al 0 no equivale a A-9 ó B9 sino que indica el punto de salida de la oposición binaria y simboliza la apertura hacia una alternativa a un modelo de pensamiento, el *logos*, que se expresa en los tres principios fundamentales de la lógica aristotélica. Una representación más exacta sería: A ó B. *Neutro* en este sentido no indica *intermedio* sino apertura hacia una alternativa posible fuera de la serie –una serie que no implica progresión espacial o numérica sino que indica la cadena simbólica de operaciones del pensamiento que configura la relación A~B, o como dice Bloch, 'es el nombre que damos a lo que indica la salida de la serie y la entrada en un destino modificable'". Pastor, *El jardín*, 121-122.

Por otra parte, no debemos olvidar que Ñúñez de Pineda, al igual que Alonso de Ercilla en *La araucana*, también es testigo del trastrocamiento de valores del pueblo español que ha sido divinamente escogido para extender los dominios de la fe por todo el *Orbis Terrarum*. La contradicción que se presenta aquí es de orden ético, y se hace manifiesta cuando Pineda constata que aquellos valores que añora que se restituyan están siendo encarnados por el pueblo mapuche, al que precisamente lucha por someter definitivamente. Empresa que ha fracasado en todos sus intentos.

Para comenzar, la primera contradicción que se presenta en *Cautiverio feliz* es de tipo colectivo, ya que involucra al sector criollo como clase y se relaciona con la figuración utópica de América como objeto del deseo. Surge aquí la siguiente oposición binaria:

América ~ Colonia

En *Cautiverio feliz* el primer término de la conceptualización (*América*) representa el lugar simbólico en que los primeros conquistadores forjaron, a base de esfuerzos y de sacrificios constantes, una patria que habrían de heredar a sus descendientes. Para Núñez de Pineda, hombres como su padre Álvaro "Maltincampo" dejaron vidas y haciendas en nombre del rey, con el fin de colonizar y de sujetar los esquivos territorios que se extienden hasta la frontera mapuche. Para Pineda y Bascuñán, esta América comprende el hogar legítimo de todos los antiguos y leales servidores del imperio, que por sus méritos y servicios se hicieron acreedores de encomiendas y territorios, otorgados como justa recompensa por su leal vasallaje. Sin embargo, funcionarios reales recientemente llegados de la península han venido a modificar el orden de las cosas, a despilfarrar los recursos de la corona, a ejercer arbitrariamente el poder y a cometer aberraciones y horrores en contra de los indígenas, lo que ha provocado su legítimo levantamiento[17], en tanto que luchan por su libertad.

Es así como aparece el segundo término de la oposición (*Colonia*), que se levanta sobre la destrucción de lo que los antepasados de sujetos como Pineda y Bascuñán han construido. La estructura colonial en este caso se cimienta sobre la destrucción de la tierra y del indio, en la medida en que ambos son codificados en la percepción de estos funcionarios reales aventureros que llegan a hacerse cargo de puestos importantes con la intención de explotar al indígena a través de la esclavitud que se le impone[18] y con el sistema de encomiendas. La figura de resolución simbólica de esta contradicción fundamental, que a juicio de Pineda y Bascuñán tensa las relaciones entre peninsulares y criollos, es la de la "patria criolla", entendida como un modelo de convivencia armoniosa en el que el criollo es el más idóneo para gobernar las colonias

[17] El levantamiento general de los araucanos a que se hace referencia en la obra de Pineda tuvo lugar entre 1627 y el invierno de 1629.

[18] Chile fue la única colonia en la que se le impuso la esclavitud a los indígenas como acto punitivo por sus continuas rebeliones.

pues conoce la tierra, a sus habitantes y es el legítimo heredero de los primeros conquistadores. Todos estos rasgos los definen como los "verdaderos hijos de la patria", por lo tanto, los únicos sujetos competentes para administrar y gobernar las colonias americanas en nombre de la monarquía española.

Cabe destacar el énfasis que Pineda y Bascuñán pone en la superioridad política del criollo obtenida de su compromiso con la tierra, que siente como su patria, y de su cabal conocimiento de la realidad que allí se vive, elementos que lo autorizan y lo acreditan para asumir las labores políticas y administrativas del reino, así como del resto de las colonias. Como puede apreciarse, la patria criolla representa el tercer elemento que abre la oposición y que resuelve simbólicamente el problema de la conflictiva convivencia entre peninsulares e indígenas, en tanto que en ella es el criollo quien posee tanto la aptitud necesaria para gobernar como la fórmula para lograr el sometimiento definitivo del mapuche, que para Ñúnez de Pineda debe venir tanto de una evangelización pacífica como del cese de los atropellos y excesos que los peninsulares cometen contra los araucanos, sus mujeres e hijos. Es así que esta contradicción en el plano histórico, el de la conquista y la colonización, es resuelta por Pineda y Bascuñán en el plano simbólico, articulado a partir de la construcción de una patria criolla.

De ahí se desprende otra contradicción en *Cautiverio feliz*, esta vez de tipo ético y en relación con la justicia de la guerra que se hace al pueblo araucano. Este punto es altamente controversial, no solo porque Pineda cuestiona los argumentos que el imperio español sostiene para emprender la conquista y para legitimar el sometimiento indígena, sino también porque pone en jaque al propio Pineda y Bascuñán, quien mantiene una posición bastante comprometida al respecto, que a veces llega a ser algo ambigua, en la medida en que él mismo obtiene beneficios de las encomiendas que se le han otorgado como premio por sus servicios, aún cuando por otra parte condena los malos tratos y apremios a que los peninsulares someten a los araucanos.

La oposición a neutralizar en este caso es la siguiente:

Defensor del indio ~ Encomendero

Si bien, por una parte, Pineda y Bascuñán condena los abusos cometidos contra los araucanos y desaprueba severamente los argumentos que legitiman la guerra y la esclavitud que se les impone en Chile, por otra, participa del sistema de la encomienda, al punto que cuando pierde la suya debido al gran levantamiento araucano parte a Lima con la intención de conseguir que se ponga remedio a su penosa situación económica, ya sea restituyéndosela o percibiendo otro tipo de recompensa por sus servicios de tantos años.

La contradicción surge, entonces, del hecho de saber que la causa de la extrema dilación de la guerra en el Reino de Chile se debe al afrentoso comportamiento de los españoles. Por eso, legitima la lucha indígena en la medida en que su fin es la libertad; sin embargo, Pineda y Bascuñán comprende que la paz en el reino solo provendrá del

completo sometimiento del pueblo araucano, única forma de terminar de asentar la conquista en esta remota zona y asegurar los territorios para la corona. La comprensión por parte de Pineda de esta paradójica situación es la que lo hace vacilar entre su defensa del indígena y su propia posición de relativo poder (encomendero) dentro de la estructura colonial, lo que nos lleva a pensar que, más que un alegato en favor del indígena en la obra, lo que hay es una acentuación del rol del criollo, sector al que verdaderamente le importa elevar social, política y económicamente.

Como puede apreciarse, las "razones" entregadas por Pineda ponen en tela de juicio no solo la legitimidad del proyecto de conquista, sino también los fundamentos de la evangelización del período colonial, en la medida en que cuestionan la justicia de los procedimientos y también la legitimación de los fines. No obstante, estas apreciaciones deben ser matizadas teniendo en cuenta que, de cualquier manera y pese al desengañado sentir de Bascuñán, él participa (al igual que los criollos) del sistema cultural y político y de la estructura social y de poder coloniales; por ello no debe creerse (como ha hecho ingenuamente cierto sector de la crítica) que el texto es una mera "defensa de los araucanos o mapuches"; *Cautiverio feliz* es mucho más que eso. Aún cuando Pineda vea y ejemplifique con la figura del mapuche muchos de los consejos dirigidos a Carlos II, no hay que olvidar que su estrategia es utilizar este elemento como "contraespejo" de la conducta de los españoles, para que estos se miren en los indígenas y se den cuenta de sus "vicios" y de la mala conducta adquirida, con lo cual pretende que se corrijan y enmienden.

Ahora bien, respecto a la legitimidad de la guerra, para Pineda sólo se justifica la que hacen los indígenas, pues, como apunta Lucía Invernizzi, la guerra de los españoles no encuentra justificación posible ni en el derecho divino ni en el derecho positivo (que solo la legitima cuando es defensiva y no de agresión, como en este caso) y tampoco en el derecho natural (solo debe justificarse si se lleva a cabo en defensa de la libertad y de la soberanía). Esta última visión es totalmente opuesta a la de la crónica oficial, que presenta al indígena del sur de Chile como sujeto de "mal natural", inclinado a la "barbarie"[19].

[19] "[...] Los antecedentes que maneja el enunciante y que provienen de lo que él, en cuanto cautivo, vio, vivió y oyó durante su residencia en las comunidades indígenas, en contacto y convivencia con los araucanos, y de la vasta experiencia recogida posteriormente en su largo peregrinaje por el mundo –materias del discurso propiamente narrativo del *Cautiverio feliz*–, le llevan a afirmar rotundamente, a la hora de enunciar su discurso judicial-deliberativo que, *de acuerdo con todos los derechos*, no es posible sostener la justicia y legitimidad de la guerra puesto que los españoles con sus actos transgreden no solo las leyes y normas del Imperio, sino que, objetivando en sus conductas todos los vicios y pecados, especialmente codicia, lujuria, soberbia, contravienen la *ley natural y divina*; por el contrario, los indígenas que, como pueblo bárbaro e infiel *no conocen* la ley ni la doctrina cristiana, actúan, por *razón natural*, con ajuste a ellas. En los indígenas, y no en los españoles, reside entonces la razón y el derecho y prueba de ello son los múltiples testimonios de vida y hechos de los araucanos en los que se objetivan virtudes y se advierte la conformidad con las leyes humanas y con la ley de Dios, aun cuando no han sido instruidos en ellas, puesto que quienes tienen el deber de hacerlo –los españoles– no han cumplido su misión civilizadora y evangelizadora". Invernizzi, "Recursos", 23. Resaltado del autor.

Entonces, la figura de resolución que asumirá la voz narrativa de Pineda es la del "consejero criollo"[20], quien gracias a su conocimiento del indio, de sus costumbres y de la tierra, que ha obtenido de su experiencia de convivencia concreta con ellos durante el tiempo que estuvo cautivo, puede ser "árbitro" de la situación, pues, como ya se indicó, conoce profundamente las relaciones entre peninsulares e indios. El criollo es una especie de mediador y observador crítico del comportamiento de los peninsulares, actitudes que condena no sin reservas pues considera que atropellan la dignidad del indio.

Ahora bien, el escándalo se produce en la percepción de Pineda al constatar que los valores de fe y de justicia que supuestamente defienden los españoles están siendo encarnados por los "bárbaros araucanos de mal natural", caracterización que de alguna manera justificaba y exculpaba el afrentoso comportamiento de los soldados castellanos.

Por estos motivos Pineda se permite aconsejar al monarca y aleccionarlo en el correcto modo de gobernar. De este modo, en la obra también se encuentra presente el modelo retórico de la "corrección de príncipes"[21]. Por otra parte, cumpliendo con la misión de "consejero real" que se ha impuesto Bascuñán, le ofrece como servicio a Carlos II tanto la "teoría política"[22] presente en *Cautiverio feliz* como una serie de consejos que esbozan la *fórmula* para lograr el sometimiento definitivo del pueblo araucano, y con ello terminar de afianzar la conquista de América. Cabe señalar que

---

20 Como es de suponer, gran parte de esta crítica se dirige a la figura de los malos consejeros, quienes al desvirtuar la información dirigida al monarca lo envuelven con sus adulaciones, impidiéndole tomar decisiones correctas y oportunas, de la misma manera que suelen mantenerlo extremadamente desinformado, o bien a aquellos malos funcionarios que se confabulan en contra de vasallos como Pineda para despojarlos de sus dignidades, cargos y méritos. Este último reclamo va encaminado a resaltar el perjuicio que él mismo ha recibido de gobernadores como Francisco Meneses y, principalmente de Antonio de Acuña y Cabrera y sus cuñados (José y Juan Salazar), así como también la falta de consideración y respeto y el trato afrentoso que su padre, Don Álvaro Núñez de Pineda y Bascuñán (conocido y respetado entre los mapuches como Álvaro Maltincampo) recibió de parte del gobernador Luis Fernández de Córdoba Figueroa, quien osó despreciar los sabios consejos de Don Álvaro Pineda.

21 Al respecto, Dennis Pollard dirá que "el servicio militar que ha realizado Pineda le permite considerarse un vasallo del rey y, por lo tanto, calificado para desempeñar el papel de consejero real. Por esta razón, gran parte del *Cautiverio feliz* nos recuerda a los *Espejos* o libros de consejos al príncipe para el buen gobierno, un género también conocido como *de regimine principum*. Pineda conocía varia obras de este género, como el *Policraticus* de John of Salisbury, el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* de Pedro de Rivadeneira, *Della ragion di stato* de Giovanni Botero y el *De regimine principum* de Egidio Romano. La base moral de nuestro autor, no obstante, reside en la Biblia y más específicamente en los Padres y Doctores de la Iglesia". Véase Dennis Pollard, "El caso del español bueno *versus* el español malo", *Anales de la Literatura Chilena* (Santiago), núm. 2, año 2 (diciembre 2001): 281.

22 "La teoría política que fluye de las páginas del *Cautiverio feliz* es, sin duda, representativa de las ideas que los chilenos del siglo XVII tenían acerca de la función del rey, cuyo poder suponen limitado en el hecho por su piedad y en derecho por la subordinación a las leyes positivas y, en último término, a la ley natural". Véase: Sergio Correa Bello, Cautiverio feliz *en la vida política chilena del siglo XVII* (Santiago: Andrés Bello, 1965), 105.

su teoría política contiene enseñanzas que retoman los principios cristianos a los que debe atender todo príncipe católico, con lo cual plantea una severa crítica (implícita) a la razón de Estado formulada por Maquiavelo[23].

La figura utópica del consejero criollo será, entonces, la que permita a Pineda neutralizar el conflicto que significa la elección de una posición ética respecto del conflicto de la Guerra de Arauco y de su relación con los indígenas a través de su rol de encomendero. Además, le permitirá exponer ante el monarca su leal vasallaje y su condición de súbdito incondicional, el que no solo pone a su disposición su conocimiento de la realidad, su participación en batalla y sus experimentados consejos, sino que además suministra la información que le ha sido ocultada o tergiversada por nefastos funcionarios reales que únicamente buscan la satisfacción de sus intereses personales en desmedro de los de la corona. Nótese que Pineda incluye una implícita crítica a la condición de malos vasallos de los funcionarios reales, a la vez que delinea y define los deberes y atribuciones que le competen a los leales vasallos, de quienes legitima y justifica toda acción emprendida con la intención de recordarle al monarca sus deberes con su pueblo y el límite de sus atribuciones, que son conferidas por un poder cristiano supremo. Recordatorios que, aunque se encuentren en abierta oposición con las ideas y prácticas dominantes, constituye un deber de todo súbdito el hacerlos a la autoridad.

De este punto en particular puede desprenderse otra oposición; en este caso corresponde a una de tipo personal, que hemos dejado para el final, debido a que se relaciona con una de las motivaciones de Francisco Ñúñez de Pineda para escribir *Cautiverio feliz*, la que dice relación con la propia situación que vive su autor. La oposición aquí es la siguiente:

Pineda criollo~Funcionario peninsular

Está demás señalar que durante gran parte del texto Bascuñán se queja permanentemente y de manera muy lastimera del estado de alteración que vive el Reino de Chile, situación que lo lleva a añorar los tiempos en que tanto las verdades como la lealtad de los vasallos del rey eran altamente apreciadas como prendas de valía dignas de gratitud y reconocimiento; mientras que en los tiempos que corren han perdido su valor y vigencia como funesta consecuencia del mundo que se ha tornado al revés, en el cual afirmar verdades trae aparejado el castigo. Es por ello que considera necesario que leales súbditos como él, cuando intentan "advertir" a su soberano de los riesgos en

[23] "Ante una razón de Estado, entendida de manera absoluta, Bascuñán ha expresado aquí la posición del súbdito al indicar al poder la relatividad del término con respecto a la moral en la que encuentra, en último término, la mejor garantía de sus derechos. Debido, precisamente, a esta sujeción de la autoridad a los valores ético-religiosos, al derecho natural y al derecho positivo, es que Bascuñán reconoce al súbdito la facultad de resistir la acción injusta o ilegal del poder", Ibídem, 111-112.

que malos funcionarios han puesto al imperio, lo hagan siempre disimulando, fingiendo y disfrazando las verdades, como medio de escapar al acto punitivo que constituye el acto de sostenerlas.

De igual manera, Bascuñán se cuida de asentar el carácter altamente denunciatorio de su discurso. Sin embargo, se encarga de mitigarlo, por medio de estos mismos disfraces, como forma de resguardar su persona y sus intereses frente a la reacción que la autoridad pudiera asumir frente a su audacia. Aquellas "cautelosas simulaciones" de nuestro autor revelan la clara conciencia que tiene de su situación de desmedro, en relación con la posición de los funcionarios peninsulares, quienes podrían tomar represalias en su contra.

Las precauciones de Pineda al "disfrazar sus verdades" pretenden suavizar el tono de la crítica que hace al desinterés del monarca pero, claro está, sin dejar de enfatizar que el orden se ha modificado de tal manera que tales artimañas (los disfraces, simulaciones y fingimientos) constituyen estrategias de las que vasallos del reino como él han tenido que valerse en aquel momento particular como medio de cumplir con el deber que les compete. Aquellos valientes que como Pineda se "atreven" a coger la pluma, lo hacen, sin embargo, a riesgo de comprometer sus propios intereses y poner en peligro su propia reputación y la confianza del soberano.

De allí que tengan que recurrir a estrategias textuales, como la integración de elementos digresivos (que constituyen la crítica) con elementos narrativos (que constituyen la ejemplarización e ilustración de los primeros), así como también a generar estrategias de autolegitimación que los acrediten como enunciantes autorizados a hablar en nombre del imperio. Por ello son tan relevantes los autorretratos y caracterizaciones que enunciantes como Pineda hacen de sí mismos, pues de ellos dependerá el mayor o menor grado de acogida que tengan sus discursos, críticas y propuestas (recuérdese el caso de Guamán Poma de Ayala).

Por este motivo, la trama de acreditación que realiza Pineda crea una tercera figura utópica que lo muestra como vasallo leal del rey, para quien su único interés es velar por la restitución del orden perdido y por el mejoramiento de las condiciones en el Reino de Chile y en el resto de las colonias. Los recursos de esta acreditación se relacionan con la imagen que de sí mismo construye Pineda y Bascuñán en el texto (hijo de un gran militar, descendiente de los primeros conquistadores, legítimos herederos de la tierra, hombre sabio y letrado que conoce con propiedad el derecho, la filosofía, la teología, etc.) y que cumplen la función de otorgar autoridad a sus palabras convirtiéndolo en válido interlocutor del monarca. Es así que su acreditación también va encaminada a convencer y a persuadir al monarca de que sus razones se ajustan a la realidad. En este caso, la identidad que se construye Pineda y Bascuñán le permite acreditar, también, la veracidad de sus dichos.

Identidad criolla y veracidad de los dichos en este caso van de la mano. De la positiva valoración de la primera depende la recepción de los segundos.

Por otra parte, la acreditación de Pineda y Bascuñán como idóneo enunciante y como leal vasallo tiene que ver, asimismo, con la comprobación de sus servicios a la corona, por los cuales pretende obtener reconocimiento y recompensa. No olvidemos que su viaje a Lima está motivado por la recuperación de su hacienda y de su encomienda. La figura utópica del vasallo leal se construye para convencer al monarca de los méritos de Pineda y Bascuñán a través de una larga vida de servicios, contraespejo de la actitud de los advenedizos funcionarios que buscan el lucro personal, en tanto que detrás de la actitud desinteresada del autor de *Cautiverio feliz* solo se encontraría la lealtad a la corona y el deseo de servir.

Cabe recordar que es muy frecuente encontrar en los textos coloniales, sobre todo de criollos, reclamos por la situación de desmedro en la que viven como el pago de mercedes y recompensas por fieles servicios, por lo que *Cautiverio feliz* retoma esta línea crítica en la que se fustiga a la corona por el olvido en que tiene sumidos a los verdaderos vasallos. Esta muestra de ingratitud por parte del imperio es la que tiene descontento a Pineda y Bascuñán y a los antiguos soldados del Reino de Chile, que contemplan con añoranza los pasados tiempos mejores en que la monarquía sabía valorar y premiar los valerosos actos de sus súbditos. De ahí el sentimiento de desengaño que sienten Pineda y Bascuñán y los criollos, a quienes ni siquiera se les reconoce la calidad de verdaderos hijos de la patria, pues ellos han vivido, colonizado y construido sus vidas en las colonias, lo que los hace sus legítimos dueños. En este punto Pineda y Bascuñán realiza una operación algo contradictoria, pues hermana al sector criollo con los indígenas al señalar que ambos son hijos de la tierra, y, no obstante, propugna por su sometimiento.

Por último, es preciso señalar que la figura utópica del vasallo leal pretende ilustrar la justificada pretensión de Pineda y Bascuñán y del sector criollo por elevar su posición dentro de la estructura de poder colonial, ya que consideran que solamente ellos poseen la superioridad política que los configura como sujetos aptos para gobernar. En el caso particular de Bascuñán, sus pretensiones son lograr la recompensa y reconocimiento de sus servicios, así como también minimizar su posición marginal dentro del Reino de Chile, la que se ha acentuado debido a sus disputas con gobernadores y representantes del poder central, a quienes desafía y expone críticamente (aunque de manera implícita) en su texto.

No queda más que señalar que de una compleja obra como *Cautiverio feliz* podría decirse mucho más aún, a la vez que posiblemente encontraremos nuevas oposiciones y nuevas figuras utópicas de resolución de las contradicciones que afectan a Pineda y Bascuñán. Sin embargo, este es solamente un estudio exploratorio que forma parte de un proyecto mayor, en el cual, a su debido tiempo, expondremos otras posibles figuras utópicas y la manera en que son construidas.

Conclusión

A modo de conclusión podemos señalar que la presencia de un discurso utópico en *Cautiverio feliz,* obra escrita ya bien entrado el siglo XVII por un criollo, pone de manifiesto la continuidad de una forma de pensamiento y de una conceptualización particular del fenómeno de la Conquista de América, y permea el pensamiento de un amplio espectro de la sociedad colonial.

Por otra parte, resulta significativo el alcance continental de los reclamos y propuestas de Francisco Núñez de Pineda, los que exceden el ámbito de aplicación en el Reino de Chile, haciéndose extensibles para el resto de las colonias americanas, aún cuando su propuesta no tuvo acogida ni aplicación concreta.

Llama la atención, desde este punto de vista, el carácter altamente crítico y transgresor de *Cautiverio feliz,* en la medida en que muchas de las razones que expone Pineda y Bascuñán entran en abierta oposición y confrontación con las ideas y prácticas dominantes de la corona. De allí, precisamente, surgen las tensiones y contradicciones que como actor y participante del proceso de conquista debe resolver por medio de la escritura. No está de más señalar que el acto persuasivo que constituye la escritura de *Cautiverio feliz* está encaminado a solicitar la intervención del monarca en los asuntos que interesan tanto a sus súbditos como al propio Carlos II. El conflicto de Pineda se acentúa, entonces, cuando constata el desinterés al respecto de la autoridad. No obstante, los reproches nunca van dirigidos al monarca, pues Bascuñán asume que su desinterés está motivado por la carencia de información sobre el real estado de las colonias. Por este motivo emprende la tarea de poner en conocimiento del soberano los antecedentes que explican la situación y que, por su puesto, contradicen y desmienten las versiones de la crónica oficial, incluso la versión poética de los hechos del descubrimiento de Chile que Ercilla retrata en *La araucana*.

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán construye en *Cautiverio feliz* al menos tres figuras utópicas que intentan neutralizar las tensiones que vive a diario como criollo, y por medio de las cuales no solo conceptualiza el fenómeno de la conquista, sino que además define el rol del sector social y político al que pertenece. Estas tres figuras son *la patria criolla*, *el leal vasallo* y *el consejero criollo*. Todas ellas tendientes a resignificar y reformular el *locus utópico,* como también a legitimar el derecho del criollo frente a él. Cada una de estas figuras hace alusión a una tensión particular (una colectiva, una personal y una ética) que en la percepción de Bascuñán intentan resolver la situación de marginalidad política, social y económica en que se encuentra.

Como puede apreciarse, *Cautiverio feliz* es mucho más que el acongojado reclamo de un fiel servidor de la corona que siente sus intereses desplazados y atropellados. Es, además, un acto de reivindicación política de todo un grupo social, a la vez que *también* un acto político en el que se fijan los límites tanto de las atribuciones del

poder de la monarquía cristiana como de la razón de Estado planteada por Maquiavelo. No obstante, las limitaciones son señaladas por un personaje criollo que desde su condición periférica y alterna dentro de la estructura colonial (tanto geográfica como política) increpa al poder y lo confronta con los principios de una larga tradición católica. De ahí el alto nivel de transgresión presente en la obra.

Por último, cabe agregar que estas figuras utópicas que el discurso de Pineda y Bascuñán elabora actúan dentro del plano simbólico que constituye la empresa de escritura del *Cautiverio feliz*, entendido este como el último servicio que el leal Pineda y Bascuñán ofrece a Carlos II para acrecentar la gloria del imperio.

Bibliografía

Aínsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México: Unesco, 1999.

Cerutti Guldberg, Horacio. "Itinerarios de la utopía en nuestra América". *Nuestra América* (México), núm. 12, año 4 (septiembre-diciembre 1984): 11-32.

_____. "El utopismo del siglo XIX. Aproximación a dos exponentes del género utópico gestados en el seno de la ideología liberal". En *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, 111-125. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.

_____. "Utopía entre Europa y nuestra América". En *Latinoamérica en la conciencia Europea. Europa en la conciencia Latinoamericana*, coord. Patricia Galeana, 41-46. México: Ccydel; Fondo de Cultura Económica, 1999.

_____. "¿Teoría de la utopía?". En *Utopía y nuestra América*. Colección "Biblioteca Abya-Yala", núm. 28, 93-108. Quito: Abya-Yala, 1996.

Correa Bello, Sergio. Cautiverio feliz *en la vida política chilena del siglo XVII*. Santiago: Andrés Bello, 1965.

Invernizzi, Lucía. "Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el *Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán". *Revista Chilena de Literatura* (Santiago), 43 (noviembre 1993).

Meza Villalobos, Néstor. *La conciencia política chilena durante la monarquía*. Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1958.

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". En *Historia de la literatura. Época colonial*, t. 1., ed. Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982.

Pastor, Beatriz. *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. Edición ampliada y corregida. México: UNAM, 1999.

Pollard, Dennis. "Rhetoric, Politics and the King's Justice". Tesis doctoral dirigida por Cédomil Goic, Universidad de Michigan, Michigan, 1986.

_____. "El caso del español bueno *versus* el español malo". *Anales de la Literatura Chilena* (Santiago), núm. 2, año 2 (diciembre 2001).

Fecha de presentación: 31 de mayo de 2004.
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Ensayo historiográfico

Fronteras de la Historia 9 (2004)
© ICANH

Génesis de los estudios sobre música colonial hispanoamericana: un esbozo historiográfico

Juliana Pérez González
Universidad Nacional de Colombia
julianabe@gmail.com

Resumen[1]

En este artículo se hace un recorrido por los escritos más representativos sobre música colonial de hispanoamérica publicados entre 1876 y 1976. El tema ha despertado interés desde finales del siglo XIX en músicos con poca formación en ciencias humanas y, a partir de los años sesenta, en la musicología. A lo largo del ensayo se analiza la forma en que autores en diferentes países y momentos clasificaron la música colonial, y los temas más trabajados, como la música indígena, de los esclavos, en la catedral, en las misiones, la música doméstica y los instrumentos utilizados en su interpretación. El objetivo general es mostrar cómo los diferentes matices puestos en los temas y la clasificación están relacionados con el momento que vivió cada autor y con las herramientas documentales y mentales que su tiempo le ofreció.

Palabras clave: MÚSICA COLONIAL HISPANOAMERICANA, ENSAYO HISTORIOGRÁFICO.

Abstract

This article examines the most representative texts on Hispanic American colonial music published between 1876 and 1976. Since the end of the 19th century, the topic has generated interest in musicians with little training in the human sciences and, from the 1960s onwards, among musicologists. The essay analyzes the ways in which authors in different countries classified colonial music, and the topics that were studied such as indigenous, slave, cathedral, mission, and domestic music as well as musical instruments. The general objective is to show how the different emphases placed on the topics and

[1] Agradezco a todas las personas que colaboraron en este artículo, principalmente al Instituto Colombiano de Antropología e Historia por la fe que puso en él. Doy gracias a quienes aportaron con sus observaciones, ideas y ayuda técnica, como también a quienes con desprendimiento y hospitalidad me colaboraron en la búsqueda bibliográfica.

the classifications are related to the social and historical milieu of each author, and the documentary sources and mental tools the period offered.

Key words: HISPANIC AMERICAN COLONIAL MUSIC, HISTORIOGRAPHICAL OUTLINE

Introducción

Quien en los últimos cinco años se haya detenido en la sección de "música clásica" de una tienda de discos, muy seguramente se ha topado con algún costoso CD que se anuncie como Música Colonial Hispanoamericana[2]; entonces ese alguien habrá visto una muestra de la creciente difusión e interés –acentuados en la última década– que ha generado este tipo de repertorio en todo el mundo. Otro indicio de este auge es la gran cantidad de grupos musicales que se han especializado en la reconstrucción e interpretación de la música colonial hispanoamericana y que buscan revivir las sonoridades que ella tuvo, tocando en réplicas de instrumentos de la época, aplicando las técnicas que la interpretación exige y usando escenarios como catedrales y capillas. Además de llamar la atención de empresarios, músicos y melómanos, la música del período colonial también ha sido objeto de estudio de la musicología[3], con espacios representativos especializados, como el Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana "Misiones de Chiquitos", que se realiza con el aporte de organismos internacionales, o la apertura del posgrado en música colonial latinoamericana ofrecido por la Universidad Católica de Argentina, entre otros.

Consideramos que en el entusiasmo por la música colonial hispanoamericana han influido varios factores, entre los que identificamos tres: el movimiento *early music* o *música antigua*, la llegada de la musicología a Hispanoamérica y la vigencia que han adquirido los estudios de música colonial en relación con el presente. El movimiento de la *early music* tomó fuerza en Europa hacia la década de 1950, preocupado por la reconstrucción histórica de repertorios musicales de los siglos XVI, XVII y XVIII[4];

---

2 Actualmente hay sellos discográficos especializados en este repertorio, como por ejemplo K617, de Francia, o Urtext, de México.

3 El término musicología ha sido definido de diferentes maneras a través del tiempo, pero, en general, podemos decir que es el campo del conocimiento que toma a la música como un fenómeno físico, psicológico, estético y cultural. En el siglo XVIII, el historiador alemán Johann Nikolaus Forkel propuso la división entre musicología histórica, dedicada a estudiar la música en el tiempo, y musicología sistemática, encargada de su teoría y práctica. Hoy en día esta división tiene alguna vigencia pero está siendo revaluada por los nuevos rumbos que ha tomado esta disciplina. Véanse: Frank Harrison, Mantle Hodd and Claude Palisca, *Musicology* (New Jersey: The Princeton Studies: Humanistic Scholarship in America, 1963); Joseph Kerman, *Contemplating Music. Challenges to Musicology* (Cambridge: Harvard University Press, 1985); Jacques Chailley, *Compendio de musicología*, 2 ed. (1958; reimpresión, Madrid: Alianza, 1991); Vicent Duckles y otros, "Musicology", en *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie (New York: MacMillan, 2001). Obtenido en la red mundial el 16 de enero de 2004, 4:30 horas. http://www.grovemusic.com

4 Véase Harry Haskell, *The early music revival: a history* (Mineola, New York: Dover, 1996).

este movimiento se volcó sobre América Latina en el siglo XX hacia los años sesenta, tal vez motivado por la estética exótica europea y encontró eco en la situación por la que pasaban los estudios de historia musical en nuestro continente.

Para entender qué sucedía por esos años respecto a la situación de la historia de la música hispanoamericana debemos echarle un vistazo al desarrollo de la musicología, pues el estudio de la música del período colonial ha estado más cercano a ella que a la historia. Como el auge actual hace parte del desarrollo que ha tenido la musicología en nuestro continente, es pertinente hacer una síntesis de su proceso desde mediados del siglo XIX, cuando surgió[5].

Los primeros escritos de corte histórico-musical se publicaron en secciones de periódicos para el hogar y poco después fueron reelaborados como folletos bajo títulos que incluían los calificativos "esbozo", "apuntes" o "nociones" para la historia de la música. A medida que entraba el siglo XX, con la presencia del nacionalismo, la producción de historias musicales se extendió por toda Hispanoamérica y se publicaron grandes textos pioneros que intentaron escribir la historia de la música de sus países desde sus orígenes hasta el momento de su elaboración. En la década de 1960 los enfoques variaron y se empezaron a dejar de lado los proyectos titánicos anteriores, remplazándolos por la especialización en temas más puntuales; este giro fue causado por la llegada de la musicología y, con ella, de nuevos parámetros a los países de habla hispana[6]. En la actualidad se pueden identificar varios campos de especialización que abarcan estudios sobre la música popular, la etnomusicología, la organología y, por supuesto, la música colonial, entre otros varios. En resumen, podemos decir que la historia de la música empezó produciendo narraciones y discursos, es decir, textos escritos para ser leídos. Y más tarde, cuando llegó la musicología, la investigación generó otro tipo de resultados como la edición de partituras y la grabación del repertorio; por lo tanto, esta nueva etapa construyó un nuevo tipo de textos: textos para ser interpretados y escuchados.

---

5 No encontramos trabajos que profundicen en la historia de la musicología en Hispanoamérica; sin embargo, dan algunas luces los artículos de Leopoldo Hurtado, "Apuntes sobre historiografía musical", *Revista Musical Chilena* (Santiago), 41 (otoño 1951): 17-36, y Samuel Claro, "Los grandes gestores de la musicología latinoamericana contemporánea", *Revista Musical de Venezuela* (Caracas) 12, núm. 30-31 (enero-diciembre 1992): 65-81. Por nuestra parte, consideramos que la historiografía musical se inició como tal a mediados del siglo XIX, representada por los trabajos que tuvieron la intención explícita de hacer un relato histórico-musical, pues aunque describir la música ha sido un interés común tanto de historiadores del siglo XIX y XX como de cronistas, estos últimos mencionaron lo musical como parte del paisaje y no como tema capital. Haciendo esta distinción, ubicamos entonces el inicio de la historiografía a mediados del siglo XIX. También, Juliana Pérez, *Las historias de la música en Hispanoamérica: un balance historiográfico (1876-2000)* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004).

6 Entre estos nuevos parámetros es notorio el énfasis que la musicología puso en el material musical, introduciéndolo a sus análisis como parte fundamental.

Y, por último, el estudio de la música del período de dominación española ha atraído la mirada de diferentes musicólogos y etnomusicólogos, que identifican cierto tipo de permanencias de la cultura musical colonial en las manifestaciones musicales actuales. Por ejemplo: de esta manera se han explicado tradiciones campesinas de construcción de instrumentos que han retenido técnicas coloniales[7] y se ha visto cómo la música indígena o tradicional de las zonas donde se establecieron misiones jesuitas tiene características particulares relacionadas con la política cultural impartida por esta orden en el siglo XVII[8].

En este artículo fijaremos nuestra atención en la producción que ha generado el estudio de la música colonial hispanoamericana[9] principalmente en los cien años comprendidos entre la publicación de lo que hemos considerado la primera historia de la música, en 1876, hasta 1976, un año después de haber sido publicada la *Antología de música latinoamericana* hecha por Robert Stevenson, fecha en que este autor publicó la trascripción de la primera ópera colonial y el primer escrito de corte historiográfico sobre el estudio de la música de este período. Lo anterior significa que este balance se centrará en los primeros productos de la historiografía hispanoamericana y hará breves referencias a lo que hemos considerado el auge de los estudios musicológicos a partir de los años setenta, dejando para futuros trabajos el análisis y estudio minucioso de esta producción.

Hemos tomado tres tipos de textos en los que se ha plasmado la historia de la música colonial: las historias generales de la música, los trabajos monográficos y algunas ediciones de partituras y catálogos de archivos coloniales. Aunque nuestro propósito inicial fue estudiar la historiografía musical hispanoamericana, la ubicación del material esparcido por el continente nos redujo los límites geográficos y dejó por fuera gran parte de Centroamérica y del Caribe hispanoparlante, imposibilitándonos el acceso a

---

7 Por ejemplo: Egberto Bermúdez, "Instrumentos musicales latinoamericanos del período colonial. El arpa de Tópaga (Colombia) y la vihuela de la Iglesia de la Compañía de Jesús de Quito (Ecuador)", *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 12, núm. 30-31 (enero-diciembre1992): 155-162; *La música en el arte colonial de Colombia* (Bogotá: Fundación de Música, 1994).

8 Entre otros ejemplos: Irma Ruiz, "Herederos de la colonización jesuítica: el caso de los chiquitos", *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 16, núm. 34 (mayo-agosto 1997): 7-20.

9 Hemos optado por no incluir la producción sobre Brasil por la difícil consecución del material en nuestro medio hispano y por la gran cantidad de estudios que sobre la materia ha tenido este país. Sin embargo, hay que resaltar que los problemas y enfoques de la historiografía musical brasileña son interesantes y ameritan una revisión posterior. Véase: Alexandre Antonio Bispo, "Tendencias e perspectivas da musicologia no Brasil", *Boletin da Sociedade Brasileira de Musicología* (Sao Paulo), 1, núm. 1 (1983): 13-51.

producción referenciada, como el caso de Puerto Rico, en donde se viene trabajando la historia musical desde el siglo XIX[10].

En la década de 1960 se hizo notorio el empuje que desde la anterior venían teniendo los estudios sobre música colonial. Este auge es hoy reconocible en el número elevado de artículos y libros publicados en comparación con lo anteriormente escrito; además, es significativo el reconocimiento del tema que hizo en 1962 la *Revista Musical Chilena* –la publicación especializada hispanoamericana más antigua y una de las de mayor prestigio– dedicando el número 81-82 a los trabajos de vanguardia de grandes figuras como Lauro Ayestarán, José Antonio Calcaño, Vicente Gesualdo, Pablo Hernández Balaguer, Andrés Sas, Robert Stevenson y Carlos Vega, dedicados a lo colonial[11].

No obstante, este era un esquema que ya venían tratando algunos autores de manera aislada y que se perfilaba como tema monográfico desde 1929, cuando en el libro *Nuestra música instrumental* el sacerdote jesuita Pedro Grenon se propuso desmentir las afirmaciones sobre la "vida triste y prosaica" de la colonia que autores anteriores "generalizan sin base histórica ni documental"[12]. Muy seguramente, el padre Grenon hacía alusión a textos como las historias generales de la música hispanoamericana que ilustraban el período colonial de manera rápida con el fin de dar a sus lectores una visión global de la actividad musical, desde sus orígenes hasta el presente. Estas historias de la música que empezaron a aparecer a mediados del

---

10 Véase Annie Figueroa de Thompson, *Bibliografía anotada sobre la música en Puerto Rico* (Barcelona: Instituto de Cultura Puertorriqueña San Juan de Puerto Rico, 1977).

11 Véanse *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962); Lauro Ayestarán, "Doménico Zipoli y el barroco musical sudamericano", 94-125; José Antonio Calcaño, "Música colonial venezolana", 195-200; Pablo Hernández Balaguer, "Panorama de la música colonial cubana", 201-208; Andrés Sas, "La vida musical en la Catedral de Lima durante la Colonia", 8-53; Robert Stevenson, "La música colonial en Colombia", 153-171; "La música en Quito", 172-194, y Carlos Vega "Un códice peruano colonial del siglo XVII", 54-93

12 Pedro Grenon, *Nuestra primera música instrumental: datos históricos* (Buenos Aires: Librería "La Cotizadora Económica", 1929), 1. Otros trabajos de este período centrados en el mundo colonial son: Carlos Vega, *La música de un códice colonial del siglo XVII* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1931); Gabriel Saldivar, *Historia de la música en México: épocas precortesiana y colonial* (México: Cultura, 1934); Miguel Bernal Jiménez, *El archivo musical del Colegio de Santa Rosa de Santa María Valladolid* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás, 1939); Lauro Ayestarán, *Doménico Zipoli. El gran compositor y organista romano del 1700 en el Río de la Plata* (Montevideo: Impresora Uruguaya, 1941); "Fuentes para el estudio de la música colonial Uruguaya", *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Montevideo), 1, núm. 1 (1947): 1- 57; Juan Bautista Plaza, *Archivo de música colonial venezolana* (Montevideo: Cooperativa Interamericana de Compositores, 1943); Guillermo Furlong, *Músicos argentinos durante la dominación hispánica* (Buenos Aires: Haurpes, 1945); Lota Spell, "Music in the Cathedral of Mexico in the Sixteenth Century", *Hispanic American Historical Review* (Durham), 26, núm. 3 (agosto 1946): 294-319.

siglo XIX fueron los primeros escritos que hicieron referencia a la música colonial y, aun después de iniciados los trabajos particulares, han sido un punto de referencia importante para conocer la música de este período[13].

Autores y disciplinas

En cuanto a la formación de las personas que de una u otra forma han trabajado lo colonial, cabe destacar que desde los inicios de la historiografía musical hispanoamericana ha predominado la participación de músicos y compositores, quienes a lo largo de sus vidas se adentraron en la investigación histórica guiados más por su intuición que por una formación académica en la disciplina; sin embargo, desde mediados del siglo XX la historiografía musical ha venido siendo desarrollada por musicólogos, que a su vez vienen de una formación básica en música y han entrado en contacto con las ciencias humanas a lo largo de su formación musicológica.

En relación con el tema de la formación en investigación musical, sería interesante examinar los planes de estudio de los posgrados en musicología de universidades estadounidenses e hispanoamericanas y demás instituciones donde se hayan formado los musicólogos especialistas en Hispanoamérica, en busca de un mejor entendimiento de las visiones sobre el mundo colonial construidas por los autores, las cuales se encuentran alejadas de los planteamientos de la historia colonial en general.

El problema de la formación de los investigadores es importante porque de ella dependió muchas veces la manera de tratar diferentes problemas, como la pregunta implíci-

[13] Entre las historias generales de la música podemos mencionar: Juan Agustín Guerrero Toro, *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*, 2 ed., (1876; reimpresión, Fuentes y documentos para la historia de la música del Ecuador, Quito: Banco Central del Ecuador, 1984); José Sáenz Poggio, "Historia de la música guatemalteca desde la monarquía española hasta fines del año 1877", 2 ed., *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* (Guatemala), 22, núm. 1-2 (marzo-junio 1947): 1-80; Juan Crisóstomo Osorio, "Breves apuntamientos para la historia de la música en Colombia", *Repertorio Colombiano* (Bogotá), 3, núm. 15 (1879): 162-166; Ramón de la Plaza, *Ensayos sobre el arte en Venezuela* (facsímil 1883; reimpresión, Caracas: Imprenta al Vapor de "La Opinión Nacional", 1983); Segundo Luis Moreno, "La música en el Ecuador", en *El Ecuador en 100 años de independencia*, vol. 2 (Quito: Escuela Tipográfica Salesiana; Imprenta de Artes y Oficios, 1930); Andrés Martínez Montoya, "Reseña histórica sobre la música en Colombia desde la época de la Colonia hasta la fundación de la Academia Nacional de Música", *Anuario de la Academia Colombiana de Bellas Artes*, 1932; Víctor Miguel Díaz, *Las bellas artes en Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1934); José Ignacio Perdomo Escobar, "Esbozo histórico sobre la música colombiana", *Boletín Latinoamericano de Música* (Bogotá), 4 (1938): 387-560; Eugenio Pereira Salas, *Los orígenes del arte musical en Chile* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1941); Alejo Carpentier, *La música en Cuba* (México: Fondo de Cultura Económica, 1946); Robert Stevenson, *Music in Mexico. A Historical Survey*. (Nueva York: Thomas y Crowell, 1952); Lauro Ayestarán, *La música en el Uruguay* (Montevideo: Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica, 1953); Juan Max Boettner, *Música y músicos del Paraguay (*Asunción: Autores Paraguayos Asociados, 1957); Vicente Gesualdo, *Historia de la música en la Argentina*, 3 vols. (Buenos Aires: Beta S.R.L., 1961); Andrés Pardo Tovar, "La cultura musical en Colombia" en *Historia Extensa de Colombia*, vol. 10, t. 6. (Bogotá: Lerner, 1966); y Samuel Claro y Jorge Urrutia Blondel, *Historia de la música en Chile* (Santiago: Orbe, 1973).

ta sobre por qué estudiar la música colonial, además que mostró matices en su posición frente a problemas tácitos y comunes a toda la historiografía musical, como resolver la dualidad entre hacer historia de la música o de los músicos, y la cuestión de otorgar o no un valor estético al material musical. La formación de los autores también intervino en aspectos más elementales, como el grado de rigor en la citación de la documentación usada.

El interés por la música colonial

Diferentes fueron los motivos por los que se estudió la música colonial entre 1876 y 1976. Las historias generales frecuentemente inician con un capítulo dedicado a la actividad musical anterior a las guerras de independencia, que titulan como música bajo la dominación española, música en los siglos XVI, XVII y XVIII o música colonial[14]; también es habitual que se dedique a este tiempo un porcentaje relativamente pequeño en número de páginas, comparado con el espacio y profundidad que tienen los capítulos sobre los siglos XIX y XX. A este tratamiento del tema colonial lo hemos llamado "paso obligado", pues la idea de hacer historias generales de la música desde los orígenes hasta el presente obligó a los autores a revisar qué sucedió durante la colonia. Otro factor importante en este "paso obligado" fue la idea reinante en la primera mitad del XX sobre la necesidad de buscar los orígenes para poder explicar los desarrollos posteriores; esto indujo a los autores a revisar todo lo anterior a las guerras de independencia en busca de los inicios de lo que fue y venía siendo la música de los siglos XIX y XX, en la cual estaban interesados realmente.

Estas historias generales de la música fueron motivadas por dos momentos particulares que vivió la actividad musical hispanoamericana. Uno, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, que se puede resumir en el asentamiento de la estética musical italiana y la posterior institucionalización de la música con la apertura de sociedades filarmónicas y conservatorios influidos por este nuevo estilo. El otro momento importante al que nos referiremos se dio con fuerza en la transición al siglo XX. Se trata del nacionalismo musical, que influyó en los discursos en torno a la música y buscó concretarse en las composiciones y el repertorio de cada país[15].

---

[14] Existen algunas excepciones, como el libro del músico Rafael Vásquez *Historia de la música en Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1950) donde el autor inicia directamente con el siglo XIX, o el caso de José Díaz Gainza *Historia musical de Bolivia*, 2 ed., (1962; reimpresión, La Paz: Puerta del Sol, 1977) dedicada exclusivamente a la música prehispánica. La historia de la música de Eugenio Pereira Salas *Historia de la música en Chile (1850-1900)* (Santiago: Universidad de Chile, 1957) y la de Segundo Luis Moreno *Historia de la música en el Ecuador* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1972) tampoco incluyen el período colonial y están dedicadas solo a los siglos XIX y XX, a pesar de que estos dos autores ya habían trabajado la época en publicaciones anteriores.

[15] Véase: Gerard Behague, *La música en América Latina. Una introducción* (Caracas: Monte Ávila, 1983).

El texto del ecuatoriano Agustín Guerrero Toro, publicado en 1876, puede ser producto del enfrentamiento entre la estética italiana y la tradición renacentista y barroca española anterior, pues el acercamiento al mundo colonial que hace este autor parece estar impulsado por el deseo de legitimar la práctica musical de sus contemporáneos en detrimento de la anterior. Guerrero diferencia entre el "sistema antiguo" (seguramente renacentista) y la música moderna (seguramente italiana) como dos prácticas opuestas[16], y teje su texto desde la comparación entre la pobreza musical colonial y el rico uso decimonónico que, a su vez, sustenta con la labor de las escuelas de música y el conservatorio. La postura del autor a favor de la función del conservatorio se hace más relevante al saber que Guerrero Toro fue director de esta institución en 1871[17].

En segundo lugar, el nacionalismo musical también motivó la búsqueda de los orígenes nacionales en el pasado y particularmente en el período colonial; se consideraba que allí se encontrarían elementos musicales que les permitiría a los compositores construir una música que identificara y distinguiera a la nación[18]. Ejemplos de esta afanosa búsqueda son *La música en Cuba* (1946) de Alejo Carpentier, quien perteneció al movimiento intelectual nacionalista cubano, representado por autores como Fernando Ortiz –amigo personal del escritor–. Carpentier construyó su relato del período colonial resaltando el importante aporte del elemento negro y negando otras influencias, para así sustentar el discurso político-cultural afrocubano en boga. De la misma manera, otros autores como Gabriel Saldivar, en México[19]; Juan Crisóstomo Osorio, en Colombia[20], y Luis Segundo Moreno, en Ecuador, revisaron el período con los anteojos del nacionalismo musical de sus países.

También motivó el estudio de la música colonial el hallazgo de alguna que otra fuente documental rica en datos y el conocimiento de archivos que mostraron la existencia de una actividad colonial musical prolífica. Tales hallazgos ocasionaron que se dejara de estudiar el período colonial como un capítulo más de la historia musical, y así lo colonial pasó a ser considerado como tema monográfico. Estos son los casos de obras

---

16 Guerrero, *La música ecuatoriana,* 9.

17 Guerrero Toro escribió su libro para exaltar la labor del gobierno ecuatoriano que apoyó la fundación del Conservatorio de Música y darle legitimidad e importancia a este hecho por medio del relato histórico. Por otra parte, este mismo tipo de estímulo ocasionó que Andrés Martínez Montoya escribiera el artículo "Reseña histórica sobre la música en Colombia", 9, con el fin de justificar y engalanar con la historia a la Academia Nacional de Música en la cual él participó activamente: "y llegamos al acontecimiento de mayor trascendencia en los anales de nuestra historia musical: la fundación de la Academia Nacional de Música".

18 Para este momento, el reproche y menosprecio anteriormente creados por los discursos independentistas frente al período de dominación hispánica habían cedido, y en el momento algunas corrientes hacían una nueva lectura que permitía sustentar la identidad nacional en ese pasado ahora lejano.

19 "[…] y se ha llegado en antecedentes hasta la mitad del siglo XVIII, pareciéndonos reciente, demasiado reciente el tiempo que se ha fijado para la consolidación de la música y cultura musical" Saldivar, *Historia de la música en México,* prólogo.

como *La música de un códice colonial del siglo XVII* (1931), de Carlos Vega, y *La música en la Catedral de Lima durante el Virreinato* (1972), de Andrés Sas. En cuanto al origen de su trabajo sobre la música colonial, Sas decía:

> [...] circunstancias imprevistas [que] me señalaron el lugar donde yacían aquellos tesoros. Mi resistente paciencia y mi insaciable interés por la música, hicieron lo demás[21].

Así, para los años cuarenta del siglo XX ya había nociones sobre la existencia de música anterior a las guerras de independencia, que empezó a ser objeto de estudio de quienes encontraron en ella una materia prima estéticamente válida para ser historiada, pues de alguna manera los músicos, acostumbrados a anteponer el gusto y la calidad musical a otros parámetros, trabajaron el material que a su juicio era bueno, además que merecía que se conociera más sobre quién lo había compuesto. Probablemente esta actitud no fue motivada solo por el placer personal, sino que existió otro tipo de móvil, como veremos enseguida.

Con cierta frecuencia encontramos en la bibliografía cierto afán por realzar la actividad musical del momento, compararla con lo que sucedía en Europa y concluir que los países hispanoamericanos poseían también música de muy buena calidad; en esta misma línea, quienes trabajaban la música colonial intentaron igualar la práctica colonial con la música europea de la época. Autores como Juan Bautista Plaza difundieron esta idea, particularmente en su conferencia, publicada por primera vez en 1965, "La música colonial venezolana al día con la europea", donde dice que la música colonial venezolana fue hecha por:

> […] grandes artistas que supieron aprovechar el aporte musical [...] para crear obras geniales y magníficas, siguiendo la técnica europea pero solamente en cuanto al estilo, pues la substancia musical y expresiva era distinta[22].

Otro enfoque en esta misma línea es el planteado por Jesús Estrada, quien justifica su libro así:

> Ha ocurrido con las vidas de los grandes compositores europeos que, después de admirar el genio realizado en sus obras, se han convertido en temas favoritos de biógrafos e historiadores. Del gusto, siempre cambiante, por tales o cuales obras ha dependido el interés por la vida de los músicos. [...] ¿Por qué esperar, pues, a la posibilidad más o menos remota de que la música de nues-

20 "[...] porque al fin y al cabo eso [la historia] contribuiría en parte a ayudarnos a averiguar de dónde somos criollos". En Osorio, "Breves apuntamientos", 163.

21 Sas, "La vida musical en la Catedral de Lima", 9.

22 Juan Bautista Plaza, "La música colonial venezolana al día con la europea", *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 6, núm. 15-17 (enero-diciembre 1985): 50.

> tros hombres, compuesta en un medio muy distinto, se haga famosa y se escuche por un amplio público antes de dar a conocer lo que hemos podido averiguar sobre sus vidas? No hay razón para la espera, y esto es lo que justifica la aparición de estas crónicas [...][23].

De esta manera la historia de la música sirvió para legitimar la práctica musical de sus países frente a la tradición europea, vista como ajena en medio del ambiente nacionalista.

¿Historias de músicos o de la música?

En 1985, Egberto Bermúdez exponía, a raíz de las historias de la música en Colombia escritas por José Ignacio Perdomo Escobar, la diferencia entre las historias de la música divorciadas de elementos sociales, económicos y políticos, y las centradas en los músicos, como fue el caso de los trabajos de Perdomo Escobar[24]. Ese mismo año, Juan Carlos Estenssoro entregaba su trabajo para optar al título de bachiller en Humanidades con mención en Historia, de la Universidad Católica del Perú, titulado *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830,* el cual sería publicado cuatro años más tarde al obtener mención honorífica del Premio Robert Stevenson en Musicología e Historia de la Música Americana (OEA). Este hecho nos demuestra que la necesidad de una historia social de la música era una inquietud que pasaba por la mente de quienes –en la década de los ochenta– se relacionaban con la historiografía musical colonial. Años antes, en 1976, Robert Stevenson también tocaba el tema en un breve artículo, al decir que así como los ríos Éufrates y Tigris se unen, se deben unir también las historias de la música con las historias de los músicos, para evitar caer en errores como adjudicar obras a compositores ya fallecidos[25].

Encontramos así que, durante la segunda mitad del siglo XX, la historia de la música se ha movido con tres tendencias: hacer historias sociales, hacer historia de músicos y hacer historia de la música como tal. Dentro del material que revisamos, es decir, el correspondiente a los cien años trascurridos entre 1876 y 1976, es muy incipiente la preocupación por entretejer las referencias musicales con la sociedad en que se produjeron, apareciendo esta inquietud con fuerza hasta los años ochenta. Por otra parte, la dicotomía entre los músicos y la música se vive constantemente en los autores estudiados; sin embargo, sería reduccionista clasificar la historiografía musical colonial en historias de la música e historias de músicos puesto que no son ni lo uno ni lo otro. Por lo general, todos los autores mencionan la posibilidad que tuvieron de oír la

---

23 Jesús Estrada, *Música y músicos de la época virreinal*, 2 ed. (1973; reimpresión, México: Diana, 1980): 163-164.

24 Egberto Bermúdez, “Historia de la música vs. historias de los músicos”, *Revista de la Universidad Nacional* (Bogotá), 1, núm. 3. (1985): 5-17.

25 Robert Stevenson, “Rumbos de la investigación sobre música colonial latinoamericana”, *Revista Musical Chilena* (Santiago), 134, (abril-septiembre 1976): 3-8.

música a la que se refieren (en este punto, no se diferencian quienes tienen formación musical de quienes no la tienen). En varias ocasiones encontramos textos cuyos autores son prolíficos compositores o músicos profesionales que centran sus relatos únicamente en la vida de quienes estuvieron vinculados a la actividad musical, dejando a la música como tal relegada a someras menciones. Hay otros casos donde autores sin conocimientos musicales profundos se asesoraron de músicos activos y dejaron en sus manos la crítica musical y la trascripción y análisis de partituras; este es el caso de Eugenio Pereira Salas, quien contó con la colaboración del compositor Jorge Urrutia Blondel, y el de Gabriel Saldivar, quien fue asesorado por Elisa Osorio.

¿Qué es música colonial?

Recientemente, Bernardo Illari, en su trabajo *Polychoral Culture: Catedral music in Plata (Bolivia) 1680-1730*, llamó la atención sobre el uso del término *colonial*, al aclarar que en su caso se entenderá como música colonial toda aquella existente durante la dominación hispánica, teniendo en cuenta que actualmente este término sirve para designar también otras formas de dominación, de acuerdo con las corrientes teóricas del colonialismo[26]. Esta aclaración que hace Illari nos sirve para precisar el término "música colonial" pues nosotros lo usamos para calificar a toda la música que se compuso, tocó y oyó durante los tres siglos y más de dominación española que vivieron los países americanos sin hacer distinciones entre música de negros, de indígenas o de españoles y procurando contemplar a todos los estratos sociales.

En la revisión encontramos que esta noción de música colonial no es nueva sino que para autores anteriores la expresión también ha tenido el mismo valor. Esto significa que el término "colonial", aplicado a la música, no ha buscado caracterizar particularidades estilísticas ni musicales propias sino que ha estado dado por la cronología de la historia general hispanoamericana.

Dentro de los trabajos revisados, ninguno de los autores propone con convencimiento definir un tipo de música especial ni un estilo[27] bajo el término "música colonial" sino que usan la clasificación del tiempo histórico para denominar la música del período; por lo tanto, también son frecuentes apelativos como "música de la antigüedad", "música en tiempos de la Colonia", "música de la época colonial", "música virreinal" o

[26] Bernardo Illari, *Polychoral Culture: Catedral Music in La Plata (Bolivia), 1680-1730* (Tesis doctoral, Universidad de Chicago, 2001): 1

[27] La musicología acuñó el concepto de estilo para nombrar un conjunto de características musicales que identifican a un compositor, un período, un área geográfica o una sociedad. Esta búsqueda de características musicales, que permiten hablar de cierto estilo, es una pregunta propia de la historiografía musical; por este motivo, revisamos con cuidado si en los trabajos sobre música colonial se habló de la existencia de un estilo musical propio del período histórico. Véase: Robert Pascall, "Style", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie (Nueva York: MacMillan, 2001). Obtenido en la red mundial el 2 de febrero de 2004, 9:45 horas. http://www.grovemusic.com.

"música durante la dominación hispánica", usados indiscriminadamente, y se pone como fecha límite del período el año de independencia de cada país. Tal es así, que en el caso cubano, donde el período colonial español se extendió hasta finales del siglo XIX, Zoila Lapique titula su recopilación de partituras del siglo XIX como *Música colonial cubana* (1979)[28].

Sin embargo, si se mira la música como tal, se ve que –como dijimos páginas atrás– ella transitó por las colonias españolas durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII y mantuvo cierta homogeneidad cercana a las formas polifónicas españolas, y se diferenció de la estética italiana llegada al continente en el siglo XVIII; esta variación estuvo ligada al cambio de gobierno de los Habsburgo por el de los Borbones, pues las nuevas condiciones políticas y sociales trajeron consigo la internacionalización del gusto musical, permitiéndose la entrada a las colonias españolas de la música italiana y la ópera del siglo XVIII y XIX. Este cambio estilístico, que en algunos países se dio desde el siglo XVIII y en otros hubo que esperar hasta mediados del XIX, también coincidió *grosso modo* con las guerras de independencia; sin embargo, los tres siglos de contacto con el imperio español no ocasionaron la creación de un estilo musical que pueda ser llamado *música colonial*, ni ha habido quien lo proponga hasta el momento de esta manera.

El manejo del tiempo

Aunque las historias de la música colonial estudiadas dividen sus capítulos por lugares geográficos y otras de acuerdo con las categorías en que el autor clasificó la música, el orden interno de los capítulos y la estructura general son predominantemente cronológicos. El orden de los relatos está establecido según la aparición del fenómeno en el tiempo y, aunque varían en precisión, es visible la preocupación de todos los autores por organizar el material según ciertas fechas o hechos históricos.

En el caso de la historia de la música de José Sáenz Poggio, donde no se dan fechas exactas, el autor organiza su relato sobre lo colonial teniendo como referencia temporal el traslado de la capital de Guatemala. Tenemos también el caso del trabajo del padre Pedro Grenón *Nuestra música instrumental* (1929), el cual es una cronología de todas las referencias que el autor halló sobre algún aspecto de la actividad musical argentina. Como último ejemplo está la producción del estadounidense Robert Stevenson, tal vez el autor más preocupado por la cronología, pues en sus escritos demuestra una fina puntería para cazar en los archivos fechas y años, que han justificado artículos enteros, aclarando algún impase en la organización cronológica. De manera esquemática, podríamos decir que muchos de los libros y artículos de Stevenson son la organización cronológica de datos recopilados sobre algún tema musical.

[28] Zoila Lapique, *Música colonial cubana* (La Habana: Letras Cubanas, 1979).

Aunque la preocupación por establecer una secuencia cronológica es una constante en los trabajos de historia, sea musical, social, política o de cualquier otro tema, llama la atención cómo en la mayoría de los escritos sobre música colonial predominó el interés por las fechas sobre el análisis o comparación de los fenómenos enunciados. Sería interesante ver si la nueva producción musicológica continúa repitiendo este esquema.

Otra idea recurrente en los trabajos anteriores a los años sesenta en el manejo del tiempo es la constante búsqueda de los orígenes, bien sea con fines nacionalistas o por el interés que este asunto produjo en su momento. Esta búsqueda se puede ver en el manejo del tema indígena desde el cual los autores esperan poder explicar el trascurso posterior, es decir, buscando los orígenes allí para poder aclarar el resto de la historia, con la idea de que la música evoluciona desde lo primitivo hacia algo superior: lo actual. Desde luego, el interés por los orígenes muestra una clara influencia de la historiografía positivista en estos trabajos.

Biografías

La presencia de la biografía ha sido una constante en la historiografía sobre la música del período colonial, unas veces apologética y otras veces minuciosa, en datos como en fechas y lugares. Un gran número de artículos publicados en revistas especializadas y posteriores a los años sesenta insisten en precisar o desmentir este tipo de información. El interés biográfico también estuvo patrocinado por la inclusión en algunas enciclopedias de música de entradas para compositores hispanoamericanos[29]; esto ocasionó que los editores encargaran a los especialistas artículos sobre algunos músicos, y así se dio un empuje significativo al género biográfico. Entre estos diccionarios cabe destacar la reciente publicación en diez tomos del *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (1999), dirigida y coordinada por Emilio Casares Rodicio, catedrático de musicología de la Universidad Complutense de Madrid.

De esta manera, se ha privilegiado el estudio de compositores y no el de músicos, con el ingrediente adicional de que a aquellos se les ha atribuido la responsabilidad de la calidad musical de su momento y, por lo tanto, la historia evolucionista de la música los ha convertido en eslabones del progreso de su región. En la calidad de la obra del compositor recae la valoración de una buena o mala época, lo cual no sucede con los intérpretes, en quienes no se ha centrado la atención. Este énfasis puesto en el compositor nos recuerda la visión romántica de la genialidad y nos hace considerar que este tipo de culto ha seguido vigente en el siglo XX. En este punto, la preocupación de la historia de la música por las grandes figuras se asemeja al interés de la historiografía positivista por los grandes héroes.

[29] New Catholic Encyclopedia (1961), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (2001).

Uno de los compositores más trabajados ha sido el italiano Doménico Zipoli, quien desde 1941 llamó la atención de Lauro Ayestarán[30] y desde entonces ha merecido varios trabajos históricos y discográficos, por la calidad de su composición[31]. De igual manera, se ha puesto empeño en conocer las vidas de otros compositores como Esteban Salas, quien trabajó en Santiago de Cuba; José Cascante, en Nueva Granada; Tomás de Torrejón y Velasco, Juan de Araujo, Roque Ceruti, Antonio Durán de la Mota, en el virreinato del Perú, y Juan Gutiérrez de Padilla, Manuel de Sumaya y Hernando Franco, en la Nueva España, entre otros.

Otra manera de constatar que la musicología ha hecho biografía de compositores es en la trascripción y grabación de sus obras. En México se inició en 1952 la colección *Tesoro de la música polifónica en México*, cuando Jesús Bay y Gay transcribió el "Códice del Convento del Carmen" que incluía composiciones de varios músicos coloniales. Posteriormente, la colección publicó su segundo tomo, en 1981, con 13 obras de la Colección J. Sánchez Garza, y actualmente va en el tomo número 10, habiendo trascrito obras de Gaspar Fernández y Manuel de Sumaya, entre otros. Al respecto, decía Bal y Gay:

> Los trabajos realizados hasta ahora con vista a perfilar la historia de la música mexicana se limitan casi exclusivamente a la investigación biográfica. Sin pretender negar la importancia de tales trabajos, indiscutiblemente necesarios, consideramos no menos necesario y urgente el conocimiento de la música misma, tal y como se practicó en su tiempo[32].

¿Pero, con qué criterio se ha escogido trabajar estos compositores? Aunque es difícil responder a esta pregunta, al leer los trabajos escritos se pensaría que su escogencia nace de la calidad de la obra y de la importancia que ella tiene para la música actual; otras veces se puede concluir que se le dio importancia al compositor, pese a que la calidad musical no fue considerada alta, y no por haber nacido en una país hispanoamericano y representar lo que en ese momento la escuela de composición local alcanzara. Por otra parte, es muy posible que estos nombres de compositores conocidos hoy en día estén relacionados más con la documentación disponible que con otros motivos.

Las biografías anteriores a la llegada de la musicología por lo general realzan aspectos de la vida del compositor, tanto profesionales como personales. Para autores como

---

30 Ayestarán, *Doménico Zipoli. El gran compositor*.

31 Entre los trabajos recientes sobre este compositor se puede mencionar el CD: *Domenico Zipoli, Martín Schmid et compositeurs indegènes anonymes. San Ignacio L'opera perdu des missions jésuites de l'Amazonie*, dir. Gabriel Garrido (France: K617; Festival d'Ambronay avec le concourts du conseil general de l'Ain, 1996), y el Premio de Musicología Casa de las Américas en su IX versión, otorgado al trabajo de Bernardo Illari "Zipoli: para una genealogía de la música clásica latinoamericana".

32 Jesús Bal y Gay, *Tesoro de la música polifónica en México. El códice del Convento del Carmen* (México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1952): ix.

Juan Bautista Plaza el carácter generalmente bondadoso y muy cercano al modelo cristiano de santidad eran características de los grandes maestros, mientras que para las biografías hechas con los parámetros de la musicología estas características perdieron casi total relevancia y fueron remplazadas por mayor información sobre la formación musical, los maestros y discípulos, para poder hallar así conexiones que ayudaron a entender el estilo de cada compositor.

Temas y enfoques

Hemos visto que a lo largo del tiempo los temas tratados al hablar de música colonial son constantes y el mayor o menor énfasis puesto por cada autor está vinculado con las diferentes tendencias intelectuales o con el grado de generosidad de las fuentes que hayan manejado. Todos los trabajos consultados tocan temas como la música indígena, la música y las fiestas de los esclavos, e ineludiblemente resaltan la actividad musical de las catedrales, haciendo referencia a los maestros de capilla, músicos y repertorio; se ocupan también de la música en las misiones o de la labor evangelizadora de la iglesia, de los instrumentos musicales usados tanto en la iglesia como fuera de ella y de la música profana, llamada actualmente doméstica.

Música de los indígenas

Comúnmente, dentro de las historias de la música, antecede al capítulo sobre el período colonial un aparte titulado “música indígena”. Autores de finales del siglo XIX e inicios del XX, como el venezolano Ramón de la Plaza, solían hablar en este primer apartado sobre la música prehispánica –obedeciendo al orden cronológico–, y después, en el capítulo siguiente, volvían a hacer referencia al elemento indígena, generalmente relacionado con la labor en las misiones.

En la mayoría de los casos las menciones de la música de los indígenas tienden a poner en el mismo plano temporal las deducciones que gracias a la arqueología los autores pudieron hacer en relación con lo prehispánico, las descripciones de cronistas sobre la presencia indígena en algún aspecto de la actividad musical colonial y las observaciones etnográficas que sus contemporáneos o ellos mismos hicieron en comunidades indígenas vivas. Este es el único momento en que los relatos sobre música colonial rompen el orden cronológico.

Sin embargo, consideramos que esta característica no es causada por un descuido de los autores o por un mal ordenamiento del texto final, sino porque existió la idea común de que el mundo indígena era inmutable y no cambiaba en el tiempo, y se llegó a considerar que no hubo variaciones desde las prácticas musicales prehispánicas hasta las actuales. Esta idea de la inmutabilidad del mundo indígena está relacionada con el auge que tuvieron los estudios de folclore en los años cuarenta. Para el folclore las tradiciones orales son estáticas y se trasmiten de generación en generación de mane-

ra natural, sin que el paso del tiempo las afecte, y, por lo tanto, la labor de los folcloristas debía ser estancar el "dañoso" proceso de cambio en el que se veían involucradas las tradiciones al ser tocadas por la modernidad[33]. No en vano, durante las décadas del cuarenta y cincuenta se abrieron en varios países hispanoamericanos institutos dedicados a esta labor, como por ejemplo el Instituto de Investigaciones del Folklore Musical de Chile, fundado en 1944, donde trabajó Eugenio Pereira Salas –autor de *Los orígenes del arte musical en Chile* (1941)–; la Sección de Folklore y Artes Populares en Perú, en 1945; la Sección de Investigaciones Musicales, sub-sección de Investigaciones Folklóricas de México, en 1946, a cargo de Vicente T. Mendoza, quien es reconocido por sus trabajos sobre el corrido mexicano; el Instituto de Folklore de Venezuela, en 1947, dirigido por Luis Felipe Ramón y Rivera –alumno de Carlos Vega–; el Departamento de Folklore del Ministerio de Educación de Bolivia, en 1954; el Centro de Estudios Folklóricos y Musicales de la Universidad Nacional de Colombia, en 1959, y el Instituto Ecuatoriano de Folklore, en 1961[34].

Cuando empezaron a publicarse los trabajos centrados en el período colonial, el problema de la confusión entre lo prehispánico, lo colonial y el presente desapareció, pero no por causa de un debilitamiento de la postura inicial sino porque sus autores no volvieron a tratar el tema indígena sino solo a partir de la llegada de los españoles. Para investigadores como Samuel Claro, Jesús Estrada y Pablo Hernández Balaguer la figura del indio fue importante en la medida en que participó en este período, no antes ni después, es decir solo en el papel que desempeñó durante la dominación hispánica.

Robert Stevenson, que trabajó con detenimiento la historia musical colonial de México y de Perú, dos de los países con mayor población indígena viva, prefirió dedicar un par de capítulos a describir lo que pudo ser su música antes de la Colonia, usando instrumentos musicales de museos arqueológicos y los testimonios dados por los cronistas. Esta organización del relato en sus trabajos tempranos no parece ser una reacción explícita contra la confusión entre el tiempo prehispánico y el colonial indígenas, sino que es una organización estrictamente cronológica del material que el autor tuvo a mano. Este material fue tan abundante que permitió la escritura de capítulos referidos solo a este tema y, posteriormente, del libro *Music in Aztec & Inca Territory* (1968), en el cual hace un recuento del elemento indígena en sus fases prehispánicas y coloniales musicales bien diferenciadas[35]; no obstante, se puede observar en escritos pos-

---

33 Sobre el desarrollo del folclore y la etnomusicología en Colombia, véase: Carlos Miñana Blasco, "Entre el folklore y la etnomusicología. 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia" *A contratiempo. Revista de Música en la Cultura* (Bogotá), 11 (2000): 36-49.

34 Isabel Aretz, *Historia de la etnomusicología en América Latina. Desde la época precolombina hasta nuestros días* (Caracas: Fundec; Conac; OEA, 1991).

35 El libro *Music in Azteca and Inca Territory* (1968) se compone en su gran mayoría de los textos sobre música indígena publicados en sus libros anteriores *Music in México. A Historical Survey* (1952) y *The music of Peru. Aboriginal and Viceroyal Epoch* (Washington: Pan American Union, 1960).

teriores que el autor siguió trabajando al indígena y lo relacionado con él, solo en el marco del período colonial, sin incluir datos etnológicos ni arqueológicos.

Por otra parte, si relacionamos la presencia del tema indígena con la densidad que tiene este grupo de población en el territorio estudiado por los autores, no es de extrañar que los trabajos de Gabriel Saldivar, en México, los trabajos sobre Perú y Bolivia de diferentes autores o, actualmente, los de Dieter Lehnhoff en Guatemala posean un marcado interés por este tema; o que exista el caso contrario en países como Uruguay, donde Lauro Ayestarán lamentó la inexistencia de comunidades indígenas vivas que permitieran profundizar en el estudio de su música[36]. Creemos que esta circunstancia no solo hace que los autores se pregunten por el tema, puesto que son inquietudes que surgen de su entorno cotidiano, sino que ayuda a que las fuentes documentales sean más ricas que en otros países, como por ejemplo en Colombia, donde hasta el presente no tenemos noticias de la existencia de partituras con textos en lenguas indígenas, lo cual es común en México.

Actualmente, tras la llegada de la etnomusicología y con los avances de la antropología, los estudios sobre música colonial han hecho relecturas del tema indígena concibiendo al indígena como un individuo activo dentro del sistema colonial que merece un tratamiento mucho más cuidadoso que el dado desde las posturas anteriores. El actual auge que tiene la música indígena colonial como tema de estudio está también ligado al interés que hoy despiertan las minorías éticas –no solo la indígena– como una reacción ante el tema de la globalización.

Otro aspecto interesante de tratar es el relacionado con la valoración subjetiva y muchas veces sustentada en términos raciales que en algunas oportunidades dejaron salir a la superficie los autores cuando tocaron el tema de lo indígena y de lo negro. Veamos: en la documentación colonial del continente hispanoamericano, son repetitivas las referencias que algunos observadores hicieron de la capacidad musical que tenían los indígenas, la facilidad con que aprendían la teoría musical y la maestría con que tocaban los instrumentos que sus maestros europeos les enseñaban. Es posible que el ensalzamiento de esta capacidad musical se deba en gran medida a la sorpresa que causaba entre los españoles el hecho de que estos indios, a quienes consideraban inferiores en lengua, religión, cultura e inteligencia, pudieran interpretar piezas del repertorio occidental con la misma calidad que se daba en España; desde luego, este planteamiento se puede matizar con elementos de orden económico y político que no trataremos aquí. Sírvanos este ejemplo para asemejar la actitud de los cronistas a la de los investigadores que trabajaron la música colonial en la primera mitad del siglo XX, pues consideramos que estas narraciones –muchas veces citadas– atrajeron a

[36] Ayestarán, *La música en el Uruguay,* 15.

los autores porque rompían la idea de lo primitivo y no evolucionado que permanecía en el inconsciente intelectual de la época[37].

Música de los esclavos africanos

Otro de los temas constantes en los trabajos sobre música colonial son las referencias a la actividad musical de la población negra. Al igual que el tema indígena, la mayor o menor importancia que dieron los autores a la materia está mediada por la fuerza y cantidad de población de origen africano o con rasgos raciales que así los acrediten en cada país[38].

Dentro de los trabajos que revisamos, la mayoría de los autores coincide en afirmar que el elemento africano es fundamental para la historia de la música hispanoamericana y recurren a documentación donde las autoridades coloniales describen los bailes que los esclavos realizaban y la música con que se acompañaban, para luego juzgar si se hizo bien en prohibirlos o no, y concluir que, pese a los esfuerzos por castigar y corregir, la música de los esclavos sobrevivió y hoy es un elemento importante de nuestra identidad criolla, mezcla de tres razas: blanca, negra e indígena. Este es el discurso típico en el que se enmarcó la cuestión de la música de los negros del período colonial, en la primera mitad del siglo XX[39].

En trabajos posteriores producidos por la musicología no hemos encontrado una postura que reevalúe el papel que le adjudicó la historiografía anterior a la música que pudieron tocar o componer los esclavos llegados a América, y que –en nuestra opinión– no se ha podido sustentar claramente. En 2002, en el marco del IV Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana, se dieron a conocer trabajos sobre este tema en el simposio titulado "Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana"[40], en el que se presentaron ponencias que, ha-

---

37 El término "inconsciente intelectual" fue enunciado inicialmente por Jean Piaget en el marco de la psicología genética y ha sido luego articulado al cuerpo teórico de la historia de las ciencias por Emilio Quevedo en su investigación sobre la construcción del concepto de fiebre amarilla selvática en Colombia. Bajo esta categoría se entienden todos aquellos conceptos que habitan en la mente de los científicos e investigadores y de cuya existencia y uso ellos no son conscientes y que son visibles en la configuración de sus productos intelectuales. Emilio Quevedo y otros, "La construcción del concepto de fiebre amarilla selvática en Colombia 1906-1948" (proyecto de investigación, Universidad Nacional de Colombia; Banco de la República; Colciencias, Bogotá, 2003).

38 Por no contar para este balance con toda la bibliografía sobre Centroamérica ni haber incluido a Brasil, donde precisamente se encuentran las mayores concentraciones de afro-descendientes, no podremos documentar esta suposición, pues solo tenemos para el caso cubano el trabajo de Alejo Carpentier, al que ya nos referimos.

39 Véanse como ejemplos: Moreno, "La música en el Ecuador"; Saldivar, *Historia de la música en México*; Pereira, *Los orígenes del arte musical en Chile*; Jacob M. Coopersmith, *Music and Musicians of Dominican Republic* (Washington: PAU, 1949), entre otros.

40 Víctor Rondón ed., *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana. IV Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana "Misiones de Chiquitos"* (Santa Cruz de la Sierra: Asociación ProArte y Cultura APAC, 2002).

ciendo uso del método comparativo entre tradiciones vivas y documentos de archivo, comparando fenómenos similares en diferentes lugares de Latinoamérica y recurriendo al trabajo biográfico, buscaron profundizar en las dinámicas que giraron en torno al papel de los esclavos en la actividad musical colonial; gracias a sus aportes, el estudio de este tema se vio enriquecido por nuevas preguntas y herramientas conceptuales.

Por último, este es un tema que, para el período colonial, no ha convocado a muchos musicólogos ni etnomusicólogos –y mucho menos a historiadores o antropólogos–, pese a la gran producción que la historiografía colonial ha generado respecto a otros aspectos del papel de los esclavos en el medio colonial, y que muy seguramente pueden dar herramientas para entender de otra forma su actividad musical. Hechos como este ponen de manifiesto la brecha que existe entre las disciplinas de la historia y la musicología, en este campo.

Música en la catedral

Este es el aspecto más trabajado de la actividad musical colonial, pues desde 1876, cuando Guerrero Toro publicó su historia de la música ecuatoriana, hasta la tesis doctoral de Bernardo Illari presentada en 2001, se ha retomado muchas veces la música catedralicia para conocer en qué consistió la actividad musical colonial.

Tal vez por el desdeño con que la inicial historiografía trató al período colonial, el programa catedralicio llamó la atención de quienes se interesaron en la materia, ya que sus archivos permitieron desmentir la idea sobre la pobreza musical anterior al siglo XIX. Al abrirse estos fondos documentales, los investigadores pudieron ver que la Iglesia tuvo políticas certeras para mantener una actividad musical de buena calidad en las capitales de los virreinatos, como mínimo, y que después de las guerras de independencia estos lugares no volvieron a tener la riqueza musical que reunieron en el tiempo colonial, lo cual era una diferencia notable con el presente y una justificación válida para que los autores dedicaran al tema muchas páginas.

Una característica notoria en la historiografía sobre la música en las catedrales es la fuerte influencia de los principios positivistas que permearon a la historia de las primeras décadas del siglo XX. Este influjo lo identificamos en la búsqueda y anotación detallada de todos los datos encontrados. Por lo general, se hicieron listados de los sucesivos maestros de capilla[41] que ocuparon el cargo y, en la medida en que la documentación lo permitió, estas listas se elaboraron en forma pormenorizada con datos como fechas de nacimiento o muerte, lugar de origen, composiciones y habilidad en materia musical. Este último aspecto algunos autores lo retomaron de los contemporáneos del compositor y otros lo propusieron después de analizar sus partituras.

[41] Músico encargado de la dirección musical de la catedral, lo cual incluía componer, enseñar y organizar los ensayos y conciertos.

En los años sesenta, la musicología hizo una innovación a los datos recopilados para completar estas listas e introdujo las referencias necesarias que permitieran hacer genealogías de la formación musical de los compositores con el fin de identificar estilos o vínculos con otros compositores europeos y americanos. Estos nuevos datos obligaron a los investigadores a romper las fronteras nacionales y a pensar en la unidad del imperio español, pues fue frecuente que los compositores se movilizaran entre las capitales y ciudades de los virreinatos y fueran dejando partituras y alumnos a su paso, los cuales fueron muy buscados por los investigadores.

Para quienes estudiaron este tema, otro aspecto importante fue la vida de los músicos y cantantes que trabajaron en la catedral, sus salarios y cualquier dato que ayudara a conocer algo más de sus vidas: matrimonios, hijos, viajes, etc.[42] También la compra de instrumentos y las veces que se reparó el órgano, uno de los principales instrumentos de la música religiosa. Para ampliar la visión de la música eclesiástica –como se suele llamar– se echó mano de notas sobre conventos y fiestas públicas, como el Corpus Christi, donde generalmente trabajaron los músicos empleados en la catedral. Y así fueron incluidos otros escenarios donde la música ocupó algún espacio.

Al hablar de música catedralicia es interesante resaltar las investigaciones del mexicano Jesús Estrada y del venezolano Juan Bautista Plaza, músicos organistas formados en la Pontificia Escuela Superior de Música Sacra en Roma antes del Concilio Vaticano II, que, por lo tanto, debieron aprender y adoptar toda la tradición litúrgica y musical manejada por la Iglesia católica desde el siglo XV propuesta por la Contrarreforma, la cual –como sabemos– fue aplicada con rigurosidad en las colonias americanas. La formación de este par de autores hace que sus trabajos sean notorios por presentar elementos que relacionan muy bien la música eclesiástica con el culto católico. De esta misma forma también son atrayentes los textos de Robert Stevenson, quien estudió teología después de ser músico y además hizo trabajos sobre la música española de los siglos XVI, XVII y XVIII, de la cual –como él ha demostrado– se desprende gran parte de nuestra música colonial.

---

42 Entre los muchos trabajos que ejemplifican esta tendencia podemos citar: Robert Stevenson, "Mexico City Cathedral Music 1600-1675", *Inter-American Music Review* (Los Angeles), 9, núm. 1 (otoño-invierno 1987): 75-113; *Cathedral Music in Colonial Peru* (Lima: Pacific Press, 1959); "El archivo musical de Bogotá", trad. Andrés Pardo Tovar, en *La música colonial en Colombia* (Cali: Instituto Popular de Cultura de Cali, 1964); "La música colonial en Colombia"; José Ignacio Perdomo Escobar, *El archivo musical de la catedral de Bogotá* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976); Samuel Claro, *Catálogo del Archivo Musical de la Catedral de Santiago de Chile* (Santiago: Instituto de Extensión Musical; Universidad de Chile, 1974); Estrada, *Música y músicos*; Carmen García Muñoz y Waldemar Axel Roldán. *Un archivo musical americano* (Buenos Aires: Eudeba, 1972); Andrés Sas, *La música en la Catedral de Lima durante el Virreinato*, 2 vols. (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Instituto Nacional de Cultura, 1972); "La vida musical en la Catedral"; Pablo Hernández Balaguer, "La capilla de música en la catedral de Santiago de Cuba", *Revista Musical Chilena* (Santiago), 18, núm. 19 (octubre-diciembre 1964): 14-61; *Catálogo de música de los archivos de la Catedral de Santiago de Cuba y del Museo Bacardí*, 2 ed. (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1979); Calcaño, "Música colonial venezolana"; Francisco Curt Lange, *La música eclesiástica en Córdoba durante la dominación hispánica* (Córdoba: Universidad Córdoba, 1956); y Spell, "Music in the Cathedral".

Música en las misiones

Ya desde los inicios de la historiografía musical los autores hablaban del empeño que tuvieron los misioneros en la enseñanza musical a los indígenas, y autores como Guillermo Furlong y Gabriel Saldivar identifican este esfuerzo como un medio para lograr atraer a los indígenas al culto católico. A través del tiempo, esta hipótesis se ha visto sustentada por nueva documentación, y aún hoy no ha sido revaluada sino que continua siendo un supuesto de las investigaciones.

Actualmente, este es el tema que mayor bibliografía está produciendo respecto a la música colonial, y creemos que se encuentra motivado por los ricos archivos existentes en la región de las misiones de Moxos, Chiquitos y Guaraníes en los actuales territorios de Bolivia, Paraguay y norte de Argentina. Estos archivos son ricos en partituras y documentación que permite contextualizar las prácticas musicales, por lo cual han atraído a un grupo grande de musicólogos que los han trabajado y están buscado conocer si existe en otros lugares más documentación de este tipo, para poder entender mejor la manera como funcionó el contacto entre misioneros e indígenas en un contexto de dominación y supervivencia. Como mencionábamos al inicio del artículo, este es un tema que ha motivado en los últimos veinte años estudios interdisciplinarios entre la historia, la etnomusicología y la musicología[43].

Instrumentos musicales

La relativa facilidad con que se encuentran referencias a instrumentos musicales en documentos de los archivos históricos hispanoamericanos ha generado que este sea otro de los temas mencionados comúnmente. Y hablamos de "relativa facilidad" por la diferencia en el acceso que ha habido entre los archivos eclesiásticos y los archivos históricos, pues la entrada a los archivos catedralicios, que están por lo general guardados y custodiados para que no se sepa de su existencia, se debe a factores más circunstanciales que intelectuales; en cambio, documentación colonial como testamentos, libros de aduana, inventarios y otros fondos que reposan en los archivos históricos se pueden consultar tras una mezcla de curiosidad, paciencia y suerte por parte del investigador.

Durante la primera mitad del XX los investigadores usaron las referencias a venta o compra de cuerdas de guitarra, las herencias dejadas de vihuelas o clavicordios, los contratos por reparación de arpas y órganos, ventas de violines y laúdes o los juicios por deudas y demás circunstancias gracias a las cuales la presencia de instrumentos

[43] Por ejemplo, Irma Ruiz y Gerardo Huseby, "Pervivencia del rabel europeo entre los Mbïá de Misiones (Argentina)" *Temas de Etnomusicología* (Buenos Aires), 2 (1986): 67-97; Ruiz, "Herederos de la colonización jesuítica"; "Dos respuestas al proyecto jesuítico: música y rituales de los chiquitano de Bolivia y de los mbyá de la Argentina" *Música e Investigación* (Buenos Aires), 1, núm. 2 (1998): 79-97.

musicales quedó consignada en el papel, para sustentar una prolífica actividad musical profana en la Colonia.

Con la llegada de la musicología apareció también la especialización en organología, es decir, en el estudio de los instrumentos musicales a través de su historia y de su función social[44]. Esta propuesta de estudio, sumada al deseo por poner a sonar las partituras encontradas y la entrada en escena de los músicos profesionales, interesados en tocar el repertorio colonial, ocasionó que el estudio de los instrumentos musicales coloniales se convirtiera en un campo de trabajo especializado cuyo fruto produjo no solo artículos y textos sino la elaboración de réplicas de instrumentos antiguos que reproducen lo más de cerca posible las sonoridades que los materiales y técnicas de construcción pudieron crear en su momento.

Música doméstica

Como dijimos anteriormente, las referencias a instrumentos musicales diferentes a los usados en las iglesias y catedrales permitió a los autores hacer alusión a otra esfera de la actividad musical: la no eclesiástica.

Al principio, usando un poco de imaginación, los autores decimonónicos describieron la apacible vida de la colonia acompañada por las melodías que al atardecer se oían salir de las guitarras y vihuelas. Desde luego esta imagen romántica no estaba tomada de ningún documento sino de la unión en sus mentes de las referencias a instrumentos musicales –ya mencionadas– y la nostalgia por los viejos tiempos, despertada por el proceso de urbanización que vivía Hispanoamérica a finales del XIX.

Más adelante, en las primeras décadas del siglo XX, los trabajos de corte positivista omitieron este tipo de comentarios y se restringieron a valerse de las referencias documentales a instrumentos musicales como indicios de una práctica secular o profana.

Después de trascribir las partituras de los archivos eclesiásticos y preocuparse por estudiar el material musical en relación con su contexto, se postuló al villancico como un género usado en la iglesia pero construido con elementos provenien-

[44] Entre otros trabajos, podemos mencionar a Bermúdez, "Instrumentos musicales latinoamericanos"; *La música en el arte colonial*; Alejandro Godoy, "Breve semblanza del órgano barroco andino" *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* (La Paz), 7 (1997): 197-217; Gonzalo Camacho, "El arpa en México colonial. Entre lo sacro y lo secular, la transculturación y la mixtura musical", XXI International Congress. Latin American Studies Association (Chicago, septiembre 24-26 1998). Obtenido en la red mundial el 20 de abril de 2004, 09:15 horas. http://168.92.200.17/gr/libros/lasa98/CamachoDiaz.pdf; Bernardo Ilarri, "De los órganos misionales de Chiquitos y su relevancia para la práctica musical", *Resonancias* (Santiago), 4 (mayo 1999): 68-81.

tes de tradiciones populares[65]. Al respecto, también se ha identificado la inclusión de ingredientes en otro tipo de piezas que hablan de la música profana, popular o doméstica a través de los textos alusivos a la vida cotidiana.

Aunque este es un tema difícil de desarrollar por la escasa documentación con que se puede sustentar, la pregunta sobre la música no eclesiástica empezó a tomar importancia cuando los estudios sobre folclore miraron el pasado colonial en busca de reivindicar las tradiciones campesinas como ancestrales; este tipo de trabajos se interesaron por la música que se tocaba fuera de las iglesias, de tradición oral y propia de la gente del común, como la llamaban. Creemos que actualmente la búsqueda de la música no eclesiástica sigue vigente porque está guiada por la separación insalvable que nuestro siglo XX ha creado entre una música culta y una música popular. Sobre este tema volveremos cuando hablemos de la clasificación que han hecho de la música colonial los autores.

Clasificación de la música del período colonial

La historia de la música no ha sido inmune al hábito de ordenar y clasificar lo que se estudia. En 1976, María Ester Grebe propuso una clasificación de la música en docta, popular y tradicional, de acuerdo con si era de trasmisión oral o escrita, con el grado de difusión que tuviera, su duración en la memoria de la gente, etc.[46], y aunque esta clasificación es contradictoria y no sirve para ordenar toda la música que circula en nuestro medio, su escrito nos permite ejemplificar la tendencia a nombrar y agrupar la música por características que no son musicales sino que obedecen a su contexto y enredarse en las implicaciones que esto tiene.

Al igual que Grebe, los investigadores de la música colonial también clasificaron y dividieron la música del período muchas veces usando categorías manejadas en el presente y trasponiéndolas a una sociedad donde probablemente no existieron. Todos los trabajos sobre música colonial diferencian tipos de música y usan varios adjetivos para referirse a ellos, como por ejemplo las palabras profana, secular, popular, doméstica, indígena, aborigen, religiosa, eclesiástica, catedralicia, culta o clásica. Aunque el problema de la terminología no es tratado explícitamente por ellos, es un reflejo de los parámetros que usaron para estudiar la música colonial.

---

45 Dieter Lehnhoff, “Elementos indígenas y africanos en el villancico guatemalteco del siglo XVI”, *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 12, núm. 30-31 (enero-diciembre 1992): 203-209; Egberto Bermúdez, “El villancico de navidad: variantes coloniales de una tradición profana y religiosa española”, *Revista Credencial Historia* (Bogotá), 72 (diciembre 1995): 4-9; Leonardo Waisman, “Transformaciones y resemantización de la música europea en América: dos ejemplos”, *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* (La Paz), 7 (1997): 197-217.

46 María Ester Grebe, “Objeto, método y técnica de investigación en etnomusicología: algunos problemas básicos”, *Revista Musical Chilena* (Santiago), 133 (1976): 10.

La mayoría de los textos no son minuciosos en la catalogación; en términos generales, enuncian una clasificación étnica diferenciando entre la música aborigen o indígena de la española y, algunas veces, de la música de los esclavos; sin embargo, esta clasificación, más que diferenciar tipos de música, se usó para dividir la actividad musical de los indígenas, negros y españoles, y no a la música misma.

Llama la atención que en los primeros trabajos, es decir, los del siglo XIX, se diferenciaban solo dos tipos de música para el período colonial: la música profana y la música eclesiástica. Pero, años después, cuando llegó el siglo XX y la práctica musical de las primeras décadas se vio dividida en dos bandos, la clasificación de la música colonial también cambió. En los años veinte y treinta del siglo XX se diferenciaron dos grupos: uno era el de los músicos salidos de los conservatorios, con formación académica, y otro el de los músicos que permanecieron en la tradición popular. Lo más notorio de este cambio fue que la diferencia no solo estaba en el tipo de educación adquirida, sino en la música misma que interpretaban, en el valor social que a cada una se le adjudicó y en el grado de acceso que tenían a los medios masivos de difusión, como la radio y la naciente industria discográfica; estas diferencias crearon una división irreconciliable entre la práctica musical académica y la práctica musical popular, surgiendo las categorías de música académica y música popular.

Por este motivo los autores que vivieron la polémica construida entre lo académico y lo popular aplicaron esta misma división a la época colonial e identificaron por lo general la primera con la música eclesiástica o religiosa y la segunda con la música indígena o profana. Precisamente, el único trabajo que dedica unas palabras a hacer explicita la clasificación es de esta época, pues Gabriel Saldivar la divide en tres ramas: la música indígena, la música de los españoles y la música popular. A su vez, a cada una de estas tres divisiones les adjudicó otras: la música indígena –según lee en los cronistas– se divide en música melancólica y música alegre; la música de los españoles se divide en música religiosa y profana, y la música popular en religiosa, semireligiosa y profana[47]. En nuestra opinión, Saldivar recogió la visión de sus contemporáneos sobre la división de la música entre académica y popular, y la sumó a la clasificación anterior.

Años después, cuando en la musicología tomaron fuerza los estudios sobre música popular, entendida como "mediatizada, masiva y modernizante"[48], los trabajos sobre música colonial empezaron a cuidarse de no caer en el anacronismo de aplicar el término popular al tiempo colonial y optaron por regresar a la diferenciación entre música eclesiástica y música profana, matizando cada uno de estos grupos con ejemplos concretos, como el caso del villancico, al que ya nos referimos.

---

47 Saldivar, *Historia de la música en México,* 201.

48 Juan Pablo González, "Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos", *Revista Musical Chilena* (Santiago), 55, núm. 195 (2001): 38.

Fuentes

En el manejo de las fuentes, la historiografía sobre música colonial estuvo muy cercana a los principios positivistas que ensalzan al documento escrito como fuente primaria principal y casi única. En la historia de la música colonial predominó el uso de dos tipos de fuentes: los documentos escritos y las partituras. No obstante, como mencionábamos al inicio del artículo, trabajos recientes han complementado la información con otro tipo de fuentes como la iconografía y la tradición oral, resaltando permanencias en las tradiciones campesinas actuales.

Documentos

Como quedó dicho, diferentes desarrollos del estudio de la música del período colonial han estado fuertemente condicionados por los hallazgos documentales más que por nuevas lecturas. De hecho, al sobreponer el mapa de los lugares donde existen archivos coloniales musicales al mapa de los lugares con más bibliografía, se halla una relación directa.

Las fuentes que los historiadores han privilegiado son los cronistas y las descripciones de la vida colonial hechas por ellos, donde hay esporádicas menciones al ambiente musical que sus autores dicen haber observado[49]. A causa del espacio que separa a la musicología de la historia general, la crítica documental no es común, y mucho más extraño es el ejercicio de contextualizar las crónicas que se citan. No se hacen preguntas por si realmente el cronista trabajado presenció lo que narra o si lo copió de algún manuscrito anterior, pudiendo tener implicaciones en la exactitud de las descripciones y en la permanencia en el tiempo de cierta práctica musical; tampoco se piensa en las causas que llevaron al cronista a escribir su texto y, por lo tanto, no se hace alusión a los móviles que pudieron estar detrás de –por ejemplo– una exageración sobre los "perniciosos" bailes y fiestas de los esclavos, tal vez relacionada con una crítica al pobre control ejercido por la Iglesia en el lugar, más que con la música. Por lo general, tanto los trabajos de la primera mitad del siglo XX como los que son fruto de la musicología hasta la década del setenta, no hacen este tipo de preguntas sino que confían en la información que se lee en letra imprenta como si fuera un tipo de "cámara oculta" en el pasado.

En los textos analizados es más frecuente el uso de fuentes impresas que de documentos manuscritos pertenecientes a archivos diferentes a los catedralicios. Esta tendencia la entendemos como una evidencia de la poca formación de esos autores

[49] Entre otros: Osorio, "Breves apuntamientos", 162-166; Moreno, "La música en el Ecuador"; Saldivar, *Historia de la música en México*; Pereira, *Los orígenes del arte*; Furlong, *Músicos argentinos*; José Ignacio Perdomo Escobar, *Historia de la música en Colombia* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945); "Esbozo histórico"; Gesualdo, *Historia de la música*; Pardo, *La cultura musical*.

en la investigación histórica, pues, de nuevo, la gran mayoría proviene de la música y no de las ciencias sociales; sin embargo, existe un pequeño porcentaje con formación en la disciplina histórica, a quienes nos referiremos ahora teniendo en cuenta su manejo documental.

Un buen ejemplo de rigurosidad y experiencia en los archivos históricos es el chileno Eugenio Pereira Salas, que en 1941 publicó *Los orígenes del arte musical en Chile*, uno de los más completos escritos sobre el tema colonial gracias al cúmulo de documentación revisada sobre Chile y otros sitios de influencia cultural, como fueron Córdoba y Lima. Pereira Salas (1904-1979) junto con el peruano Juan Carlos Estensoro (1964-) son los dos únicos historiadores de formación que han trabajado la música colonial; sin embargo, los años que los separan se reflejan en la distancia entre sus enfoques. Aquel hizo estudios de Historia, en la Sorbona, París, con Charles Seignobos, y su historiografía se caracteriza por ser de corte enteramente positivista[50], lo cual explica el cuidadoso manejo documental de sus textos; además fue miembro de número de la Academia Chilena de la Historia y es reconocido por sus trabajos sobre las relaciones entre Chile y Estados Unidos. Por su lado, años más tarde, Juan Carlos Estenssoro estudió Historia en la Universidad Católica de Perú, desde una historiografía nueva alejada del positivismo, y optó por centrarse en lo social. Su libro *Música y sociedad coloniales, Lima 1680-1830* –al que ya nos hemos referido– se preocupa por problemas como la "forma en que la palabra música es empleada en los textos coloniales"[51] y trata de "dar sentido global a todas aquellas menciones (breves y dispersas) encontradas en las fuentes"[52], vinculando la música con la sociedad y fijándose en las relaciones de poder en que la sociedad limeña se desenvolvía.

El libro de Pereira Salas es paradigmático por el cuidadoso manejo de las fuentes que hace en juiciosas citas de pie de página, el gran trabajo de archivo que lo sustenta, los datos pormenorizados que ofrece y por su amplitud geográfica y temática (se preocupa tanto por lo profano como por lo religioso). Desde su publicación, este texto es citado con frecuencia y hace parte de la bibliografía de la mayoría de trabajos sobre historia musical, lo cual es entendible no solo por sus aportes sino porque se encuentra en muchas de las bibliotecas latinoamericanas.

---

50 De acuerdo con Cristián Guerrero Yoacham la obra de Pereira Salas es "El recuento interpretativo y crítico de todas las experiencias humanas del pasado, presentado en un cuadro cronológico integral y ecuménico, concebido en un plano realista, trazado sobre la base de la objetividad de los hechos tal cual las fuentes permiten conocerlos." Cristian Guerrero Yoacham, "Eugenio Pereira Salas y su obra. A veinte años de su muerte", *Anales de la Universidad de Chile* (Santiago), 6, núm. 9 (agosto de 1999). Obtenido en la red mundial el 20 de octubre de 2004, 11:15 horas. http://www.uchile.cl/publicaciones/anales/9/perfiles.html.

51 Juan Carlos Estenssoro, *Música y sociedad coloniales, Lima 1680-1830* (Lima: Colmillo Blanco, 1989), prólogo.

52 Ibídem, 15.

Otro tipo de documento privilegiado en el estudio de la música colonial es el que reposa en los archivos catedralicios. Comúnmente, lo primero que llamó la atención de los autores fue la existencia actual de partituras en las catedrales de las viejas capitales; en el momento en que tuvieron acceso a los archivos catedralicios también usaron documentación manuscrita, como actas de cabildo y demás papeles referentes al funcionamiento y administración de las iglesias, pues dentro de los datos registrados encontraron menciones a nombramientos de maestros de capilla, pagos de salarios a los músicos, reglamentación de la actividad musical, reparaciones del órgano, compra de partituras y libros de coro, etc.

Los trabajos de los investigadores, fruto de largas jornadas en los archivos catedralicios, son de tres tipos: historias de la música colonial catedralicia, catálogos de las partituras contenidas en cada fondo y trascripción a notación moderna de partituras (publicadas a manera de antologías o recopilando la obra de un compositor). Uno de los mejores representantes del trabajo en archivos eclesiásticos es Robert Stevenson, quien goza de gran reconocimiento en el medio por el grueso de su producción, pues él ha hecho los tres tipos de estudios: artículos y libros sobre música catedralicia de México, Perú, Colombia y Ecuador; catálogos de varios archivos musicales, que recopiló en *Renaissance and Baroque Musical Souces in the Americas* (1970), y la trascripción y publicación de varias partituras, como las contenidas en su *Latin American Colonial Music Anthology* (1975). Los trabajos de Robert Stevenson son importantes porque el autor visitó varios países de América Latina –lo cual no se había hecho hasta entonces– y por que su visión de la música colonial no está mediada por los límites políticos actuales, sino que comprende al territorio con la unidad que tuvo durante el imperio español, lo cual también incluye una relación particular con la metrópoli, también estudiada por Stevenson. Es importante decir que este autor tuvo el apoyo de la Unión Panamericana en sus viajes y en la publicación de sus libros[53].

Podemos separar de los dos tipos de documentación ya enunciados otro más, que por su especificidad ha alimentado a algunos trabajos coloniales. Se trata de las Cartas Annuas de la Compañía de Jesús y los inventarios que se hicieron tras su expulsión del territorio. A través de este tipo de informes se ha podido tener acceso a la actividad musical fuera de las ciudades y se ha vislumbrado qué podía estar sucediendo mientras tanto en las reducciones indígenas, esta vez a cargo de los padres jesuitas.

[53] Sería interesante hacer un estudio detallado sobre las políticas culturales de la Unión Panamericana, que no sólo apoyó la labor investigativa de Robert Stevenson sino que entre los años 1957-1973 mantuvo la publicación del Boletín Interamericano de Música / Inter American Music Bulletin (Organization of American States, Department of Cultural Affairs, Pan American Union.) donde se publicó y reseñó la vida musical latinoamericana de este período. Además es el editor de algunas historias de la música y bibliografías como Gilbert Chase, *A Guide to the Music of Latin America* (2ª ed. Washington: The Library of Congress and the Pan American Union, 1962); Coopersmith, *Music and Musicians*, y de un texto de Albert Thomas Luper publicado en 1942 bajo el título *The Music of Argentina* (Washington: Music Division, Pan American Union, 1942).

Dentro de los textos que traen referencias a los documentos consultados, encontramos que entre las primeras personas que miraron las Cartas Annuas se encuentra Guillermo Furlong para su libro *Músicos argentinos durante la dominación hispánica* (1945). Furlong fue sacerdote jesuita, y "conoció al jesuita Pablo Castells, quién puso a su disposición los diez mil documentos copiados por encargo de los jesuitas del Río de la Plata y de Filipinas"[54]. Después del libro de Furlong pasaron algunos años para que la documentación volviera a ser revisada, y –entre lo que consultamos– creemos que fue precisamente otro padre jesuita quien la volvió a retomar: se trata de Alfred Lemmon y sus investigaciones sobre Guatemala y México[55]. Hoy en día, la música en las misiones de América es un tema bastante prolífico –como ya lo hemos anotado–, y esta documentación, sumada al trabajo etnográfico y material de otros archivos, está sustentando los actuales estudios sobre "música misional", que es como la han llamado algunos investigadores[56].

Las partituras

Otro aspecto importante del tratamiento de las fuentes es el manejo de las partituras, pues, considerando que ellas fueron el medio que se usó durante muchos años para lograr la permanencia en el tiempo del fenómeno sonoro, es entendible que cuando la historia de la música se interesó por la música como tal haya recurrido a este tipo de fuentes. Antes de la llegada de la musicología, la historia de la música colonial incluyó trozos de partituras y en ocasiones sus autores o colaboradores hicieron trascripciones de algunos fragmentos para ilustrar el tema del que hablaban; también era frecuente encontrar textos sin el uso de partituras ni como ilustraciones ni como material pedagógico.

Uno de los primeros autores que se interesó en las partituras como objeto valioso para el conocimiento de la música colonial fue el venezolano Juan Bautista Plaza, quien en 1943 terminó de publicar sus doce cuadernos con trascripción de partituras de compositores venezolanos anteriores y contemporáneos a las guerras de independencia; su trabajo incluye en una primera página una breve biografía de cada compositor y a continuación la trascripción a notación moderna de alguna pequeña obra. Después, en 1952, Jesús Bal y Gay transcribió el Códice del Convento del Carmen; en 1965, Steven Barwick trascribió música de Fernando Franco y, en 1973, Ellie Anne Duque trascri-

54 Ricardo Zavadivker, "Furlong Cardiff, Guillermo", *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (Madrid), 5 (1999): 292.

55 Véase: Alfred Lemmon, "Jesuit Chroniclers and Historians of Colonial Spanish America: sources for the Ethnomusicologists", *Inter-American Music Review* (Los Ángeles), 10, núm. 2 (primavera-verano 1989): 119-129.

56 Sobre el término música misional versaron las ponencias presentadas en el simposio "¿Existe la música misional?" realizado en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) en 1998 y que hasta la fecha se encuentran sin publicar.

bió obras pertenecientes al archivo de la catedral de Bogotá, de José Cascante. Estos fueron los trabajos sobre partituras anteriores a 1974.

Nuestro balance historiográfico se ha centrado en la producción previa a 1976, cuando llevaba dos años de publicada la *Antología de la música colonial en América del Sur* de Samuel Claro Valdés. Un año antes, Robert Stevenson publicó su *Latin American Colonial Music Anthology* y ahora se conocía la trascripción de partituras mexicanas titulada *Christmas Music from Baroque México* (1974) y la trascripción de la ópera de Tomás de Torrejón y Velasco, *La púrpura de la rosa* (1976). Después de estas cuatro obras, que demostraron un giro en la manera como se venía haciendo la historia de la música colonial, continuó la producción de trascripciones, y en los años setenta se inició con fuerza la interpretación y grabación de este repertorio, cuando los músicos ya tuvieron material disponible para montar.

Ameritaría un estudio aparte analizar y comparar el repertorio grabado, las trascripciones publicadas y la música detectada en los catálogos de archivos musicales, para poder establecer qué tipo de relación hubo entre estos tres productos de la investigación musicológica[57]. Nosotros hemos visto que la publicación de índices y catálogos de los archivos catedralicios antecede a las trascripciones y grabaciones. Después de indexados los archivos, empezaron a aparecer de manera más frecuente las trascripciones y, un poco más tarde, productores como Roger Wagner se interesan por la interpretación y grabación del repertorio (Wagner grabó música mexicana colonial en 1961), dándole así la bienvenida a otro tipo de preguntas relacionadas con la investigación histórica: ¿cómo sonaba esta música?

Para terminar este artículo, y a manera de epílogo, queremos girar la pregunta que nos hemos hecho en el apartado anterior con relación a las fuentes que se han usado para conocer la música colonial, y convertir este interrogante en una pregunta-espejo: ¿sirve la música como fuente de conocimiento para la historia colonial?

En 1876, Juan Agustín Guerrero Toro afirmó que "la música es un documento que acredita la verdad de nuestra historia"[58]. Nosotros seguimos creyendo que lo puede ser, pero consideramos que la información que saquemos de ella está relacionada con el tipo de preguntas que le hagamos y con la capacidad que tengamos de contextualizarla, más que con su naturaleza misma. Ahora nos corresponde demostrarlo o refutarlo en la práctica historiográfica.

---

57 Un primer acercamiento a la relación entre partituras y grabaciones de música colonial se puede ver en Juliana Pérez González, "La historia de la música colonial y la interpretación del repertorio: un balance historiográfico" en Víctor Rondón, ed., *Actas del V Encuentro Científico Simposio Internacional de Musicología*, en prensa (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Asociación Pro Arte y Cultura).

58 Guerrero, *La música ecuatoriana*, 13.

BIBLIOTECAS CONSULTADAS

Argentina:

Biblioteca de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Biblioteca del Fondo del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega, adscrito a la Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires.

Biblioteca del Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega, Buenos Aires.

Biblioteca Nacional de Argentina, Buenos Aires.

Bibliotecas de la Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires.

Colombia:

Biblioteca de la Academia Superior de Artes de Bogotá (ASAB).

Biblioteca de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Biblioteca de la Universidad de los Andes, Bogotá.

Biblioteca de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Biblioteca del Instituto Caro y Cuervo, sede Yerbabuena.

Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), Bogotá.

Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

Biblioteca Nacional, Bogotá.

Chile:

Biblioteca de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Biblioteca de la Universidad Católica de Chile: Fondo "Biblioteca del Musicólogo Samuel Claro", Santiago de Chile.

Biblioteca de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile.

Uruguay:

Biblioteca del Museo Nacional de Uruguay (Museo Romántico): Fondo Biblioteca del Musicólogo Lauro Ayestarán; Hemeroteca, Montevideo.

Biblioteca Nacional de Uruguay, Montevideo.

Biblioteca particular de los musicólogos Coriún Aharonián y Graciela Paraskevais, Montevideo.

BIBLIOGRAFÍA ANALIZADA

Ayestarán, Lauro. *Doménico Zipoli. El gran compositor y organista romano del 1700 en el Río de la Plata*. Montevideo: Impresora Uruguaya, 1941.

_____. "Fuentes para el estudio de la música colonial Uruguaya". *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Montevideo), 1, núm. 1 (1947): 1-57.

_____. *La música en el Uruguay.* Montevideo: Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica (Sodre), 1953.

_____. *Doménico Zipoli, vida y obra.* Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina; Facultad de Artes y Ciencias Musicales, 1962.

_____. "Doménico Zipoli y el barroco musical sudamericano". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 94-125.

_____. "El barroco musical hispanoamericano: los manuscritos de San Felipe Neri (Sucre, Bolivia) existentes en el Museo Histórico Nacional del Uruguay". *Yearbook Inter-American Institute for Musical Research* (Nueva Orleans), 1 (1965): 55-93.

Bal y Gay, Jesús. *Tesoro de la música polifónica en México. El Códice del convento del Carmen*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1952.

Bernal Jiménez, Miguel. *El archivo musical del Colegio de Santa Rosa de Santa María Valladolid*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás, 1939.

Boettner, Juan Max. *Música y músicos del Paraguay.* Asunción: Autores Paraguayos, 1957.

Calcaño, José Antonio. *La ciudad y su música. Crónica musical de Caracas*. Caracas: Conservatorio Teresa Carreño, 1958.

_____. "Música colonial venezolana". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 195-200.

Carpentier, Alejo. *La música en Cuba.* México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

Claro, Samuel. "La música en las misiones jesuitas de moxos". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 108 (julio-septiembre 1969): 7-32.

_____. "La música virreinal en el Nuevo Mundo". *Revista Musical Chilena* (Santiago) 24, núm. 110 (1970): 7-31.

_____. "La música secular de Tomás de Torrejón y Velasco (1644-1728), algunas características de su estilo y notación musical". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 117 (enero-marzo 1972): 3-23.

_____. *Antología de la música colonial en América del Sur*. Santiago: Universidad de Chile, 1974.

_____. *Catálogo del Archivo Musical de la Catedral de Santiago de Chile*. Santiago: Instituto de Extensión Musical; Universidad de Chile, 1974.

_____ y Jorge Urrutia Blondel. *Historia de la música en Chile*. Santiago: Orbe, 1973.

Coopersmith, Jacob M. *Music and Musicians of Dominican Republic*. Washington: PAU, 1949.

Díaz Gainza, José. *Historia musical de Bolivia*. 2 ed. 1962; reimpresión. La Paz: Puerta del Sol, 1977.

Díaz, Víctor Miguel. *Las bellas artes en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1934.

Duque, Ellie Anne. *José Cascante. Catedral de Bogotá. Archivo musical*. Bogotá: Imprenta Distrital, 1973.

Escobar, Luis Antonio. *Aspectos de la música colonial colombiana*. Bogotá: s. e., 1950.

Estrada, Jesús. *Música y músicos de la época virreinal*. 2 ed. 1973; reimpresión, México: Diana, 1980.

Furlong, Guillermo. *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Haurpes, 1945.

García Muñoz, Carmen y Waldemar Axel Roldán. *Un archivo musical americano.* Buenos Aires: Eudeba, 1972.

Gesualdo, Vicente. *Historia de la música en la Argentina.* 3 vols. Buenos Aires: Beta S.R.L., 1961.

_____. "La música en Argentina durante el período colonial". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 125-134.

Grenón, Pedro. *Nuestra primera música instrumental: datos históricos.* Buenos Aires: Libreria "La Cotizadora Económica", 1929. [También en *Revista de Estudios Musicales* (Mendoza) 5 y 6 (1950 y 1951)].

Guerrero Toro, Juan Agustín. *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*. 2 ed. 1876; reimpresión, Fuentes y documentos para la historia de la música del Ecuador, 1. Quito: Banco Central del Ecuador, 1984 [Primera edición: Quito: Imprenta Nacional, 1876].

Hernández Balaguer, Pablo. "Panorama de la música colonial cubana". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 201-208.

_____. *Catálogo de música de los archivos de la Catedral de Santiago de Cuba y del Museo Bacardí*. 2 ed. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1979 [Primera edición: La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1961; disponible también en: Hernández Balaguer, Pablo. *El más antiguo documento de la música cubana y otros ensayos*. La Habana: Letras Cubanas, 1986].

_____. "La capilla de música en la catedral de Santiago de Cuba". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 18, núm. 19 (octubre-diciembre 1964): 14-61.

Lange, Francisco Curt. *La música eclesiástica en Córdoba durante la dominación hispánica*. Córdoba: Universidad Córdoba, 1956.

Luper, Albert Thomas. *The Music of Argetina*. Washington: Music Division, Pan American Union, 1942.

Martínez Montoya, Andrés. "Reseña histórica sobre la música en Colombia desde la época de la Colonia hasta la fundación de la Academia Nacional de Música". 2 ed. 1932; reimpresión. *Boletín de Programas* (Bogotá), 10, núm. 206, (octubre 1961): 1-13 [Primera impresión en: *Anuario de la Academia Colombiana de Bellas Artes*, 1932].

Moreno, Segundo Luis. "La música en el Ecuador". *El Ecuador en 100 años de independencia*. Vol. 2. Quito: Escuela Tipográfica Salesiana; Artes y Oficios, 1930.

_____. *Historia de la música en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1972.

Osorio, Juan Crisóstomo. "Breves apuntamientos para la historia de la música en Colombia". *Repertorio Colombiano* (Bogotá), 3, núm. 15 (1879): 162-166 [Reimpresión: *Textos. Musicología en Colombia: una introducción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001: 65-82. Se añaden datos del autor].

Pardo Tovar, Andrés. *La cultura musical en Colombia*. Historia Extensa de Colombia. Vol 10, t. 6. Bogotá: Lerner, 1966.

Perdomo Escobar, José Ignacio. "Esbozo histórico sobre la música colombiana". *Boletín Latinoamericano de Música* (Bogotá), 4 (1938): 387-560.

_____. *Historia de la música en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945 [Biblioteca de Historia Nacional. Bogotá: ABC, 1963; edición abreviada. Bogotá: ABC, 1975, y Bogotá: Plaza & Janés, 1980].

_____. "Contribución al estudio de la música religiosa en la Conquista y la Colonia". *Boletín de Programas* (Bogotá) 20, núm. 205 (septiembre 1961): 1-19.

_____. "Cultivo de la música y las artesanías en las misiones y reducciones jesuitas en el Nuevo Reino de Granada en la Colonia". *Revista Javeriana* (Bogotá), 84, núm. 419 (octubre 1975): 382-385.

_____. *El archivo musical de la catedral de Bogotá*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976.

Pereira Salas, Eugenio. *Los orígenes del arte musical en Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1941.

_____. *Historia de la música en Chile (1850- 1900)*. Santiago: Universidad de Chile, 1957.

Plaza, Juan Bautista. *Archivo de música colonial venezolana*. 12 vols. Montevideo: Cooperativa Interamericana de Compositores, 1943.

_____. *Música colonial Venezolana*. Colección Letras Venezolanas. Caracas: Ministerio de Educación, 1958 [También en: Plaza, Juan Bautista. *Temas de música colonial venezolana: biografías análisis y documentación*. Caracas: Fundación Vicente Emilio Sojo, 1990].

Plaza, Ramón de la. *Ensayos sobre el arte en Venezuela*. Facsímil, 1883 reimpresión. Caracas: Imprenta al Vapor de "La Opinión Nacional", 1983.

Sáenz Poggio, José. "Historia de la música guatemalteca desde la monarquía española hasta fines del año 1877". 2 ed. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* (Guatemala), 22, núm. 1-2 (marzo-junio 1947): 1-80 [Primera edición: Guatemala: Imprenta la Aurora. 1878. Reeditado como: *Historia de la música guatemalteca: desde la monarquía española, hasta fines del año de 1877 / escrita por José Saenz Poggio en el año de 1878*. Guatemala: Editorial Cultura, 1997].

Saldívar, Gabriel. *Historia de la música en México: épocas precortesiana y colonial*. México: Editorial Cultura, 1934.

Sas, Andrés. "La vida musical en la Catedral de Lima durante la Colonia". *Revista Musical Chilena* (Santiago), núm. 81-82, (julio-diciembre 1962): 8-53.

_____. *La música en la Catedral de Lima durante el Virreinato*. 2 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Instituto Nacional de Cultura, 1972.

Schianca, Arturo. *Historia de la música argentina. Origen y características.* Buenos Aires: Establecimiento Gráfico Argentino, 1933.

Spell, Lota M. "Music in the Cathedral of Mexico in the Sixteenth Century". *Hispanic American Historical Review* (Durham), 26, núm. 3 (agosto 1946): 294-319.

Stevenson, Robert. *Music in Mexico. A Historical Survey*. Nueva York: Thomas y Crowell, 1952.

_____. *Cathedral Music in Colonial Peru.* Lima: Pacific Press, 1959.

_____. *The music of Peru. Aboriginal and Viceroyal Epoch.* Washington: Pan American Union, 1960.

_____. "El archivo musical de Bogotá", trad. Andrés Pardo Tovar. *La música colonial en Colombia.* Cali: Instituto Popular de Cultura de Cali, 1964 [Traducción de: "The Bogota Music Archive" en *Journal of the American Musicological Society*, 1962].

_____. "La música colonial en Colombia". *Revista Musical Chilena.* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 153-171 [También como: "Colonial Music in Colombia", en *The Americas.* Academy of American Franciscan History (Berkeley), 19, núm. 2 (octubre 1962): 121-136].

_____. *La música colonial en Colombia*, trad. Andrés Pardo Tovar. Cali: Instituto Popular de Cultura de Cali, 1964.

_____. "La música en la catedral de México: 1600-1750". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 19, núm. 92 (abril-junio 1965): 11-31 [También como: "Mexico City Cathedral Music: 1600-1750", en *The Americas.* Academy of American Franciscan History (Berkeley), 21, núm. 2 (octubre 1964): 111-135].

_____. "Music in Quito, Four Centuries". *Hispanic American Historical Review* (Durham), 43, núm. 2 (mayo 1963): 247-266.

_____. "La música en Quito". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 172-194 [También en: *Arnahis: Órgano del*

Archivo Nacional de Historia (Quito), 11, núm. 17 (10 de agosto de 1968): 7-28; y en: *Colección fuentes y documentos para la historia de la música en el Ecuador.* 3 vols. Quito: Banco Central del Ecuador; Centro de Investigación y Cultura, 1989].

_____. *Renaissance and Baroque Musical Sources in the Americas*. Washington: OEA, 1970.

_____. *Christmas Music from Baroque Mexico*. Berkeley y Los Angeles: University of California, 1974.

_____. "Latin American Colonial Music Anthology". *Inter-American Music Review* (Washington), 7 núm. 1 (otoño-invierno 1985): 1-53 [Publicado por Organization of American States, Washington, 1975].

_____. "Rumbos de la investigación sobre música colonial latinoamericana". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 134, (abril-septiembre 1976): 3-8 [Publica exactamente el mismo texto como "Tendencias en la investigación de la música colonial", *Heterofonía* (México), 9, núm. 4 (julio-agosto 1976): 3-6].

_____. *Torrejón y Velasco, Tomás de. La púrpura de la rosa.* Estudio preliminar y transcripción de la música por Robert Stevenson. Lima: Instituto Nacional de Cultura; Biblioteca Nacional, 1976.

_____. "Mexico City Cathedral Music 1600-1675". *Inter-American Music Review* (Los Angeles), 9, núm. 1 (otoño-invierno 1987): 75-113.

Vásquez, Rafael. *Historia de la música en Guatemala.* Guatemala: Tipografía Nacional, 1950.

Vega, Carlos. *La música de un códice colonial del siglo XVII.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1931.

_____. "Un códice peruano colonial del siglo XVII". *Revista Musical Chilena.* (Santiago), 16, núm. 81-82 (julio-diciembre 1962): 54-93.

Villacorta C., J. Antonio. "Índice analítico de la capitanía general de Guatemala". *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* (Guatemala), 16, núm. 5 (septiembre 1939): 341-383.

Zapiola, José. *Recuerdos de treinta años 1810-1840.* 4 ed. [1872]; reimpresión, Santiago: Imprenta de "El Independiente" 1928.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Allen, Warren Dwight. *Philosophies of Music History. A Study of General Histories of Music.* Nueva York: Dover, 1962.

Aretz, Isabel. *Síntesis de la etnomusicología en América Latina.* Caracas: Monte Ávila, 1980.

_____. *Historia de la etnomusicología en América Latina. Desde la época precolombina hasta nuestros días.* Caracas: Fundec; Conac; OEA, 1991.

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

Bergeron, Katherine y Bohlman, Philip, eds. *Disciplining Music. Musicology and its Canons.* Chicago: University of Chicago, 1992.

Bermúdez, Egberto. "Historia de la música vs. historias de los músicos". *Revista de la Universidad Nacional* (Bogotá), 1, núm. 3. (1985): 5-17.

_____. "Instrumentos musicales latinoamericanos del período colonial. El arpa de Tópaga (Colombia) y la vihuela de la Iglesia de la Compañía de Jesús de Quito (Ecuador)". *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 12, núm. 30-31, (enero-diciembre1992): 155-162.

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

_____. "El villancico de navidad: variantes coloniales de una tradición profana y religiosa española". *Revista Credencial Historia* (Bogotá), 72 (diciembre 1995): 4-9.

_____. "La música en las misiones jesuitas en los llanos orientales colombianos, 1725-1810". *Ensayos* (Bogotá), 5, núm. 5 (1999): 141-166.

_____. "Dos que parecen uno: José Cascante padre e hijo. Nuevos documentos". *Memoria.* (Bogotá), 8 (2001): 105-111.

Bispo, Alexandre Antonio. "Tendencias e perspectivas da musicologia no Brasil". *Boletin da Sociedade Brasileira de Musicología* (Sao Paulo), 1, núm. 1 (1983): 13-51.

Bustos Valderrama, Raquel. "La musicología en Chile". *Revista musical de Venezuela.* (Caracas), 9, núm. 25 (mayo-agosto 1988): 143-178.

Camacho Díaz, Gonzalo. "El arpa en México colonial. Entre lo sacro y lo secular, la transculturación y la mixtura musical". XXI International Congress. Latin American Studies Association (Chicago, 24-26 de septiembre 1998). Obtenido en la red mundial el 20 de abril de 2004, 09:15 horas. http://168.92.200.17/gr/libros/lasa98/CamachoDiaz.pdf

Chailley, Jacques. *Compendio de musicología.* 2 ed. 1958; reimpresión. Colección Alianza Música. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Chase, Gilbert. *A Guide to the Music of Latin America.* 2 ed. Washington: The Library of Congress; Pan American Union, 1962.

Claro, Samuel. "Hacia una definición del concepto de musicología. Contribución a la musicología hispanoamericana". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 101 (julio-septiembre 1967): 8-25.

_____. "Los grandes gestores de la musicología latinoamericana contemporánea". *Revista musical de Venezuela.* (Caracas), 12, núm 30-31 (enero-diciembre 1992): 65-81.

Duckles, Vicent y otros. "Historiography". *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* ed. Stanley Sadie. Nueva York: MacMillan, 2001. Obtenido en la red mundial el 16 de enero de 2004, 3:30 horas. http://www.grovemusic.com

_____. "Musicology". *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* ed. Stanley Sadie. Nueva York: MacMillan, 2001. Obtenido en la red mundial el 16 de enero de 2004, 4:30 horas. http://www.grovemusic.com

Estenssoro, Juan Carlos. *Música y sociedad coloniales, Lima 1680-1830.* Lima: Colmillo Blanco, 1989.

Figueroa de Thompson, Annie. *Bibliografía anotada sobre la música en Puerto Rico.* Barcelona: Instituto de Cultura Puertorriqueña; San Juan de Puerto Rico, 1977.

Godoy, Enrique Alejandro. "Breve semblanza del órgano barroco andino". *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* (La Paz), 7 (1997): 197-217.

González, Juan Pablo. "Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 55, núm. 195 (2001): 38-64.

Grebe, María Ester. "Objeto, método y técnica de investigación en etnomusicología: algunos problemas básicos". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 133 (1976): 5-27.

Guerrero Yoacham, Cristián. "Eugenio Pereira Salas y su obra. A veinte años de su muerte". *Anales de la Universidad de Chile* (Santiago), 6, núm. 9 (agosto de 1999). Obtenido en la red mundial el 20 de octubre de 2004, 11:15 horas. http://www.uchile.cl/publicaciones/anales/9/perfiles.html.

Harrison, Frank, Mantle Hood y Claude Palisca. *Musicology.* New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

Haskell, Harry. *The early music revival: a history.* Mineola, Nueva York: Dover, 1996.

Hurtado, Leopoldo. "Apuntes sobre historiografía musical". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 41 (otoño 1951): 17-36.

Illari, Bernardo. "De los órganos misionales de Chiquitos y su relevancia para la práctica musical". *Resonancias* (Santiago), 4 (mayo 1999): 68-81.

_____. *Polychoral Culture: Catedral Music in La Plata (Bolivia), 1680-1730*. Tesis de doctorado, Universidad de Chicago, 2001.

Kerman. Joseph. *Contemplating Music. Challenges to Musicology*. Cambridge: Harvard University, 1985.

Lapique, Zoila. *Música colonial cubana.* La Habana: Letras Cubanas, 1979.

Lehnhoff, Dieter. "Elementos indígenas y africanos en el villancico guatemalteco del siglo XVI". *Revista Musical de Venezuela* (Caracas), 12, núm. 30-31 (enero-diciembre 1992): 203-209.

Lemmon, Alfred. "Jesuit Chroniclers and Historians of Colonial Spanish America: sources for the Ethnomusicologists". *Inter-American Music Review* (Los Angeles), 10, núm. 2 (primavera-verano 1989): 119-129.

_____. "Musicología jesuítica en la provincia de Nueva España: el rol de la música". *Revista musical de Venezuela* (Caracas), 12, núm. 30-31 (enero-diciembre 1992): 211-223.

Merino, Luis. "Contribución seminal de Robert Stevenson a la musicología histórica del Nuevo Mundo". *Revista Musical Chilena* (Santiago), 39, núm. 164 (julio-diciembre 1985): 55-79.

Miñana Blasco, Carlos. "Entre el folklore y la etnomusicología. 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia". *A contratiempo. Revista de música en la cultura* (Bogotá), 11 (2000): 36-49.

Nicrosi Otero, Alfredo. "Lauro Ayestarán. Vida y obra". *Revista Histórica.* (Montevideo), 88, núm. 166 (1994): 73-124.

Pascall, Robert. "Style". *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* ed. Stanley Sadie. Nueva York: MacMillan, 2001. Obtenido en la red mundial el 2 de febrero de 2004, 9:45 horas. http://www.grovemusic.com

Pérez González, Juliana. "La historia de la música colonial y la interpretación del repertorio: un balance historiográfico". En Víctor Rondón, ed. *Actas del V Encuentro Científico Simposio Internacional de Musicología*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivia): Asociación Pro Arte y Cultura (en prensa).

_____. *Las historias de la música en Hispanoamérica: un balance historiográfico (1876-200)*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

Plaza, Juan Bautista. "La música colonial venezolana al día con la europea". *Revista musical de Venezuela* (Caracas), 6, núm. 15-17 (enero-diciembre 1985): 47-53.

Quevedo, Emilio y otros. "La construcción del concepto de fiebre amarilla selvática en Colombia 1906-1948". Proyecto de investigación, Universidad Nacional de Colombia; Banco de la República; Colciencias, Bogotá, 2003.

Robles Cahero, José Antonio. "Una labor de medio siglo en la investigación musical: Entrevista con Robert Stevenson". *Heterofonía* (México), 114-115 (enero-diciembre 1996): 48-63.

Rondón, Víctor. *19 canciones misionales en mapudúngún contenidas en el Chilidúgú (1777) del misionero jesuita, en la Araucaría, Bernardo de Havestadt (1704-1781)*. Santiago de Chile: Revista Musical Chilena; Fondart, 1997.

_____ ed. *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*. IV Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana "Misiones de Chiquitos". Santa Cruz de la Sierra: Asociación ProArte y Cultura, 2002.

Ruiz, Irma. "Herederos de la colonización jesuítica: el caso de los chiquitos". *Revista musical de Venezuela* (Caracas), 16, núm. 34 (mayo-agosto 1997): 7-20.

_____. "Dos respuestas al proyecto jesuítico: música y rituales de los chiquitano de Bolivia y de los mbyá de la Argentina". *Música e Investigación* (Buenos Aires), 1, núm. 2 (1998): 79-97.

Ruiz, Irma y Gerardo Huseby. "Pervivencia del rabel europeo entre los Mbïá de Misiones (Argentina)". *Temas de Etnomusicología* (Buenos Aires), 2 (1986): 67-97.

Saldívar, Gabriel. *Bibliografía Mexicana de Musicología y Musicografía*. 2 vols. México: INBA, Cenidim, 1992.

Seoane, Carlos y otros. *Barroco musical en América Latina. Atelier y seminario del 24 al 29 de febrero.* Buenos Aires: Consejo Argentino de la Música [¿1996?].

Stevenson, Robert. *Spanish music in the age of Columbus*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1960.

_____. *Philosophies in American Music History*. Washington: Library of Congress, 1970.

_____. *Christmas Music from Baroque Mexico*. Berkeley y Los Angeles: University of California, 1974.

Waisman, Leonardo. "Transformaciones y resemantización de la música europea en América: dos ejemplos". *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* (La Paz), 7 (1997): 197-217.

Zavadivker, Ricardo A. "Furlong Cardiff, Guillermo". *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana* (Madrid), 5 (1999): 291-292.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2004
Fecha de aceptación: 24 de agosto de 2004.

Reseñas

Mauricio Archila Neira

Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990

Bogotá: Icanh; Cinep; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003.
500 páginas. ISBN: 958-644-089-3

Carlos Andrés Barragán
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

¿Cómo pueden ser analizados los movimientos sociales?, ¿cómo puede, en el contexto colombiano, caracterizarse su comportamiento?, ¿cuál es su papel dentro del Estado nación? Estos son algunos de los interrogantes que desarrolla Mauricio Archila en su investigación, y con los cuales se hace una notable contribución al conocimiento histórico de las acciones colectivas en el contexto de un Estado democrático, en el que sobresalen sus desiguales e inequitativos sistemas salariales, de prestación de servicios de salud, sistemas de pensión, y en el cual los sindicatos, por ejemplo, históricamente han sido objeto de persecución y estigmatización.

En términos temporales, el libro que nos ocupa contempla un período de treinta y tres años, entre 1958 y 1990[1]. Las fuentes primarias del estudio corresponden principalmente a noticias de prensa en diarios nacionales y locales (diez en total, además de la base de datos de luchas sociales del Cinep), revistas y periódicos de organizaciones de izquierda y, en menor medida, entrevistas a mujeres y hombres que han tenido diferentes roles en variadas clases de protestas sociales (diecisiete en total). El texto está divido en ocho capítulos en los que el autor trabaja temas como los contextos políticos del período en cuestión, que tuvieron como plataforma el pacto bipartidista conocido como Frente Nacional; los perfiles de los diferentes actores y sus motivaciones; la relación entre los movimientos sociales y la izquierda política; la interacción entre la sociedad civil y el Estado; la configuración y transformación de identidades gremiales, étnicas, temáticas y de género.

Las fuentes seleccionadas, dadas sus limitaciones intrínsecas y sesgos, tienen un peso importante al momento de abordar las conclusiones. Para nadie es un secreto que la continuidad de la prensa escrita en Colombia ha tenido muchos obstáculos, al punto de contar hoy únicamente con un diario (*El Tiempo*) y un semanario (*El*

[1] Cronológicamente, este libro se complementa con la obra de Mauricio Archila Neira, Álvaro Delgado G., Martha Cecilia García V. y Esmeralda Prada M., *25 años de luchas sociales en Colombia 1975-2000* (Bogotá: Cinep, 2002).

Espectador) de circulación nacional. En este contexto, es difícil suponer un marco democrático amplio de enunciación para todas las tendencias políticas. De ahí que resulte evidente el silenciamiento mediático de algunas protestas pacíficas –en ciertas coyunturas económicas, históricas y políticas–, como ha ocurrido con las mujeres, o en el caso de algunos sindicatos. En el otro extremo, encontramos ejemplos de protestas que se apoyan en una confrontación directa con la fuerza pública, o de interrupción del normal desarrollo de actividades neurálgicas para la economía regional o nacional (como el cierre de una carretera), las cuales tienen un mayor despliegue informativo en prensa, como atestiguan las fuentes del estudio.

El investigador identifica en la base de datos la aparición recurrente de asalariados, campesinos, pobladores urbanos, estudiantes, minorías étnicas (principalmente grupos indígenas), mujeres, trabajadores independientes (particularmente en ámbitos urbanos, en labores informales de venta y producción de bienes), empresarios (no obstante su posición en la estructura de producción) y reclusos. Como principales estrategias y modalidades de protesta el autor detectó el uso de los paros, las movilizaciones, las invasiones, la toma de entidades, la obstrucción de vías y las confrontaciones o disturbios con la fuerza pública[2]. Entre las motivaciones que dan sentido a las protestas, sobresalen, según Archila, las condiciones salariales y laborales de los trabajadores, la propiedad y el uso de la tierra, el acceso a servicios básicos de infraestructura (servicios públicos) y de carácter social, como la salud y la educación (en términos tanto de calidad como de cobertura), el incumplimiento de pactos y acuerdos, la violación del derecho internacional humanitario (DIH) y la crítica positiva o negativa al ejercicio del poder –autoridad– en sectores como el eclesiástico, el militar y el educativo.

Conceptualmente, el autor apunta una diferencia, en términos de trascendencia temporal y de transversalidad en la sociedad, entre los *movimientos sociales* y las *protestas sociales*, no obstante que los dos sean referencia y parte de la acción social colectiva. Los primeros trascienden el campo de la inequidad netamente económica para llegar a la confrontación con otro tipo de exclusiones y desigualdades sociales en las cuales el objetivo, como señala Archila, no demanda la extinción de su interlocutor[3]. En este contexto, son identificados como propositivos y no conformes con respuestas o resultados puntuales o paliativos. Esta condición es a la que alude el historiador como faltante en el caso colombiano, dado el perfil efímero y coyuntural de gran parte de las protestas sociales.

Estas protestas, contempladas como acciones sociales de menor escala –con un mínimo de diez personas–, parecen acomodarse mejor como categoría de análisis a lo que ofrecen las fuentes utilizadas por el autor, que le permiten señalar la dificultad de

---

2 Además de la obra reseñada (p. 481-483), véase Archila y otros, *25 años*, 261-262.

3 Esta precisión separa entonces los movimientos sociales de los "conflictos sociales" en los que hay una imposición por la fuerza de los intereses de grupos particulares, como puede llegar a ser el caso en nuestro país de los grupos guerrilleros o paramilitares.

hablar de movimientos sociales propiamente dichos, en términos generales, en el período de estudio (p. 470). Sin embargo, y lejos de proyectar una perspectiva evolucionista en la dinámica de los movimientos, surgen interesantes preguntas sobre el papel de las protestas (su impacto en los medios y en el público general) para la visibilidad de los movimientos sociales. Los casos más interesantes sin duda son el movimiento indígena y el de las mujeres; como señala el autor, aunque estos son los menos visibles en sus fuentes, sobre ellos existe mayor o menor consenso acerca de los logros adelantados en términos políticos y culturales, en comparación con otros actores sociales. Lo anterior como resultado del contexto histórico, económico y cultural en el que el grado de cohesión de los actores se dificulta, entre otras razones, por la lógica de privatización imperante de los últimos gobiernos (p. 471), que no permite la cohesión de los grupos, y por el poco y desigual crecimiento económico dentro de un marco que dista aún muchísimo de considerarse como de tolerancia política.

Los estudios y debates sobre la acción colectiva en un contexto mundial tuvieron un notable incremento en la segunda mitad del siglo XX[4], a pesar de los retos en términos analíticos y metodológicos que su cambiante condición les impone a disciplinas como la antropología, la sociología, la ciencia política y la historia[5]. Bien sea que estos se conciban paradigmáticamente como procesos políticos, comportamiento de masas, movilizaciones o políticas de la confrontación –*Contentious Politics*[6]–, los resultados de análisis sobre su periodización, el impacto que tienen sobre la identidad política, en términos de división o cohesión, y el potencial del papel del investigador (p. 459) muestran que los marcos de análisis contemporáneos se pueden quedar cortos a la hora de entenderlos. Las ideas, el análisis y la sensibilidad histórica desarrolladas por Archila abren sendas puertas para desarrollar aún más, por ejemplo, un trabajo etnográfico que aborde los movimientos sociales –narrativas, discursos, percepciones desde adentro y afuera de estos, análisis comparativos–[7]. Lo anterior, especialmente, al evidenciarse una constante aparición y reconfiguración de las identidades adoptadas por parte de los actores estudiados en el libro y de aquellos que también han y pueden seguir siendo invisibilizados, como homosexuales, movimientos ecologistas y afrocolombianos. Otra vía se abre a la exploración y confrontación del papel del investigador al entrar como testigo, observador y/o simpatizante del variado y complejo caleidoscopio que puede llegar a constituir el estudio de los movimientos sociales.

---

4 Charles Tilly, "Social movements and (all sorts of) other political interactions –local, national, and international– including identities", *Theory and Society* (Dordrecht), 27 (1998): 454.

5 Marc Edelman, "Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics", *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto), 30 (2001): 309.

6 Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly, "To Map Contentious Politics", *Mobilization: An International Journal* (San Diego), 1, núm. 1 (1996): 17-34.

7 Edelman, "Social Movements", 309.

Bibliografía

Archila Neira, Mauricio, Álvaro Delgado G., Martha Cecilia García V. y Esmeralda Prada M. *25 años de luchas sociales en Colombia 1975-2000*. Bogotá: Cinep, 2002.

Edelman, Marc. "Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics". *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto), 30 (2001): 285-317.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly. "To Map Contentious Politics". *Mobilization: An International Journal* (San Diego), 1, núm. 1 (1996): 17-34.

Tilly, Charles. "Social movements and (all sorts of) other political interactions –local, national, and international– including identities". *Theory and Society* (Dordrecht), 27 (1998): 453-480.

Caroline E. Fick.

The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below

Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. 355 páginas.
ISBN: 0-87049-667-0

Marcela Echeverri
New York University

En este año del bicentenario de la independencia de la colonia francesa de Saint Domingue y de la creación de Haití en 1804, resulta apropiado revisar una de las más brillantes y valiosas interpretaciones históricas de esta revolución. Como el subtítulo del libro lo dice, Fick ofrece una lectura "desde abajo" de la revolución que comenzó en Saint Domingue en 1791 y resalta la importancia para este proceso revolucionario de las masas de esclavos negros que luchaban por su libertad. El libro se ocupa de los eventos que llevaron a la creación de la primera "república negra" en la que era entonces la colonia caribeña más productiva –la perla de las antillas y el orgullo de Francia–, y de los procesos internos de la única insurrección de esclavos exitosa que condujo a la abolición de la esclavitud en esta parte de la isla, transformando la economía política atlántica[1]. Fick explica el origen de las diferentes dinámicas regionales entre las plantaciones al norte y al sur de Saint Domingue, la participación de esclavos, negros libres, mulatos y blancos en la revolución, e identifica las etapas desde el surgimiento del conflicto a la guerra civil, y su culminación en la declaración de independencia el primero de enero de 1804.

Por ser principalmente un estudio de la revolución como proceso de independencia, Fick ha contribuido con su investigación a la historiografía nacionalista de Haití, y, en contraste con la mayoría de trabajos que se enfocan en los héroes o líderes de la revolución, ubica a las masas en el lugar del sujeto de la historia haitiana. Caroline Fick fue discípula de C. L. R. James, el importante historiador marxista que en 1938 investigó acerca de la revolución haitiana y la propuso como modelo e inspiración para los movimientos de independencia africanos. Su libro *The Black Jacobins* (*Los jacobinos negros*)[2] fue fundamental para el desarrollo de la historiografía de la re-

[1] La economía política atlántica se construyó en el proceso de expansión imperial europea desde el siglo XV, y en el siglo XVII, con el auge del mercado de esclavos africanos hacia el Caribe y las colonias americanas, dio lugar a una estrecha y trascendental interrelación entre los continentes americano, africano y europeo.

[2] C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938; reimpresión, Nueva York: Vintage, 1989).

volución porque, a pesar de haber construido una narrativa centrada en la figura de Toussaint Louverture, uno de los principales y más reconocidos líderes negros, James iluminó varios e importantes ejes de la transformación que tuvo lugar en la creación de Haití. En su análisis del proceso revolucionario James resaltó el tema del liderazgo en las luchas anticoloniales y la necesidad de analizar conjuntamente los aspectos racial y de clase de la sociedad de Saint Domingue, dándole profundidad al estudio político de la esclavitud y sus legados en las sociedades del Caribe. También, como dice Fick, en el trabajo de James:

> […] las masas inarticuladas nunca se pierden de vista y aunque sus actividades no siempre son documentadas explícitamente en el libro, son estas, sin embargo, quienes proporcionan la iniciativa y el ímpetu, si no la fuerza de cualquier movimiento insurreccionario.

Sin embargo, la narrativa construida por James gira en torno a la importancia de las ideas revolucionarias francesas y atribuye en gran medida las posibilidades de la ruptura en Saint Domingue a la mentalidad moderna de Toussaint, dejando abierta la pregunta de cómo se organizó la revolución en su base. En este sentido, el trabajo de Fick complementa el de James al representar la independencia como un proceso político que debe estudiarse no solo a través del liderazgo, sino también en la relación y el conflicto que existe entre los líderes y las masas.

Al emprender la tarea de resaltar, más allá de lo que lo hizo James, el papel de las masas esclavas de Saint Domingue, y escribir la historia de la revolución ubicando a los esclavos en el centro del proceso histórico que transformó radicalmente la historia económica y política atlántica, Fick se encuentra con el trabajo de David Geggus, quien también ha estudiado la historia de la resistencia y de las insurrecciones de esclavos en el Caribe. Geggus señaló con respecto a Haití que el caso era paradójico, pues "la única revuelta esclava que tuvo éxito en el mundo tuvo lugar en una colonia donde la resistencia esclava fue comparativamente baja"[3]. Esta afirmación da lugar a que Fick plantee las preguntas que abren su propia investigación: ¿Fueron realmente insignificantes los precedentes de resistencia esclava en Saint Domingue? Y, ¿cómo definir lo que es un precedente significativo? Geggus se enfoca en las insurrecciones o conspiraciones, mientras que Fick amplía la noción de resistencia para incluir el fenómeno del cimarronaje y demostrar que en el caso de Saint Domingue esta forma de asociación entre esclavos fugitivos tuvo un papel central en la coordinación de la participación de las masas de esclavos en la revolución. Al enfocarse primordialmente en explorar el lugar de las masas en la revolución, Fick se detiene en el estudio las estructuras políticas de los esclavos y su evolución a lo largo de la lucha revolucionaria.

---

[3] David Geggus, *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798* (Oxford: Clarendon, 1982), 2. Citado en Caroline E. Fick, *The Making of Haiti*, 5.

De esta manera, entramos en el estudio de la profundidad social de este movimiento esclavo, que pone en lugar central las problemáticas de la cultura y la raza africanas. *The Making of Haití* resalta el vudú como espacio que permitió una actividad esclava autónoma que daba lugar a formas de resistencia cultural y que contribuyó a un sentido de identidad propia, de cultura popular, entre los esclavos. Fick dice que el vudú:

> […] no solamente había sobrevivido, había evolucionado bajo el sistema de esclavitud durante más de doscientos años y se había convertido, para el momento de la revolución, en una fuerza más volátil y formidable que en sus días tempranos […] El vudú servía para dar mayor unidad a los lazos sicológicos que surgían de la experiencia común de la esclavitud […] y los elevaba al nivel de una conciencia colectiva.

Estas palabras ilustran la forma en que se reconstruye en este libro la vida de los esclavos, enfatizando que inclusive en la situación más tenaz de opresión, desarrollaron estrategias de resistencia que tuvieron una historia y dieron lugar a procesos tan radicales como esta insurrección masiva. Como lo describe Fick, las estructuras sobre las que se cimentó el proyecto revolucionario estuvieron ligadas con el vudú. Este culto era más que una religión; era una institución social que permitió a los esclavos reconocerse, unirse y organizarse de manera productiva para concebir y adelantar su proyecto político.

Tal vez el tema más difícil e interesante que enfrenta esta autora es precisamente el del reconocimiento y la definición de los intereses políticos de los esclavos. Fick dice que era natural que los esclavos resistieran su situación de opresión y, enmarcando su narrativa en un modelo dialéctico, afirma que el macabro sistema esclavista sobre el que se basaba la producción colonial en Saint Domingue engendró su contrario: la rebelión. El libro se ocupa detalladamente de las formas de resistencia de los esclavos, desde el suicidio en los barcos al partir de África hasta el cimarronaje en la isla, y relata cómo las comunidades de palenques que se organizaron allí planearon varios atentados contra las poblaciones blancas y llevaron a cabo exitosamente algunos, usando veneno. El cimarronaje representó un espacio que simbólicamente hacía contrapeso a la esclavitud, dando luz a las posibilidades de libertad y emancipación de los esclavos.

Sin embargo, es importante mencionar que este trabajo hace parte de una corriente de estudios críticos de las sociedades posemancipación, y es riguroso en no presuponer el significado de "libertad" para los esclavos. Es decir, aunque Fick es enfática en resaltar el repudio de los esclavos, tanto individual como colectivamente, a su opresión por parte de los colonos y dueños de las plantaciones, el libro presenta de manera progresiva el surgimiento del ideal de la abolición; la libertad no es algo abstracto o universal, sino que se materializa en la lucha de los esclavos por adquirir derechos de múltiples formas y en distintos momentos. Además, como este estudio histórico lo demuestra, el proceso que llevó a la abolición de la esclavitud en Saint Domingue

estuvo condicionado por los desarrollos políticos simultáneos que tuvieron lugar en la isla entre blancos y mulatos, así como por las tensiones entre los imperios español, francés y británico, que atravesaron la revolución y contribuyeron a que la meta de la abolición se integrara a las agendas políticas del mundo atlántico. En este proyecto de estudiar la emancipación críticamente Fick se une al trabajo de autores como Thomas Holt[4], quien explora las múltiples contradicciones de la "libertad" en Jamaica, donde se liberó a los esclavos en 1833 para convertirlos en "trabajadores". Tanto Fick como Holt resaltan que este es un proceso conflictivo, y en sus estudios muestran las tensiones históricas de la transición de la mano de obra esclava hacia la libre, en un sistema crecientemente capitalista.

Este aspecto de la obra de Fick nos permite señalar, por último, que esta investigación plantea importantes preguntas al campo historiográfico sobre la "era de las revoluciones" que se enfoca en las transformaciones políticas que impulsaron la modernidad en el mundo atlántico a finales del siglo XVIII. La Revolución Francesa constituye un contexto esencial ya que la crisis en Francia hizo que la relación colonial con Saint Domingue se desestabilizara y que la rebelión que comenzó en 1791 tuviera mayor fuerza. También la Revolución Francesa se hizo visible en la apropiación de los colonos del lenguaje de la representación en busca de un mayor poder político y en la creciente lucha interna de los mulatos y negros libres que reclamaban sus derechos políticos. Ciertamente, la difusión del lenguaje de la libertad y la igualdad fue el principio de la crisis del colonialismo en la parte francesa de la isla. Aun así, en *The Making of Haití* es claro que los esclavos se apropiaron y usaron este lenguaje y los espacios institucionales que creó para sus propios fines y de acuerdo con sus intereses. En palabras de la autora:

> […] el igualitarismo basado en la agricultura de los ex esclavos tenía más que ver con sus propios orígenes africanos que con las nociones burguesas revolucionarias francesas de libertad e igualdad.

Así pues, aunque Fick se ocupa cuidadosamente de ubicar la revolución de Saint Domingue en el contexto atlántico o, más exactamente, demuestra cómo Saint Domingue estaba en el centro de la historia imperial del momento, la historia de la revolución en este libro comienza con el establecimiento de comunidades de esclavos fugitivos en las montañas de la isla. Recordando el contraste de este enfoque con otros trabajos que privilegian en su narrativa el papel de las ideas ilustradas, encontramos que esta historia denuncia la recurrente opresión de las masas dentro de un proyecto de emancipación

---

4 Thomas C. Holt, *The Problem of Freedom. Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938* (Baltimore: Johns Hopkins, 1992). Sobre la mirada crítica a la noción de "libertad", véase también el libro editado por Frederick Cooper, Thomas Holt y Rebecca Scott *Beyond Slavery. Explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies* (Chapel Hill: University of North Carolina, 2000).

que se concibió desde arriba y se orquestó a nivel imperial en la lucha de Francia por conservar su colonia. Cuando, maniobrando para asegurar el triunfo de la revolución, Toussaint Louverture estableció alianzas con los franceses y sacrificó la libertad de los esclavos para asegurar la prosperidad económica de la isla, el ideal de libertad de las masas se volvió cada vez más claro para sí mismas. Fick dice que, "como una antítesis del régimen de plantaciones", la noción de libertad se convirtió para estos esclavos en una lucha por la tierra y determinó que los ex esclavos continuaran luchando contra el nuevo régimen de trabajo que vino con la emancipación:

> La libertad para los ex esclavos significaría la libertad de poseer y trabajar su propia tierra, de trabajar para sí mismos y sus familias, sin otros límites que sus necesidades definidas por sí mismos, y poder vender o disponer de los productos de su trabajo de acuerdo con sus propios intereses.

De esta manera, el trabajo de Fick interpela el de Eugene Genovese en su libro *From Rebellion to Revolution* en un aspecto fundamental de la concepción de la política de negros africanos y criollos en movimientos insurreccionales en América[5]. Genovese construyó una tipología que, tomando la revolución de Haití como punto de quiebre, propone que las rebeliones esclavas anteriores a 1804 tenían un carácter conservador por aspirar a restaurar una vida campesina y no apuntar, como lo hizo la revolución liderada por Toussaint, a construir una nación. Evidentemente, el modelo de Genovese reduce las posibilidades interpretativas de un movimiento social como el que observamos en Haití. Fick dice en su análisis que la mirada reduccionista de Genovese no reconoce las tensiones que se produjeron entre los esclavos y sus líderes en el momento de decidir cuál sería la nueva organización económica de la isla, y lo que significaba para las masas construir un Estado "moderno" como el que imaginaba Louverture.

La historia de este proceso revolucionario y sus consecuencias son un tema infinitamente rico que está hoy en el centro de la historiografía no solamente del Caribe sino también del mundo Atlántico. Como lo demuestra el estudio de Fick, esta historia habla de la dimensión política de los esclavos en las sociedades esclavistas y es un tema fecundo para los historiadores que ampliamos nuestra mirada para estudiar los movimientos populares que han constituido, y resistido, los procesos de construcción de sistemas económicos y políticos globales.

Así mismo, es un caso que muestra las dinámicas de las rivalidades entre los imperios europeos en el Caribe, revelando la importancia de esta región como la arena de la arquitectura y puesta en escena de la economía política moderna. El impacto de un movimiento popular de tal envergadura, que condujo a la abolición de la esclavitud y derrocó un régimen colonial bajo la bandera de la raza negra, fue radical en extremo

[5] Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1979).

para un mundo basado en jerarquías raciales tan estrictas[6]. Reconocer la distancia entre las ideas sobre la libertad centrales al pensamiento decimonónico y las prácticas en las transformaciones hacia el capitalismo tiene resonancia también en el espacio de la historia de la filosofía y reitera la importancia de la mirada histórica como una estrategia crítica sobre el pensamiento teórico liberal. Una guerra tremendamente cruel, resultado de una sociedad igualmente deshumanizante, la revolución de Saint Domingue y la creación de Haití es un evento que enriquece las lecciones que podemos tener al reflexionar sobre las contradicciones históricas de los discursos emancipadores que nos acompañan aún hoy de la mano de intereses imperiales.

[6] Sobre el impacto de la revolución en Europa, véanse las reflexiones de Michel-Rolph Trouillot, "An Unthinkable History", en *Silencing the Past. Power and the Construction of History* (Boston: Beacon, 1995), y de Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry* 26 (2000). Otras investigaciones se ocupan del impacto de la revolución a nivel popular, rastreando las noticias de la misma hacia otras sociedades esclavistas y el uso de esclavos de esta revolución como un símbolo de emancipación. Véase David Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina, 2002).

Viviana Kluger
Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad virreinal rioplatense

Buenos Aires: Quórum; Universidad del Museo
Social Argentino, 2003. 301 páginas.
ISBN 987-20511-2-7

Jorge Augusto Gamboa M.
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Esta obra, publicada recientemente en Argentina, tiene como origen la tesis doctoral que la autora elaboró en 1996 para la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y que deliberadamente fue dejada en su estado original, sin actualizaciones o revisiones importantes. Su objetivo central consiste en tratar de reconstruir las relaciones matrimoniales que se expresaban a través de la práctica judicial de la Real Audiencia de Buenos Aires a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (1785-1812). La autora enmarca su investigación dentro de la corriente de la historia social del derecho, abordando el tema desde una sólida formación jurídica con la intención de trascender los aspectos puramente legales para profundizar en el conocimiento de los valores que sustentaban la sociedad de la época.

Como se declara en la introducción y luego en las conclusiones, este libro podría ser considerado como un intento de "elaborar una teoría de los deberes y derechos conyugales a fines del siglo XVIII y principios del XIX" (p. 301). Para lograrlo, se consultó una gran cantidad de expedientes judiciales guardados en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires), el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, la Biblioteca Nacional y el Instituto de Investigaciones en Historia del Derecho. Esto se complementó con el análisis de la legislación vigente en la época, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, y con una serie de obras de teología moral. Teniendo en cuenta que la mayor parte de las aproximaciones a este tema se han hecho desde el derecho canónico, uno de los aportes de este trabajo es su énfasis en los aspectos civiles del matrimonio.

A lo largo de esta obra, se estudian los valores de la sociedad rioplatense que se expresan en los expedientes y la distancia que existió entre el ideal matrimonial y su expresión real. Las fechas que fueron escogidas como límites temporales (1785-1812) corresponden al funcionamiento de la segunda audiencia. La autora señala dos razones principales para justificar la escogencia de este lapso en particular. En primer lugar, considera que estos años marcaron el comienzo del ejercicio de una justicia letrada en la región, lo que permite establecer algunas diferencias entre los tribunales

legos y los letrados. En segundo lugar, se señala que esta es una época en la cual se da el surgimiento de nuevas ideas ligadas a la modernidad, que se expresan en intentos por nivelar las diferencias sociales, una paulatina disminución de la autoridad paterna y la aparición del individualismo, entre otros aspectos. Lo que se pretende aquí es evaluar la influencia de las ideas de la Ilustración en las decisiones tomadas en el ejercicio del derecho de familia, lo cual se traduce en la aparición de nuevas leyes que tienden hacia una relativa secularización y separación de la Iglesia y el Estado, tal como la cédula de 1787 que limitó la jurisdicción eclesiástica a las cuestiones espirituales derivadas del sacramento matrimonial, prohibiéndole intervenir en asuntos matrimoniales.

El libro está dividido en 16 capítulos, contando la introducción y las conclusiones. Al final, se echa de menos una bibliografía que hubiera podido ser muy útil para el lector, teniendo en cuenta la gran cantidad de obras que se citan a pie de página. También, en términos puramente formales, es necesario señalar que los capítulos son bastante desiguales en cuanto a su extensión. Por ejemplo, hay algunos que solo tienen cuatro páginas (capítulo 10), mientras que el más largo (capítulo 7) tiene 70. Varios de los capítulos que componen el libro hubieran podido integrarse para conformar una obra mucho más equilibrada, de cuatro o cinco partes.

Los primeros capítulos de la obra (2 y 3) consisten en una revisión de las principales obras sobre historia de la familia en la América colonial española, con el fin de establecer las características de la familia española y su prolongación en las colonias. En el siguiente capítulo (3) se analiza la concepción que se tenía acerca del papel del hombre y la mujer dentro del matrimonio, con base en los teólogos morales de la época, para pasar a continuación a analizar el tema del amor romántico, la elección matrimonial y los intereses políticos, sociales y económicos que solían manifestarse de esta manera (capítulo 4). Hasta aquí se puede considerar que se trata de un contexto muy general, donde se hace un resumen de las ideas que han venido exponiendo los especialistas en historia de la familia colonial latinoamericana. Lo realmente novedoso en el libro comienza a partir del capítulo 5, cuando se entra en el tema de la regulación jurídica del matrimonio. Después de hacer una presentación de las fuentes del derecho matrimonial castellano, en su vertiente tanto religiosa como civil, se pasa al análisis del derecho indiano, en temas específicos como el matrimonio indígena y la adaptación de las normas peninsulares a las realidades coloniales. En el capítulo 6, la autora se detiene a mirar a través de los juicios el grado de aceptación que tenía el modelo ideal de familia dentro de la población rioplatense de la época. Luego se le dedica un largo capítulo (7) al análisis de los diferentes deberes y derechos que se derivaban de la unión matrimonial, tales como la asistencia, la alimentación, el débito conyugal, la fidelidad, la obediencia, la convivencia, etc. Los siguientes capítulos (8-15), mucho más cortos, se dedican a establecer el régimen patrimonial del matrimonio, los diferentes jueces competentes en los juicios por incumplimiento de los deberes y derechos conyugales, los diversos tipos de demandas que se presentaban entre marido y mujer, con especial énfasis en el divorcio y la bigamia, junto con una serie de

demandas curiosas (como conciliaciones y tratados matrimoniales), que ayudan a tener un panorama muy completo de la acción de la justicia de la época en estos temas. La obra concluye con unas cortas conclusiones en las cuales se recapitulan los temas tratados y se reafirman algunas tesis. Entre otras conclusiones importantes, la autora sostiene que a finales del siglo XVIII la influencia de las ideas de la Ilustración era aún muy escasa en los tribunales rioplatenses. Las leyes tuvieron muy pocas variaciones a lo largo de todo el período colonial, lo que indica que el sistema de valores que las sustentaba y el ideal de matrimonio que se expresaba en ellas se mantuvieron durante varios siglos. Sin embargo, el hecho de que se hubieran presentado tantos pleitos evidencia la enorme brecha que existía entre el ideal y la realidad social en esta y en las demás colonias americanas.

Para concluir, cabe señalar que este libro resulta una guía muy útil sobre las doctrinas jurídicas y la legislación vigente en el siglo XVIII sobre temas matrimoniales en la América española. Sin embargo, hubiera podido profundizar un poco más en los aspectos relacionados con las características particulares de la sociedad rioplatense. Es decir, mostrar de un modo más claro la forma en que esta legislación general, vigente en España y América, tuvo que adaptarse al contexto de cada territorio colonial, tal vez no en la letra, pero sí en la práctica. Con toda seguridad, la sociedad rioplatense debía tener unas características muy diferentes a la de la Nueva España, el Perú o el Nuevo Reino de Granada, y eso debió determinar actuaciones distintas de los jueces.

Clément Thibaud

República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela

Bogotá: Planeta; IFEA, 2003. 571 páginas. ISBN 958-42-0614-1

Diego Espinosa
Universidad Nacional de Colombia

Tres hilos conductores guiaron la elaboración de este trabajo: los cambios en la composición social del ejército, las transformaciones que se sucedieron en las formas de combate y las relaciones entre el ejército y la política moderna. La fuente básica de información está constituida por las hojas de servicios que le permiten al autor reunir en una base de datos información acerca de 3.815 militares, entre soldados y oficiales, para el período comprendido entre 1810 y 1830.

Se trata de una obra que por los temas que trata, el volumen de información que consulta y las referencias teóricas que la sustentan, estimula y refresca el debate respecto a múltiples aspectos del proceso independentista. Aquí nos detendremos solo en algunos de ellos.

Una serie de afirmaciones polémicas están en la base del texto: antes de la Independencia no habría nada que llevara a pensar en identidades nacionales y por el contrario sería el proceso de independencia el que las fue elaborando; la Independencia no habría enfrentado a españoles y americanos, sino que se trató de una guerra civil entre dos lealtades políticas. Estas proposiciones suponen una visión particular del período prerrevolucionario, y si bien, lo que se conoce hasta hoy apunta en esa dirección, no lo hace con el carácter absoluto con el que se asume en la obra. De otro lado, dichos presupuestos inciden en la interpretación de las principales variables que se estudian: las etapas que habrían recorrido los cuerpos armados (desde "un ejército de guerra civil, un partido" a "un ejercito nacional") son concebidas de manera categórica y excluyente.

En los comienzos del conflicto entre ciudades seguidoras de la Junta de Regencia y ciudades patriotas los combates, según el texto, se caracterizaron por la primacía del movimiento, ataques pusilánimes, tropas poco entrenadas y estrategias dilatorias. Este arte de la guerra, expresaría a su vez el estado moral de una sociedad no preparada para el cambio revolucionario. El gobierno de "la federación se adormece" "en un dulce sopor estratégico", manifestando "su desdén por el oficio de las armas […]". Esta manera de enfocar los primeros pasos del período autonomista, si bien es consistente a la luz de los fracasos que concluyen en la reconquista y del tipo de cuerpo

armado que al final venció en 1819, no consulta las condiciones materiales y políticas del momento: ¿hubo tal adormecimiento?, ¿tal sopor?, ¿tal desdén? Si en realidad la importancia del tema militar se hubiera desconocido en el sentido que propone el libro, lo cual no está plenamente probado, ¿se podría explicar por el lado de la percepción y los sentimientos: adormecimiento, sopor, desdén?

Lo anterior evidentemente comporta también toda una interpretación del período 1810-1815: en esta época, nos señala el autor, lo político domina a lo militar, entendiendo por esto, no que las armas se radicalizan o lo dejan de hacer al compás de una determinada estrategia política, sino que las armas no se radicalizan porque la política no las valora, no las usa, no las quiere. Cuando en el texto se afirma que ciudades sin recurso deben optar por una "estrategia del débil contra el débil", lo que hace imposible una victoria decisiva y que "la guerra entre ciudades se estanca en un conflicto infinito", se está pintando un período estático, congelado, en el cual las contradicciones no se resuelven, se fosilizan. Antes que un período de cambios lo que tendríamos sería uno que interiormente no conduce a ningún lugar. Período conservador en el que incluso la guerra no impacta en nada. Es evidente que el ritmo con el que se emprenden las acciones políticas y militares es desesperantemente lento, pero son algo más que un espectáculo, y van más allá del propósito de disuadir al otro mediante un sistema de signos como se afirma en la obra.

No es contundente el argumento en torno a que hubo "dejadez" e "incuria" respecto al instrumento militar. Si llegó a existir obedeció más a condiciones materiales que a opciones filosóficas. La participación política directa de los ciudadanos y no su representación a través de cuerpos u otros sujetos políticos debió justificar la desconfianza hacia la existencia de un ejército permanente, pero ella no fue tanta como para negar su necesidad. Los jefes políticos criollos desde siempre consideraron la pertinencia de mantener un cuerpo armado permanente y no solo una milicia esporádica.

Una serie de afirmaciones que se presentan en el texto requieren fundarse en mayores evidencias que las que en él se ofrecen: "Antes de la declaración de independencia, las diferencias que enfrentaban a los partidarios de las Juntas contra los defensores de la regencia pasaron por alto cualquier embrollo entre los criollos y los españoles". ¿Acaso el hecho de expulsar a los principales funcionarios peninsulares no tenía nada que ver con el mencionado "embrollo"? ¿El que casi en su totalidad las juntas estuvieran formadas por criollos, tampoco tiene que ver? Otra afirmación de dudosa consistencia: "si la enemistad entre españoles y americanos no es la causa de la guerra, entonces es su consecuencia". Evidentemente no es ni mucho menos toda la causa, pero tampoco es la consecuencia.

El libro argumenta cómo Monteverde en Venezuela abrió la posibilidad de otro tipo de guerra que buscó el hundimiento del adversario y no simplemente llegar a convencerlo. Fue quien primero rompió "el pacto tácito que unía más que oponía a los tranquilos

patricios realistas y los patriotas en una adversidad de buen tono y buena ley". Los levantamientos de esclavos de 1812 a favor de la causa realista son interpretados como "guerra popular", que trajo como consecuencias grandes transformaciones: primer paso en la vía que lleva a declarar la guerra a muerte, a cambiar la guerra de independencia de cívica en civil, a definir –por la vía de la violencia desbordada (no legítima)– nuevas identidades.

De otro lado, la legitimidad de Bolívar como comandante de la campaña admirable –según el texto– se construye a partir de las victorias. Esto le permitiría imponer sus criterios a unos gobernantes "civiles, paralizados por el pánico, [que] no emplean la legitimidad de su elección sino para ratificar las decisiones de los militares protectores". De nuevo aquí habría que precisar que no se trató en lo fundamental de una parálisis. Ellos mismos avanzaron en la búsqueda de jefes militares. Con estas apreciaciones el libro tiende a reducir a su mínima expresión el carácter complejo de las relaciones entre los civiles y los militares. En tal sentido el papel de las autoridades civiles no queda muy bien reflejado cuando se afirma que "esquivan su responsabilidad de defensa y se la asignan a aventureros. Prefieren ignorar la guerra y sus tumultos, peligrosos para la libertad y el erario, y delegar el derecho de alistar ciudadanos para librarse de una fuerza que pondría en peligro el sutil equilibrio de las facciones en la ciudad capital". ¿Acaso esquivaron su responsabilidad? ¿Ignoraron la guerra, o acaso más bien trataron de asumirla de acuerdo con el modo como se presentaba la situación política? ¿Quisieron librarse de una fuerza desequilibrante o por el contrario trataron de que los cuerpos militares, además de cumplir sus objetivos bélicos, fortalecieran el equilibrio que los favorecía? ¿Acaso fue la "pusilanimidad de los patriotas granadinos" la que hizo que la intervención militar se limitara a las dos provincias fronterizas prohibiendo ir más allá? ¿No fueron otras las razones?

Se afirma que la guerra a muerte funda la identidad de los bandos en lucha y los instituye en naciones distintas. Crea una "división en la antigua nación" a través de "una ambigua ficción identitaria", "donde la figura del español es el chivo expiatorio de la guerra". "Todo el problema proviene de que la gesta bolivariana […] es una declaración de guerra civil, lo cual es, forzosamente, inconfesable". Evidentemente la guerra a muerte puntualiza la fractura, pero de ahí a establecer que crea la mencionada "ambigua ficción identitaria" hay un buen trecho por indagar. No se puede afirmar en general que las identidades española y americana "no eran vividas por la mayoría de la población como contradictorias", sin antes precisar los niveles en que unos y otros se relacionaban y, de otro lado, sin definir grupos específicos de la población para valorar las implicaciones políticas de eventuales contradicciones. La tesis del "sacrificio" y del "chivo expiatorio", para "lavar las afrentas y recuperar el orden" sin que importe "quién es el culpable real" resulta exagerada. En principio habría que afirmar que no todo fue construcción discursiva: esto a propósito del referente "español" como vehículo de identidad que habrían elaborado las élites.

El texto matiza de forma consistente las interpretaciones que se han dado de la movilización dirigida por Boves al concebirla como "guerra de razas": demuestra que hubo sitios en los que los negros no fueron mayoría. No hubo una causa racial o étnica en el levantamiento de los llanos en 1813 que por lo demás no contaba con una homogeneidad identitaria. Sin embargo, de nuevo se insiste en los juicios absolutos al afirmar que "el llanero es una creación de la cultura de la guerra" que por esta vía, como ya se ha observado, se torna en el origen de múltiples fenómenos sociales.

En contraste con lo ocurrido en Venezuela, el trabajo señala cómo en la Nueva Granada "ningún caudillo realista se sublevó", nadie emprendió la tarea de insubordinar a las castas y se mantuvo "el carácter de guerra cívica". Califica la situación vivida por Santafé de Bogotá entre 1810 y 1815 como "un estado de espléndido aislamiento". Las circunstancias en las que se lleva a cabo la guerra en la Nueva Granada conducen a que la relación de las fuerzas políticas borre la de las fuerzas militares. "Ningún ejército puede imponerle arbitrariamente a una provincia una lealtad que no desea". Todo esto sería lo que llegó a superarse en el momento mismo en que los cuerpos armados adquirieron una nueva naturaleza, asimilando una lógica moderna de hacer la guerra.

Las características de los cuerpos irregulares que surgieron en Venezuela, las difíciles alianzas entre jefes de partidas militares autónomas reacios de por sí a cualquier entendimiento, la imposición del ejército como encarnación del "pueblo", etc., son entre otros los temas alrededor de los cuales el autor ofrece una elaborada y sugestiva interpretación que hacen de esta obra (independientemente de que se compartan o no muchos de sus presupuestos y conclusiones) un aporte importante a la historiografía de Venezuela y Colombia. Tanto estimula el debate que el propio prologuista del libro no se abstiene de esbozar una "impertinencia" nada inocente al sugerir lo que sería una interpretación contraria a la del autor: no sería la guerra la "matriz sino el instrumento de realización de las identidades políticas en formación". Todo indica que el ejercicio se puede y se debe hacer pero haciendo la salvedad de que se trata de un instrumento que a la vez tiene un poder constructivo, si bien no en la dimensión que enfatiza el autor de esta obra.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE COLABORACIONES Y SUSCRIPCIONES

NORMAS PARA EL ENVÍO DE COLABORACIONES FRONTERAS DE LA HISTORIA

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial, o traducciones al castellano de artículos y reseñas cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la historia. Los originales sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a doble espacio, una impresión tamaño carta, con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en disco en formato de Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

Los artículos deben tener una extensión aproximada de 15.000 palabras (30 páginas), incluyendo las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Debe incluir al comienzo un resumen en español e inglés de una extensión máxima de 200 palabras. Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 2.000 palabras (5 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: titulo del artículo o la reseña, nombre del autor, afiliación institucional y un currículo abreviado (máximo 200 palabras).

Si se incluyen mapas, ilustraciones, cuadros o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se pide una copia en blanco y negro o a color, según sea pertinente, con su respectiva fuente; para fotografías se debe anexar el negativo. Los derechos de reproducción, cuando sean necesarios, serán gestionados por el autor del artículo.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos evaluadores ajenos al Comité Editorial. El resultado será informado oportunamente a los autores.

Cualquier duda se puede consultar con el comité editorial a la siguiente dirección:

Revista Fronteras de la Historia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 # 2-41, teléfono 5619400 ext. 119-120
Bogotá, D.C., Colombia

Correos electrónicos: jgamboa@mincultura.gov.co
icanhistoria@mincultura.gov.co