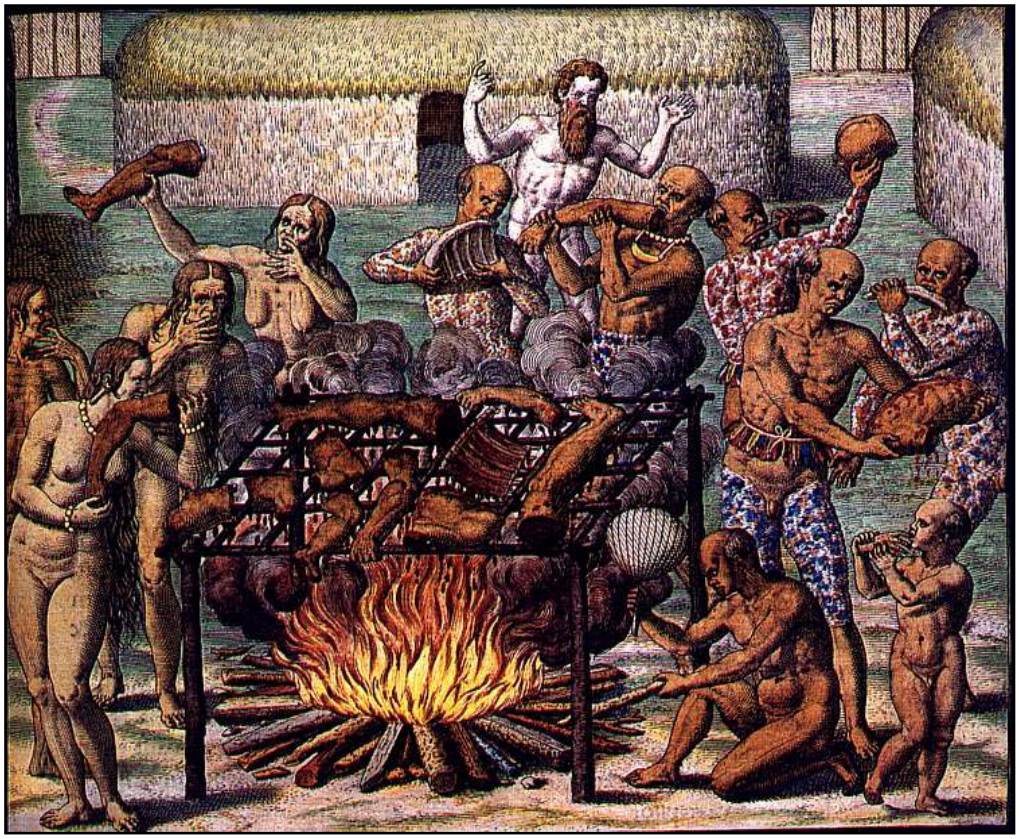
FRONTERAS

de la historia

ISSN 123-4676 VOLUMEN 10 / 2005

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



El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro de Bry, 1592
YOBENJ AUCARDO CHICANGANA

Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615)
SABINE FRITZ

Los objetos con alma: La legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval (una aproximación desde la construcción del cuerpo)
CATALINA ARIZA MONTAÑEZ

Los manuales de salud en la Nueva Granada (1760-1810) ¿El remedio al pie de la letra?
ADRIANA MARÍA ALZATE

[SOLAPA]

Portada: Preparación de la carne humana en el *moquém.* Grabado en cobre.

Tomado de: Theodoro De Bry, *Americae Tertia Pars* (Frankfurt, 1592).

FRONTERAS

de la historia

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

VOLUMEN 10 / 2005

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

Comité editorial
Jaime Borja (Pontificia Universidad Javeriana).
Margarita Garrido (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
Rodolfo Aguirre (Universidad Autónoma de México), Eduardo Barrera (EHESS, Francia), Hugo Humberto Beck (Conicet, Argentina), Diana Bonnett (Universidad de los Andes, Colombia), Gabriel Cabrera (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), Rafael Díaz (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), María Silvia Di Liscia (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina), Antonio Escobar Ohmstede (Ciesas, México), Patricia Fogelman (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Margarita Gascón (Cricyt-Conicet, Argentina), Martha Herrera (Universidad de los Andes, Colombia), Pedro Navarro (Conicet, Argentina), Mauricio Nieto (Universidad de los Andes, Colombia), Francisco Roque de Oliveira (Universidad Nueva de Lisboa, Portugal), Francisco Ortega (Universidad Nacional de Colombia), María Dolores Palomo (Ciesas Sureste, México), Marta Penhos (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Cynthia Radding (University of New Mexico, Estados Unidos), Arístides Ramos (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), Ángela Inés Robledo (Universidad Nacional de Colombia), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán, México), Patricia Melo Sampaio (Universidad Federal del Amazonas, Brasil), Carlos Valencia Villa (Universidad Nacional de Colombia), Mauro Vega (Universidad del Valle, Colombia), Paolo Vignolo (Universidad Nacional de Colombia), Perla Zusman (Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Asistente editorial
Alexandra Rodríguez (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

Directora Instituto Colombiano de Antropología e Historia
María Clemencia Ramírez
Coordinador Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella
Coordinador Publicaciones
Nicolás Morales Thomas

Dirección:
Calle 12 Nº 2-41
Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 5619400- 5619500, ext. 119-120. Fax 5619400.

Correos electrónicos: jgamboa@mincultura.gov.co, icanhistoria@mincultura.gov.co

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

ISSN: 123 – 4676

Fronteras de la Historia **está indexada en el** ***Índice de Publicaciones Seriadas Científicas y Tecnológicas, (Publindex)*** **de Colciencias en la categoría B.**

Fronteras de la Historia se encuentra en las siguientes catálogos y directorios de publicaciones científicas internacionales: ***CLASE*** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México); ***LATINDEX*** (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal); ***Historical Abstracts (HA); Hispanic American Periodicals Index (HAPI); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) y Sociological Abstracts (SA)***. También en las siguientes páginas especializadas y bases de datos de la World Wide Web: ***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).

———————

La revista *Fronteras de la Historia* es una publicación anual editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, cuyo objetivo es difundir los resultados de investigaciones recientes en historia colonial latinoamericana y reflexiones teóricas y metodológicas sobre el pasado. Aunque su eje temático se centra en la historia del periodo colonial, la revista está abierta a la discusión de diversas temáticas que articulen este perido con problemáticas de los siglos XIX y XX desde una perspectiva transdisciplinar.

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Se autoriza la reproducción sin ánimo de lucro de los materiales citando la fuente.

VOLUMEN 10 / 2005

CONTENIDO

Colaboradores **11**

Artículos

YOBENJ AUCARDO CHICANGANA: El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro de Bry, 1592 **19**

SABINE FRITZ: Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615) **83**

PAULA LÓPEZ CABALLERO: Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos Primordiales y *kastom* polinesia **109**

CATALINA ARIZA MONTAÑEZ: Los objetos con alma: La legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval (una aproximación desde la construcción del cuerpo) **139**

ANA LORENA CARRILLO: La herencia criolla en la cultura actual. Lecturas coloniales en el ensayo moderno guatemalteco **171**

ASTRID GIOVANNA ROJAS: La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador, siglo XVII **187**

ADRIANA MARÍA ALZATE: Los manuales de salud en la Nueva Granada (1760-1810) ¿El remedio al pie de la letra? **209**

MARCO GIOVANNETTI: La conquista del noroeste argentino y los cultivos europeos **253**

MACARENA PERUSSET: Élite y comercio en el temprano siglo XVII rioplatense **285**

ÁNGEL ALMARZA: La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII **305**

Ensayo historiográfico

JOSÉ EDUARDO RUEDA: Juan Friede y su búsqueda del adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada **331**

Reseñas

ARLENE J. DÍAZ. *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1786-1904*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004. Por Jonathan Eastwood **353**

RAMÓN MUJICA PINILLA. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América.* Lima: Banco Central de Reserva del Perú; Fondo de Cultura Económica; IFEA, 2001. Por María Piedad Quevedo **357**

JOSÉ PROMIS. *La literatura del Reino de Chile.* Valparaíso: Puntángeles; Universidad de Playa Ancha, 2002. Por Cathereen Coltters Illescas **361**

ANTONIO RUBIAL GARCÍA. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1999. Por Paula Ronderos **367**

SERGIO SERULNIKOV. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes.* Durham y Londres: Duke University Press, 2003. Por Rodolfo Guzmán Morales **371**

MARÍA LUCÍA SOTOMAYOR. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. Por Alejandro Bernal Vélez **377**

RENÉE SOULODRE-LA FRANCE. *Región e imperio. El Tolima grande y las reformas borbónicas en el siglo XVIII. Siglo XVIII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004. Por Katherine Bonil Gómez **381**

JORGE E. TRASLOSHEROS. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México. 1528-1668.* México: Porrúa, UIA, 2004. Por Sofía Reding Blase **387**

Índice general de la revista, volúmenes 1 al 9 **391**

Información para el envío de colaboraciones y suscripciones **433**

VOLUME 10 / 2005

CONTENTS

Contributors **11**

Articles

YOBENJ AUCARDO CHICANGANA: The Cannibal Feast of the Tupinambá indians in Theodore de Bry's Engravings, 1592 **19**

SABINE FRITZ: Guamán Poma as Indigenous Translator of Cultural Texts: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615) **83**

PAULA LÓPEZ CABALLERO: On the Authenticity of Traditions: Primordial Titles and Polynesian *Kastom* **109**

CATALINA ARIZA MONTAÑEZ: Objects with a Soul: The Legitimacy of Slavery in Aristotle and Alonso de Sandoval's discourse **139**

ANA LORENA CARRILLO: Creole Heritage in Contemporary Culture: Colonial Readings in the Modern Guatemalan Essay **171**

ASTRID GIOVANNA ROJAS: Inner Peace and the Will: Willing as a liberating action in the 17th century **187**

ADRIANA MARÍA ALZATE: Health Manuals in New Granada (1760-1810) Remedies Followed by the Book? **209**

MARCO GIOVANNETTI: The Conquest of Northwestern Argentina and European Cultivars **253**

MACARENA PERUSSET: Elites and Commerce during the early 17th century in the Río de la Plata **285**

ÁNGEL ALMARZA: *Limpieza de Sangre* in Caracas's College of Lawyers during the 18th century **305**

Historiographical Essay

JOSÉ EDUARDO RUEDA: Juan Friede and his search for the *adelantado* don Gonzalo Jiménez de Quesada **331**

Book Reviews

ARLENE J. DÍAZ. *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1786-1904.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2004. By Jonathan Eastwood **353**

RAMÓN MUJICA PINILLA. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América.* Lima: Banco Central de Reserva del Perú; Fondo de Cultura Económica; IFEA, 2001. By María Piedad Quevedo **357**

JOSÉ PROMIS. *La literatura del Reino de Chile.* Valparaíso: Puntángeles; Universidad de Playa Ancha, 2002. By Cathereen Coltters Illescas **361**

ANTONIO RUBIAL GARCÍA. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1999. By Paula Ronderos **367**

SERGIO SERULNIKOV. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes.* Durham y Londres: Duke University Press, 2003. By Rodolfo Guzmán Morales **371**

MARÍA LUCÍA SOTOMAYOR. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. By Alejandro Bernal Vélez **377**

RENÉE SOULODRE-LA FRANCE. *Región e imperio. El Tolima grande y las reformas borbónicas en el siglo XVIII. Siglo XVIII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004. By Katherine Bonil Gómez **381**

JORGE E. TRASLOSHEROS. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México. 1528-1668.* México: Porrúa, UIA, 2004. By Sofía Reding Blase **387**

General Index, volumes 1 to 9 **391**

Information for Contributors and Subscriptions **433**

Colaboradores

Ángel Almarza. Licenciado en Historia de la Universidad Central de Venezuela. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium, Universidad Simón Bolívar. Profesor invitado de la Escuela de Historia, Universidad Central de Venezuela. Actualmente cursa estudios de Maestría en Venezuela Republicana en la misma universidad. Ha trabajado como asistente de investigación en el proyecto coordinado por Inés Quintero "El comportamiento económico de la nobleza y la disolución del Antiguo Régimen en Venezuela" (CDCH, 2002-2005), así como en el libro *La criolla principal* (Fundación Bigott, 2003), entre otros. Es autor de artículos sobre temas relacionados a la sociedad colonial caraqueña del siglo XVIII, destacando entre ellos: "La limpieza de sangre en la Provincia de Caracas durante el siglo XVIII", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas, 2005). Actualmente se encuentra trabajando temas relacionados con la Independencia, específicamente las Cortes de Cádiz y sus repercusiones en la Provincia de Venezuela (1808-1814).

Adriana María Alzate. Historiadora de la Universidad de Antioquia, DEA en Historia y Civilizaciones de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (París) y Doctora en Historia de la Universidad de Paris 1. Se desempeñó como docente e investigadora en la Universidad de Antioquia, y en la actualidad trabaja en la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario (Bogotá). Es autora de diversos artículos, publicados en revistas nacionales e internacionales, sobre historia de la medicina y la salud en la Nueva Granada.

Catalina Ariza Montañez. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Se ha dedicado durante los últimos años al estudio del cuerpo y la esclavitud en la América colonial. Es miembro del Grupo de Estudios sobre la Historia del Cuerpo *Soma-Sema*, adscrito al Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

Ana Lorena Carrillo. Historiadora guatemalteca. Doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-Investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado también "Paisaje e identidad en Luis Cardoza y Aragón y Severo Martínez", *Revista de la Universidad de San Carlos*, 9 (enero-junio 2001).

Yobenj Aucardo Chicangana. Historiador de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), Magíster y Doctor en Historia de la Universidade Federal Fluminense (Brasil). También es Cineasta de la Universidade Estácio de Sá (Brasil). Actualmente se desempeña como docente investigador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Ganador de diversas becas en Colombia y el Brasil. Ha sido docente de la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá y en Brasil de la Fundación Educacional Campograndense (FEUC) y de la Universidade Federal

Fluminense (UFF). Sus áreas de interés son la historia Iberoaméricana de los siglos XVI y XVII, la historia colonial de Colombia, la historia del arte y las fuentes visuales. Entre sus investigaciones recientes están: la pintura colonial de Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos (s.XVII) y la representación del indio en las artes visuales del siglo XVI.

Sabine Fritz. Estudió Filologías Modernas en la Justus-Liebig Universidad (JLU) de Giessen, Alemania. Trabaja como colaboradora científica para el Centro de Graduados en Estudios de Cultura (GGK) y como docente del Instituto Hispánistico en la JLU. Sus áreas de especialización comprenden la historiografía y las crónicas indígenas peruanas (siglo XVII), la realidad política y social del Perú (siglo XX) así como la literatura de la Guerra Civil española (1936-1939). Actualmente adelanta su tesis doctoral sobre la híbridez de la memoria cultural andina en las crónicas indígenas después de la Conquista española. Ha publicado varios artículos en alemán sobre las crónicas de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega, las obras de Max Aub y André Malraux, así como la situación de las mujeres indígenas en el Perú actual.

Marco Antonio Giovannetti. Licenciado en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Becario de Conicet (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Actualmente trabaja en el Departamento Científico de Arqueología del Museo de La Plata, Argentina. Entre sus publicaciones se destacan: M. Giovannetti y V. Lema, "Cultivos introducidos por los europeos en el Shincal de Quimivil: la presencia de lo hispano en la supervivencia ritual", en *VI Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas* (Inapl, 2005) y A. Capparelli, M. Giovannetti y V. Lema V, "Primera evidencia arqueológica de cultivos europeos (trigo, cebada y durazno) y de semillas de algodón en el NOA: su significación a través del registro de El Shincal de Quimivil", en *Investigaciones arqueobotánicas en Latinoamérica: estudios de casos y propuestas metodológicas*, eds. Bernarda Marconetto, Nurit Oliszewski y Pilar Babot (Córdoba, Argentina: Universidad de Córdoba, 2004).

Paula López Caballero. Licenciada en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México. Su tesis, titulada *Los Títulos Primordiales del centro de México, introducción y catálogo* fue publicada por Conaculta en 2003. Sus principales temas de interés son las políticas identitarias y las políticas de la tradición, así como los vínculos entre localidad y Estado en el contexto mexicano. Actualmente adelanta estudios de doctorado en antropología social y cultural en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia) y su investigación trata sobre la cultura del poder y las prácticas políticas contemporáneas en México.

Macarena Perusset. Licenciada en ciencias antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente se desempeña como profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad, en la cátedra de Sistemas Socio-culturales de América II. Ha efectuado investigaciones sobre contrabando y sociedad en el Río de la Plata colonial.

Astrid Guiovanna Rojas. Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del Gesrec (Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y las Creencias), adscrito a Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional. Cursa actualmente la Maestría en Historia de la misma universidad.

José Eduardo Rueda. Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Historia Andina de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Actualmente es docente-investigador asociado de tiempo completo de la Escuela Superior de Administración Pública (Bogotá, Colombia). Especialista en historia de la antropología colombiana; historia de la cultura en Colombia con énfasis en los siglos XIX y XX; e historia regional colonial y del siglo XIX de los Llanos Orientales y de Cundinamarca. Colaborador del *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Bogotá), *Lecturas Dominicales*, *Gran Enciclopedia de Colombia*. Ha sido investigador de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la tecnología del Banco de la Republica, Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura. También docente de la Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia) y la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá, Colombia).

Artículos

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro De Bry, 1592

Yobenj Aucardo Chicangana
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
yobenj@gmail.com

Resumen

Este artículo aborda el estudio de la iconografía dedicada a los rituales antropofágicos de los indios tupinambá. Específicamente, se examinan cinco grabados que muestran detalladamente la muerte, preparación y consumo de la víctima, realizados por el grabador y editor reformado Theodoro De Bry para su *Americae Tertia Pars* (1592). Es el tercer volumen de la colección *Grandes Viajes*, dedicado a los viajes al Brasil del alemán Hans Staden y del francés Jean de Léry durante la segunda mitad del siglo XVI.
Palabras clave: ANTROPOFAGIA, THEODORO DE BRY, SIGLO XVII, BRASIL, TUPINAMBÁ.

Abstract

This article addresses the iconography of anthropophagic rituals amongst the Tupinambá indians. More specifically, it examines five engravings by engraver and reformist editor Theodore de Bry for his *Americae Tertia Pars* (1592), where the death, preparation and consumption of the victim are deícted in detail. This is the third volume of the Great Voyages collection dedicated to the voyages to Brazil by the German soldier Hans Staden, and frenchman Jean de Léry.
Key words: ANTRHROPOPHAGY, THEODOR DE BRY, 17TH CENTURY, BRASIL, TUPINAMBÁ.

En 1590, el flamenco, grabador, editor y librero hugonote nacido en Liège, Theodoro De Bry (1528-1598), daría inicio a su colección *Thesaurus de Viajes o Collectionnes Peregrinatorum in Indiam Occidentalem et Indian Orientalem*, más conocida popularmente como los *Grandes Viajes*[1]. El gigantesco proyecto editorial de los *Grandes Viajes* formaría parte de un nuevo tipo de ediciones que, al final del siglo XVI, se caracterizaban por ser bien cuidadas, hechas en menor tiempo[2] y con una mayor calidad y preocupación por los grabados[3], ahora hechos en metal[4], así como por mejores técnicas de reproducción e impresión[5]. La mejoría en la calidad

[1] Vale la pena aclarar que esta distinción de grandes y pequeños viajes se debe al formato de la presentación de las ediciones y no a la extensión de los viajes. Los *Grandes Viajes* son dedicados a las narrativas del Nuevo Mundo y los *Pequeños Viajes* a las Indias Orientales. Los primeros fueron publicados entre 1590 y 1634, en total 13 volúmenes, y los segundos constan de 13 partes.

[2] Antes del siglo XV, elaborar un manuscrito era un trabajo minucioso y llevaba mucho tiempo. Cualquier copia del mismo manuscrito era hecha de forma artesanal, demorando el mismo tiempo del original, muchas veces hasta años. Cuando el texto tenía *iluminaciones*, era un trabajo aún más dispendioso, debido al cuidado que se debía tener, ya que era una labor delicada (miniaturas) y se hacía manualmente, elemento por elemento. De ese modo, es posible imaginar que 10 copias de un manuscrito con iluminaciones tomara años y no se podría tener certeza de su conclusión. Si los manuscritos llevaban tiempo para ser hechos, lo mismo ocurría con las pinturas y esculturas. Quien conoce el proceso de las pinturas al óleo sabe que, por ser un pigmento aglutinado con óleo de linaza, el tiempo de secado es muy largo, precisamente para poder ser más trabajado, en contraste con la témpera, que tiene un proceso de secado muy rápido. Con el surgimiento de la pintura al óleo, las obras de arte del Renacimiento llevaban meses para ser concluidas y estas acababan en iglesias o grandes palacios, donde tenían siempre un lugar para ser "expuestas" a un público limitado al círculo del mecenas o de la comunidad que frecuentara la iglesia.

[3] El grabado funcionaba como un sello: a partir de una matriz en madera (xilograbado), piedra (litograbado) o metal (grabado) era "entintada" y, por presión, la imagen era copiada en espejo en el papel. Las estampas hechas en una matriz de madera eran fácilmente reconocibles debido a su acabamiento grosero, líneas gruesas y pocos detalles o volumen, especialmente al ser comparadas con las hechas en láminas de metal.

[4] En el siglo XV y parte del XVI, la mayoría de los grabados eran hechos en madera; con el desarrollo de la técnica comenzaron a ser usadas matrices en diversos materiales, como cobre, donde el dibujo era tallado en la lámina y después era expuesto a ácidos, consiguiendo texturas variadas. Las partes de la lámina que no deberían ser tocadas por los ácidos eran cubiertas con cera. A partir de esta matriz de metal era posible obtener una infinidad de copias, hasta que se desgastaran. De ese modo, la matriz de metal ofrecía mejores opciones y más durabilidad que las de madera.

[5] William M. Luins, Jr. *Prints and visual communication* (Cambridge: The MitPress, 1982), 160; Chandra Mukerji, *From Graven Images. Patterns of Modern Materialism* (Nueva York: Columbia University Press, 1983), 65, y Elizabeth L. Eisentein, *A Revolução da Cultura Impressa. Os primórdios da Europa Moderna* (São Paulo: Ática, 1998), 38-41.

de las ilustraciones[6] hizo que estas se destacaran y dejeran de ser apenas simples complementos de los textos. Chandra Mukerji afirma que los libros ilustrados ganaron mayor difusión y se convirtieron en un método sofisticado de comunicación no solo por ayudar a la simple lectura de semianalfabetos, sino también por atender la demanda de una élite cultural:

> A finales del siglo XVI el uso de los impresos comenzó a cambiar a medida que las ilustraciones de los libros se convertían en un método más sofisticado de comunicación, central en la producción de los mejores libros. Las nuevas ilustraciones, que se encuentran principalmente en libros sobre la naturaleza, arquitectura, pintura e ingeniería, eran diferentes a sus sencillas predecesoras. En lugar de atraer audiencias semialfabetizadas aliviando el tedio del texto verbal, fueron concebidas para proporcionar información pertinente y ayudar al experto a entender las ideas escritas. De esta manera, las ilustraciones se volvieron parte de la cultura de élite[7].

El impacto de la imprenta en Europa y su popularización[8] hicieron que también fuera utilizada como vehículo de propaganda tanto por los protestantes como por los católicos[9]. El protestantismo fue pionero en explorar su potencial como medio

---

[6] Si la imprenta generó un proceso de transformaciones en la escritura; el grabado va a generar una "revolución" en el uso de la imagen en la Europa de los siglos XV y XVI. La imprenta y los diferentes tipos de grabados promovieron un gran desarrollo, más allá de la difusión de la escritura y de las imágenes, y permitieron no solamente reproducir infinidad de copias a partir de un original, sino también reducir el tiempo. Como ejemplo, se tiene la carta atribuida a Américo Vespuccio, la *Qvattvor Navigationes*, editada en Saint-Dié el 7 de abril de 1507. Durante ese año, la edición tuvo siete reimpresiones. Fue un éxito editorial para la época y algo impensado dos siglos antes, por el tiraje de ejemplares y por el tiempo empleado. Américo Vespuccio, *Novo Mundo. As cartas que batizaram a América* (São Paulo: Planeta, 2003), 58. Véase también Einsenstein, *A Revolução*, 57-60.

[7] Mukerji, *From Graven Images*, 66. Traducido del portugués por el editor (en adelante, TE).

[8] El uso del grabado para ilustrar imágenes en libros acabó por rescatar las de la tradición medieval o iluminaciones que llenaban los manuscritos, pero también popularizó las obras de los artistas más famosos. Si a algún príncipe le gustaba una determinada obra, podía solicitar una copia a su pintor de corte, que la confeccionaba, sin necesitar ir hasta el original, con ayuda de los grabados de obras "famosas". Muchos artistas usaban las estampas que veían en los libros para componer sus obras y muchos otros las alteraban y "reciclaban" para ilustrar sus propios libros. Ibídem, 57-58. Sobre la ampliación del público lector, véase el capítulo 4: "A Expansão da República das Letras". Eisenstein, *A Revolução*, 109-125.

[9] Como hugonote fervoroso, Theodoro De Bry siempre tuvo interés en ilustrar obras que registraran las atrocidades cometidas por los españoles católicos contra los protestantes y contra los indios del Nuevo Mundo.

de masas[10], y, por otro lado, el Concilio de Trento, en el siglo XVI, estipularía el uso de imágenes para la acción evangelizadora católica.

Las guerras de religión y la invasión de los Países Bajos por España obligaron a Theodoro De Bry a exiliarse en Estrasburgo, donde, al lado de Etienne Delaune, aprendería y perfeccionaría sus técnicas de dibujo y reproducción. Algún tiempo después, De Bry se estableció en Frankfurt[11]. De acuerdo con Mary Del Priore, "La colección denominada *Grandes Viajes* revela cuánto sabía este artista que una imagen es necesaria al texto, que le es un complemento indispensable y una especie de luz viva proyectada sobre la narrativa de la historia[12].

Los *Grandes Viajes*, como también otras colecciones sobre narrativas de viaje, ejercían un atractivo, fascinaban y generaban curiosidad tanto en las élites como en el resto de la población, al tiempo que ayudaron a impulsar la colonización de las Nuevas Tierras e iniciar empresas comerciales, como Bernardette Bucher comenta:

> Ampliamente leídas en el mundo de la gente educada y los coleccionistas, quienes tempranamente sintieron fascinación por los viajes de exploración, también fueron adquiridas por la clase emergente de los mercaderes y artesanos, que empezaron a comprar libros y obras de arte. Si el gusto por las historias de viajes transatlánticos perduró hasta finales del siglo XVI, no fue solamente por curiosidad, sino también porque mucha gente, aun aquella que poseía medios modestos, tenía intereses invertidos en esta clase de empresas[13].

Es en este contexto de guerras religiosas y de expansión atlántica que se enmarcan los primeros volúmenes de la colección de Theodoro De Bry, que tenían, entre otras funciones, el estímulo del comercio, la colonización del Nuevo Mundo[14] y la difusión del cristianismo, como Thereza Baumann afirma:

> El objetivo era la publicación de textos que sensibilizaran a Isabel I para decidirse por un participación activa en los proyectos de expansión atlántica retomando el proyecto de Virginia, interrumpido en 1588, y también volver familiar a los

[10] Eisenstein, *A Revolução*, 167.
[11] Los principales centros de imprenta y los grabadores más famosos estaban en Alemania y en los Países Bajos.
[12] Mary del Priore, *Esquecidos por Deus: Monstros no mundo europeu e Ibero-americano (Séculos XVI-XVIII)* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 82. TE.
[13] Bernadette Bucher, *Icon and Conquest. A structural analysis of the illustrations of de Bry´s Great Voyages* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1981), 11. TE.
[14] Ibídem, 7. Véase también Thereza Baumann, "Thesaurus de Viagens. Theodoro de Bry: identidade e alteridade na iconografia do século XVI" (Tesis doctoral, Universidad Federal Fluminense, Niterói, Brasil, 2001), 2:248.

europeos la presencia de los ingleses en tierras americanas. Y, sobre todo, difundir la "verdadera" religión[15].

Los *Grandes Viajes*, colección editada en varios volúmenes por Theodoro De Bry y sus descendientes, no servían solo para el deleite del lector sino también para incitar a la meditación sobre la bondad y la misericordia de Dios, además de los "enseñamientos que se podían sacar del espectáculo de pueblos infelices y bárbaros"[16]. Estaban aquí incluidos la propagación del evangelio y el fortalecimiento de la posición protestante[17].

Antes de la *Americæ Tertia Pars,* Theodoro De Bry ya había publicado otros dos volúmenes sobre los viajes de reformados al Nuevo Mundo. El primero de ellos fue la *Admiranda Narratio*[18], en 1590, obra dedicada al primer viaje inglés a Virginia en 1585, de Thomas Harriot, expedición instigada por el geógrafo y poeta Walter Raleigh y basada en las acuarelas de John White. Para confeccionar las estampas del primer volumen fue fundamental para Theodoro De Bry el encuentro que en 1587 tuvo en Londres con Richard Hakluvt y su posterior amistad, al igual que su colección de narrativas de viaje. Por intermedio de Hakluvt, De Bry tuvo acceso a los cuadernos de acuarelas pintados por John White[19] hechos en el viaje a Virginia, compuestos por registros de mapas, flora, fauna y de los habitantes nativos, los algonquinos[20]. El segundo volumen la *Secvnda Pars Americæ* o *Brevis Narratio*, de 1591, se basó en el diario del capitán Laudonnière sobre la expedición francesa de 1565 a la Florida[21]. Las imágenes en las que De Bry se apoyó se inspiraron en las pinturas sobre la tribu de los timucuas hechas por Jacques Le Moyne de Morgues. Las imágenes de White y de Morgues, señala Belluzo, son importantes porque "dan cuenta de modelos de sintaxis visual y de observaciones etnográficas que irían a marcar el proyecto de De Bry"[22].

---

[15] Baumann, "Thesaurus de Viagens", 2:256. TE.
[16] Del Priore, *Esquecidos por Deus*, 82, y Baumann, "Thesaurus de Viagens", 2:259.
[17] Baumann, "Thesaurus de Viagens", 2:259.
[18] Un excelente trabajo sobre Theodoro de Bry y la *Admiranda Narratio*, presentado en forma de guión de viaje, es el de Baumann, "Thesaurus de Viagens".
[19] Sobre John White y Theodoro De Bry, véase el capítulo 2, "Reading Indian Bodies", del libro de Karen Ordahl Kupperman, *Indians and English. Facing off in Early America* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2000), 41-76.
[20] Theodoro De Bry obtuvo los textos originales directamente de Inglaterra y se benefició de la colección de Hackluyt sobre las narrativas de viaje de los ingleses a América, a diferencia de sus hijos, que obtuvieron los textos de las traducciones del alemán. Bucher, *Icon and Conquest,* 8-9.
[21] Théodore de Bry, *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore De Bry* (París: Gallimard, 1992).
[22] Ana Maria de Morais Belluzzo, *O Brasil dos Viajantes*, 3 ed. (Río de Janeiro: Objetiva; Metalivros, 2000), 54.

Durante su vida, De Bry publicaría seis partes de la gigantesca colección (1590-1596), y en el momento de su muerte, ocurrida en 1598, la séptima parte no llegó a terminarse. Sus sucesores, Johan Theodor y Johan Israel, publicarían las partes 7 a 9 (1598-1601). Después de la muerte de Johan Theodor, Matthäus Merian publicaría las últimas cuatro partes, de la 10 a la 13 (1619-1634). En el año de 1592, Theodoro De Bry publica la *Americæ Tertia Pars*[23] basado en las narrativas del alemán Hans Staden y del francés Jean de Léry sobre los viajes al Brasil –conocido para la época como *Francia Antártica*– y los habitantes de estas tierras, los tupinambá. El análisis de este artículo se detendrá en los grabados de la tercera parte dedicada al Brasil, la *Americæ Tertia Pars*, de 1592, específicamente en algunas imágenes que tratan de la antropofagia: la ejecución, preparación y consumo de la víctima.

La *Americæ Tertia Pars* y sus imágenes

Las estampas que ilustran el tercer volumen siguen las peripecias de Hans Staden en su viaje al Brasil, y su captura, cautiverio y convivencia entre los tupinambá. Muestran las costumbres de los aborígenes, danzas, borracheras, guerras y, especialmente, el ritual antropofágico. Las ilustraciones que Theodoro De Bry hace para la *Americæ Tertia Pars* tienen básicamente dos fuentes directas: las textuales y las iconográficas, derivadas de los relatos de la *Warhafftig Historia vnd beschreibung* de Hans Staden, edición de Marburg de 1557, y de la *Historie d'un voyage fait en la terre du Bresil* de Jean de Léry, edición de 1578, y de los xilograbados que acompañan estas ediciones ilustradas[24].

El texto de Marburg trata, en su primera parte, de las aventuras del alemán Hans Staden, que acompañó las expediciones de españoles y portugueses y naufragó y permaneció nueve meses preso entre los tupinambá. La última parte está dedicada a las costumbres nativas[25]. El *Viaje al Brasil* de Hans Staden sería publicado por primera vez en Marburg, en 1557, acompañado de 53 pequeños xilograbados, hechos bajo su orientación, cuyas crudas viñetas en su mayoría servirían de base a

---

[23] El título completo es: *Americæ Tertia Pars. Memorabilē provinciæ Braſiliæ Hiſtoriam continēs, germanico primum ſermone ſcriptam à Ioāne Stadio Homburgenſi Heſso, nunc autem latinitate donatam à Teucrio Annæo Priuatocol chanthe Po: & Med: Addita est Narratio prosectionis Ioannís Lerij in eamdem Provinciam, quā ille initio gallice conſcripſit, poſtea verò Latinam ſecit. His acceſsit Deſcriptio Morum & Ferocitatis incolarum illius Regionis, atque Colloquium ipſorum idiomate conſcriptum.*

[24] Jacques Forge, "Naissance d'une image", en *L´Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages Protestante du XVIe siècle*, dir. Michèle Duchet (París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 105, y Bucher, *Icon and Conquest,* 15-16.

[25] Hans Staden, *Viagem ao Brasil. Versão do texto de Marburg de 1557* (Río de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988).

De Bry para las versiones de sus grabados en tallo dulce[26]. El texto de Jean de Léry fue publicado en 1578 y narra la expedición de Villegaignon para el establecimiento de colonias en las tierras del Brasil, entre 1556-1558[27]. Esta edición estaba acompañada de xilograbados sobre las costumbres de los tupinambá. Muchas imágenes que acompañaban la primera edición de Jean de Léry fueron copiadas de las obras anteriores de fray André Thevet *Lez Singularitéz de la France Antarticque* (1558)[28] y *La Cosmographie Universelle* (1575).

Para los grabados de la *Americæ Tertia Pars,* Theodoro De Bry enfocó sus ilustraciones en el cautiverio de Staden y también usó la narrativa y los grabados de Léry, especialmente los referentes a las costumbres de los tupinambá, las maneras de guerrear, los ritos antropofágicos y la religión de los nativos. El conjunto de los grabados de Theodoro De Bry de la *Americæ Tertia Pars* puede ser organizado en tres subconjuntos, de acuerdo con las fuentes: los grabados que se apoyan en los xilograbados del relato de Staden, los basados en el relato de Léry y los que combinan xilograbados de Staden, Léry[29], Thevet y otros; todo esto sumado a las modificaciones realizadas por el propio De Bry en las imágenes. Las imágenes de indios que aparecen en los xilograbados de las ediciones ilustradas de Staden, Léry y Thevet son diferentes de las hechas hasta ese momento, a mediados del siglo XVI. En el caso de Staden, las imágenes que acompañan el texto forman una serie más abundante y compleja, y no son solo imágenes sueltas.

El texto de Staden viene acompañado de grabados que detallan cuidadosamente los episodios del relato y su desarrollo temporal, mientras que Thevet y Léry están más preocupadas por mostrar en las imágenes las costumbres de los habitantes del Brasil. Obviamente, estas imágenes tienden a ser "diferentes" de las realizadas hasta ese momento; los tres viajeros estuvieron en las tierras del Brasil y vivieron o conocieron por terceros los episodios narrados. La iconografía anterior sobre la antropofagia –como la de los relatos de Vespuccio o las de la cartografía alemana–, por ejemplo, muestra un canibalismo alimentario movido por el gusto por la carne humana, mientras que las imágenes y textos de Staden, Léry y Thevet revelan la existencia de un complejo ritual de ejecución y consumo de la víctima. Aquí vale

[26] Grabado en tallo dulce es el que se hace en planchas de acero o cobre, en tablas de madera o sobre otra materia que fácilmente reciba la huella del buril solo con el impulso de la mano del artista.

[27] Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil* (Belo Horizonte y São Paulo: Livraria Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1980).

[28] Thevet permaneció en Brasil entre 1555 y 1556 y publicó su obra dos años después de su retorno a Francia. Sus imágenes están entre las primeras fuentes iconográficas detalladas sobre el Brasil y sus habitantes. André Thevet, *As Singularidades da França Antártica* (Belo Horizonte y São Paulo: Livraria Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1978).

[29] Sobre los modelos franceses de Theodoro de Bry, véase el artículo de Jean-Paul Duviols, "Théodore de Bry et ses modèles français", *Caravelle* (Toulouse, Francia), 58 (1992): 7-16.

recordar una idea de Osvaldo Silva Galdames: "cuando el canibalismo aparece con relieves verídicos, se enmarca dentro de contextos ceremoniales. Allí todos los testimonios coinciden en dar una misma opinión: la ingestión de carne se conjuga con creencias mágico-religiosas"[30].

La novedad establecida por la iconografía del indio en las obras de Staden, Thevet y Léry integra un proceso de pasaje de lo maravilloso a lo exótico[31] del que dan cuenta los xilograbados cuando muestran ceremonias y rituales complejos. En las narrativas de los viajeros al Nuevo Mundo, especialmente hasta la primera mitad del siglo XVI, existen discrepancias entre lo esperado, las expectativas (lo maravilloso) y lo experimentado. Sobre la imagen de América en el relato del alemán, Guillermo Giucci comenta: "América aparece, en el relato de Hans Staden, no solo desmitificada con relación al modelo de lo maravilloso que la recubría y deformaba, [sino] (...) reconocida en su singularidad y en su diferencia radical con el referente europeo"[32].

Sérgio Buarque de Holanda ya había notado este pragmatismo en los portugueses, y que el desgaste de las expectativas llevó a cuestionar el imaginario como explicación de la realidad[33]. Así, los cambios en la iconografía pueden ser explicados en parte por el proceso de desmitificación que conducirá a la producción de imágenes más realistas, tales como las costumbres y las ceremonias de los aborígenes. Ana M. Belluzo llama la atención para que se establezca una distinción en las imágenes de Theodoro De Bry, que ella identifica como grabados de ilustración, por un lado, y de interpretación, por otro:

> ... los gravados de *ilustración* –hechos a partir de la trascripción del texto en imágen, como es el caso de las del libro de Staden– y los gravados de *interpretación*, que toman como base otros diseños, manipulándolos, recreando un repertorio transformado. Estos, ya practicados en el libro de Léry, apoyado en motivos visuales de la obra de Thevet, caracterizan el trabajo gráfico de De Bry, que se vale, como ya señalamos, de las ilustraciones de Staden y Léry y de las imágenes de otras expediciones a otros lugares de América.
>
> Es ese mismo proceso de sucesivas versiones el que nos autoriza a hablar de *imágenes* y no de *representaciones* del Nuevo Mundo. No se puede admitir ningún compromiso *d'après nature* en estos gravados hechos a partir de informaciones de otros viajeros[34].

---

[30] Osvaldo Silva Galdames, "El mito de los comedores de carne humana en América", *Revista Chilena de Humanidades* (Santiago), 11 (1990), 65.
[31] Guillermo Giucci, *Viajantes do Maravilhoso. O novo Mundo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992), 21.
[32] Ibídem, 215.
[33] Sergio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso: Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969), 146.
[34] Belluzzo, *O Brasil dos Viajantes,* 53. TE.

Se incorporarían, además, la tradición pictórica de las imágenes de la antropofagia medieval, las del Nuevo Mundo y las del arte de la época, de manera que las fuentes de inspiración no pueden ser restringidas únicamente a las narrativas ilustradas de viajeros. De Bry, como librero, editor y grabador, tuvo fuentes muy variadas en que apoyarse.

No concuerdo con el argumento de Ana M. Belluzzo con relación al compromiso con lo natural, pues en las imágenes realizadas en el siglo XVI este compromiso es relativo y los propios grabados de Staden, Thevet y Léry fueron hechos años después de los episodios descritos. En el caso de Léry, pasarían veinte años de haber vuelto del Brasil para publicar por primera vez su obra. Aunque haya vivido allí y fuera testigo de muchos acontecimientos descritos, esto no será impedimento para que muchos xilograbados para la primera edición ilustrada de su *Historie d'un voyage fait en la terre du Bresil* de 1578 fueran copiados de los xilograbados hechos para ilustrar las obras de Thevet de años anteriores, las *Singularitéz* de 1558 y la *Cosmographie* de 1575.

En la mayoría de las imágenes sobre el Nuevo Mundo los artistas no tenían ningún compromiso con lo natural. En el siglo XVI, al momento de producir un grabado, la tradición y las convenciones jugaban un papel mayor que la experiencia de observar directamente del natural, tal como Gombrich afirma: "Todo arte tiene origen en la mente humana, en nuestras reacciones al mundo más que en el mundo visible en sí"[35]. Para la existencia de una representación no es necesario que ella tenga compromisos con lo que es directamente observado. El hecho de que tanto Léry como Staden y Thevet hayan estado en Brasil no significa que sus grabados sean más fidedignos con lo que estaba siendo observado ni etnográficamente más correctos que los hechos por Theodoro De Bry[36], mientras que las imágenes de este contienen descompases entre texto e imagen, elementos nuevos que no pueden ser reducidos a simples copias de otras ediciones de viajes a América, ni explicados por las narrativas ni por los grabados en las cuales estuvo basado inicialmente. Belluzzo también ignora la posibilidad de originalidad y aporte por parte de De Bry en este proceso de copia, selección y adaptación.

La novedad de los grabados de De Bry como editor está precisamente en las divergencias, en esas imágenes que no encuentran referentes en los grabados ni en los textos de Léry y Staden y dan al lector nuevas lecturas e informaciones[37]. Son precisamente esos descompases entre imagen y texto los que hacen que los grabados de Theodoro De Bry sean tan interesantes y es allí donde radica la

[35] H. E. Gombrich, *Arte e Ilusão* (São Paulo: Martins Fontes, 1989), 93.
[36] Peter Mason, *Infelicities. Representation of the Exotic* (Baltimore, Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press, 1998), 42-45.
[37] Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização* (São Paulo: Jorge Zahar, 1996), 97.

originalidad de este editor y grabador. Las respuestas para estos "desacuerdos" se encuentran en la comprensión de la tradición iconográfica del Renacimiento y en sus convenciones, sin dejar de lado el soporte "etnográfico" que las crónicas ofrecen. Se trabajará con los descompases entre imagen y texto en tres aspectos: el festín antropofágico, los cuerpos renacentistas de los indios y el protagonismo de las mujeres indias, sin perder de vista las referencias al resto del conjunto de grabados de la *Americæ Tertia Pars*.

El festín antropofágico tupinambá

Tupinambá corresponde a una denominación colonial usada por los cronistas del siglo XVI y XVII para identificar a las tribus tupis que vivían en la costa del Brasil[38] y también a una de esas "naciones", como se anota en el *Dicionário do Brasil Colonial*:

> Los tupinambás o tupis no eran homogéneos, y formaban, según los cronistas, "naciones", "castas" o "generaciones" que frecuentemente luchaban entre sí y se localizaban en puntos distintos del litoral. Los *carijós* eran una rama de los guaraníes y se establecían entre la laguna de los Patos y Cananéia; los *tupiniquis* se expandían por la altiplanicie y el litoral de São Paulo; los *tupinambá* propiamente dichos o *tamoios* se ubicaban entre el litoral norte paulista, el valle del Paraíba y Cabo Frío; los *temiminós*, en la bahía de Guanabara. Entre Espíritu Santo y Bahía, los indios fueron también denominados genéricamente *tupiniquins*; el territorio entre Bahía y la hoz del San Francisco era también dominado por los *tupinambás*; en cuanto a los *potiguares*, se distribuian por la costa del noreste hasta Ceará. En el siglo XVII, los colonos encontraron tupinambás en el Marañón, en Pará y en la isla de Tupinambarana, en el medio Amazonas[39].

Desde las primeras descripciones de Colón y Vespuccio, los caribes de las Antillas y los tupinambá de la costa brasileña pasaron a ser conocidos por sus prácticas antropofágicas, como anota Metraux:

> La antropofagia es una costumbre característica de los caribes y de los tupí-guaranís. Todas las tribus de esta última familia lingüística, a propósito de la cual estamos tan mal informados, se consideran como antropófagas. En la mayoría de los casos, las

[38] Carlos Fausto, "Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico", en *História dos Índios do Brasil,* comp. Manuela Carneiro da Cunha (São Paulo: Companhia das Letras; Secretaría Municipal de Cultura; Fapesp, 1992), 383.

[39] Ronald Raminelli, "Tupinambá", en *Dicionário do Brasil Colonial* (*1500-1808*), dir. Ronaldo Vainfas (Río de Janeiro: Objetiva, 2000), 566. Véase también Fausto, "Fragmentos", 383. TE.

> acusaciones tienen fundamento, pues en todas sus tribus el canibalismo es practicado ritualmente[40].

En los siglos XVI y XVII, la antropofagia fue descrita detalladamente por los cronistas[41] que visitaron estas tierras. Portugueses, franceses, holandeses, alemanes y hasta las cartas de los jesuitas dieron espacio en sus narrativas para describir estas prácticas, consideradas abominables. Ya en las primeras décadas del siglo XVI, la iconografía mostró esos terribles banquetes caníbales practicados por los tupinambá en las estampas de las ediciones de viajes. En la cartografía, a partir de Waldseemüller y Fries, estas imágenes aterradoras invadieron los mapas de las tierras del Brasil.

El gran apogeo de esta iconografía sobre el canibalismo fue alcanzado en los detallados grabados hechos por Theodoro De Bry para la tercera parte de su colección de viajes sobre América. Las imágenes basadas en la narrativa de Hans Staden sobre la captura y, especialmente, la ejecución de la víctima por los tupinambás representan el clímax de la *Americæ Tertia Pars.* Cinco estampas muestran la ejecución, la muerte y el consumo de la víctima por los tupinambá. En la primera aparecen indias desnudas, voluptuosas, que se muestran ansiosas al morder sus propias manos y brazos. Dos concentraciones de indios a la izquierda y a la derecha asisten a la ejecución del prisionero[42]. Un hombre desnudo amarrado a una cuerda en el centro de la composición y sujetado por dos guerreros con escudos parece desafiar a su verdugo antes de ser sacrificado con un golpe de *tacape*[43]*,* dado por el guerrero tupinambá, adornado a la izquierda del grabado (Figura 1). El relato de Hans Staden describe la escena así:

---

[40] Alfred Métraux, *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis* (São Paulo: Ed. Nacional; Universidade de São Paulo, 1979), 138-139. TE.

[41] El ritual de la muerte del enemigo y su consumo está registrado por la mayoría de los cronistas. Staden, *Viagem*, 183-193; Thevet, *As Singularidades*, cap. 40; Léry, *Viagem*, 193-204; Claude D'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1975), 229-234; Pero de Magalhães de Gândavo, *A primeira História do Brasil. História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2004), 155-168; Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (Belo Horizonte: Itatiaia, 2000), 245-246, 251; Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil, vol 2, Do princípio e origem dos índios* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997), 159-168.

[42] La ejecución del prisionero dependía de la edad, según Simón de Vasconcellos: "Dos que tomam na guerra, os velhos comem logo: (carne do maior sabor para elles) os mancebos levão captivos amarrados em cordas, com grandes algazarras, à maneira de triumpho". Simão de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus do Estado de Brasil* (Río de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1864), Libro 1, 132, 54.

[43] *Tacape*: arma usada por algunos grupos amerindios, entre ellos, los tupinambá. Era una especie de espada o maza de madera más ancha en uno de sus extremos.

> Aquel que debe matar al prisionero le pega en la cabeza y dice: "Sí, aquí estoy, te quiero matar, porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron". El otro le responde: "Después de muerto, tengo todavía muchos amigos que ciertamente me han de vengar". Entonces le da el matador un golpe en la nuca[44].

El fragmento de la descripción de Staden justifica la "extraña" postura desafiadora de la víctima ante su verdugo en el grabado y la reafirmación del carácter de venganza de la ejecución. Jean de Léry también registra el diálogo entre la víctima y el verdugo, así como la relación de venganza entre los dos:

> "Yo no estoy para fingir, fui, en efecto, valiente y asalté y vencí vuestro país y os comí". Y así continúa, hasta que su adversario, listo a matarlo, exclama: "Ahora estás en nuestro poder y serás muerto por mí y ahumado y devorado por todos". (...) La víctima entonces responde: "Mis parientes me vengarán". (...) El salvaje encargado de la ejecución levanta entonces un *tacape* con ambas manos y descarga tal golpe en la cabeza del pobre prisionero que cae redondo muerto, sin querer mover brazos y piernas[45].

[44] Staden, *Viagem*, 189. TE.
[45] Léry, *Viagem*, 196-198. TE.

Figura 1
Ejecución del prisionero

Theodore De Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 121. Grabado en cobre.

En el suelo que pisan los guerreros y la víctima de la estampa de De Bry pueden notarse fragmentos de cerámica y piedras e incluso un fuego encendido. Estos fragmentos, de acuerdo con Staden, servían para que el prisionero pudiera defenderse y agredir a las mujeres que amenazaban devorarlo[46]. Otros cronistas dicen que a la víctima le eran dadas frutas secas para arrojar contra sus enemigos[47]. Estos detalles también son mencionados por Léry como justificación de la presencia de los escudos ovalados de cuero para la protección de los guerreros que sujetan a la víctima:

> Después de haber estado así expuesto a la vista de todos, los dos salvajes que lo mantienen amarrado se apartan de él unas tres brazas de ambos lados y estiran fuertemente las cuerdas de modo que el prisionero quede inmovilizado. Tráenle entonces piedras y pedazos de ollas; y los dos guardas, recelosos de ser heridos, se protegen con rodelas de cuero de *tapirussú* y le dicen: "Véngate antes de que mueras". Comienza el prisionero a tirar proyectiles con todas sus fuerzas contra los que allí se reúnen en torno de él, algunas veces en número de tres a cuatro mil[48].

El fuego es encendido por las mujeres indias a una distancia de dos pasos al frente de la víctima[49] para que sea visto por ella antes de morir, y este fuego va a ser usado para preparar su cuerpo después de la muerte.

El segundo grabado muestra dos instantes diferentes, posteriores a la muerte de la víctima (Figura 2). En el primer momento, a la izquierda del grabado, la esposa del indio muerto llora sobre el cadáver; a la derecha, en un segundo momento, cuatro indias raspan la piel del muerto y una de ellas introduce un palo en el ano del sacrificado. A su lado, el agua está siendo hervida para retirarle la piel a la víctima. La lectura de los episodios de este grabado debe ser hecha de izquierda a derecha. En el centro, al fondo, de forma casi simétrica, aparece Hans Staden al lado del guerrero que sacrificó al enemigo, ricamente decorado y aún con el *tacape* en las manos. El cuerpo del guerrero tupinambá muestra las marcas de las víctimas sacrificadas por él, en forma de hendiduras o riscos en las piernas, brazos y pecho[50]. A la derecha, se reúne un grupo de guerreros –entre ellos, los dos

---

[46] Staden, *Viagem*, 187.

[47] "E ali lhe dão uns pomos duros, à maneira de laranjas, com que possa atirar e ofender a quem quiser...". Gândavo, *A Primeira*, 158. "Imediatamente o prisioneiro, que tem as mãos livres, agarra os frutos e tudo o mais que pode pegar e atira com tôda a fôrça contra os assistentes". D'Abbeville, *História*, 232.

[48] Léry, *Viagem*, 194. TE.

[49] Staden, *Viagem*, 187.

[50] El guerrero tupinambá del grabado corresponde a una descripción hecha por Léry: "*Um homem nu, bem conformado e proporcionado de membros*, inteiramente *depilado, de cabelos tosquiados* como já expliquei, com *lábios e faces fendidos* e *enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas* e igualmente adornadas, de *corpo* pintado, *coxas e*

tupinambás de escudo que ayudaban a sujetar al prisionero momentos antes de ser muerto en el grabado anterior– que parecen esperar con calma, en tanto una india corre intranquila mordiendo su mano. Aquí, De Bry sugiere un contraste entre la serenidad y el control de los hombres y la ansiedad y falta de control de la mujer[51]. La descripción hecha por Jean de Léry ayuda a entender los dos momentos del episodio presentado en el grabado:

> Inmediatamente después de muerto el prisionero, una mujer se coloca junto al cadáver y derrama un corto llanto; digo a propósito un corto llanto porque esa mujer (...) se lamenta y derrama fingidas lágrimas sobre su marido muerto, mas siempre con la esperanza de comerle un pedazo. En seguida, las otras mujeres, sobre todo las viejas, que son más golosas de carne humana y ansían la muerte de los prisioneros, llegan con agua hirviendo, refriegan y escaldan el cuerpo con el fin de arrancarle la epidermis (...) después el dueño de la víctima y algunos ayudantes abren el cuerpo y lo despresan[52].

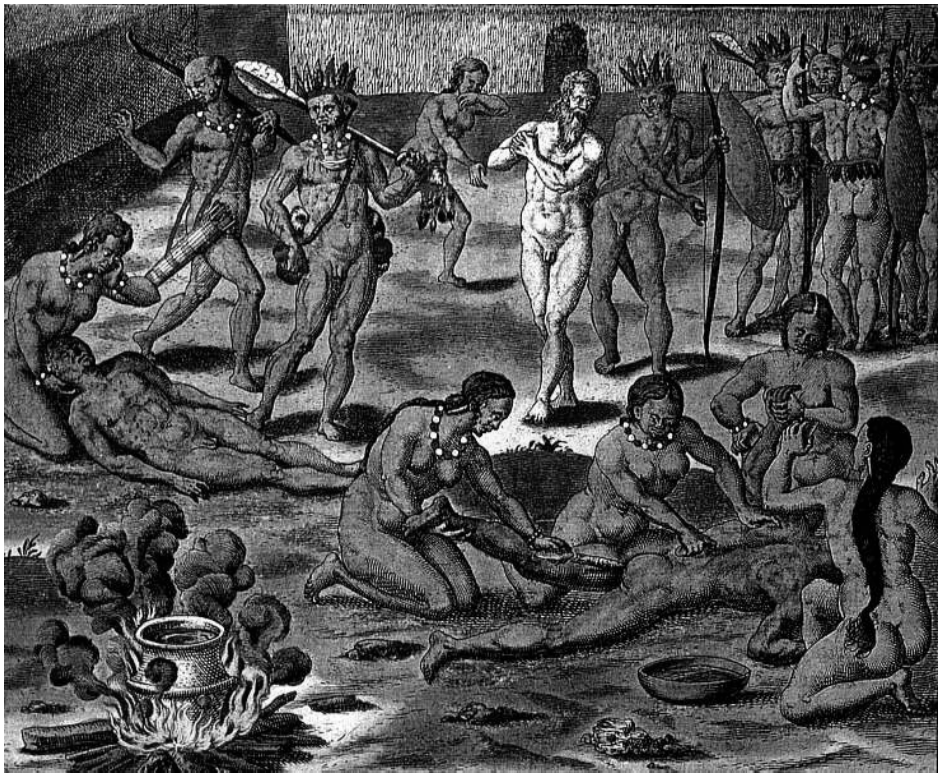
---

pernas riscadas de preto com o suco de jenipapo, e com *colares de* fragmentos de *conchas* pendurados ao pescoço". Léry, *Viagem*, 118. Resaltados del autor.

[51] Este contraste entre hombres y mujeres ya había sido notado por Raminelli, *Imagens*, 94.

[52] Léry, *Viagem*, 198. TE.

Figura 2
Hans Staden asiste a la preparación de la víctima



Theodore De Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 122. Grabado en cobre.

Léry resalta especialmente el llanto fingido de la india por su esposo recién sacrificado, que llora, mas quiere comer un pedazo del marido[53]. De ese modo, las mujeres indias del grabado no se muestran solo ansiosas y descontroladas, como por ejemplo la mujer que corre en el fondo, sino también fingidas e hipócritas, como la india que llora sobre el cuerpo sin vida de la víctima. El pastor francés menciona también la presencia de mujeres viejas golosas –que no están en el grabado de Theodoro De Bry–, jóvenes y voluptuosas. Esto también justifica el motivo por el cual los hombres semejan estar esperando en el fondo el final del trabajo de las mujeres, ya que, de acuerdo con Staden y Léry, a ellos les correspondía desmembrar el cuerpo. Por lo tanto, estarían esperando que las mujeres terminen su tarea. La descripción de Léry justifica la presencia del agua hirviendo para escaldar el cuerpo, que De Bry registra tanto en el gran pote lleno de agua colocado al fuego como en la tinaja con agua al lado de las indias. El proceso de raspar la piel de la víctima también es citado por Staden: "Entonces le descarga el matador un golpe en la nuca, los sesos saltan y luego las mujeres toman el cuerpo, arrojándolo al fuego, desollándolo hasta quedar bien pelado y le introducen un palito por detrás para que nada [se] les escape"[54].

Las descripciones de Staden y Léry coinciden en indicar que la función de escaldar la víctima correspondía a las mujeres indias. Mientras que el texto de Staden explica la presencia en el grabado del pedazo de madera que la india entierra en la víctima con ayuda de una piedra. Evidentemente, esta imagen fue confeccionada a partir de las informaciones de las narrativas de Staden y de Léry, pero no encuentra referentes directos en los xilograbados de estos relatos.

El tercer grabado presenta el desmembramiento de la víctima (Figura 3). Después de la retirada de la epidermis, los indios cortan el cuerpo. En el grabado puede verse a un indio que, con ayuda de un hacha, corta el cuerpo. Tres mujeres corren

[53] Era costumbre de los tupinambá tomar al prisionero como esclavo. En general, el cautivo permanecía en poder del guerrero que lo debía ejecutar o era entregado como regalo a uno de sus parientes. Después de su entrada a la aldea, el prisionero penetraba en la choza donde hubiera vivido la persona cuya tumba acabara de limpiar, recibiendo allí la red, los collares, las provisiones, las armas, todo lo dejado por el muerto. Si el difunto perecía por las armas, las viudas a veces desposaban el prisionero capturado por uno de sus parientes. Esa unión compensaba la pérdida del esposo. Si el muerto era célibe, el cautivo recibía en casamiento la hermana, la hija o incluso una de las mujeres de su dueño. Las bodas del prisionero ocurrían cerca de cinco días después de la entrada en la aldea. La mujer concedida al esclavo debía responder por él, vigilarlo y engordarlo. En caso de quedar embarazada del prisionero, después del parto, el hijo podía ser devorado inmediatamente o, en ciertos casos, se permitía que creciera hasta determinada edad y se realizaban entonces los mismos rituales de sacrificio, por ser considerado enemigo, como su padre. La mujer era la primera, en los dos casos, en probar la carne de la víctima, ya fuera el marido o el hijo. Métraux, *A Religião*, 114-123.

[54] Staden, *Viagem*, 189. TE.

por la aldea llevando en sus manos los brazos y piernas cortadas, con enorme alegría. Otro indio abre la víctima por el medio y le retira las vísceras, que son recibidas por una india en una especie de plato. Paralelamente, dos indias ya están cocinando las vísceras y la cabeza en una enorme olla de barro, mientras otra trae leña para alimentar el fuego. En esta escena macabra pueden ser vistos niños, uno de ellos con una cabeza cortada en las manos, mientras otros dos ayudan a mantener el fuego encendido. Hans Staden afirma que:

> Una vez desollado, un hombre lo toma y le corta las piernas, encima de las rodillas, y también los brazos. Vienen entonces las mujeres, pegan los cuatro pedazos y corren alrededor de las cabañas, haciendo gran vocerío. Después le abren las costillas, que separan del lado de enfrente y las reparten entre sí; mas las mujeres guardan los intestinos, cocinándolos, y del caldo hacen una sopa que se llama *mingau*[55].

[55] Ibídem, 190. TE.

Figura 3
Desmembramiento del cuerpo de la víctima

Theodore De Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 123. Grabado en cobre.

La descripción del alemán detalla el proceso de desmembramiento y de cocimiento de las vísceras. A pesar de todo, tal vez lo más singular de la escena, tanto en el texto de Staden como en el grabado de De Bry, sea la extraña actitud de alegría de las mujeres, manifiesta con el correr alrededor de las cabañas con los miembros cortados de la víctima. El padre José de Anchieta resalta también este aspecto: "Lo despedazan con grandísimo regocijo, más que todo de las mujeres, las cuales andaban cantando y bailando"[56].

Jean de Léry es más sintético en las informaciones de este proceso de fraccionamiento: "Luego después el dueño de la víctima y algunos ayudantes abren el cuerpo y lo despresan"[57]. Claude d'Abbeville es más preciso en los pasos seguidos para la preparación del cuerpo:

> Se aproximan entonces las mujeres, agarran el cadáver y lo lanzan al fuego hasta que se queman todos los pelos. Lo retiran entonces y lo lavan con agua caliente. Después de estar bien limpio y calvo, le abren el vientre y retiran las entrañas. Lo cortan enseguida en pedazos y lo ahúman o lo asan[58].

Otros grabados hechos por De Bry para la *Americæ Tertia Pars* sobre episodios de fraccionamiento del cuerpo de la víctima para el festín coinciden en todos los casos con las narrativas de Staden y Léry, al indicar que esta función era realizada específicamente por hombres. En el grabado, se puede destacar la presencia de una pequeña hacha en la mano de un indio para desmembrar el cuerpo del sacrificado. Jean de Léry se refiere a la presencia de esta herramienta entre los tupinambás:

> Después de la llegada de los cristianos a ese país, comenzaron los salvajes a cortar y tasajear el cuerpo de los prisioneros, animales y otras presas con hachas y herramientas dadas por los extranjeros, lo que hacían antes con piedras afiladas, como me fue dicho por un anciano[59].

El hacha de metal es un elemento ajeno al contexto tupinambá, por lo menos en los primeros tiempos; solo con el contacto con portugueses y franceses los indios comenzaron a obtener herramientas en metal[60]. Las imágenes del fraccionamiento

---

[56] José Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões* (Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1988), 226. TE.
[57] Léry, *Viagem*, 198.
[58] D'Abbeville, *História*, 233. TE.
[59] Léry, *Viagem*, 199. TE.
[60] Sobre estos intercambios, fray Vicente do Salvador escribió: "Os que podem cativar na guerra levam para vender os brancos, os quais lhe compram por um machado ou foice cada um". *História do Brasil 1500-1527* (São Paulo: Melhoramentos, 1965), 95. Pero no eran solo hachas; Serafim Leite comenta que los tamoios recibieron herramientas, espadas y arcabuces de los franceses para combatir a los portugueses.

del cuerpo con un hacha recorren toda la iconografía de la antropofagia[61]. El hacha ya aparece en las primeras imágenes de la antropofagia del Nuevo Mundo y sus habitantes: en la edición de la *Lettera* de Vespuccio de 1509, en las carnicerías de cinocéfalos de Lorenz Fries, en los caníbales de Münster, en los xilograbados de descuartizamiento y consumo de *Las Singularidades de la Francia Antártica*. (1557), de Thevet, y aun en varios grabados de Theodoro De Bry de la *Americæ Tertia Pars* y de la *Brevis Narratio*.

Los dos últimos grabados muestran la preparación y consumo de la víctima del sacrificio: costillas, piernas y brazos son asados, mientras que otras partes, como vísceras, son cocinadas. Las imágenes aterradoras y macabras muestran cómo todos los tupinambás participan del festín: jóvenes y viejos, hombres, mujeres y niños. El grabado sobre el consumo de las vísceras revela una escena formada por nueve voluptuosas mujeres sentadas en círculo, junto con sus hijos: tres niñas y seis niños que se alimentan de la papilla hecha con tripas de ser humano, ya que los músculos eran destinados a los guerreros de la tribu (Figura 4). Si la escena no tuviera la cabeza desprendida en un plato y las vísceras en otro, recordaría un episodio cotidiano y familiar, aunque la presencia de la cabeza confiere un carácter aterrador y siniestro al grabado.

[61] Frank Lestringant, "L'automne des cannibales ou les outils de la conquête", en *L'Amérique de Théodore De Bry. Une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, dir. Michèle Duchet (París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 69-104.

Figura 4
Mujeres y niños de la tribu toman papilla hecha con las tripas del prisionero sacrificado

Theodore De Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 124. Grabado en cobre.

De Bry basó esta imagen en otra anterior, hecha para la edición ilustrada de la narrativa de viaje de Hans Staden, en 1557. En el xilograbado original no aparece la cabeza del difunto en el plato, esta adición pertenece a De Bry y fue inspirada en los xilograbados con cabezas tajadas de las narrativas de Thevet.

Sobre el consumo de las vísceras por mujeres y niños, Hans Staden, en el *Viaje al Brasil*, dice que lo siguiente: "Las mujeres guardan los intestinos, los cocinan y del caldo hacen una sopa que se llama *mingau*, que ellas y los niños beben, comen los intestinos y también la carne de la cabeza; los sesos, la lengua y lo demás que haya será para los niños"[62]. Thevet también coincide en esta cuestión: "generalmente las mujeres comen las entrañas"[63].

La última imagen relacionada con el festín muestra carne humana asada en el *moquém*[64] y devorada por los indios y es también una de las imágenes más macabras e impresionantes de la *Americæ Tertia Pars*. El grabado muestra detalladamente miembros fraccionados de varios cuerpos de víctimas puestos a asar en el *moquém* (Figura 5). Los tupinambá están en el medio del banquete: hombres, mujeres y niños, todos degustando partes de este festín: mujeres viejas lamen sus dedos para no perder nada del terrible manjar y hasta un niño chupa una mano cortada, mientras en el plano de fondo un Hans Staden asustado parece cuestionar las acciones de los indios. Léry señala que: "Todas las partes del cuerpo, inclusive las tripas, después de ser bien lavadas, son colocadas al humo, en torno al cual las mujeres, principalmente las golosas viejas, se reúnen para recoger la grasa que escurre por las varas de esas grandes y altas parrillas de madera"[65].

En lo que respecta al uso de grasa y consumo de sangre por parte de las índias, el padre Anchieta, en una carta de 1565 al general Diogo Lainez, describe que: "Otras se untaban las manos con la grasa y andaban untando las caras y bocas de las otras, y tal había que cogía la sangre con las manos y la lamía, espectáculo abominable, de manera que tuvieron una buena carnicería con que hartarse"[66].

En el grabado de De Bry, a diferencia de lo informado en el relato de Staden, no aparecen tripas asadas. Claude D'Abbeville, en la *Historia de la Misión de los*

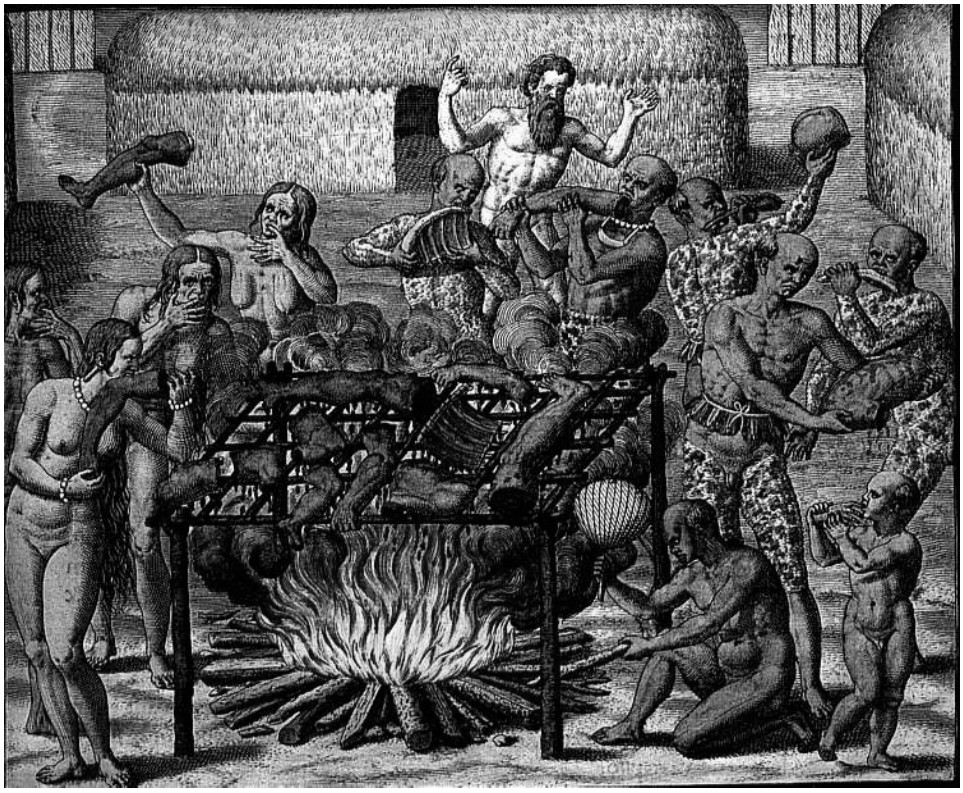
[62] Staden, *Viagem,* 189-191. TE.
[63] Thevet, *As Singularidades*, 132.
[64] "Para isso usam uma espécie de grelha de madeira a que dão o nome de *bucam*, *moquém.* Essa grelha é formada de quatro forquilhas de madeira, de grossura de uma perna, fincadas no chão em forma de quadrado ou retângulo e sôbre as quais se colocam duas varas com outras menores atravessadas e próximas umas das outras. O moquém ergue-se cêrca de tres pés acima do chão e tem comprimento e largura proporcionais ao número de homens que devem ser moqueados, não raro incrivelmente grande". D'Abbeville, *História*, 233.
[65] Léry, *Viagem*, 199. TE.
[66] Anchieta, *Cartas*, 226. TE.

Padres Capuchinhos, hace una descripción muy próxima de la imagen del grabado de De Bry:

> Encienden fuego debajo de la parrilla sobre la cual colocan todos los pedazos del pobre cuerpo descuartizado: cabeza, tronco, brazos y costillas, sin olvidar piernas, manos, pies, inclusive entrañas o parte de ellas, dejando el resto para el caldo. Nada pierden, en suma, y tienen cuidado de voltear constantemente los pedazos para asarlos bien; y aprovechan además la grasa que escurre por las varas y lamen la que se coagula en las horquillas. Todo bien cocido y asado, comen los bárbaros esa carne humana con increíble apetito[67].

[67] D'Abbeville, *História*, 233. TE.

Figura 5
Preparación de la carne humana en el *moquém*



Theodore De Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 125. Grabado en cobre.

Sobre lo poco que se sabe de la distribución de las partes del cuerpo de la víctima, Florestan Fernández aclara que:

> Los actos canibalísticos no se limitaban a un sector social determinado, a la comunidad de los guerreros o de los ancianos: eran colectivos, y participaban de ellos, de una manera o de otra, niños y adultos, hombres y mujeres. Los niños, los jóvenes de ambos sexos y las mujeres en general tomaban parte del banquete colectivo a través de la ingestión del *mingau*, hecho con el intestino y con otros órganos de la víctuma. Los hombres adultos, es decir, los *avá* y *tujuaé*, devoraban las demás partes del cuerpo después de ahumadas[68].

Así, que la india coma un brazo contradice las informaciones dadas por Thevet y Staden, en las cuales las mujeres consumían las vísceras y no los miembros y músculos (brazos o piernas), que eran reservados a los guerreros[69]. Las indias del festín contradirían el grabado anterior que muestra mujeres y niños consumiendo la papilla hecha con las vísceras e intestinos.

El grabado sobre la preparación de la carne humana en el *moquém* de la *Americæ Tertia Pars*, en el cual hombres y mujeres tupinambá devoran un cuerpo cortado, arroja varias dudas con relación al número de indios que participaba de estos rituales y de la cantidad de carne humana consumida. Si creemos en el grabado de De Bry, once tupinambás, cuatro mujeres, seis hombres y un niño, estarían devorando las partes humanas de por lo menos tres prisioneros. Esto puede comprobarse al contar los brazos fraccionados: la india joven muerde uno; el guerrero que tiene un collar devora el segundo; otros dos brazos están siendo asados en la barbacoa, mientras el niño chupa los dedos de una mano; para un total de cinco manos, lo que daría tres víctimas para alimentar once tupinambás. Léry registra millares participado: "Todas las aldeas circunvecinas son avisadas del día de la ejecución y pronto comienzan a llegar de todos lados (…) allí se reúnen en torno de él, algunas veces en número de tres a cuatro mil"[70]. Fray Vicente del Salvador dice que: "entonces ordenan grandes fiestas y juntas de parientes y amigos llamados desde treinta y cuarenta leguas"[71].

De ese modo, ¿cuántas víctimas tendrían que ser sacrificadas para que todos fueran alimentados? Hans Staden[72] y Gabriel Soares de Souza[73] también indican que algunas partes eran guardadas para ser consumidas después. Esto indica que la

---

[68] Florestan Fernandes, *A Função social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (São Paulo: Universidade de São Paulo, 1970), 296. TE.
[69] Raminelli, *Imagens*, 97.
[70] Léry, *Viagem*, 193, 194.
[71] Salvador, *História*, 95.
[72] Staden, *Viagem*, 191.
[73] Souza, *Tratado*, 251.

carne aun sobraba. Con certeza, la imagen del grabado de Theodoro De Bry no puede ser tomada de forma literal. Entre tanto, Jean de Léry confirma que a veces era necesario más de un prisionero para las ceremonias:

> En cuanto a la carne del prisionero, o de los prisioneros, porque a veces matan dos o tres en un solo día (…) todos los que asisten al fúnebre sacrificio se reúnen en torno a las hogueras, contemplándolos con feroces miradas, y por grande que sea el número de los convidados, ninguno sale de allí sin su pedazo[74].

Theodoro De Bry tendría en cuenta las indicaciones de Léry para componer los rostros feroces de los indios de los grabados, específicamente cuando los tupinambás están devorando carne humana. La necesidad de repartir parte de la víctima entre muchos comensales justificaría, por un lado, el sacrificio de más de un prisionero y, por otro lado, la razón de consumir el cuerpo en su totalidad "asado y cocido y completamente devorado"[75].

Pero la duda continúa: ¿cómo consigue el cuerpo de una o dos víctimas rendir para alimentar la población de varias aldeas que se reúnen para el ritual antropofágico? El padre Vasconcellos, en la *Crónica de la Compañía de Jesús*, explica cómo los indios consumían una víctima de manera que alcanzara para todos:

> Entra el principal Almotacel a repartir la carne del difunto. A esta la manda dividir en tantas partes [de forma] que todos puedan alcanzar un poco de la cocción (…) como es imposible que lleguen a probar mil almas de la carne de un solo cuerpo, se coce muchas veces un solo dedo de la mano, o del pie, en un gran asado, hasta ser bien diluido y después se reparte el caldo en tan pequeña cantidad a cada uno, de manera que pueda decir verdaderamente que bebió por lo menos del caldo donde fue cocida aquella parte de su contrario[76].

Fray Vicente Salvador también coincide con la información de Vasconcellos: "del caldo hacen grandes recipientes de migajas y papillas de harina de *carimã*, para suplir la falta de carne y poder llegar a todos"[77]. Sobre la preparación del caldo para alimentar a gran cantidad de indios, Métraux especifica que:

> Cuando el número de convidados era tan considerable que no permitía la distribución, a cada uno, de parte de la carne, los indígenas cocían el pie, las manos, o también un dedo del cadáver en una olla, y todos podían, entonces, probar el caldo. Si había, por el contrario, abundancia de carne, el excedente del banquete era preparado y guardado en espera de otro festín. Los huéspedes llevaban a casa pedazos de carte y, apenas llegaban a la aldea, organizaban una nueva borrachera

[74] Léry, *Viagem*, 199-200. TE.
[75] Gândavo, *A primeira*, 160.
[76] Vasconcellos, *Chronica*, Libro 1, 56. TE.
[77] Salvador, *História*, 96.

> para concluir el banquete. Si el jefe de la aldea estaba ausente, no olvidaban los indios de guardarle su parte[78].

Este grabado de la preparación de los miembros en el *moquém,* junto con el de las mujeres que raspan la piel del prisionero, sigue las descripciones de las narrativas de Staden y Léry, pero no sus estampas. Estos dos grabados permiten percibir elementos originales propios de Theodoro De Bry y en este último grabado el flamenco se toma más libertades y se distancia de las informaciones dadas por los cronistas. Si en los otros grabados de la *Americæ Tertia Pars* De Bry registra la presencia de un ritual mágico-religioso, la estampa de la preparación de la carne humana en el *moquém* está relacionada con la idea del banquete caníbal, o sea, los indios consumen carne humana por puro placer gastronómico: los tupinambás muerden con avidez brazos y piernas, un niño consume una mano y las viejas indias chupan la sangre y la grasa untada en sus propios dedos.

La imagen del banquete que Theodoro De Bry hace para la *Americæ Tertia Pars* extrapola los esquemas rituales, aproximándose a las imágenes de las cocinas caníbales de Holbein, Münster y Fries. Una estampa en especial inspirará y marcará profundamente los grabados de De Bry sobre la preparación y consumo del cuerpo: la del *Descuartizamiento y consumo de la víctima* hecha para la edición de 1557 de la obra *Singularidades de la Francia Antártica* de Thevet (Figura 6). Aquí, dos hombres son desmembrados y sus miembros, cortados con hacha y puestos a asar en una barbacoa. Una mujer agachada retira las vísceras de un cuerpo decapitado, mientras un niño "juega" con una cabeza cortada. Tanto el grabado de Thevet como el de De Bry recurren a la tradición iconográfica sobre antropofagia, como bien lo destaca Frank Lestringant:

> Hay varios elementos de fantasía en esta composición de conjunto bastante tradicional: los carniceros nudistas, armados de machetes, y la cabeza en la punta de una lanza que sale de una ventana, presentes en las viñetas gravadas de la *Cosmografia Universal* de Sébastien Münster, en las cuales los taurocitos, tártaros, caníbales y otros pueblos bárbaros de los confines intercambiaron sus respectivos atributos. Los niños que juegan a la bola con la cabeza del muerto van a inspirar el teatro macabro escenificado por Théodor de Bry[79].

[78] Métraux, *A Religião*, 136-137. TE.
[79] Frank Lestringant, *O Caníbal: grandeza e decadência* (Brasilia: UNB, 1997), 88. TE.

Figura 6
Descuartizamiento y consumo de la víctima

André Thevet, *As Singularidades da França Antártica* (Belo Horizonte y São Paulo: Livraria Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1978), xilograbado (1557).

En el grabado de la preparación y consumo del cuerpo asado en el *moquém*, Theodoro de Bry sigue la tradición pictórica de la antropofagia, colocando seres humanos con apariencia monstruosa que devoran miembros humanos, imágenes constantes en las representaciones medievales y en la iconografía de la antropofagia del Nuevo Mundo. Los impresionantes grabados de Theodoro de Bry muestran elementos superficiales del ceremonial de "destrucción"[80] del enemigo, un ritual mucho más complejo y amplio, según especialistas como Metraux y Florestan Fernandes. Esa práctica de ingestión de carne humana como venganza formaría parte de un hecho más amplio, que está vinculado a la guerra y que atravieza todos los ámbitos de la sociedad tupinambá. Jean de Léry indicaba que la venganza era la principal razón para devorar al enemigo, un profundo odio y no el placer gastronómico:

> Mas no comen la carne, como podríamos pensar, por simple gula, pues aunque confiesan que la carne humana es sabrosísima, su principal intento es causar temor a los vivos. Los mueve la venganza, salvo en el caso de las viejas, como ya observé. Por eso, para satisfacer su sentimiento de odio devoran todo del prisionero, desde los dedos de los piés hasta la nariz y la cabeza, con excepción, sin embargo, de los sesos, los que no tocan[81].

El padre Simón Vasconcellos en un trecho de la *Crónica de la Compañía de Jesus* ayuda a comprender cómo el ritual antropofágico era visto por los ojos de los europeos:

> Naciones hay de estas que cogiendo a las manos al enemigo, lo atan a un palo colgándolo como se cuelga a una fiera, y lo van tirando y comiendo poco a poco, hasta dejar los huesos limpios, o los cocinan, o los asan, o los dejan al sol sobre piedras (...) o cuando el odio es mayor, comiéndolos crudas, palpitando aún entre los dientes, y escurriéndoles por los labios la sangre del miserable padeciente, cual tigres inhumanos"[82].

Vasconcellos trasmite la idea de que los indios, al practicar el canibalismo, perdían su humanidad, descendiendo al nivel de las bestias o de los monstruos con sus excesos de crueldad. En las imágenes de Theodoro de Bry, el canibalismo es presentado al espectador como verídico, con dos argumentos: por un lado, las escenas están integradas en lo cotidiano y doméstico y, por otro, hay énfasis en los detalles, que dan veracidad a los episodios, no solo por medio de ropas, adornos o artefactos, sino también con los detalles exactos de la forma en que el prisionero es muerto, es decir, el propio ritual[83]. Un elemento que refuerza la veracidad lo

[80] Término usado por Fernandes, *A função*.
[81] Léry, *Viagem*, 200. TE.
[82] Vasconcellos, *Chronica*, Libro 1, 132, 53. TE.
[83] Mason, *Infelicities*, 46-47.

constituye la presencia testimonial de Hans Staden, un europeo sobreviviente de los tupinambá.

En el plano pictórico, la veracidad de los episodios es reforzada por un artificio: la perspectiva usada en los grabados, con una línea del horizonte más alta de la normalmente usada en otras obras de la época, que tenía la función de integrar al espectador como testigo ocular del episodio. Este artificio crea un efecto óptico y parece que la imagen está más cerca de quien la observa; así, no solo Hans Staden sería el único testigo de los episodios, sino, además, el observador del grabado.

Las indias viejas

En el grabado que muestra la preparación de carne humana, al lado de los indios tupinambá y de la joven india, se destaca la presencia de tres indias viejas y decrépitas. El choque es aún más fuerte para el espectador porque la decadencia física de los cuerpos de las viejas, sus senos flácidos, pieles arrugadas, rostros feos, sin adornos, son más evidentes y acentuados por el contraste con la joven india que está a su lado, de cuerpo voluptuoso, senos firmes, con adornos y postura elegante. En el relato de Hans Staden no existe diferenciación entre las mujeres que participan del ritual antropofágico: "Entonces las mujeres unen los cuatro pedazos y corren alrededor de las cabañas, haciendo una gran gritería (…). Las mujeres guardan los intestinos, los hierven y del caldo hacen una sopa"[84]. A diferencia de Staden, en el *Viaje a la Tierra del Brasil* Jean de Léry resalta la presencia de las viejas indias que quedan cerca del *moquém,* en el cual se asan las carnes de la víctima:

> En torno del cual las mujeres, principalmente las golosas viejas, se reúnen para recoger la grasa que escurre por las varas de esas grandes y altas parrillas de madera; y exhortando a los hombres a proceder de manera que ellas tengan siempre tales manjares, se lamen los dedos y dicen: *iguatú*, que quiere decir "está muy bueno"[85].

Este texto sería la fuente inspiradora del grabado de Theodoro De Bry, ya que los elementos básicos de la imagen están presentes: parrillas, indios, las viejas golosas que no querrían perder nada de la víctima. De Bry traduce esa referencia textual en la actitud corporal de las indias, es decir, la de chupar los dedos, en tanto el resto de los indios que participan del festín devora la carne de las partes humanas o por lo menos la saborean. Entretanto, las viejas, a pesar de tener partes humanas a su alcance, no aparecen mordiéndolas, sino chupando sus dedos. Una de las viejas en los planos de fondo tiene incluso una pierna en su mano derecha y aun así no la

[84] Staden, *Viagem*, 187 y 190.
[85] Léry, *Viagem*, 199. TE.

muerde, sino que prefiere chupar el dedo pulgar de su mano izquierda. De Bry, al presentar a las viejas chupando los dedos, estaría haciendo una alusión a la falta de dientes: solo pueden chupar y sorber sangre y grasa y no morder carne[86], como hace la joven india vecina. En la *Historia de la misión de los padres capuchinos*, de D'Abbeville, se comenta la gula de los tupinambá: "Los hombres parecen hambrientos como lobos y las mujeres todavía más. En cuanto a las viejas, si pudieran embriagarse de carne humana, gustosamente lo harían"[87].

La segunda indicación en el texto de Jean de Léry se refiere a la grasa, que en el grabado puede ser notada escurriendo, junto con sangre de las partes fraccionadas de las víctimas en el *moquém*. Las viejas son descritas de forma negativa en el texto de Léry, y aparecen como golosas en exceso e incitadoras del canibalismo, sin contar con el placer y la agitación frenética que sienten con la matanza: "En seguida, las otras mujeres, sobre todo las viejas, que son más golosas de carne humana y ansían la muerte de los prisioneros, llegan con agua hirviéndo, lavan y desollan el cuerpo, a fin de arrancarle la epidermis"[88].

La gula llevaba a las indias al punto de no querer perder nada de la víctima y generarles ansiedad. La descripción detallada hecha por Simón de Vasconcellos en la *Crónica de la Compañía de Jesús* sobre las indias viejas es bastante apropiada para la imagen del grabado de Theodoro De Bry:

> Luego de que el triste preso va saliendo de la cárcel para la muerte, es costumbre ir a recibirlo a la puerta seis o siete viejas más feroces que tigres y más inmundas que arpías, de ordinario tan envejecidas en este oficio como en edad, pasando de cien años, que así las escojen. Van cubiertas con las primeras ropas de nuestros primeros países, pero pintadas todas de un barniz rojo y amarillo, con que se consideran muy agraciadas: van ceñidas por el pescuezo y la cintura, con muchos y cumplidos collares de dientes afilados, que han tomado de las calaveras de los muertos que en semejantes solemnidades han ayudado a comer: y para mayor recreación van ellas cantando y danzando al son de ciertos instrumentos, que llevan en las manos para el efecto de recibir la sangre, juntamente con las entrañas del padeciente[89].

La descripción de las viejas en la obra de Vasconcellos es similar a la de De Bry, que las graba desnudas, arrugadas, de avanzada edad, lo que no es un impedimento para ser las más dispuestas al sacrificio y al consumo de la víctima. El jesuita aún adiciona la experiencia de las viejas en el canibalismo, comparándolas con las harpías; esta analogía de Vasconcellos con la mitología clásica ayuda a entender la imagen que los padres tenían de las viejas indias y su asociación con el mal.

---

[86] Bucher, *Icon and Conquest,* 51-53. Raminelli, *Imagens*, 100.
[87] D'Abbeville, *História*, 233. TE.
[88] Léry, *Viagem*, 198. TE.
[89] Vasconcellos, *Chronica*, Libro 1, 132, 55. TE.

De la misma forma que Léry y Vasconcellos, Gândavo coincide con la idea de la gula vinculada a las viejas; el cronista portugués comenta que las ancianas acostumbraban recoger la masa encefálica: "Está una india vieja lista, con un calabazo grande en la mano y, cuando el padeciente cae, acude muy rápidamente a ponerlo en la cabeza para recoger los sesos y la sangre"[90].

La experiencia de las indias viejas en el canibalismo estará asociada a la idea generalizada por algunos cronistas de que eran los más viejos los que participaban, efectivamente, del consumo de carne humana. El gobernador Gabriel Soares de Souza era uno de los que lo afirmaban:

> Y los hombres mancebos y mujeres mozas solamente la probaban, y los viejos y las viejas son los que comen mucha de esta carne y guardan alguna de la asada en el *moquém* como reliquia, para con ella de nuevo tornar a hacer fiestas y guardan alguna carne asada del *moquém* como reliquias, para con ella de nuevo volver a hacer fiestas, en caso de ocurrir que no maten a otro contrario tan pronto[91].

El padre Azpilcueta, en una carta del 28 de marzo de 1550, es más específico: "replican algunos que solamente la comen las viejas; otros dicen que sus antepasados comían y que ellas deben comer carne humana"[92].

Los relatos no solo tienden a reforzar la imagen negativa de las viejas sino también a aumentar su protagonismo, especialmente en las costumbres antropofágicas. Antonio Pigafetta, en su crónica del viaje de Magallanes, será el primero en sugerir que una india vieja habría dado origen a la monstruosa costumbre del canibalismo entre los indios del Brasil:

> *Esto de comerse uno al otro fue introducido por una vieja que no tenía sino un hijo, que fue muerto por los enemigos*. Algunos días después, los suyos capturaron a uno del grupo que había matado a su hijo y lo condujeron delante de la vieja. *Ella, al verle y recordar a su hijo, como una perra enojada le saltó encima y le mordió en la espalda.* Este hombre pudo escapar y regresar a los suyos, a quienes dijo que habían intentado comerle, mostrando la huella de los dientes en la espalda. Así que cuando estos últimos capturaron de nuevo a los otros, [se] los comieron, y luego estos a ellos, y así se estableció la costumbre[93].

---

[90] Gândavo, *A primeira*, 160. TE.
[91] Souza, *Tratado*, 251. TE.
[92] *Cartas Avulsas, 1550-1568. Azpilcueta Navarro e Outros* (Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1988), 77. TE.
[93] Antonio Pigafetta, *La primera vuelta al mundo. Las mejores crónicas marinas I* (Buenos Aires: Ameghino, 1998), 42-43. Resaltados del autor.

Según Léry, la expresión de agrado de las viejas –*iguatú* o *Ikatú*– al degustar la grasa de la víctima[94] estaba relacionada con la preferencia que los indios de las tierras del Brasil tenían por el terrible manjar. Al lado del sentimiento de venganza, los cronistas coincidirán en decir que una de las razones de la antropofagia era el gusto por la carne humana, como el padre Vasconcellos escribe:

> Porque tenían aquel por el manjar más sabroso, vital y provechoso a la naturaleza humana de cuantos hay en la tierra; no hay carne de fiera, venado, puerco de monte, armadillo, roedor, conejillo, comida suya, tan apreciada, que se aproxime a un solo pedazo de carne humana: viene a ser para ellos el fabuloso néctar de los Dioses (…) el apetito de la gente del Brasil por carne humana. Lo que tengo para mí es que crece en ellos el gran deseo desde pequeños, a medida que tienen que vengarse de sus enemigos: y como es el culmen de la venganza comer las carnes, de aquí viene que a medida que aumenta el gusto por la venganza nace con ellos el de la comida[95].

Ese gusto por la carne humana hacía de los indios, especialmente de las viejas indias, incorregibles y reincidentes en esta costumbre, que chocaba a los europeos. Es famoso el episodio citado por Simón de Vasconcellos de un padre de la Compañía de Jesús y una vieja india que, aunque convertida al cristianismo y próxima a morir, continuaba pertinaz en su deseo de carne humana[96]:

> Que penetrando una vez en el sertón, llegando a cierta aldea, halló una india viejísima, en lo último de la vida; la catequizó en aquel extremo, le enseñó las cosas de la fe (…) [y] le dice "abuela mía (así llaman a las que son muy viejas), si yo os diera ahora un poco de azúcar u otro bocado reconfortante de allá, de nuestras partes del mar, ¿no comeríais?" Respondió la vieja, catequizada ya: "Nieto mío, no deseo ninguna cosa de la vida, aborrezco ya todo; solo una cosa me podría quitar ahora el aburrimiento: si yo tuviera una manita de un rapaz tapuya de poca edad tiernita y le chupara aquellos huesitos, entonces me parece que podría tomar algún aliento; sin embargo, yo (pobre de mí), no tengo quién me dé uno de estos"[97].

---

[94] Léry, *Viagem*, 199.
[95] Vasconcellos, *Chronica*, Libro 1, 49, 32. TE.
[96] Una de las razones argumentadas por el padre João de Azpilcueta Navarro para no darle el bautismo a la gente es la práctica de la antropofagia, que no abandonan ni en el momento de la muerte: "A outra razão, não menos efficaz, de differir o Baptismo é que muito arraigado está nelles o uso de comer carne humana, de sorte que, quando estão em artigo de morte, soem pedil-a, dizendo que outra consolação não levam sinão esta, da vingança de seus inimigos, e quando não lha acham que dar, dizem que se vão o mais desconsolados deste mundo (...) Dizem outros que é o modo usual de vingarem-se, e que os contrarios praticam o mesmo a respeito delles e que eu não deveria arrancar-lhes este seu alimento". *Cartas Avulsas*, 77.
[97] Vasconcellos, *Chronica*, Libro 1, 49, 32. TE.

Las indias viejas y decrépitas encarnan lo que es más temido y odiado en los indios y sus prácticas[98]. En la visión de los cronistas, ellas no solo son las más golosas e incorregibles, sino también las incitadoras del canibalismo. En las narrativas en general, la vieja asume el papel de la venganza, al hostilizar y burlarse del enemigo que será sacrificado, y son vistas por los cronistas como "sádicas", sedientas de sangre y de pura maldad. Con todo, dentro de la comunidad tupinambá, las actitudes de las viejas hacían parte del gran ritual de la venganza contra el enemigo[99].

La figura de la vieja en la iconografía

El grabado de la *Preparación y consumo de la carne humana asada en el móquem* fue el único incluido en la *Americæ Tertia Pars* que contiene viejas decrépitas. Entre tanto, el editor hugonote había hecho antes un grabado similar en la *Admiranda Narratio*, sobre Adán y Eva en el Paraíso, donde la serpiente es representada como una figura híbrida[100], es decir, la mitad superior humana, con senos caídos de mujer vieja, pero con el rostro joven y la parte inferior zoomórfa (Figura 7).

[98] Jean Delumeau, *História do Medo no Ocidente, 1300-1800. Uma cidade sitiada* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), 347 y Raminelli, *Imagens*, 102.

[99] Raminelli destaca dos tipos de venganza: "a masculina, caracterizada pela execução e pelo fracionamento do corpo; e a feminina, expressa na alegria, no prazer e no escárnio". Ronald Raminelli, "Eva Tupinambá", en *História das Mulheres no Brasil*, ed. Mary del Priore (São Paulo: Contexto; Unesp, 2001), 35.

[100] Véase un interesante análisis de este gravado en el capítulo 3.3, "Adão, Eva e os Pictas nas selvas da Virgínia", de Baumann, "Thesaurus", 282-330.

Figura 7
Detalle de Eva y la serpiente

Theodore De Bry, *Americæ Narratio* (1590), 2. Grabado.

Posteriormente, Theodoro De Bry elaboró otro grabado con una india caribe vieja y monstruosa en la *Americæ Pars Qvarta* (1594), volumen dedicado a los viajes de Girolamo Benzoni (Figura 8). El hecho de ser caribe la india y, por lo tanto, practicar canibalismo, la aproxima a las indias viejas tupinambá. El grabado presenta una anciana[101] de senos caídos, fea, con argollas en las orejas y en la nariz, esposa de un cacique caribe de la provincia de Cumana que trae una cesta de frutas al gobernador Pedro Herrera[102]. La estampa original, en la cual el flamenco basó su imagen, pertenecía a la *Historia del Mondo Nuovo*, de 1565 (Figura 9).

Este xilograbado es una de las pocas referencias a imágenes de indias viejas hechas antes de Theodoro de Bry, es simple y poco acabada y presenta a una india desnuda, sentada, con el cuerpo pintado y frutas a sus pies y, al lado de ella, tres hombres sentados a la mesa. Uno de los cambios hechos por De Bry en el grabado de tallo dulce fue haber llevado la escena al interior de la casa del gobernador y no afuera, como aparecía en el xilograbado. Por medio de la perspectiva, tanto los personajes como el espectador son integrados al espacio interior de la casa del gobernador. El flamenco presenta simultáneamente el momento anterior, cuando la india se aproxima desde la casa donde estaba Herrera.

[101] Sobre la mujer vieja de la provincia de Cumana, véase el capítulo 6, "The Fateful Gift" de Bucher, *Icon and Conquest,* 65-67.
[102] Michael Alexander, ed., *Discovering the New World. Based on the works of Theodore de Bry* (Londres: Harper & Row, s. f.), 127.

Figura 8
India monstruosa de Cumana

Theodore De Bry, *Americæ Pars Qvarta* (1594), 153. Grabado.

Figura 9

Girolamo Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo* (1565), 8. Xilograbado.

Las tres imágenes hechas por De Bry –la serpiente de senos pendientes, las viejas indias tupinambá y la india caribe monstruosa de Cumana– estarían asociadas al signo del demonio y del mal, según las interpretaciones de Bouyer y Duviols[103]. Bucher[104] hace una lectura de estas imágenes como degradación, punición y condenación de los indios del Nuevo Mundo, lectura compartida por Belluzzo[105] y Raminelli[106] en lo que se refiere a las viejas antropófagas tupinambá, mientras que Baumann cree que las formas aberrantes en Theodoro de Bry no significan solo degradación y más bién indican la posibilidad de transformación[107].

Dando continuidad a los *Grandes Viajes* de Theodoro De Bry, Matthäus Merian publicó la *Decima Tertia Pars*, en 1634, colocando en el frontispicio una india de apariencia deformada con enormes senos caídos, parecida a la india de Cumana. El grabado ilustra a una pareja de indios de América del Norte, cuyas deformaciones faciales son profundas, con incrustaciones en el rostro, orejas perforadas y estiradas por el peso de los aretes, con los cuerpos desnudos y la piel pintada. Las figuras principales de la plancha heredaron las características de las criaturas de la teratología, como el excesivo desarrollo de los miembros[108], en el caso de la india con el tamaño exagerado de las orejas y de los senos caídos.

La iconografía sobre los tupinambá anterior a Theodoro De Bry no trató indias viejas y en las ediciones ilustradas de André Thevet, Jean de Léry y Hans Staden estas tampoco aparecen, si bien en los xilograbados de este último la mujer gana mucha importancia, apareciendo en la mayoría de las estampas. En las representaciones antropofágicas las indias viejas y decrépitas no aparecen. La

---

[103] "C'est un signe diabolique que l'on retrouve dans l'iconographie brésilienne où les vieilles femmes sauvages servent à marquer du signe de Satan l´indienne dévoreuse de chair humaine en la représentant sous la forme traditionnelle de la sorcière en Europe". Marc Bouyer y Jean Paul Duviols, "Les Grands Voyages de Théodore de Bry", en *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore De Bry*, Theodore de Bry (París: Gallimard, 1992), 135.

[104] Bernardette Bucher ya había estudiado estas tres imágenes vinculadas con la degradación y decadencia de los indios. Bucher, *Icon and conquest,* 74-88.

[105] Belluzzo, *O Brasil dos Viajantes,* 59 y "A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo", en *Índios no Brasil*, ed. L. D. B. Grupioni (Brasilia: Ministério da Educação e do Desporto, 1994), 58.

[106] Raminelli, *Imagens*, 100 y "Eva Tupinambá", 43.

[107] Thereza Baumann cree que la lectura de esas imágenes no puede ser considerada como simple degradación sino como transformación: "A androginia, a ambigüidade sexual, o caráter aberrante das formas que aparecem nas imagens de Theodore De Bry pode não significar a inexorável degradação do ser humano nem constituir-se, especificamente, em um estigma do homem americano, mas, ao contrário, significar a esperança da transformação e a possibilidade de escolha do homem". Baumann, "Thesaurus", 321-322.

[108] Sobre la hipertrofia de los órganos, véase Claude Kappler, *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média* (São Paulo: Martins Fontes, 1994), 171-175.

propia presencia femenina antes de Staden es muy escasa, con excepción de los grabados de las ediciones de las cartas de Vespuccio, que destacan a la mujer, aunque, a pesar de todo, las indias viejas también aquí están ausentes. Extrañamente, porque en las narrativas de viaje de los cronistas franceses, alemanes y portugueses y en las correspondencias de los padres jesuitas, ellas son frecuentemente citadas y, sin embargo, están ausentes en la iconografía sobre los nativos del Nuevo Mundo y sus prácticas caníbales.

Las imágenes de las viejas decrépitas abundan en la iconografía europea del siglo XVI y pueden ser organizadas en tres tipos: las alegorías de las virtudes y los vicios, las edades del hombre y las representaciones de brujas y hechiceras. En el primer tipo, las imágenes de las mujeres viejas como representación de virtudes son muy escasas. Jean Delumeau cita la investigación de S. Matthews-Grieco, que llega a presentar trescientas alegorías del mal por cada alegoría del bien en que aparece la mujer vieja. El contexto neoplatónico da un sustento más lógico a la lectura de los cuerpos degenerados como muestra de vicios:

> Que una época que redescubría con deleite la belleza del cuerpo jóven femenino haya sentido repulsión por el espectáculo de la decrepitud no tiene nada de sorprendente. Sin embargo, lo que merece más atención es lo que se escondía detrás del miedo a la mujer vieja y fea. En un tiempo en que el neoplatonismo de moda enseñaba que la belleza era igual a la bondad, se aceptó lógicamente –omitiendo las agotadoras servidumbres de la maternidad– que la decadencia física significaba maldad[109].

Originalmente, para Platón lo universal era la Idea, algo lejano en un mundo inteligible, de manera que lo real, es decir, la naturaleza, era una imitación, una copia imperfecta de la ella. A su vez, el arte sería una copia de la naturaleza y, por serlo, esta era aún más degradada e imperfecta. En sus *Ensayos* Montaigne cita que: "Todas las cosas, dice Platón, prodúcelas la naturaleza o el acaso, o el arte. Las más bellas y grandes son frutos de las dos primeras causas; las menores y más imperfectas, de la última"[110]. Esa degradación bajo la óptica de Platón le quitaba validez al arte. A partir de estos mismos fundamentos, el neoplatonismo rescataba al artista como un ser especial y diferente del resto de los mortales que, por tener sensibilidad, podría corregir tales fallas de la naturaleza y aproximarse más a la Idea. El artista podría enmendar y corregir las imperfecciones de la naturaleza por ser especial. Ese "don" establecía la función y la misión del artista en el Renacimiento. Por eso, al seguir las ideas del neoplatonismo[111], los renacentistas

[109] Delumeau, *História*, 348. TE.
[110] Michel de Montaigne, *Ensaios* (Río de Janeiro, Porto Alegre y São Paulo: Globo, 1961), lib. 1, cap. 31 "Dos canibais", 261.
[111] Sobre los orígenes del neoplatonismo en la Antigüedad, consúltese Giovanni Reale y Dario Antiseri, *História da Filosofia. Antigüidade e Idade Média* (São Paulo: Paulus,

creían que la belleza perfecta no podría ser encontrada en un solo cuerpo y sí dispersa en la naturaleza, en varios individuos, como había sido demostrado en el episodio vivido por el famoso artista griego Zeuxis, que, para hacer su versión de Helena, no escogió una sola mujer, sino que buscó la belleza en varias o, mejor, en cinco vírgenes, como resalta Alberti:

> Zeuxis, el más ilustre y competente de todos los pintores (…) no confió imprudentemente en su propio ingenio, como hacen hoy los pintores. Como pensaba que no era posible encontrar en un solo cuerpo toda la belleza que buscaba –cosa que la naturaleza no dio a una sola persona–, escogió las cinco mozas más bellas de toda la juventud de aquella tierra, para de ellas sacar toda la belleza que se aprecia en una mujer[112].

De acuerdo con los artistas del Renacimiento, la belleza ideal no estaba distanciada del mundo natural y se encontraba dispersa en ella, y el artista, con su sensibilidad e intelecto, tendría la capacidad de reunir y generar la belleza ideal. De este esfuerzo resultaron los famosos cánones. Un cuerpo ideal estaría, en consecuencia, constituido por lo mejor de la naturaleza.

No se aceptaba, entonces, copiar del natural sin ninguna alteración. Las figuras "feas" –que se distanciaban de la belleza idealizada vinculada a la juventud y seguían los modelos clásicos griegos y romanos– comenzaron a representar vicios y faltas. Un cuerpo vigoroso y bello debía ser reflejo del interior virtuoso, por consiguiente, un cuerpo decrépito, degenerado, sería resultado de una vida licenciosa. En una pintura alegórica de Sandro Botticelli de finales del siglo XV, *La Verdad desnuda triunfa sobre la Calumnia*, presenta a la Verdad como una mujer joven, altiva, elegante, de cabellos largos, *coquette*, con su brazo derecho extendido en dirección al cielo y desnuda. A su lado, la Calumnia, es representada como una mujer vieja que no muestra su rostro completamente y cubre todo su cuerpo con ropas oscuras; frente al triunfo de la Verdad, la Calumnia se agacha rastrera, y parece intentar huir. Las primeras representaciones de la *Verdad desnuda* ya se encuentran en 1350[113].

Las dos figuras femeninas establecen un contraste a partir de sus posturas; la joven mantiene una posición corporal más altiva e imponente, con el dedo indicador apuntando al cielo, mientras la vieja parece estar contraída y marchita. Sobre la relación cuerpo y alma, Leon Battista Alberti afirma en su tratado *Da Pintura*, de 1435:

1990), 1:338-355. Sobre el neoplatonismo en los siglos XV-XVI, véase el vol. 2, "Do humanismo a Kant".

[112] Leon Battista Alberti, *Da Pintura* (Campinas: Unicamp, 1989), lib. 2, 56, 133. TE.

[113] Erwin Panofsky, *Estudios de iconología* (Madrid: Alianza Universidad, 1998), 215.

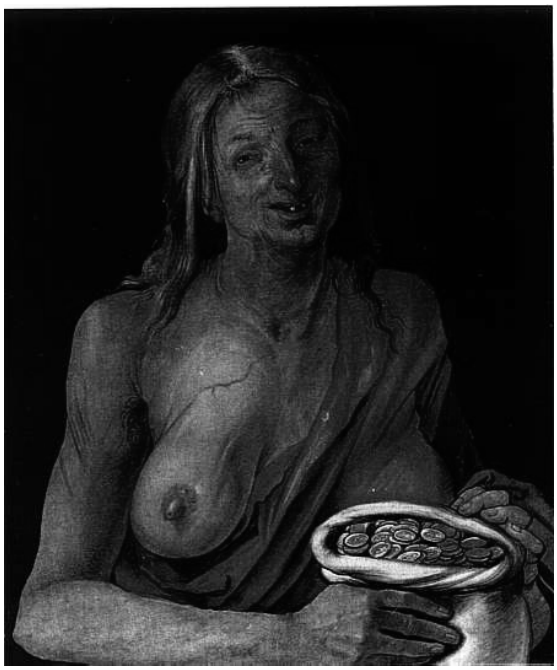
> Existen algunos movimientos del alma llamados afectos, como la ira, el dolor, la alegría y el miedo, el deseo y otros semejantes. Existen también los movimientos de los cuerpos. Los cuerpos se mueven de varias maneras: creciendo, decreciendo, adoleciendo, sanando, cambiando de un lugar a otro. Nosotros, pintores, sin embargo, queremos mostrar los movimientos del alma por medio de los movimientos de los miembros[114].

Según Alberti, el alma estaría reflejada en el cuerpo y en sus movimientos. Por lo tanto, el cuerpo sería el espejo del alma, premisa que los artistas renacentistas intentaron llevar adelante, sugiriendo en las obras pictóricas, por medio de los movimientos y las posturas del cuerpo, las inclinaciones del alma. En 1507, Albrecht Durero (1471-1528) pintó en la parte posterior de un retrato de un joven, una mujer vieja, delgada, sin dientes, con cabellos grises como en hilachas, arrugada, con un seno colgando fuera de su vestido y sosteniendo con sus manos una bolsa llena de monedas de oro, en una alegoría de la Avaricia. La imagen de la vieja pintada por Durero no es muy diferente de las viejas indias de De Bry: senos caídos, sin dientes, cabello despeinado y feo. La pintura acentúa el estado de decadencia de la mujer vieja y su representación alegórica como vicio y pecado (Figura 10).

Con las persecuciones religiosas, la mujer vieja se reafirma como un emblema de los vicios. Etienne Delaune, maestro de Theodoro De Bry, hizo algunos grabados sobre alegorías del Hambre y de la Envidia, en 1575 (Figura 11). La misma vieja antropófaga de senos suspensos, flaca, con un cadáver a sus pies, devora partes de un niño. La imagen de la vieja que come miembros de un infante hace referencia a un episodio macabro del cerco de Sancerre, del cual fue testigo Jean de Léry, donde el hambre llevó a una pareja a comer su propio hijo de tres años, aconsejados por una vieja[115]. El canibalismo era algo abominable para el europeo cristiano, pero relativamente aceptado cuando eran los salvajes los que cometían este acto. De ese modo, era considerado un pecado mortal, relacionado con el pecado capital de la Gula[116], llevado a su peor extremo.

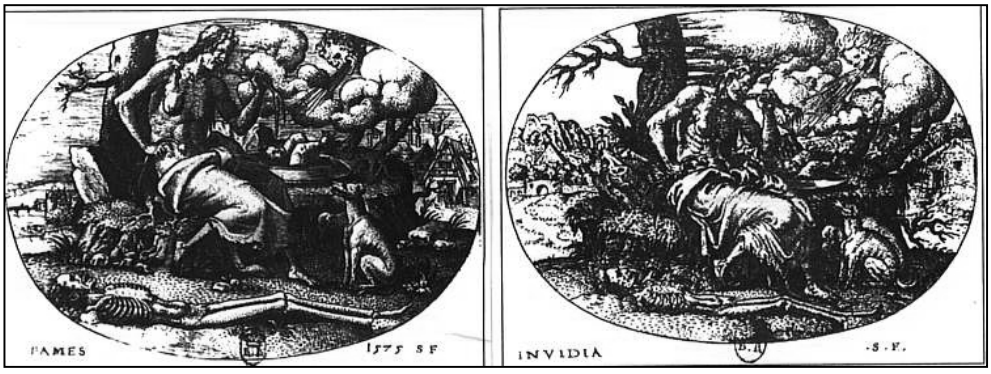
[114] Alberti, *Da Pintura,* lib. 2, 43, 116. TE.
[115] Lestringant, *O Canibal*, 112-114.
[116] Así lo señalan Raminelli, *Imagens*, 100 y Bucher, *Icon and Conquest*, 50.

Figura 10
La Avaricia



Albrecht Durero. Óleo sobre madera, 35 x 29 cm, Kunsthistorisches Museum, Viena, 1507.

Figura 11
Alegorías del Hambre y la Envidia



Etienne Delaune. Buril, 1575.

El segundo tipo de obras que destaca la presencia de las mujeres viejas son las pinturas de las *tres edades*, que tuvieron mucha difusión al final de la Edad Media y estaban vinculadas a la *Danse Macabre*[117]. La muerte llega igualmente para todos: pobres, ricos, nobles, religiosos, reyes y gente común[118]. Las pinturas de las tres edades mantendrán ese sentimiento de no poder escapar de la muerte y además incorporarán otros ingredientes, como las marcas del paso del tiempo irreversible en el cuerpo humano, la belleza y la juventud. La única certeza que se puede esperar es la vejez y la decrepitud. La vida en este tipo de pintura es presentada como algo efímero.

Hans Baldung (1484-1545) será uno de esos artistas que harán varias pinturas sobre la temática en cuestión. Discípulo de Durero, heredó ese gusto por lo extraño y por lo misterioso. Baldung es un artista que combina la belleza y la sensualidad de las mujeres jóvenes con la decrepitud y lo macabro de la muerte. Vida y muerte son parte de una misma esencia. Son comunes en este artista las pinturas de mujeres jóvenes, bellas y voluptuosas que son asediadas por la muerte. Algunas veces es apenas su proximidad, en otras, la muerte sujeta violentamente a las doncellas por los cabellos, las abraza, las toca y las besa. Las pinturas de Baldung tienen un marcado tono erótico y macabro; juntan los cuerpos jóvenes y voluptuosos, llenos de vida, de las mujeres, con la piel arrugada, seca y pútrida de la muerte.

En las *Tres edades y la muerte* (Figura 12), óleo de Baldung (1539), aparecen cuatro figuras que son una alegoría de las tres edades de la mujer. La muerte está representada como un esqueleto de piel seca, aún pegada a los huesos[119]; en la mano derecha sostiene un reloj de arena o ampolleta, símbolo del paso inexorable del tiempo y del fin que se aproxima. Del brazo de la muerte aparece una mujer vieja, arrugada, decrépita, de cabellos blancos y desaliñados, delgada y de senos caídos, e intenta arrancar las ropas de la moza joven del lado, que intenta cubrir su desnudez. Es bella, elegante, de piel clara, cabellos rubios, senos firmes. A los pies de estas figuras, una niña de brazos parece dormir en el suelo. Las tres mujeres

[117] Para profundizar en el tema, véase el capítulo 2, "Do desprezo do mundo às danças macabras". Jean Delumeau, *O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente* (*Séculos XIII-XVII*) (Bauru: EDUSC, 2003), 69-159.

[118] El esqueleto reseco, frecuente en los siglos XVII-XVIII, no pertenece a la iconografía característica de los siglos XIV a XVI, dominada por las imágenes repugnantes de la corrupción del cadáver en descomposición. Philippe Ariès, *O Homem Perante a Morte* (Mem Martins: Publicações Europa-America, 1988), 133.

[119] Las etapas de la descomposición del cuerpo eran tres: en la primera, se mantiene el rostro intacto, pero el vientre ya aparece hinchado por los gases; en la segunda, el cuerpo está desfigurado, podrido y aún cubierto de pedazos de carne; finalmente, en la tercera, el cuerpo está reducido al estado de momia. El cadáver semidescompuesto pasará a ser el tipo más frecuente de representación de la muerte: el tránsito. Ibídem, 136.

representan la misma en la infancia, en la juventud y en la vejez. La figura de la muerte parece querer llevarse a la vieja o por lo menos indica que ella no puede escapar de sus garras y que su tiempo está agotado. Contrasta con la aparente tranquilidad de la niña, que semeja dormir en el suelo sin percibir nada. Baldung insistiría en esta temática en varias versiones.

Figura 12
Las tres edades de la mujer y la muerte

Hans Baldung. Óleo sobre madera, 151 x 61cm, 1539.

Las pinturas de las tres edades son una invitación al observador para la contemplación y la reflexión sobre lo efímero de la existencia, el paso inclemente del tiempo en el cuerpo bello y lo banal de las cosas materiales, como bien declamaría décadas después, en el siglo XVII, Francisco Pacheco, en una poesía de sus epístolas:

> ¡Cuán frágil eres, hermosura humana!
> Tu gloria, tu esplendor es cuanto dura
> breve sueño, vil humo, sombra vana.
> Eres humana y frágil hermosura
> a la mezclada rosa semejante,
> que alegre se levanta en la luz pura;
> pero, vuelta la vista, en un instante,
> cuando cambia el azul, el puro cielo,
> las hojas truca en pálido semblante.
> Yace sin honra en el humilde suelo;
> ¿Quién no ve en esta flor el desengaño
> que abre, cae, seca el sol, el viento, el hielo?[120]

Este tipo de pintura se relaciona con la temática de las *Vanitas*, al proponer una reflexión similar. Ellas presentan conjuntos de naturalezas muertas, compuestas de objetos extraños: libros, joyas, coronas, copas, relojes (ampolletas), plumas, llaves, algunas frutas secas y casi siempre una calavera o esqueleto (Figura 13). Tales elementos cotidianos poseen en estas pinturas un sentido alegórico: la calavera simboliza la muerte; la copa que ha sido tumbada, la vida que se escapa; el reloj es el tiempo que no para, la vida que siempre está avanzando. Estas pinturas tenían como función llevar al observador a reflexionar sobre la transitoriedad de la vida terrena y lo efímero de las cosas materiales.

[120] Francisco Pacheco, *El arte de la pintura* (1644; Madrid: Editorial Cátedra, 1990), 370.

Figura 13
Vanitas

Jacques de Gheyn the Elder (1565-1629). Óleo, 1603.

El motivo de las *Vanitas* fue muy difundido en el siglo XVI-XVII; pinturas, normalmente naturalezas muertas, que contenían un sentido emblemático, un sermón sobre la apariencia y la realidad. Inicialmente, estas obras presentaban los placeres de la vida material, apelando al deleite de los sentidos[121]. La religión tendrá una fuerte atracción por estas temáticas. Así, las *Vanitas* se convierte en un sermón visual y la pintura muestra lo efímero. La vida es corta y lo material pasa, son finitos, mientras que el espíritu es eterno. Los placeres que ella estimula no son reales y sí sola ilusión.

Pero, ¿por qué hacer referencia a las *Vanitas*?, ¿qué relación guardan con los grabados de De Bry y las mujeres indias? Creo que las indias viejas en el grabado de De Bry deben ser leídas de la misma forma como son leídas las *Vanitas* y las alegorías de las tres edades, pues ambas invitan a una reflexión sobre lo transitorio y vano de la existencia. La pintura de las *Tres edades y la muerte*, de Baldung, está muy próxima a la imagen de las viejas representada por el flamenco. Efectivamente, la india joven y las tres indias viejas están vinculadas mostrando lo que el futuro guarda a la bella y voraz india: la corrupción de su cuerpo, el envejecimiento. Entre tanto, De Bry va más lejos del discurso de Baldung en las *Tres edades de la mujer*; no es solo el implacable pasar del tiempo o la decadencia de la juventud y de la belleza, sino que la corrupción y la degeneración del cuerpo son causadas por el vicio de la práctica antropofágica (figura 14).

El tercer grupo de imágenes que destaca mujeres viejas incluye las obras dedicadas a la temática de la brujería, muy difundidas en los siglos XV-XVII. Entre los artistas más famosos por sus grabados de brujas están Baldung, Durero, Abraham Saur´s y Gerald D´Euphrates. En esas estampas aparecen mujeres viejas, de senos pendientes, piel arrugada y rostros grotescos, alternando con brujas más jóvenes, todas desnudas, normalmente en episodios de *Sabbat*, cocinando pociones y brebajes, haciendo maleficios, desenterrando muertos, volando sobre bestias o llevadas en las espaldas por los demonios. La brujería era condenada como herejía: "De este modo, la hechicería fue incluida en el ámbito de la herejía. Como el inquisidor Bernardo Gui observó aproximadamente en 1320, la hechicería insinúa el pacto, y el pacto insinúa herejía, que entra en la juriscicción de la Inquisición"[122].

Se creía en reuniones secretas, ritos de iniciación, adoración del diablo, orgías, infanticidio y canibalismo[123], temas presentes en la iconografía. Tal actividad era vista como algo reprobable, como resalta el *Malleus Maleficarum*, escrito en 1484:

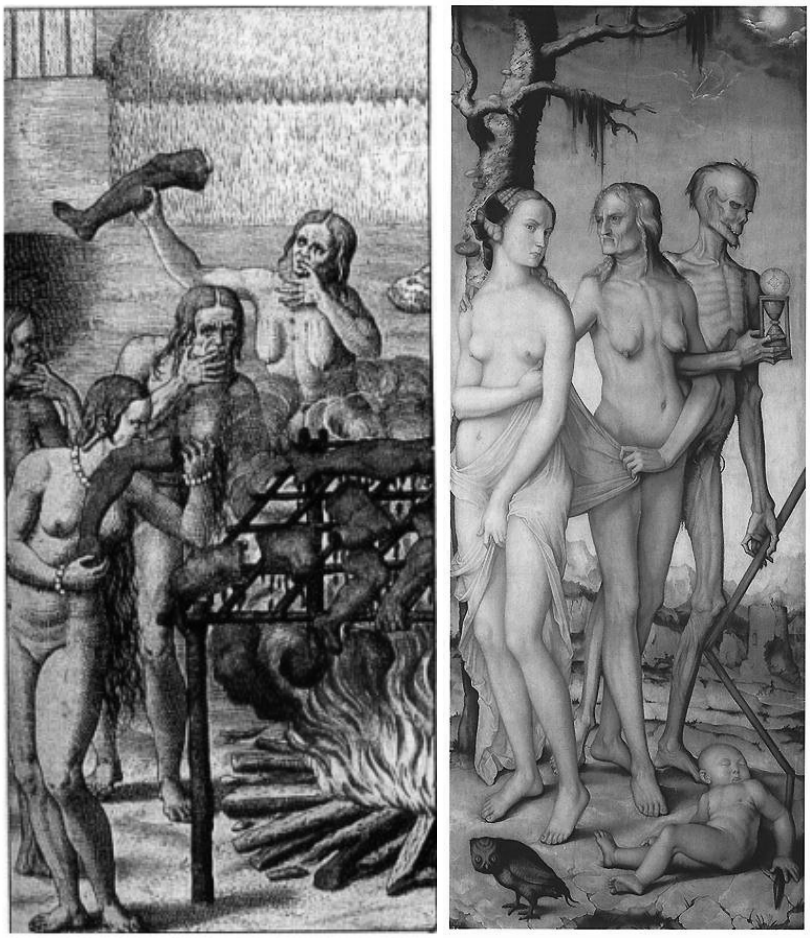
---

[121] E. H. Gombrich, *Meditações sobre um cavalinho de pau e outros ensaios sobre a teoria da arte* (São Paulo: EDUSP, 1999), 105.
[122] Jeffrey Burton Russel, *Lúcifer. O Diabo na Idade Média* (São Paulo: Madras, 2003), 289. TE.
[123] Jeffrey Richards, *Sexo, Desvio e Danação* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1992), 88.

Es preciso observar especialmente que esa herejía [la de la brujería] difiere de todas las demás porque en ella no se hace solamente un pacto tácito con el diablo, *sino un pacto perfectamente definido y explícito que ultraja al Creador* y que tiene por meta profanarlo al extremo y extinguir sus criaturas (…). De todas las supersticiones, *es* [la] *más vil, la más maléfica, y* [la] *más hedionda*; su nombre latino *maleficium*, significa exactamente *practicar el mal y blasfemar contra la fé verdadera* (*Maleficae dictae a maleficiendo, seu a male de fide sentiendo*)[124].

[124] Heinrich Kramer y James Sprenger, *Malleus Maleficarum. O Martelo das Feiticeiras,* (Río de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993), Questão II, 77. TE. Resaltados del autor.

Figura 14



Izquierda: Detalle de las mujeres tupinambá, preparación de la carne humana. Theodore de Bry, *Americæ Tertia Pars* (Frankfurt, 1592), 125. Grabado en cobre. Derecha: Las tres edades de la mujer y la muerte. Hans Bandung, óleo sobre madera, 151 x 61cm, 1539.

Tal obra explica el horror que se sentía por la bruja, porque ella tenía que renunciar al cristianismo, blasfemar, hacer un pacto y entregarse al demonio, en fin, practicar el mal para poder obtener beneficios. Era atributo de las brujas renunciar a la fe católica, practicar el maleficio, el sacrificio y el consumo de niños[125], participar en las orgías y todo tipo de lujuria[126], acusaciones estas que eran comunes en las herejías. Y hasta el propio cristianismo fue acusado de canibalismo en sus primeros siglos[127].

Es importante llamar la atención acerca del protagonismo femenino en los escritos, en los manuales y, especialmente, en la iconografía sobre la brujería. ¿Por qué la iconografía está dominada por la presencia de la mujer? Se creía que la mujer era disimulada, más propensa que el hombre a caer en el pecado y a ceder a las artimañas del demonio, un ser inferior y débil, un animal imperfecto, una figura relacionada con el vicio y la falta de moderación, términos usados por los inquisidores Heinrich Kramer y James Sprenger, que sintetizan las razones de la siguiente forma:

> … para explicar el mayor número de mujeres supersticiosas que de hombres. Y la primera está *en su mayor credulidad*; y, ya que el principal objetivo del diablo es corromper la fe, prefiere entonces atacarlas (…). La segunda razón es que las mujeres *son, por naturaleza, más impresionables y más propensas a recibir la influencia del espíritu incorpóreo* (…). La tercera razón es que, *poseedoras de una lengua traicionera*, no se abstienen de contarles a sus amigas todo lo que aprenden a

[125] Los emperadores romanos, para justificar sus persecuciones contra la fuerza desestabilizadora del cristianismo, se apoyaron en el argumento de que los cristianos devoraban a los recién nacidos en sus cultos en las catacumbas: "Recibid el cuerpo y la sangre", esto, en los siglos II y III. Lo curioso es que cuando el cristianismo pasó a la institucionalidad y al control temporal, usó argumentos similares contra las minorías desestabilizadoras desde el siglo XIII, como ocurrió con los albingenses, con los templarios en Francia y con las brujas, en el siglo XVI, que eran quemadas bajo la acusación de usar en sus rituales grasa de bebé. En el mundo protestante, la historia se repitió en el siglo XVII. En el continente americano, durante la época de la conquista y la colonización, la "guerra justa" contra los indios se legitimaba con el combate a pueblos caníbales primitivos, adoradores del demonio, que sacrificaban y devoraban a sus enemigos, especialmente las indias viejas.

[126] Véase el estudio clásico de Carlo Ginzburg sobre el *Sabbat* y la brujería, *História Noturna. Decifrando o Sabá* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991).

[127] Acusaciones de orgía, incesto, infanticidio y canibalismo se encuentran en las ceremonias del *Bacchanalia* romano, en las acusaciones de Antiocus IV Epifanes contra los judíos, en las romanas contra los primeros cristianos y en las cristianas contra los gnósticos y maniqueístas. Russel, *Lúcifer*, 287.

través de las artes del mal, *y por ser débiles*, encuentran modo fácil y secreto de justificarse a través de la brujería[128].

Desde la baja Edad Media, la bruja era relacionada con los pecados capitales y con con los excesos, en especial con la lujuria. En el siglo XII, el cronista Guilherme de Malmesbury describe las brujas como golosas, lascivas y sin límite para sus desviaciones[129]. El odio y la misoginia refuerzan en la mujer características negativas, como ser más carnal y ser creación imperfecta de una costilla curva[130], lo que explicaría su debilidad y su perversidad. Uno de los principales papeles de la mujer en el Antiguo Testamento es el de *instrumentum diaboli*, instrumento que causa la perdición del ser humano[131]. El estereotipo de la mujer fea, decrépita y vieja será la encarnación del vicio, y ella será la aliada de Satán, con lo que despierta el miedo en el occidente cristiano[132]. Imágenes de este tipo serán representadas incesantemente, en especial en el siglo XVI.

La asociación de las imágenes de indias y brujas no es gratuita. Charles Zika demuestra las conexiones entre la iconografía del canibalismo de los amerindios y la iconografía de la brujería del Viejo Mundo después de la primera mitad del siglo XVI[133]. De acuerdo con este autor, las imágenes del canibalismo del Nuevo Mundo harían renacer y alterarían las imágenes de la brujería europea, integrando en ellas características de las representaciones caníbales de los amerindios:

> Fue solamente en la segunda mitad del siglo XVI, al parecer, que comenzó a establecerse un vínculo visual entre el canibalismo de las brujas y el de Saturno. No se han encontrado representaciones visuales de brujas cocinando o comiendo carne humana, anteriores al final del siglo XVI. Es interesante que, desde entonces, en las fuentes escritas, tales como los tratados de brujería y las narraciones de procesos por brujería, el canibalismo de las brujas se refiere a esto. Y el canibalismo en general fue un tropo común en las representaciones literarias de las culturas extrañas y exóticas en la Edad Media tardía. En el proceso sorprendentemente lento mediante el cual el canibalismo se convirtió en parte de las representaciones visuales de la brujería, la figura de Saturno parece haber tenido ciertamente un rol, aun si la importancia de este rol aún no está clara. Los gravados de Crispin de Passe, Henri Leroy y Jan Sadeler en las décadas de 1580 y 1590, sugieren que inicialmente se

[128] Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum,* "Questão VI. Sobre as Bruxas que copulam com Demônios. Por que principalmente as Mulheres se entregam às Supertições Diabólicas", 116. Resaltados del autor. TE.
[129] Richards, *Sexo,* 83.
[130] Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum,* 116.
[131] Mario Pilosu, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média* (Lisboa: Estampa, 1995), 29.
[132] Delumeau, *História,* 347 y Raminelli, *Imagens*, 102.
[133] "Na tradição ocidental, o canibalismo possui uma estreita relação com o deus Saturno, conexão que unia as bruxas da Europa e os canibais da América, ambos filhos de Saturno. Essa evidencia tornou mais nítida a semelhança entre seus comportamentos". Ibídem, 92.

> pudo haber establecido una conexión entre los caníbales amerindios y la figura de Saturno. Esto pudo haberse facilitado por la popularidad de las representaciones visuales de los amerindios como "salvajes" caníbales de la década de 1530 y especialmente después de la década de 1550[134].

Hasta mediados del siglo XVI, apenas las fuentes textuales hacían referencia a estas prácticas antropofágicas de las brujas. De la misma forma que Zika comprueba el "renacimiento" de la iconografía sobre brujería en Europa a partir de la iconografía sobre antropofagia del Nuevo Mundo, se hace muy claro que en las imágenes los indios y, específicamente, las viejas de los festines caníbales también adquirieron características de las brujas europeas, no solo en los textos de las crónicas sino también en las representaciones iconográficas. Los rasgos y los tratamientos de los cuerpos de las viejas indias denotan la influencia que Theodoro De Bry tuvo, para retratarlas, de otros artistas europeos. No puede olvidarse que el maestro de De Bry, Etienne Delaune, fue discípulo de Durero, al igual que Baldung, que además tenían gusto por temáticas del *Sabbat*. El contraste entre las jóvenes y las indias viejas tiene que ver con la moral, ya que una vida de pecado y de consumo de carne humana lleva a la degeneración del cuerpo. Los humores, como la bilis negra, que afectan el interior y repercuten en los comportamientos, también muestran sus efectos en el exterior del cuerpo. Desde la Edad Media, la teoría de los humores tuvo amplia difusión en diferentes círculos profesionales, como puede ser percibido en los *Diálogos,* tratado dirigido para artistas del siglo XVII por Vicente Carducho:

> Estos efectos causados en el cuerpo exterior tienen a veces correspondencia y alusión a lo interior, causado el uno y el otro de la calidad del humor destemplado por mucha o poca cantidad de materia, inclinando algo aquella destemplanza los afectos humanos, unos a lo bueno y en otros a lo contrario; cual inclina al mando y al gobierno, cual, a servidumbres viles y a otras mil diferencias, como vemos de ordinario en las singulares inclinaciones que solicitan sus naturales, cuando el libre albedrío regulado por la razón y luz, que profesamos, no la enmienda, y con virtudes positivas oscurece defectos naturales[135].

La antítesis de las jóvenes bellas y voluptuosas son las viejas deformadas, arrugadas y flacas, resultado de sus costumbres salvajes. El *Malleus Maleficarum* llama la atención acerca de las pasiones que ejercen modificaciones en el cuerpo:

---

[134] Charles Zika, "Body Parts, Saturn and Cannibalism: Visual Representations of witches Assemblies in the Sixteenth Century" (artículo presentado para las memorias del seminario "Le Sabbat des Sorciers em Europe (XVe-XVIIIe Siècles)", École Normale Superieure de Fontenay - ST. Cloud, 4-7 de noviembre 1992), 15. TE.

[135] Vicente Carducho, *Diálogos de la pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias,* edición, prólogo y notas de Francisco Calvo Serraller (Madrid: Turner, 1977), 183.

> Y el cuerpo humano es más noble que cualquier otro cuerpo, pero como las pasiones de la mente humana se modifican y ora se inflaman, ora se enfrían –cuando se siente rabia o miedo, por ejemplo–, ese mismo cuerpo puede sufrir modificaciones más profundas, como los efectos de las dolencias o la muerte, los cuales, por su fuerza, pueden transformar mucho un cuerpo material[136].

Las imágenes de las viejas simbolizan los peores vicios, como el caso de las brujas; las indias viejas muestran el cuerpo deteriorado debido a una vida entera entregada al vicio y al pecado. En el tratado *Da Pintura* del siglo XV Leon Battista Alberti ya explicaba que el artista, al hacer sus obras, debería tener en cuenta la estrecha relación entre el cuerpo y el alma:

> Mas los movimientos del alma se conocen por los movimientos del cuerpo. Vemos cómo las personas tristes, a quienes la preocupación aflige y el pensamiento asedia, andan con sus fuerzas y sentimientos embotados, manteniéndose lentos y perezosos, con sus miembros pálidos e inseguros. Los melancólicos tienen la frente fruncida, cabeza lánguida, todos sus miembros decaen como si estuviesen cansados y descuidados. En los irritados, con todo, la ira, incitando al alma, entumece de cólera los ojos y el rostro y enciende sus colores; todos los miembros, en cuanto mayor es la furia, más se lanzan en libertad[137].

Theodoro De Bry y los otros artistas que pintan, dibujan o graban mujeres viejas tienen en cuenta esa relación alma-cuerpo. Si este último está decaído y desgastado es porque el individuo tiene un alma y una mente sometida a los vicios, al demonio y al pecado, como en el caso de las indias tupinambá y su gula por la carne humana. Las cartas jesuíticas son detalladas en las asociaciones demoníacas, como escribe el padre Azpilcueta Navarro:

> Yendo yo a visitar una aldea, vi que *de la carne que cocinaban en un gran caldero*, y al tiempo que llegué, *sacaban fuera una porción de brazos, pies y cabezas de gente*, que era cosa abominable de verse, y *seis o siete mujeres, que con trabajo se tenían en pie, danzaban alrededor, escupiendo al fuego, que parecían demonios en el infierno*[138].

La Gula y la Lujuria son consideradas pecados capitales para los cristianos protestantes y católicos, por ser pecados carnales que ensucian el alma[139]. Son llevados a un nivel abominable por los tupinambá a los ojos del europeo, como apuntan Bernardette Bucher, Ana María Belluzzo y Ronald Raminelli. Aunque parezca irreversible, el destino trágico del tupinambá, es decir, la degeneración de su cuerpo y de su alma, así como la pérdida de su humanidad, por causa de sus costumbres abominables, no está consumado. En los grabados de Theodoro De Bry

[136] Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum,* 67. TE.
[137] Alberti, *Da Pintura*, lib. 2, 41, 114. TE.
[138] *Cartas Avulsas,* 77-78. Resaltados del autor. TE.
[139] Pilosu, *A Mulher*, 58.

la posibilidad de transformación del hombre aún es una opción, como afirma Thereza Baumann. Esta esperanza de salvación está confirmada por el padre Claude D´Abbeville:

> ¡Mire a qué apogeo de crueldad el diablo, bárbaro verdugo de las almas ciegas, llevó, por entre las tinieblas de la infidelidad, a ese pueblo pagano! A pesar de todo, Dios, en su infinita misericordia, se conmovió de ellos en medio de *su ceguera odiosa y nos permitió que les diéramos a conocer la abominación de esa costumbre tan diabólica y tan contraria a la voluntad de* Tupã *que nos ordena amar a nuestros enemigos* [140]**.**

La práctica de la antropofagia, vicio contrario al orden natural y abominable a los ojos europeos, lleva a los viajeros, cronistas y artistas a dotar de atributos monstruosos al individuo que la practica[141]. La degeneración de los cuerpos de las indias viejas de rostros anómalos y cuerpos deformados sería la prueba de estos atributos degradantes, resultado de una vida licenciosa. A pesar de todo, la conversión de ese gentío al cristianismo podría generar la posibilidad de transformación y de salvación de sus almas.

Conclusión

La cosmovisión del europeo de los siglos XV y XVI chocó con una realidad desconocida, como era el Nuevo Mundo y sus habitantes. Para asimilar esta nueva realidad fue preciso la existencia de coordenadas familiares para poder aprenderla, esquemas que el artista encontró en su propia tradición escrita: en la Biblia, en los autores clásicos y cristianos, en los tratados, crónicas y relatos de viajes medievales de los siglos XIII-XIV, entre otros, y también en la tradición iconográfica: las imágenes del hombre salvaje de los bosques: el feroz y el buen salvaje; del Paraíso: Adán y Eva; de la Edad Dorada, de los seres y razas fantásticas[142]; de las fábulas y de las maravillas del Oriente, que ofrecieron los referentes, las bases para componer las imágenes del indio y del canibalismo de los siglos XV y XVI.

Las imágenes sobre la antropofagia realizadas en la primera mitad del siglo XVI asociaron el consumo de carne humana a banquetes y festines, es decir, al placer gastronómico, como actitudes cotidianas de los amerindios. Las mismas no tenían en cuenta la etnografía, separando estas costumbres de sus aspectos rituales. Los artistas de los grabados se inspiraron en su propia cotidianidad y en la tradición para componer por analogía las escenas del Nuevo Mundo, siendo que los elementos que componían estas escenas ya existían antes de la llegada de Colón. A

[140] D'Abbeville, *História*, 234. Resaltados del autor. TE.
[141] Kappler, *Monstros*, 231.
[142] Aquí concuerdo con las profesoras Susan Milbrath y Bernadette Bucher.

partir del contacto con los pueblos amerindios, estos esquemas preconcebidos son proyectados, adaptados y repetidos.

Después de la segunda mitad del siglo XVI, las representaciones iconográficas comienzan a migrar de lo maravilloso medieval a lo exótico colonial. Con Staden, Léry, Thevet y De Bry, la antropofagia gana connotaciones de ritual mágico-religioso; y como estos europeos están más atentos a comprender costumbres y formas de vida, las representaciones visuales cambian. Los rituales antropofágicos respondían, en el caso de los tupinambá, no al gusto gastronómico y sí a un sentimiento de venganza –vengar al enemigo y devorarlo, porque él y los suyos lo harán de la misma forma–. A pesar de esto, las características de ritual acaban siendo ignoradas al momento de representar el festín antropofágico propiamente dicho, en el cual el gusto gastronómico por carne humana por parte de los amerindios se impone. En suma, son imágenes de la antropofagia herederas de la tradición medieval y de lo maravilloso.

Staden, Léry y Thevet estuvieron en el Nuevo Mundo; Theodoro De Bry no. Además de eso, él era editor y sus imágenes debían atender más al público en general, no teniendo ningún compromiso etnográfico. Ello no significa que los grabados de Staden, Léry y Thevet fueran más correctos que los de De Bry por el hecho de haber estado en contacto con los tupinambá, ya que en esta época el artista no tenía ningún compromiso con la realidad o con la exactitud pictórica; pero este es otro tema de investigación.

De Bry, por ser un artista talentoso, esforzado y cuidadoso, copió muchos de estos detalles etnográficos registrados por los artistas y grabadores, en los cuales basó sus imágenes. Eso no le impidió mejorar las imágenes siguiendo criterios más de editor y artista, aumentando detalles y haciendo los grabados más interesantes y sofisticados para un público exigente y letrado, adaptando y creando nuevas imágenes, diferentes de sus modelos originales. A partir de los esquemas establecidos y aprendidos por su formación como grabador y dibujante, De Bry tuvo la capacidad de ser original, debido a su esfuerzo por dar unidad y establecer una apropiación visual sofisticada de los grabados de diferentes relatos y de varios artistas que le sirvieron de modelo y base para la colección *Grandes Viajes*. Estos elementos dan unidad y están relacionados básicamente con dos aspectos: primero, con los fondos, más elaborados con el uso de la perspectiva y llenado del espacio alrededor de las figuras, a diferencia de los xilograbados originales, que la mayoría de las veces permanecían en blanco; y segundo, con el uso de cánones elaborados para los cuerpos de los indios, que permitieron una identidad visual.

En el caso de la *Americæ Tertia Pars*, los elementos originales de De Bry no se restringen a los cuerpos o a los fondos; la presencia y el destaque de las mujeres en los diferentes episodios de los grabados y los detalles crueles, minuciosos y

mórbidos de la preparación y consumo de carne humana, en las escenas de antropofagia, alcanzaron la apoteosis del horror con el flamenco e impresionaron y chocaron a su sociedad. De Bry, al combinar lo exótico, lo erótico y lo macabro de las escenas con los cánones renacentistas, convirtió su obra en un referente obligatorio para artistas que deberían representar indios y escenas antropofágicas. Tanto, que aún hoy sus grabados continúan siendo una referencia visual de los grupos amerindios del siglo XVI.

Los cuerpos de los indios renacentistas de Theodoro de Bry muestran la desnudez como estado natural ideal, de la misma forma que los indios de los grabados del relato de Jean de Léry (1578), en los cuales el estado natural es tenido como verdad esencial, diferente de lo artificial de la sociedad europea, y es apreciado como virtud en la simplicidad del desnudo. En los grabados de De Bry, el pudor, en las pocas veces que es registrado, es manifestado por el alemán Hans Staden, nunca por los indios.

El cuerpo arrugado y decadente de las indias viejas correspondería a un reflejo de su interior, de su alma. Sería un llamado de alerta a las prácticas salvajes, es decir, que consumir carne humana llevaría al deterioro del cuerpo y a la pérdida del alma. La lectura estructuralista de Bucher en el contexto neoplatónico de De Bry tiene mucho sentido, pero no puede limitarse a una simple condena. La interpretación de esta autora solo considera las narraciones de Staden y Léry y deja de lado otras fuentes. A pesar de todo, no es posible negar el estigma negativo de la vieja, reafirmado constantemente en las diferentes crónicas.

Pero también creo que las indias de senos caídos representan una reflexión sobre la transitoriedad de la existencia y sobre la finitud del mundo y de las cosas materiales: el cuerpo, la belleza y la juventud acaban. No es solo una acusación de De Bry, como fervoroso reformado, contra la antropofagia, sino también contra cualquier vicio y pecado. No puede olvidarse a quién iba dirigida su obra. En esta perspectiva, es pertinente la lectura de Baumann, pues las imágenes de las viejas indias también significan transformación, son un llamado a los cristianos reformados a venir a evangelizar el Nuevo Mundo y a cambiar la situación de dominio del pecado. Además, estas modificaciones del cuerpo no corresponden solo a cuestiones morales, sino también a la crisis surgida en el siglo XVI, que cuestionó algunos conceptos del Renacimiento, especialmente los rígidos cánones matemáticos, expresión de la belleza perfecta para representar el cuerpo. A esos conceptos, el Manierismo respondió con sus cuerpos más alargados (de 10 cabezas, lo "normal" era tener 8), con las famosas figuras serpentinas[143], cuerpos en formas

[143] Baumann, "Thesaurus", 310-313.

de S o lengua de fuego[144], cuerpos contorsionados y curvados, en rechazo a la "tiranía" de la belleza matemática, de la perspectiva, que retornando a una forma medieval de componer que agrupa formas en el primer plano, y seguen al instinto, al sentimiento, más que a la razón[145].

Bibliografía

Alberti, Leon Battista. *Da Pintura.* Campinas: Unicamp, 1989.

Alexander, Michael, ed. *Discovering the New World. Based on the works of Theodore de Bry.* Londres: Harper & Row, s. f.

Anchieta, José. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões.* Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1988.

Ariès, Philippe. *O Homem Perante a Morte.* Mem Martins: Publicações Europa-America, 1988.

Argan, Giulio Carlo. *Clássico Anticlássico. O Renascimento de Brunelleschi a Bruegel.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Baumann, Thereza. "Thesaurus de Viagens. Theodoro de Bry: identidade e alteridade na iconografia do século XVI". 2 vols. Tesis doctoral, Universidad Federal Fluminense, Niterói, Brasil, 2001.

Belluzzo, Ana Maria de Morais. "A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo". En *Índios no Brasil*, ed. L. D. B. Grupioni, 47-58. Brasilia: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

_____. *O Brasil dos Viajantes*. 3 ed. Río de Janeiro: Objetiva; Metalivros, 2000.

Benzoni, Girolamo. *Historia del Mondo Nuevo.* 1565.

[144] Erwin Panofsky, *Idea: A Evolução do conceito de Belo* (São Paulo: Martins Fontes, 2000), 75.

[145] Sobre el manierismo, consúltese Arnold Hauser, *Maneirismo, a crise da renascença e o surgimento da arte moderna* (São Paulo: Perspectiva, 1993); Giulio Carlo Argan, *Clássico Anticlássico. O Renascimento de Brunelleschi a Bruegel* (São Paulo: Companhia das Letras, 1999); Panofsky, *Idea*; E. H. Gombrich, *Norma e Forma* (São Paulo: Martins Fontes, 1990).

Bouyer, Marc y Jean Paul Duviols. “Les Grands Voyages de Théodore de Bry”. En *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore De Bry*, Theodore de Bry. París: Gallimard, 1992.

Bry, Théodore de. *Admiranda Narratio.* 1590.

_____. *Americæ Tertia Pars.* Frankfurt, 1592.

_____. *Americæ Pars Qvarta.* 1594.

_____. *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore De Bry.* París: Gallimard, 1992.

_____. *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore De Bry.* París: Gallimard, 1992.

Bucher, Bernadette. *Icon and Conquest. A structural analysis of the illustrations of de Bry´s Great Voyages.* Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1981.

Cardim, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil. Vol 2. Do princípio e origem dos índios.* Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

Carducho, Vicente. *Diálogos de la pintura*, *Diálogo Quarto.*

Cartas Avulsas, 1550-1568. Azpilcueta Navarro e Outros. Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1988.

D’Abbeville, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.* Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1975.

Del Priore, Mary. *Esquecidos por Deus: Monstros no mundo europeu e Ibero-americano* (*Séculos XVI-XVIII*). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Delumeau, Jean. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800. Uma cidade sitiada.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente* (*Séculos XIII-XVII*). Bauru: EDUSC, 2003.

Duviols, Jean-Paul. “Théodore de Bry et ses modèles français”, *Caravelle* (Toulouse, Francia), 58 (1992): 7-16.

Eisentein, Elizabeth L. *A Revolução da Cultura Impressa. Os primórdios da Europa Moderna.* São Paulo: Ática, 1998.

Fausto, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. En *História dos Índios do Brasil,* comp. Manuela Carneiro da Cunha, 381-396. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaría Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

Fernandes, Florestan. *A Função social da Guerra na Sociedade Tupinambá.* São Paulo: Universidade de São Paulo, 1970.

Forge, Jacques. “Naissance d’une image”. En *L´Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages Protestante du XVIe siècle*, dir. Michèle Duchet. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

Gândavo, Pero de Magalhães de. *A primeira História do Brasil. História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2004).

Ginzburg, Carlo. *História Noturna. Decifrando o Sabá.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Giucci, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso. O novo Mundo.* São Paulo: Companhia das letras, 1992.

Gombrich, H. E. *Arte e Ilusão.* São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Meditações sobre um cavalinho de pau e outros ensaios sobre a teoria da arte.* São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. *Norma e Forma.* São Paulo: Martins Fontes, 1990.

Hauser, Arnold. *Maneirismo, a crise da renascença e o surgimento da arte moderna.* São Paulo: Perspectiva, 1993.

Holanda, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso: Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

Kappler, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Kramer, Heinrich y James Sprenger. *Malleus Maleficarum. O Martelo das Feiticeiras.* Río de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

Kupperman, Karen Ordahl. *Indians and English. Facing off in Early America.* Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2000.

Lestringant, Frank. "L'automne des cannibales ou les outils de la conquête". En *L´Amérique de Théodore De Bry. Une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, dir. Michèle Duchet, 69-104. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

_____. *O Caníbal: grandeza e decadência.* Brasilia: UNB, 1997.

Léry, Jean de. *Viagem à terra do Brasil.* Belo Horizonte y São Paulo: Livraria Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1980.

Luins Jr., William M. *Prints and visual communication.* Cambridge: The MitPress, 1982.

Mason, Peter. *Infelicities. Representation of the Exotic.* Baltimore, Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press, 1998.

Métraux, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis.* São Paulo: Ed. Nacional; Universidade de São Paulo, 1979.

Montaigne, Michel de. *Ensaios.* Río de Janeiro, Porto Alegre y São Paulo: Globo, 1961.

Mukerji, Chandra. *From Graven Images. Patterns of Modern Materialism.* Nueva York: Columbia University Press, 1983.

Pacheco, Francisco. *El arte de la pintura.* 1644; Madrid: Editorial Cátedra, 1990.

Panofsky, Erwin. *Estudos de iconología.* Madrid: Alianza Universidad, 1998.

_____. *Idea*: *A Evolução do conceito de Belo.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Pigafetta, Antonio. *La primera vuelta al mundo. Las mejores crónicas marinas I.* Buenos Aires: Ameghino, 1998.

Pilosu, Mario. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.

Raminelli, Ronald. *Imagens da Colonização*. São Paulo: Jorge Zahar, 1996.

_____. "Tupinambá". En *Dicionário do Brasil Colonial* (*1500-1808*), dir. Ronaldo Vainfas. Río de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. "Eva Tupinambá". En *História das Mulheres no Brasil*, ed. Mary del Priore. São Paulo: Contexto; Unesp, 2001.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *História da Filosofia. Antigüidade e Idade Média*. 2 vols. São Paulo: Paulus, 1990.

Richards, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Russel, Jeffrey Burton. *Lúcifer. O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

Salvador, fray Vicente do. *História do Brasil 1500-1527*. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

Silva Galdames, Osvaldo. "El mito de los comedores de carne humana en América", *Revista Chilena de Humanidades* (Santiago), 11 (1990).

Souza, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

Staden, Hans. *Viagem ao Brasil. Versão do texto de Marburg de 1557*. Río de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988.

Thevet, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte y São Paulo: Livraria Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1978.

Vasconcellos, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado de Brasil*. Río de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1864.

Vespuccio, Américo. *Novo Mundo. As cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.

Zika, Charles. "Body Parts, Saturn and Cannibalism: Visual Representations of witches Assemblies in the Sixteenth Century". Artículo presentado para las memorias del seminario "Le Sabbat des Sorciers en Europe (XVe-XVIIIe

Siècles)". École Normale Superieure de Fontenay - ST. Cloud, 4-7 de noviembre 1992.

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615)

Sabine Fritz
Justus-Liebig Universidad, Giessen, Alemania
sabinefritz@gmx.net

Resumen

La conquista y la colonización del reino de los incas (1532) pueden ser caracterizadas como un gigantesco acto de traducción entre diferentes textos culturales y distintos métodos de transmisión. Los traductores tenían una función mediadora entre conquistadores y conquistados en la sociedad colonial y desempeñaban un papel importante y poderoso en el proceso de oscilación de códigos culturales y de negociación de identidades y alteridades. Un ejemplo de traducción de textos culturales es la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c 1615), escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala. Este artículo analiza los textos culturales que conoce el autor y la posición en la que se ve a sí mismo. Por un lado, se muestra cómo funciona el proceso de transmisión de textos culturales andinos, originariamente de manera oral, al medio de la escritura; por otro lado, se llama la atención sobre las estructuras del poder subyacentes en el proceso de la traducción.
Palabras clave: GUAMÁN POMA DE AYALA, PERÚ, SIGLO XVII, CRÓNICAS, HISTORIA CULTURAL.

Abstract

The conquest and colonization of the Inca Empire (1532) can be characterized as a giant translation process between different cultural texts and distinct methods of their transmission. Translators functioned in the colonial society as mediators between the conquerors and the conquered and played an important and powerful role in the oscillation of cultural codes and the negotiation between identities and alterities. One translation of cultural texts, in which the structures underlying the transition to colony and literacy from an indigenous perspective become evident, is the *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c 1615). Written by the Indian Felipe Guamán Poma de Ayala, it is addressed as a chronicle in form of a letter to the spanish king, Philip III. The article analyzes the cultural texts known by the author and the position in which he sees himself. On the one hand, we thus demonstrate, how the process of transmission of cultural andean texts, originally transmitted orally, into the written medium works. On the other hand, we call attention to the structures of power underlying the translation process.
Key words: GUAMÁN POMA DE AYALA, PERU, 16TH CENTURY, CHRONICLE, CULTURAL HISTORY.

> *Atagualpa Ynga* fue degollad[o] y sentenciado y le mandó cortar la caueca don Francisco Pizarro. Y le notifica con una lengua yndio Felipe, natural de Guanca Bilca. Este dicho lengua le enformó mal a don Francisco Pizarro y los demás. No le gustó la dicha sentencia, y no le dio a entender la justicia que pedía y merced *Atagualpa Ynga*, por tener enamorado de la coya, muger lexítima. Y ací fue causa que le matasen y le cortasen la cauesa a *Atagualpa Ynga* y murió mártir cristianícimamente; en la ciudad de Caxamarca acabó su vida[1].

Con la conquista y la colonización del reino de los incas chocaron dos culturas ajenas, lo que tuvo consecuencias profundas que son bien conocidas y perceptibles hasta hoy en día. Se ha negado durante mucho tiempo, incluso hasta el siglo pasado, que hubiese existido un diálogo entre las culturas europeas y andinas, sosteniendo una bipartición entre una cultura superior y una cultura inferior, así como una comunicación de dirección única que obligó a las voces de los conquistados a callar. No obstante, la convivencia de las culturas en el mismo espacio de hecho exigía ya desde el principio actos de comunicación que no eran unidireccionales, sino que activaban la oscilación de diversos códigos que transformaron las normas e imágenes del mundo tanto de los conquistados como de los conquistadores. Así, la perspectiva monolítica de la investigación académica ha sido finalmente relativizada con el cambio del discurso representativo de la conquista a partir del siglo XX y la era del poscolonialismo. En las últimas décadas del siglo XX, los documentos indígenas sobre la Conquista y la Colonia han sido reevaluados y la investigación académica ha puesto su atención en los procesos de inter y transculturación, así como de hibridación, en el sentido aludido por Bhabha[2]. El diálogo en el contexto de la Conquista implicó, por cierto, la necesidad de una mediación no solo entre diferentes idiomas, sino también entre diferentes visiones del mundo y distintas formas de la codificación cultural, con una justificada caracterización como un gigantesco acto de traducción entre culturas distintas, así como un fuerte enlace entre traducción y poder.

[1] Guamán Felipe Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. Rolena Adorno, John V. Murra y Jorge L. Urioste (Madrid: Historia 16, 1987), 393. Citado con la abreviación *NC* de aquí en adelante.
[2] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994).

Figura 1

/390 [392]/ CONQUISTA / CÓRTANLE LA CAVESA A ATAGVALPA INGA / VMANTA CVCHVN [Le cortan la cabeza.] / Murió Atahualpa en la ciudad de Caxamarca.

Tomado de: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, (México: Siglo XXI, 1980), 2: 362.

Traducciones y traductores en la sociedad colonial

Las lenguas entre las que mediaron los traductores de los Andes eran, por un lado, el español y, en lo que concierne a la evangelización, en parte también el latín, mientras que, por otro lado, existía una gran cantidad de idiomas y dialectos andinos, a veces no comprensibles entre sí[3]. En la sociedad colonial, ello condujo tanto a necesitar gran número de intérpretes como también a intentar establecer una base comunicativa común, es decir, una lengua general. El asunto sirvió incluso a los intereses de los conquistadores, especialmente en relación con la deseada evangelización, para la cual no les quedó otra alternativa que entenderse con la población indígena[4]. Solo con los esfuerzos de los misioneros españoles, la lengua *runa simi*, que desde entonces fue llamada quechua, llegó a tener gran divulgación en el área andina.

Una controversia entre los eclesiásticos españoles alude a la problemática de actos de traducción que dificultaban de manera decisiva la comunicación intercultural en la Colonia: unos opinaron que una evangelización profunda de los indígenas únicamente podía ser realizada usando sus lenguas andinas autóctonas. Sin embargo, este proceso se vio dificultado por la multitud de lenguas andinas todavía existentes. En contra de esta corriente, argumentaban otros que las lenguas indígenas implicaban tradiciones paganas y, en consecuencia, imposibilitaban la traducción adecuada de términos católicos, justificando así que la evangelización tenía que ser ineludiblemente en español.

Por otro lado, en el contexto de la Conquista también se dio el enfrentamiento de diferentes textos culturales y métodos de transmisión. Con Bachmann-Medick entendemos aquí el concepto de texto en su sentido amplio, que implica no solo textos escritos, sino todas las simbolizaciones y señas en las que se manifiesten informaciones culturales específicas, es decir, tanto literatura o textos administrativos como arte, pintura, fiestas y ritos, teatro, etc.[5] Por consiguiente, los textos culturales pueden ser considerados como manifestaciones de la "memoria cultural" en la que se media y se estabiliza una identidad colectiva, o sea, un saber común del pasado y del mundo que, para un grupo dado, representan la base de su

[3] Alfredo Torero, *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia* (Lima: IFEA, 2002).
[4] Michael Sievernich, "'Christianorum avaritia indorum vocatio'. Eine theologische Sicht der 'Neuen Welt' im späten 16. Jahrhundert", *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, ed. Karl Kohut (Frankfurt a. M.: Vervuert, 1991), 111. Iris Gareis, *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus* (Berlín: Reimer, 2003), 205.
[5] Doris Bachmann-Medick, *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1996).

conciencia tanto de unidad como de particularidad[6]. En este sentido, funciona como un proceso de diferenciación y afiliación, como negociación de identidades y alteridades.

Las visiones del mundo que chocaron en el contexto de la Conquista estaban fundadas en estructuras simbólicas diferentes, ya fuera que procedieran de una cultura oral o de una letrada. Una premisa importante de las culturas orales es la necesidad de un contexto específico de presentación. Digamos que se trata de una memoria corporal y performativa. Narrador y público entran en una relación intensiva e interactiva, en la que el público, por sus reacciones, puede participar de manera creadora en la narración. Aquí juega un papel importante el contexto, es decir, el lugar, el tiempo y la identidad de los interlocutores –ya que, como subraya Mannheim, "no solo se quiere dar a conocer la historia, sino, también, los mundos culturales tanto del narrador como del oyente"[7]–. La coherencia se consigue generalmente con la repetición basada en la primacía de la mnemotécnica. La escritura, entonces, posibilita la desvinculación del saber de los individuos y da independencia y autonomía al texto escrito, que, una vez independizado del redactor del texto, puede ser duplicado ilimitadamente por la imprenta; los receptores, en su mayor parte desconocidos por el autor, quedan sin conexión directa con él y no pueden, por tanto, plantear preguntas. Al mismo tiempo, las formas mnemotécnicas pierden su importancia existencial; en vez de la repetición, es la variación lo que se considera como característica de un "buen" texto escrito[8].

Por consiguiente, las codificaciones culturales andinas o españolas se vieron separadas no solo por una frontera lingüística, sino también por maneras de narración y transmisión muy distintas, y dieron paso al malentendido cultural, dificultando todavía más la tarea de la traducción. Notorias son, por ejemplo, las frecuentes quejas de los cronistas españoles acerca de las narraciones supuestamente incompletas y anacrónicas de los indígenas, que entendían en general como señal de su inferioridad intelectual. Una traducción meramente literal no habría sido capaz de revalorar el mundo andino para un público europeo.

Nos preguntamos, entonces, dónde se podrá consultar hoy en día una traducción de textos culturales en la que se manifiesten las estructuras subyacentes a la cultura letrada de la Colonia, desde una perspectiva indígena. El hecho de que los documentos redactados por indígenas en este tiempo y conocidos por la investigación académica de hoy sean escasos los hace aún más valiosos para el

---

[6] Jan Assmann, "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", en *Kultur und Gedächtnis*, ed. Toni Hölscher (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988).
[7] Bruce Mannheim, "Hacia una mitografía Andina", en *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, ed. Juan Carlos Goddenzi Alegre (Cuzco: CBC, 1999), 48.
[8] Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (München: Beck 1992).

análisis de la negociación de la identidad indígena en la sociedad colonial. Las crónicas sobre el pasado andino y el presente colonial escritas por indígenas presentan, por su exigencia de representación integral, informaciones particularmente amplias sobre los contenidos de la memoria cultural. Digamos que son textos culturales por excelencia.

El hecho de que la mayoría de los textos indígenas fueran escritos en español y dirigidos a receptores españoles, es decir, a otra cultura, demuestra que los actos de traducción componen un factor esencial en este contexto –actos que, por cierto, fueron influenciados particularmente por el traductor-autor y por su relación con el lector implícito–. Esto se evidencia, según Gareis[9], especialmente en las crónicas del Perú, que se dirigen a un público español, tal y como sucede en el caso del texto que analizaremos aquí, la bien conocida *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (*NC*), de la que justificadamente dice Cummins:

> El descubrimiento de más de mil páginas de dibujos y textos dirigidos al rey Felipe II es una mina tan rica para los académicos del siglo veinte, como lo fue el descubrimiento de Potosí para los españoles del siglo dieciséis[10].

Esta crónica fue redactada por el indígena Guamán Poma de Ayala principalmente en español, con algunas inserciones en lenguas andinas. Está dirigida como una carta de 1.189 páginas al rey español Felipe III. En la primera parte, denominada *Nueva Corónica*, se describe la historia precolombina de los Andes hasta el reino de los incas y la conquista. En la segunda parte, titulada *Buen Gobierno*, el autor pasa a la descripción de la realidad colonial y toma el papel de consejero del rey, pidiendo para la población indígena la mejora de sus condiciones de vida. El autor incorpora en su carta crónica 398 dibujos hechos por él mismo y sugiere que estos dibujos deberían facilitar el proceso de lectura al rey:

> ... escrito y debojado de mi mano y engenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una lectura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes engeniosos se hallan[11].

---

[9] Gareis, *Die Geschichte.*

[10] "The discovery of the more than one thousand pages of drawings and writings addressed to King Philip III is as rich a mine to twentieth-century scholars as the discovery of Potosí was to sixteenth-century Spaniards". Thomas Cummins, "Let me see! Reading Is For Them: Colonial Andean Images and Objects, 'como es costumbre tener los caciques Señores'", en *Native Traditions in the Postconquest World*, eds. Elizabeth Hill Boone y Thomas Cummins (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1998), 91.

[11] *NC*, 10.

En lo que concierne a Guamán Poma y su traducción de textos culturales andinos para un receptor europeo, es de especial interés analizar los textos culturales que conoce, es decir, las estructuras simbólicas con las cuales está familiarizado por su socialización, educación y profesión, así como las formas discursivas en las que es competente y los idiomas que habla o entiende. Además, interesa la posición en la que se ve a sí mismo como traductor indígena, para ver cómo funciona la negociación de identidad y alteridad desde la perspectiva de un autor indígena.

El traductor indígena

> ¿Quién podrá escriuille ni hablalle ni allegarse a un personage tan gran señor cristiano católico, Sacra Católica Real Magestad? Y ací se atreuió su bazallo de su corona rreal y su cauallero deste rreyno de las Yndias del Mundo Nuebo que es príncipe, quiere decir *auqui*, de este rreyno, nieto del rrey décimo, *Topa Ynga Yupanqui*, hijo lexítimo de doña Juana *Curi Ocllo*, *coya*, quiere dezir *coya*, rreyna del Pirú. Y ací ubo de escriuilla y trauajarlo la dicha *Nueva corónica y buen gobierno*[12].

La información biográfica que tenemos sobre Guamán Poma, el "bazallo de su corona rreal", proviene principalmente de sus propias revelaciones en la *NC*. Estas no siempre tienen que corresponder con la "realidad histórica", pero siempre son reveladoras de la posición en la que el autor se ve o se tiene que ver. Nació como hijo de padres andinos, probablemente algunos años después de la conquista del reino de los incas. Su familia pertenecía a un pueblo conquistado por los incas, a los que evidentemente sirvió con lealtad, ya que Guamán Poma habla de su padre repetidas veces como "segunda persona del mismo *Ynga*"[13]. El futuro autor de la crónica habría tenido en sus primeros años una socialización de carácter andino, ya que en la *NC* demuestra conocimientos íntimos de la sociedad andina.

Como muchos indígenas de su tiempo, al pertenecer a la élite andina provincial, Guamán Poma intentó asegurarse una posición privilegiada en la sociedad colonial, que implicaba ineludiblemente la prueba de haber sido convertido al cristianismo. Según Guamán Poma, su hermanastro mestizo Martín de Ayala participó de manera decisiva en su educación cristiana. El padre "le puso [a Martín] en estudio y dotrina"[14], supuestamente a los doce años. Esto puede indicar que haya

[12] *NC*, 1137-1138.
[13] *NC*, 16.
[14] *NC*, 15.

frecuentado una de las escuelas fundadas por los españoles para difundir activamente la lengua y la religión de los conquistadores. Los conocimientos obtenidos allí los transmitió evidentemente a sus hermanos: "Y el dicho sancto hombre le enseñó a sus hermanos y al autor deste dicho libro, por dónde se bino a escriuirse la dicha Primer corónica"[15]. A través de la descripción idealizada de este personaje y de su vida, caracterizada por analogías con la vida de Jesús, Guamán Poma pone énfasis en la profundidad de su educación cristiana, que lo familiarizó, ya en sus años tempranos, con un texto cultural paradigmático del mundo cristiano: la Biblia.

En este período, como también en tiempos sucesivos, debe haber experimentado los métodos de enseñanza de la Iglesia católica. A estos pertenecen formas principalmente de carácter oral –la oración, el sermón, la disputación, el confesionario y el canto– tanto como la enseñanza escrita, sobre todo de la Biblia. Esta enseñanza fue evidentemente acompañada por el uso intensivo de imágenes, con lo que, por un lado, se presentaba la posibilidad de contrarrestar el analfabetismo y, por otro, se mostraba la influencia de la Contrarreforma en Europa, que

> ... entendió que la revitalización de la sensibilidad católica solo sería posible mediante el bombardeo simultáneo de los sentidos del cristiano con un mismo mensaje redundante. (...) Como foco importante de la Contrarreforma europea, España habría de llevar la política de comunicación visual tridentina a Indias, convirtiéndola en poderoso instrumento de catequización[16].

El uso que Guamán Poma hace del medio visual puede haber sido motivado tanto por sus experiencias europeas como por las andinas, ya que la mnemotécnica andina también se sirvió de dibujos y pinturas[17]. Sin embargo, si tomamos en consideración a Cummins, el arte peruano siguió otras pautas distintas de las del arte europeo naturalista:

> El arte encontrado por los españoles en el Perú era, en su mayor parte, abstracto, (...) no ilustraba figurativamente ideas (...). Representar el Perú ante los europeos significaba evitar formas y conceptos representacionales de los peruanos mismos, y

[15] Ibídem.
[16] Mercedes López-Baralt, *Ícono y conquista. Guamán Poma de Ayala* (Madrid: Hiperión, 1988), 124-125. "tridentina" se refiere al Concilio de Trento (1545-63), "que definió la posición de la Iglesia católica ante la revuelta protestante, decretó la legitimidad y conveniencia del uso de imágenes para la propagación de la fe". Ibídem.
[17] Véanse, por ejemplo, Juan Gargurevich Regal, *La comunicación imposible. Información y comunicación en el Perú, siglo XVI* (Lima: Umnsm, 2002); Juan José Pacheco Ibarra, "La pintura de los incas. Un arte olvidado", *Uku Pacha* (Lima),1 (2000): 36-55, y Fernando Prada Ramírez, *Der Tanz um den Buchstaben. Die semantischen Systeme des 16 Jahrhunderts in den Anden* (Regensburg: Roderer, 1994).

> cuando se deseaban imágenes pictóricas del Perú, se empleaban modos de representación europeos, basados en la mimesis[18].

Aunque también se hallaron formas de arte naturalista en el mundo andino, existe, a causa de su menor uso y distribución, la posibilidad de que no hayan ejercido una gran influencia en Guamán Poma. Parece más bien que fue el simbolismo abstracto, a la vez incomprensible para el público europeo, lo que dejó sus huellas en la *NC*. En lo referente a la iconografía de Guamán Poma, nos informa Adorno que usa, por un lado, "el código artístico europeo de la iconografía cristiana religiosa" y, por otro, "el sistema andino de simbolismo espacial que organiza la composición de los dibujos"[19]. El sistema andino espacial se ve conectado íntimamente con un sistema de valores: es cuatripartito, con un centro, cada parte adquiere valores diferentes según su posición en el espacio entero[20]. Analizando las ilustraciones hechas por Guamán Poma con este sistema, Adorno[21] –y recientemente González et al.[22]-, en un detallado análisis de cada una de las ilustraciones, han podido demostrar convincentemente que la mayor parte de ellos proponen valoraciones de lo ilustrado dando informaciones sobre la perspectiva de su dibujante. Es evidente, asimismo, que los dibujos también exigen un proceso de traducción. Dice Cummins al respecto que "el arte andino requería ser explicado o, mejor aún, traducido a una forma textual más que ser reproducido como ilustraciones"[23]. Guamán Poma, no obstante, usa la traducción gráfica en gran parte de su obra y la combina con la traducción textual de una manera única, creando, según Adorno[24], una propia sintaxis visual que media entre las estructuras simbólicas andinas y las europeas.

Gracias a su educación, le fue posible a Guamán Poma trabajar como escritor e intérprete para la administración y jurisprudencia española. Por este trabajo, vino a conocer nuevas codificaciones culturales, catálogos de preguntas formuladas para las visitas o los confesionarios, expedientes y protocolos judiciales y otras formas de documentación administrativa, como inventarios o calendarios. Además, tuvo

[18] Thomas Cummins, "La representación en el siglo XVI: La imagen colonial del inca", en *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, ed. Henrique Urbano (Cusco: CBC, 1993), 92-95.
[19] Rolena Adorno, introducción a *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, por Guamán Felipe Poma de Ayala (Madrid: Historia 16, 1987): xxxv-xxxvi.
[20] Para un análisis revelador y detallado del sistema espacial andino y su aplicación en la *NC*, véase Rolena Adorno, "Paradigmas perdidos. Guamán Poma examina la sociedad española colonial", *Chungará* (Chile), 13 (1984): 67-91.
[21] Ibídem.
[22] Carlos González, Hugo Rosati y Francisco Sánchez, *Guaman Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago de Chile: LOM, 2002).
[23] Cummins, *La representación en el siglo XVI*, 92.
[24] Rolena Adorno, "Visual Mediation in the Transition from Oral to Written Expression," *New Scholar* (Santa Bárbara, Estados Unidos), 10.1 (1986): 181-97.

acceso al discurso oficial de los colonizadores, el cual se caracterizó en este tiempo por fuertes controversias, entre otras, sobre la legitimidad de la conquista y sobre los métodos adecuados para la evangelización. Como varias de las estrategias argumentativas usadas en este contexto correspondían a la perspectiva personal de Guamán Poma, él las retoma más tarde en su obra[25]. El ejemplo más prominente es el tratado de Bartolomé de Las Casas, en el que denuncia la ilegitimidad de la conquista y exige la devolución de los territorios conquistados a sus legítimos propietarios indígenas, opinión que sostiene también Guamán Poma: "Y los yndios son propietarios naturales de este rreyno, y los españoles, naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, *mitimays*. Cada uno en su rreyno son propetarios lexítimos, poseedores, no por el rrey cino por Dios y por justicia de Dios (...). El Ynga era propetario y lexítimo rrey"[26].

La competencia lingüística demostrada en la *NC* revela que la lengua materna del autor evidentemente era un dialecto del *runa simi*. Debe haber aprendido el español posteriormente, ya que su obra está caracterizada por errores de transferencia y por hipercorrecciones que típicamente acompañan el aprendizaje de una lengua extranjera. Según sus propias indicaciones, conocía también otros dialectos andinos e incluso otros idiomas indígenas: "Escogí la lengua e fracis castellana, *aymara, colla, puquina, conde, yunga, quichiua ynga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, condesuyo, collasuyo, cañari, caqyanpi, quito*"[27]. Es diciente que señale haber ido "ajuntando (...) todos los bocablos de yndios"[28] en español, así como en los idiomas andinos. Debía haber tenido un listado de voces que habrá ampliado continuamente en el curso de sus viajes, lo que puede evidenciar que algunos de sus conocimientos de las lenguas mencionadas probablemente se limitaron a un entendimiento pasivo de algunas palabras.

Las observaciones hechas hasta aquí muestran que la *NC* está basada en múltiples actos de traducción y, con esto, de interpretación: el autor tradujo el material que le narraron sus informantes en diferentes idiomas andinos, primeramente en su lengua natal, lo que implicó ya una interpretación correspondiente a su concepto del mundo. A medida que se familiarizó con *otros* conceptos culturales, nuevas formas de codificación entraron en su conocimiento personal del mundo y pudieron influenciar sus interpretaciones futuras. El siguiente acto de traducción ocurrió en la redacción de la *NC* para su real destinatario español. En este nivel, se puede asumir una recodificación del material colectado, adaptándolo a codificaciones

[25] Para las fuentes de Guaman Poma, véase Rolena Adorno, "Felipe Guaman Poma de Ayala. An Andean view of the Peruian Viceroyaliy, 1565-1615", *Journal de la Societé des Américanistes* (París),65 (1978): 121-143.
[26] *NC*, 929.
[27] *NC*, 10.
[28] *NC*, 11.

culturales y formas discursivas que, según la opinión del autor andino, debían ser comprensibles para el público español de ese tiempo.

Aproximadamente un quinto de la *NC* está, además, compuesto por textos en quechua, que, según Urioste, "juntamente con los del manuscrito del Waru Chiri, son los únicos que nos presentan la visión del hombre andino desde un punto de vista interior y de autorreflexión"[29]. Unas veces Guamán Poma traduce los textos, otras veces quedan sin traducir. Hay, por ejemplo, términos particulares, oraciones, canciones o diálogos fingidos en los que el autor imita los dialectos de los hablantes. Incluso la creolización de la lengua se ve imitada en algunas partes: "obeja chinca*ndo*, pacat tuta *buscando*, manca tarinchos, uira cocha [una oveja se perdió y se ocultó. Dicen que no la encuentran al buscarla de noche]"[30]. En aquellos casos en los que Guamán Poma sí presenta traducciones, según Urioste, estas son "generalmente interpretativas, una paráfrasis del texto quechua"[31], como en el ejemplo siguiente:

> Texto quechua de Guamán Poma: "¿Tizce caylla uira cocha, maypim canqui? ¿Hanac pachapicho? ¿Cay pachapicho? ¿Uco pachapicho? ¿Caylla pachapicho? ¿Cay pacha camac, runa rurac, maypim canqui? ¡Oyariuay!"[32].
>
> Traducción literal ofrecida por Urioste: "Señor del fundamento y del más allá –o fundamental y cercano–, ¿dónde estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En el mundo inferior? ¿En la tierra del extremo –o cercana? Ordenador de este mundo, hacedor del hombre, ¿dónde estás? ¡Óyeme!"[33].
>
> Traducción ofrecida por el mismo Guamán Poma: "O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazerdor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios!"[34].

Estamos completamente de acuerdo con Urioste en que Guamán Poma reinterpreta la cosmovisión andina con la aplicación de términos cristianos a conceptos precoloniales[35]. Aquí traduce la clasificación tripartita andina del mundo *hanan pacha*, *cay pacha* y *uco pacha* por la división cristiana en cielo, mundo e "ynfierno". Este ejemplo parece ser una prueba del proceso interpretativo que subyace a toda la obra, dado que la *NC* empieza con el Génesis, intenta integrar el

---

[29] Jorge L. Urioste, introducción a *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, por Guamán Felipe Poma de Ayala (Madrid: Historia 16, 1987), lxv.
[30] *NC*, 397, lxxi. subrayado SF.
[31] Ibídem.
[32] *NC*, 54.
[33] Poma de Ayala, *Nueva Corónica*, lxix.
[34] *NC*, 54.
[35] Ibídem, lxix.

pasado andino en la historia cristiana e introduce elementos iconográficos cristianos en las ilustraciones del mundo andino.

La selección del material y el traslado de las fuentes orales al medio escrito componen la base de estos procesos de codificación y recodificación y le conceden a Guamán Poma el poder de utilizar su competencia lingüística e intercultural para favorecer sus propias intenciones. Así, los párrafos en quechua representan la notación gráfica de una lengua originalmente usada solamente en la comunicación oral. No obstante esto, la fijación escrita no puede corresponder a la multitud de las versiones orales en circulación, lo que hace necesario una selección por parte del autor: "E trauaxado de auer para este efecto *las más uerdaderas rrelaciones* que me fueron pocibles, *tomando la sustancia* de aquellas personas; aunque de uarias partes me fueron traýdas, al fin se rredugían todas a *la más común opinión*"[36].

"Las más uerdaderas", "sustancial" y "la más común opinión", por cierto, son nociones muy subjetivas. Evidentemente, Guamán Poma usa el carácter modular y la forma situacional de la narrativa oral en el medio escrito para una elaboración de las informaciones seleccionadas correspondiente a su intención y situación personal.

[36] *NC*, 10. Resaltados de la autora.

Figura 2

/961 [974]/ PREGUNTA SV MAJESTAD, RESPONDE EL AVTOR / DON PHELIPE EL TERZERO, rrey monarca del mundo / Ayala el autor / Presenta personalmente el autor la *Corónica* a su Magestad.

Tomado de: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, (México: Siglo XXI, 1980), 3: 896.

Traducción y poder

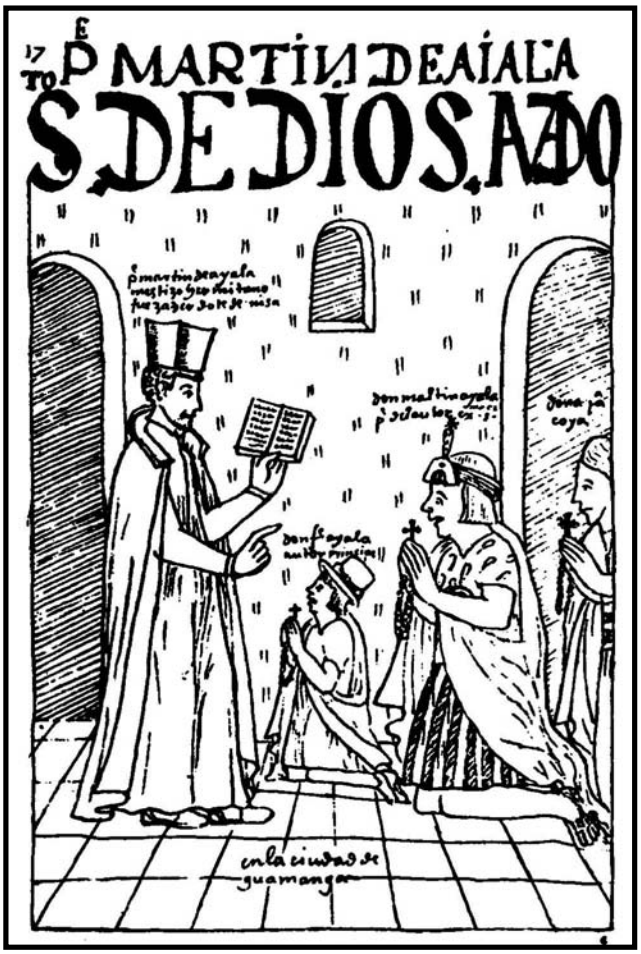
> [Sacra Católica] Real Magestad: Mande vuestra Magestad a su buen gobierno y audiencia rreal que trate y onrre como a príncipes y señores y principales deste nuestro [rey]no pues que emos leuantado y seruido muy grandemente. (...) Vuestra Magestad deste Nuebo Mundo con nuestros bazallos y [m]ás con el serro de Potocí y otras minas (...). Y ancí conbiene que nos honrre vuestra Magestad y bendición de su Santidad[37].

Quizás la más explícita explicación de su posición en la sociedad colonial la provee Guamán Poma en una conversación fingida con el rey español, la cual está titulada como "Capítulo de la pregunta"[38]. Guamán Poma escribe aquí un diálogo que, según su opinión, habría tenido lugar si le hubiera sido posible hablar personalmente con Felipe III. En la comunicación fingida, rey y autor aparecen hablando de forma directa el uno con el otro, así que se representa un intercambio entre los representantes de la cultura europea y la andina, respectivamente.

Un dibujo inicial ilustra esta situación: Está titulado "Pregunta Sv Magestad, responde el autor / don Phelipe el terzero, rrey monarca del mundo"[39]. Sobre la cabeza del autor aparece la inscripción "Ayala el autor" y debajo del dibujo se lee: "Presenta personalmente el autor la Corónica a su Magestad". Vemos al autor de rodillas ante el trono del rey, con la crónica abierta en su mano izquierda. Reverentemente, se ha quitado el sombrero y habla al rey con el índice de su mano derecha erguido. La vestimenta del autor indica su elevado estatus social en la sociedad colonial: su peinado y posiblemente el adorno de la vestimenta provienen de codificaciones culturales andinas, mientras el sombrero, la camisa, la capa y las botas corresponden a la moda de entonces de los caballeros españoles. Felipe III, caracterizado por una corona y un cetro, mira hacia el autor desde su trono. Los dedos de su mano derecha están un poco levantados y dan la impresión de conceder la palabra al autor.

[37] *NC*, 977.
[38] *NC*, 974
[39] *NC*, 975.

Figura 3



/17 [17]/ PADRE MARTÍN DE AIALA / SANTO DE DIOS AMADO / padre Martín de Ayala, mestizo ermitaño, fue zazerdote de misa / don Felipe Ayala, autor, príncipe / don Martín Ayala, padre del autor, excelentísimo señor / doña Juana, *coya* [reina] / en la ciudad de Guamanga.

Tomado de: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, (México: Siglo XXI, 1980), 1:13.

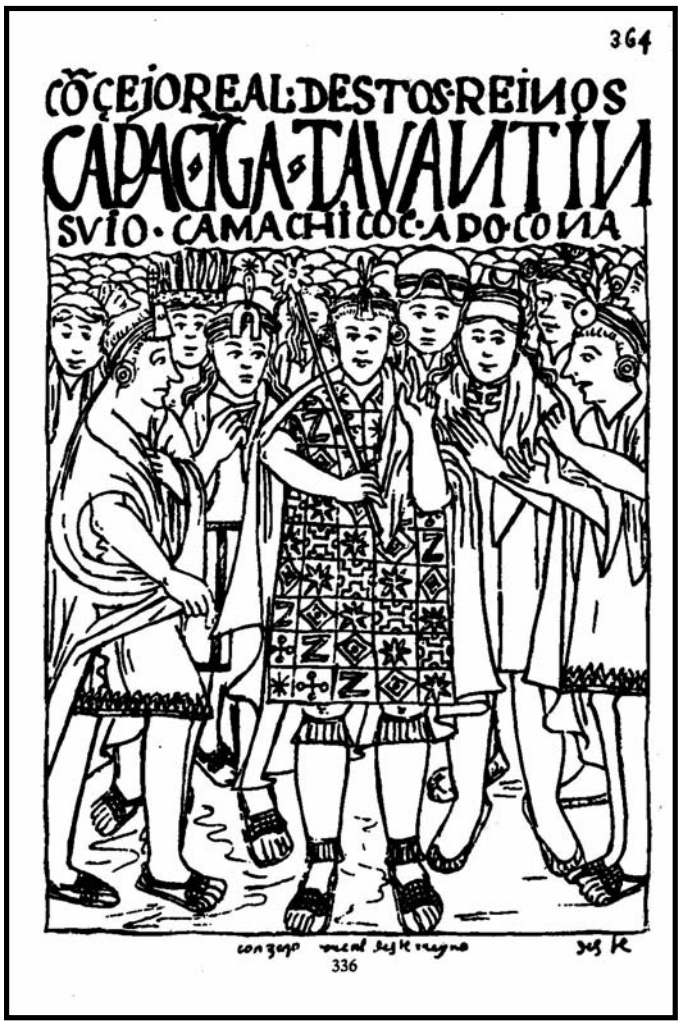
El gesto del índice levantado proviene probablemente de la iconografía europea y puede ser interpretado como señal de un acto comunicativo con contenidos importantes. Se lo puede observar sobre todo en las pinturas religiosas de la Edad Media referentes a las áreas de la escolástica y de la disputa religiosa[40]. En la disputa teológica, el gesto se ve en relación con la Biblia: el índice derecho está levantado, mientras que la mano izquierda reposa sobre la Biblia. Esto fue considerado como un signo de la autoridad de la Sagrada Escritura, por lo que, al mismo tiempo, se puso énfasis en la legitimidad y la veracidad de lo dicho. Guamán Poma habría aprendido esto durante su educación cristiana: existe un dibujo en la *NC* que muestra a su hermanastro mestizo enseñándole a él y a sus padres, con la Biblia en la mano izquierda y el índice erguido[41].

Lo mismo se puede observar en otras ilustraciones de la *NC*. Por ejemplo, en los dibujos "Consejo Real destos Reinos *Capac Inga Tavantin Svio Camachicoc Apocona* [los Inkas señores que gobiernan el Tawantin Suyu]"[42] y "Pregvnta el Avtor / 'Ma, Villavai ['Pero, díganme'] Achamitama' [Aymara: 'Tu llanto desde allí']"[43]. En ambas ilustraciones se evidencia una comunicación característica de culturas orales. El coleccionista de informaciones está en el centro con el índice levantado, rodeado por sus fuentes indígenas y un público anónimo, esbozado por un gran número de cabezas sin rostro en el fondo. Los índices levantados y los otros gestos de los informantes en el primer plano indican que se trata de una conversación animada y de contenidos importantes. Es llamativo que la figura de Guamán Poma, como coleccionista de material para la *NC*, corresponde en aspecto, vestuario y edad exactamente a la figura del autor en la conversación fingida con el rey, aunque, entre tanto, debían haber pasado muchos años. De esta manera, existe gráficamente una referencia a las informaciones recogidas de las fuentes orales y transmitidas al rey en la conversación fingida. Nótese que también la transferencia de las fuentes orales al medio escrito queda demostrada en las ilustraciones: mientras que la comunicación con los indígenas funciona sin noticias escritas algunas, en la conversación entre autor y rey la crónica es presentada como intermediaria entre los dos representantes de la cultura andina o española, respectivamente. Esta transmisión indica, asimismo, una revaloración de fuentes orales, presentándolas como fuentes fiables.

---

[40] Para las pinturas europeas del tiempo, véase el banco de datos "Realonline" del "Institut für mittelalterliche Realienkunde und der frühen Neuzeit" de la "Österreichische Akademie der Wissenschaft". Viena. Obtenido de la red mundial el 13 de septiembre de 2005. 10:00 horas. http://www.imareal.oeaw.ac.at/realonline. También el *Códice Florentino* opera con índices levantados; véase Bernardo de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Juan Carlos Temprano (Madrid: Historia 16, 1990).
[41] *NC*, 17.
[42] *NC*, 366.
[43] *NC*, 368.

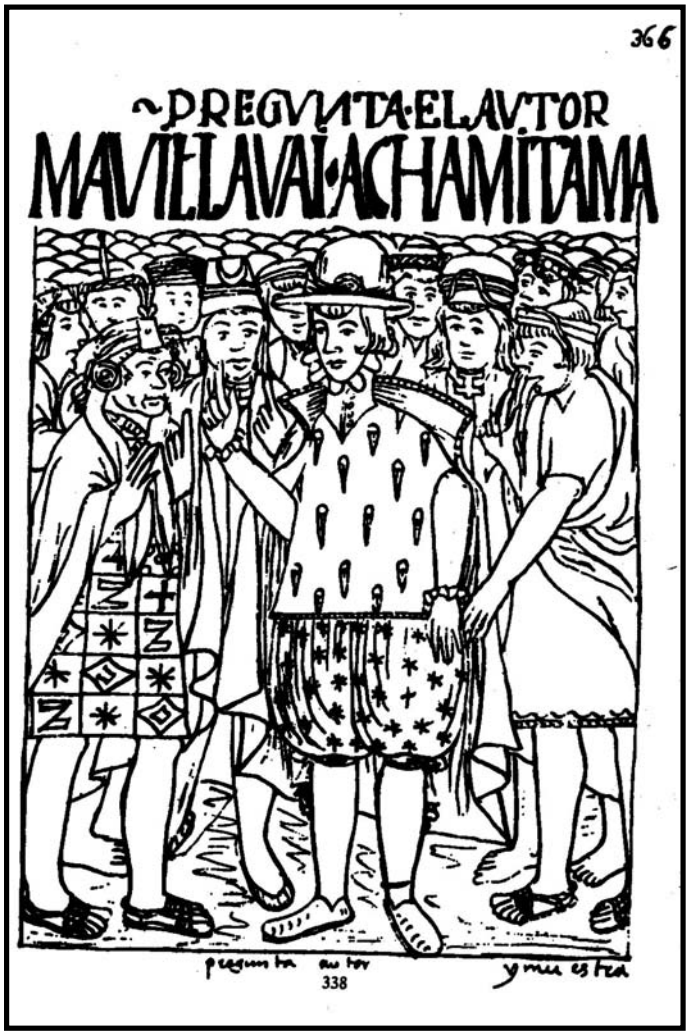
Figura 4



/364 [366]/ CONCEJO REAL DESTOS REINOS *CAPAC INGA TAVANTIN SVIO CAMACHICOC APCONA* [Los inkas señores que gobiernan el Tawantin Suyu] / conzejo rreal deste rreyno.

Tomado de: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, (México: Siglo XXI, 1980), 1:336.

Figura 5



/366 [368]/ PREGVNTA EL AVTOR / *"MA, VILLAVAI* ["Pero, díganme"] *ACHAMITAMA* [Aymara: "Tu llanto desde allí"] / Pregunta autor.

Tomado de: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, (México: Siglo XXI, 1980), 1:338.

Si Guamán Poma, en el contexto de la conversación fingida con el rey español, usa el gesto del índice levantado en relación con la *NC*, no solo deja en evidencia el gran valor que le otorga a su crónica, sino también usa una indicación que hace esta valoración comprensible para el rey. Crea una analogía entre el texto cultural europeo, la Biblia, y la *NC*, definiéndola así como texto cultural andino y además dotándola de una dimensión cristiana. Remitiéndose al texto cristiano-andino, el autor indígena colonial debe aparecer como buen cristiano y como fuente fiable que garantice la veracidad de lo escrito. No obstante, siendo él mismo el escritor de la obra a la que se refiere para mostrar su autoridad, tiene que probar también su integridad personal, si quiere que el rey lo escuche. Las estrategias de legitimación que utiliza las veremos en la conversación fingida.

En primer lugar, resulta llamativa la supuesta aprobación y estimación que tendría el rey hacia el consejero indígena. Esto se hace evidente en el tratamiento de Don con el que se dirige Felipe III al autor. Además, el rey empieza una de sus preguntas de la siguiente manera: "Pues dime, autor, pues que soys nieto de *Topa Ynga Yupanqui*, dézimo rrey que fue, y soys hijo de su segunda y de su bizorey"[44]. Con eso, parece que el rey reconociera el reino de los Incas y contradijera abiertamente la política de su virrey en Perú, Toledo, quien, en reacción contraria a las tesis de Las Casas, trabajó intensivamente en las últimas décadas del siglo XVI en la distribución de una versión de la historia que presentaba a los incas como usurpadores y tiranos, deslegitimando el incanato en los Andes[45].

Una comparación cuantitativa de la participación en la conversación fingida muestra que lo que dice el rey constituye solo un quinto de lo dicho. Su figura se ve, además, restringida a hacer preguntas y ruegos y en ningún punto se observa el desarrollo de una discusión en la que el rey tuviera una opinión propia o divergente del autor. Esa forma narrativa se aproxima tanto a una conversación entre señor feudal europeo y vasallo como a la narración oral. Así, las preguntas del rey, por un lado, pueden representar el pedido del señor feudal por el *consilium* de su vasallo; por otro, pueden imitar la participación del público de una cultura oral, que quiere animar al narrador a continuar con su historia: "Pues declárame, autor, de esa declaración que decís"[46]. En cada caso, dado que se trata de un interlocutor fingido, Guamán Poma es el que domina la conversación, es decir, el que provoca las preguntas para seguir un hilo de narración conveniente para él. Así, por ejemplo, en estos casos:

> [GP]: De que le conste a vuestra Magestad un yndio llamado don Cristóbal de León, gran seruidor de Dios y de vuestra Magestad.

[44] *NC*, 991.
[45] Gareis, *Die Geschichte,* 69.
[46] *NC*, 988.

[Rey]: Dime, autor, que ¿cómo cirue a Dios y a mi corona[47]?
[GP]: Pregúnteme, vuestra Magestad, del remedio desto.
[Rey]: Pues dime, autor, ¿qué rremedio para ello[48]?

El hecho de ser digno de la estimación y confianza (fingida) del rey, lo justifica Guamán Poma con su estatus de *indio ladino*, el cual define Adorno como sigue: "El indígena que sabía español y vivía en la zona de contacto directo entre la temprana sociedad colonial española y la nativa"[49]. De esta forma contradice decisivamente el concepto negativo que circulaba en la sociedad colonial referente a los indios ladinos, según el cual era de suponer que este grupo usaba sus conocimientos interculturales exclusivamente para falsificar informaciones para su propio usufructo. Guamán Poma, no obstante, atribuye las falsificaciones a los españoles que, según él, tenían miedo de ser desenmascarados por los indios ladinos, perdiendo así su posición de poder:

> Digo a vuestra Magestad, *para que conste la uerdad*, vuestra Magestad enbía jueses y justicias y perlados, obispos y canónigos, deán, para que le faboresca a los señores principales y pobres yndios. Dízele a vuestra Magestad que yo faboreseré, cí, cí, que haré justicia. Pero saliendo de la puerta de la mar, se muda otro hombre: antes a de faboreser a los rricos españoles[50].

El rey en esta versión viene a ser la víctima de las mentiras de sus súbditos, y Guamán Poma aparece como su salvador.

Mientras que con eso el autor marca positivamente la diferencia entre él y los españoles, usa su europeización, es decir, su conversión al cristianismo y su alfabetización, para separarse de la masa de los indígenas. Los conocimientos de la lengua española y de la escritura le ofrecen una posibilidad de participar del discurso oficial, posibilidad que queda fuera del alcance de otros indígenas que carecen de conocimientos comparables. Por esta razón, así dice, le corresponde una posición privilegiada "como segunda persona del *Ynga* y de vuestra [Magestad]"[51].

La función de representante, en la que se ve a sí mismo y a sus descendientes, continúa con la tradición familiar, dado que, según la *NC,* el padre del autor era representante del inca. Esta pretensión es comprensible, pues en el territorio

[47] *NC*, 990.
[48] *NC*, 997.
[49] Adorno, introducción a *Nueva Corónica*, xviii. Para un análisis detallado de Guamán Poma como indio ladino y acompañante de visitadores españoles, véase Rolena Adorno, "La visión del visitador y el indio ladino", *Cultures et sociétés Amdes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, ed. Raquel Thiercelin (Aix-en-Provence, Francia: Université de Provence 1991), 1: 35-50.
[50] *NC*, 990, Resaltados de la autora.
[51] *NC*, 985.

colonial era corriente que la élite provincial andina conservara sus cargos, siempre y cuando mostrara lealtad a los nuevos soberanos. La función de representante que Guamán Poma menciona hace referencia tanto al rey incaico como al español, con lo cual sugiere otra vez la legitimidad de los reyes incaicos.

Las sugerencias que, como su "vasallo", Guaman Poma presenta al rey en la fingida conversación para mejorar la situación colonial están en su mayor parte basadas en principios andinos, como en el ejemplo que sigue: "Dime, autor, ¿cómo se hará rrico los yndios? –A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad que ellos les llama *sapci*"[52]. *Sapci*, según el diccionario de Holguín (1608), es "cosa común de todos" e indica una característica antigua y central de la economía andina, en clara oposición con los derechos de propiedad vigentes en el sistema de encomienda de la sociedad colonial. La distribución de encomiendas y el derecho de sucesión habían ya causado una controversia entre los colonizadores todavía no resuelta del todo. Felipe II había prohibido la concesión de encomiendas en 1564, pero, en lo concerniente al procedimiento con las ya existentes, todavía no existía una regla definitiva. Mientras que los autores españoles de ese tiempo presentaron sus razones en favor o en contra de la perpetuidad de la encomienda, Guamán Poma propugnó por el retorno a la *sapci* andina.

Otras sugerencias suyas, basadas en principios andinos, conciernen, por ejemplo, a la entrega por rotación del capital humano como tributo al rey, la política de distribución, las medidas de protección para los trabajadores en las minas, etc. Solo con el retorno a estas formas, opina el autor, la extinción de la población andina podría ser evitada, asegurando calma y paz en el territorio colonial y, con eso, el reconocimiento y las ganancias de la Corona real española. Describiendo a los antiguos gobernantes y élites como administradores y políticos hábiles, que habían sido capaces de asegurar un orden armónico y justo, así como el sustento de todos sus habitantes, Guamán Poma revalúa los reinos precolombinos y los opone a la realidad colonial.

Conclusión

Volviendo al dibujo de la conversación fingida[53], podemos proponer algunas conclusiones en referencia a la traducción de la memoria andina para un público europeo, en lo que atañe al traductor indígena Guamán Poma de Ayala: las informaciones que el autor posee de fuentes orales deben ser elaboradas por escrito para ser escuchadas por el destinatario. Con esto, se efectúa una transferencia a un nuevo medio útil para la memoria, usando tanto texto como dibujos, y la traducción

[52] *NC*, 977.
[53] *NC*, 975.

de textos culturales andinos al español. La crónica es presentada como mediadora entre el rey y el autor indígena, visto que, en primer lugar, en el contexto colonial solo lo que estaba fijado por escrito poseía fuerza probatoria y legitimidad; en segundo lugar, porque Guamán Poma sólo podía superar la distancia geográfica que lo separaba de su destinatario sirviéndose del documento escrito. Guamán Poma, como el redactor de la crónica, se presenta a sí mismo como el traductor fiable de textos culturales.

Con el fin de obtener una posición de poder en la sociedad colonial y una mejora de la situación social de los indígenas, utiliza su competencia como traductor para presentar sus ruegos conforme a las formas europeas adecuadas al rey español. Por eso, también retoma argumentos del discurso oficial español que corresponden a su intención. No obstante esto, no se legítima solamente como indígena aculturado. Más bien utiliza su estatus como *indio ladino*, que implica tanto su alfabetización y cristianización como *también* su identidad andina, para diferenciarse a sí mismo por dos lados: por uno, frente a los españoles que abusan del sistema colonial y que muestran un comportamiento poco cristiano; por otro, de los indígenas que carecen de conocimientos del español y de la escritura. Debido a su papel como mediador en la "zona del contacto", sugiere la necesidad de un reconocimiento natural por parte del rey y justifica su exigencia por una posición privilegiada en el reino de los Andes.

Bibliografía

Fuentes primarias

Poma de Ayala, Guamáelipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* eds. Rolena Adorno, John V. Murra y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.

_____. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. En *Det kongelige Bibliotek.* Copenhage. Obtenido de la red mundial el 15 de septiembre de 2005. 11:00 horas. http://www.kb.dk/elib.mss/poma.

_____. *Die Neue Chronik und Gute Regierung*, ed. Ursula Thiemer-Sachse. CD-ROM. Berlín: Karsten Worm Infosoftware, 2004.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Juan Carlos Temprano. Madrid: Historia 16, 1990.

Fuentes secundarias

Adorno, Rolena. “Felipe Guaman Poma de Ayala. An Andean view of the Peruian Viceroyaliy, 1565-1615”. *Journal de la Societé des Américanistes* (París), 65 (1978): 121-143.

_____. “Paradigmas perdidos. Guamán Poma examina la sociedad española colonial”. *Chungará* (Arica, Chile), 13 (1984): 67-91.

_____. “Visual Mediation in the Transition from Oral to Written Expression”. *New Scholar* (Santa Bárbara, Estados Unidos), 10, núm.1 (1986): 181-97.

_____. Introducción a *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, por Guamán Felipe Poma de Ayala. Madrid: Historia 16, 1987: XVII-XLVII.

_____. “La visión del visitador y el indio ladino”. En *Cultures et sociétés Amdes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, ed. Raquel Thiercelin, i, 35-50. Aix-en-Provence Cedex: Université de Provence, 1991.

Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume*. München: Beck, 1999.

Assmann, Jan. “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität”. En *Kultur und Gedächtnis*, eds. Jan Assmann y Tonio Hölscher, 9-19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

_____. *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck, 1992.

Bachmann-Medick, Doris, ed. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft.* Frankfurt a. M.: Fischer, 1996.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres, Nueva York: Routledge, 1994.

Cummins, Thomas. “La representación en el siglo XVI: La imagen colonial del Inca”. En *Mito y simbolismo en los Andes*. *La figura y la palabra*, ed. Henrique Urbano, Estudios y Debates Regionales Andinos, núm 84, 87-136. Cusco: CBC, 1993.

_____. “Let me see! Reading Is for Them: Colonial Andean Images and Objects” como es costumbre tener los caciques Señores”. En *Native Traditions in the Postconquest World*, eds. Elizabeth Hill Boone y Thomas Cummins, 91-148. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1998.

Gareis, Iris. *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus*. Berlín: Reimer, 2003.

González, Carlos, Hugo Rosati y Francisco Sánchez. *Guaman Poma. Testigo del mundo andino.* Santiago de Chile: LOM, 2002.

Gargurevich Regal, Juan. "La comunicación imposible. Información y comunicación en el Perú (siglo XVI)". En Sistema de Bibliotecas Lima: Unmsm, 2002. Obtenido de la red mundial el 15 de septiembre de 2005 1:30 p.m. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Comunicacion/Comunicacion_imposible/indice.htm.

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Lima: Unmsm, 1989 [1608].

López-Baralt, Mercedes. *Ícono y conquista. Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión, 1988.

Mannheim, Bruce. "Hacia una mitografía Andina". En *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, ed. Juan Carlos Goddenzi Alegre. Biblioteca de la Tradición Oral Andina, 19: 47-79. Cuzco: CBC, 1999.

Murra, John V. *Introducción a Nueva Crónica y Buen Gobierno*, por Guamán Felipe Poma de Ayala. Madrid: Historia 16, 1987: il-lxiii.

Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word.* Londres: Methuen, 1982.

Pacheco Ibarra, Juan José. "La pintura de los incas. Un arte olvidado". *Uku Pacha* (Lima),1 (2000): 36-55.

Prada Ramírez, Fernando. *Der Tanz um den Buchstaben*. *Die semantischen Systeme des 16 Jahrhunderts in den Anden*. Theorie und Forschung, núm. 294; Ethonologie, núm 1. Regensburg: Roderer, 1994.

Sievernich, Michael. "Christianorum avaritia indorum vocatio. Eine theologische Sicht der Neuen Welt im späten 16 Jahrhundert". En *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, ed. Karl Kohut, 103-118. Frankfurt a. M.: Vervuert, 1991.

Torero, Alfredo. *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia.* Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, núm 162. Lima: IFEA, 2002.

Urioste, Jorge L. *Introducción a Nueva Crónica y Buen Gobierno*, por Guamán Felipe Poma de Ayala, Madrid: Historia 16, 1987: lxv-lxxvii.

Fecha de recepción: 29 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos Primordiales y *kastom* polinesia

Paula López Caballero
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París
paula.lopez-caballero@ehess.fr

Resumen

En este artículo proponemos revisar la noción de tradición a partir de la comparación de dos conjuntos de textos aparentemente distintos: 1) un problema antropológico: la aparición de las tradiciones llamadas "inventadas" en las islas del Pacífico sur (*kastom*); y 2) los discursos de los Títulos Primordiales escritos por los nahuas de México en los siglos XVII y XVIII. El punto en común entre estas realidades tan diferentes es la sospecha que pesa sobre ambos discursos nativos: ¿pueden considerarse auténticos a pesar de que están vinculados a procesos políticos? La tesis que se busca demostrar aquí es que separar autenticidad y compromisos políticos responde más a una perspectiva de los especialistas de cada región que a hechos percibidos en el trabajo de campo o en el de archivo. Este texto insiste también en la importancia de ofrecer análisis interdisciplinarios –antropología e historia, en este caso–, así como interregionales –México y las islas de Oceanía.
Palabras clave: TÍTULOS PRIMORDIALES, KASTOM, MÉXICO, POLINESIA, SIGLO XVII, SIGLO XVIII.

Abstract

Here we intend to examine the concept of tradition taking as a starting point the comparison between two groups of seemingly different texts: 1) the anthropological problem: the appearance of the traditions called "invented" in the islands of the south Pacific (*kastom*); and 2) the discourse of the Primordial Titles written by the Nahuas of Mexico in the XVII and XVIII centuries. The common point between these realities is the suspicion that exists over both native discourses: Can they be considered authentic although they are linked to political processes? The thesis to demonstrate here is that separate authenticity and political commitments responds more to a perspective of each region's specialists than to facts perceived in the field work or in the files search. This text also insists in the importance of multidisciplinary analysis -in this case between anthropology and history- and multi-regional examples -in this paper Mexico and Oceania.
Key words: PRIMORDIAL TITLES, KASTOM, MEXICO, POLYNESIA, 17TH CENTURY, 18TH CENTURY.

> Los académicos occidentales han hecho de Hawai un folclore, proyecto que, en el siglo pasado, incluyó a muchos intelectuales nativos. Pero ese es el pasado definido y controlado por Occidente, el pasado objetivo. Por eso, para el experto, el Hawai moderno así como los simulacros para turistas carecen igualmente de autenticidad. (...) Desde este punto de vista, la cultura hawaiana, auténtica, dejó de existir al iniciar el siglo XX.
>
> Jonathan Friedman, "The past into the present..."

Introducción

Desde hace por lo menos treinta años, en diversos lugares del mundo, han sido múltiples las manifestaciones de los grupos étnicos que basan sus demandas y su participación políticas en las especificidades culturales que los identifican. Constantemente, estas luchas se organizan en torno a la afirmación y defensa de una cultura tradicional, de origen inmemorial que se materializa en cierto número de prácticas, como un tipo particular de agricultura, mitos, rituales, pero, sobre todo, una historia común[1].

[1] Para Oceanía, véase Alain Babadzan, "Kastom and Nation Building in the South Pacific", en *Processes of Interthnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific.* F. P. y S. T., ed. Remo Guidieri (Houston: Rothko Chapel y University of Texas Press, 1988), 199-228; Jonathan Friedman, "The Past in the Future: History and Politics of Identity", *American Anthropologist* (Catalunya), 94, núm. 4 (1992): 837-859; "Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity", *Bijdragen Tot de Taal-Land,* en *Volkenkunde.* Núm. especial: *Politics, Traditions and Change in the Pacific* (Leiden), 149 (1993): 737-767; *Cultural Identity and Global Processes* (London: Sage Publications, 1994); "From roots to routes. Tropes for trippers", *Anthropological Theory* (Londres), 2, núm. 1 (2002): 21-36; "Modernity and Other Traditions", en *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, ed. B. M. Knauft (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2002); Alan Hanson, "The Making of the Maori: Cultural Invention and its Logic", *American Anthropologist* (Washington D. C.), 91, núm. 4 (1989): 890-902; Margaret Jolly, "Specters of Inauthenticity", *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 4, núm. 1(1992): 42-72; Jonathan Kamakawiwo'ole Osorio, ""What Kine Hawaiian Are You?" A Mo'oleo about Nationhood, Race, History, and the Contemporary Sovereignty Movement in Hawai'i", *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 13, núm. 2 (2001): 359-379; Roger Keesing, "Kastom in Melanesia: An Overview", *Mankind.* Núm. especial. Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia, eds. Roger Keesing y Robert Tonkinson (1982), 13: 1-5; "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific", *The Contemporary Pacific* (Honolulu), núm. 1 (1989): 19-42; Stephanie Lawson, "The Tyranny of Tradition: Critical Reflections on Nationalist Narratives in the South Pacific", en *Narratives of Nation in the South Pacific*, eds. T. Otto y N. Thomas (Amsterdam: Harwood

En este artículo nos interesa exponer algunos problemas que se desprenden de estos movimientos de reidentificación étnica para las ciencias sociales. Las líneas que guiarán este análisis tratarán sobre la utilización política de las tradiciones (y, por tanto, de la cultura) en contextos de autodefinición de los grupos étnicos. ¿Qué sucede cuando un grupo indígena toma la palabra para dibujar y definir su identidad y crea una imagen contradictoria con aquello que los especialistas de la región dicen de esos mismos grupos?, ¿es posible que un grupo social redefina sus propias tradiciones frente a un conflicto político específico? Y de ser así, ¿siguen siendo auténticas esas tradiciones? En suma, nos interesa analizar los problemas que se presentan cuando un grupo social (particularmente, étnico) se observa y proyecta esa mirada al exterior del grupo con la intención de definirse y ocupar un lugar dentro de contextos políticos más amplios.

Academic Publishers, 1997), vol. 19: 15-31; Jocelyn Linnekin, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", *American Ethnologist* (Arlington, Estados Unidos), 10 (1983): 241-252; "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity", *American Anthropologist* (Washington D. C.), 93 (1991):446-448; "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific", *Oceania. Special Issue: The Politics of Tradition in the Pacific* (Sidney, Australia), 62, núm. 4 (1992): 249-263; Jocelyn Linnekin y Lin Poyer, eds., *Cultural Identity and Ehtnicity in the Pacific* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990); Nicholas Thomas, "The inversion of tradition", *American Ethnologist* (Arlington, Estados Unidos), 19, núm. 2 (1992): 213-232; James West Turner, "Continuity and Constraint: Reconstructing the Concept of Tradition from a Pacific Perspective", *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 9, núm. 2 (1997): 345-381; S. Webster, "Postmodernist Theory and the Sublimation of Maori Culture", *Oceania* (Sidney, Australia), 63 (1993): 222-239; David Welchman Gegeo, "Cultural Rupture and Indigeneity: The Challenge of (Re)visioning "Place" in the Pacific", *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 13, núm. 2 (2001): 491-507; Éric Wittersheim, "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne", *L'Homme* (París), 151(1999): 181-206. Para Latinoamérica, véanse, entre otros, Edward F. Fischer y R. Mckeena Brown, eds., *Mayan Cultural Activism in Guatemala* (Austin, Texas: Austin University Press, 1996); Joe Foweraker y Ann Craig, eds., *Popular Movements and Political Change in Mexico* (Boulder: Rienner, 1990); Jonathan Fox, ed., *The Challenge of Rural Democratisation: Perspectives from Latin America and the Philippines* (Londres: Cass, 1990); Daniel Levine, ed., *Constructing culture and Power in Latin America* (Michigan: Michigan University Press, 1993); Maybury-Lewis, David. *Indigenous Peoples, Ethnic Groupes and the State* (Boston: Allyn and Bacon, 1997); Greg Urban y Joel Sherzer, eds., *Nation States and Indians in Latin America* (Austin, Texas: Austin University Press, 1991); Donna Lee Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (Nueva York: St. Martin's Press, Inter-American Dialogue, 1994); Kay Warren, *The Simbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemala Town* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1989); *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan activism in Guatemala* (Princeton, N J: Princeton University Presspp, 1998).

Para ello presentaremos dos debates académicos muy distintos a través de los cuales veremos, de manera particularmente clara, las interrogantes que nos interesan. Por un lado, la discusión sobre las "tradiciones inventadas" en Oceanía (Hawai, Fiji, Melanesia y Polinesia) desplegadas por los grupos étnicos a lo largo de las tres últimas décadas. Frente al auge de estas nuevas tradiciones (*kastom*) que los grupos étnicos generaron con el fin de adquirir mayores derechos políticos, los antropólogos trataron de entender esos nuevos discursos políticos articulados en torno a la cultura tradicional. Sin embargo, para la mayoría de los especialistas, el análisis de dichas expresiones políticas se redujo a una competencia de conocimiento entre los especialistas de cada región –que no veían en estos discursos más que una invención o una reificación de la cultura propia– y los portavoces indígenas que afirmaban su derecho a autodefinirse.

Por otro lado, presentaremos la discusión sobre los Títulos Primordiales del centro de México, un *corpus* de documentos indígenas coloniales de los siglos XVII y XVIII. En estos textos, los grupos nahuas de dicha región reinterpretan y utilizan su historia para exigir derechos relativos a la propiedad de la tierra que pertenecía a los diferentes pueblos. En este sentido, es posible hablar de los títulos como una expresión de la manera en que estos indígenas percibían su historia y su presente, redactados con fines políticos. Curiosamente, en este segundo caso la versión nativa también es confrontada con la que los especialistas conocen; la autenticidad de las narraciones contenidas en estos documentos también ha sido debatida por distintos historiadores.

En ambos *corpus*, a pesar de la distancia geográfica y temporal que los separa, el común denominador es la sospecha que pesa sobre ellos en el análisis de los investigadores: ¿pueden estas tradiciones "inventadas" considerarse auténticas a pesar de estar vinculadas a procesos políticos y de ser tan diferentes de las versiones científicas? Esta polémica, dentro del medio académico, fue particularmente fructuosa en el debate de Oceanía y dio origen a una serie de propuestas y perspectivas novedosas sobre la cuestión. Por ello, el ejercicio que proponemos será retomar la discusión sobre la autenticidad de las tradiciones en el Pacífico sur y utilizarla para entender mejor los contenidos de los Títulos Primordiales. Dos ejes guiarán, entonces, el presente análisis: en primer lugar, trataremos de entender por qué los estudiosos de ambos contextos –la Oceanía contemporánea y el México colonial– consideran falsos los discursos identitarios expresados por estos grupos étnicos. En un segundo momento, el objetivo de este trabajo será destacar la dimensión política de las tradiciones, lo cual nos permitirá definirlas como revisiones del pasado, siempre vinculadas a una reconstrucción de la identidad y que funcionan, necesariamente, como un proyecto político y social para el futuro.

Para ello, expondremos las características de ambos procesos histórico-sociales, la *kastom* y los Títulos Primordiales. La discusión principal que articula ambos *corpus* girará, entonces, alrededor de la utilización política de la cultura, de las tradiciones e historias locales expresadas con fines concretos y políticos y de las dudas que ello suscitó (y suscita) en el medio académico, es decir, la percepción y análisis que de ellos han hecho los especialistas.

Contrariamente a la opinión de la mayoría de los autores que han trabajado con los títulos o con las tradiciones "inventadas" de Oceanía, nuestra hipótesis sostiene que el aspecto pragmático de estas tradiciones y su autenticidad no son cualidades excluyentes. Es decir, trataremos de mostrar que ambas manifestaciones nativas son al mismo tiempo una estrategia política y una narración valiosa y genuina para los grupos que las sostuvieron. Uno de los fundamentos de este argumento está vinculado a una noción particular de cambio cultural que entiende las novedades y préstamos culturales como resultado de las transformaciones sociales y no como manipulaciones calculadas para alcanzar las metas deseadas.

Procederemos, entonces, a una síntesis del origen de los títulos y una breve descripción de los mismos para así poder mostrar cuáles han sido las posturas de aquellos investigadores que se han acercado a este *corpus* documental. En un segundo momento, se discutirá la controversia suscitada en la región de Oceanía con respecto a las tradiciones inventadas y, por último, en la conclusión retomaremos las propuestas surgidas de este debate y que pueden contribuir tanto a la discusión sobre los títulos como a un nuevo planteamiento del problema más amplio de la utilización política de la cultura[2].

Los Títulos Primordiales del centro de México, ¿narraciones auténticas?

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, casi un siglo y medio después de la conquista, las comunidades indígenas de los valles centrales de la Nueva España (nahuas, en su mayoría) veían amenazada su posibilidad de acceso a la tierra. Muchos son los factores que intervienen en este proceso; sin embargo, resultan fundamentales la expansión de las haciendas españolas y la recuperación demográfica de la población nativa tras la crisis que sufrió debido a las epidemias de los siglos XVI y XVII.

[2] Cabe aclarar de antemano que, si bien es deseable el estudio puntual de cada Título Primordial, el examen que aquí se realiza tanto de los títulos como de la *kastom* no pretende incluir una revisión exhaustiva de cada caso particular, sino de conjuntos discursivos que nos permitan abstraer algunas conclusiones teóricas.

Frente a esta coyuntura (y contrariamente a las ideas de pasividad y depresión que muchas veces se asocian a los grupos indígenas durante el período colonial), las comunidades de esta región llevaron a cabo gran cantidad de procesos legales para proteger aquello que, a sus ojos, garantizaba su continuidad: la tierra. Una parte fundamental de estos procesos era la exhibición de documentos que probaran los linderos de las tierras correspondientes a cada comunidad. En principio, estos documentos deberían ser los otorgados por los primeros virreyes españoles en el siglo XVI, cuando se fundaron, ratificaron o congregaron la mayoría de estos pueblos. De hecho, en general, los títulos de un pueblo son exactamente eso: las mercedes, vistas de ojo y demás documentación oficial expedida por las autoridades coloniales que reconocen las tierras de cada pueblo.

Sin embargo, los Títulos Primordiales del centro de México, aunque guardan semejanza con este tipo de documentos, son diferentes al *corpus* que acabamos de describir. Estos títulos pertenecen a varios pueblos ubicados dentro una extensa área que corre desde el valle de Toluca hasta Chalco, pasando por Tlalpan, Xochimilco, Milpa alta y Cuernavaca. Aparentemente, estos manuscritos tuvieron la función de subsanar el vacío dejado por la pérdida o ausencia de los documentos originales del siglo XVI, necesarios para cualquier procedimiento administrativo o judicial relativo a la tenencia de la tierra. La mayoría de ellos se encuentran en el Archivo General de la Nación (AGN) dentro de litigios por problemas de límites territoriales entre haciendas y pueblos, entre cabeceras y sujetos o entre pueblos vecinos[3].

Pero, sin duda, la característica más singular de estos documentos es que incluyen información que no puede encontrarse en ninguno de los ya mencionados: una historia del pueblo a partir de la conquista y una cosmovisión propia. Además, la mayoría de ellos fueron redactados en náhuatl por miembros de los mismos pueblos indios[4]. El hilo conductor de los relatos es la descripción y defensa de los límites territoriales de cada pueblo. Además, hay una narración de los hechos

[3] En la mayoría de los casos no se conoce información documental sobre los autores, las fechas o los motivos de su factura, lo único que consta es su presencia en los pleitos agrarios. De ahí las especulaciones sobre su autenticidad.

[4] Esta cuestión forma parte de la polémica que expondremos más adelante. Para algunos historiadores, los títulos fueron elaborados en talleres por profesionales que los vendían a los pueblos. Stephanie Wood, "Don Diego García Mendoza: A Techialoyan Mastermind?", *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), 19 (1989): 245-268; "El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan", en *De Tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Colección Memorias. Zamora, eds. X. Noguez y S. Wood (Michoacán Zinacantepec, Estado de México: El Colegio de Michoacán; El Colegio Mexiquense, 1998), 1-221; "The Social against the Legal Context of Nahuatl títulos", en *Native Traditions in the Postconquest World. T.C*., ed., Elizabeth Hill Boone (Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 1998), 201-231.

principales de la historia local: la fundación del pueblo, el bautizo, la congregación, y otras transformaciones importantes para el pueblo, hasta convertirse en lo que es al momento de presentar sus títulos.

Entonces, además de ser un ejemplo de la participación política y jurídica de dichos grupos en el contexto colonial, el enorme valor de este *corpus* reside, principalmente, en que albergan una interpretación indígena de la historia y del mundo colonial en su período tardío (fines del siglo XVII-XVIII)[5].

En este trabajo, entonces, el énfasis se pondrá en la manera en que los pueblos nahuas del centro de México apelaron a su historia, a su pasado, para argumentar y luchar por la posesión de la tierra. En este sentido, sostendremos que en los títulos, las tradiciones locales fueron utilizadas con un fin preciso: la defensa de la tierra.

En cuanto a los contenidos de estos manuscritos, una primera lectura puede resultar desconcertante debido a la aparente ambigüedad de la información disponible (de hecho, esta es una de las razones que motivaron la polémica sobre su falsedad). De manera muy sucinta, esta heterodoxia puede resumirse en tres aspectos principales: 1) todos los títulos dicen tener una antigüedad difícilmente comprobable e incluyen gran cantidad de fechas de fundación, ratificación, congregación, que no pueden demostrarse; 2) los autores anónimos de estos documentos muestran una visión muy positiva de la conquista y del proceso de colonización que le siguió (en su aspecto tanto civil como religioso) así como de sus actores principales: Cortés, los primeros virreyes, los primeros frailes; 3) en los títulos hay una mezcla de hechos "históricos" y sucesos "sobrenaturales" –la aparición de santos, mensajes divinos, sueños– incorporados al mismo nivel de la narración[6].

En lo que respecta al carácter formal de estos documentos, diremos únicamente que las narraciones de los títulos se articulan con un discurso oral[7]. Aunque es muy

[5] Ciertamente, existe un buen número de textos producidos por indígenas que narran la historia indígena y colonial; sin embargo, la gran mayoría de ellos pertenecen al siglo XVI, a los primeros tiempos de la evangelización y colonización. De ahí la originalidad de los títulos. A partir del siglo XVII, además de los Títulos Primordiales, cabe mencionar los códices Techialoyan, si bien la problemática que los rodea y los contextos en que fueron realizados difieren de aquellos, pues hay una evidente intención en estos: los trazos de los dibujos fingen ser antiguos y el papel está ennegrecido. No es el caso de los títulos.

[6] A pesar de que estas características las comparten la mayoría de los documentos, existen excepciones, como el Título Primordial de Santo Tomás Ajusco. Paula López, *Los Títulos Primordiales del centro de México. Introducción y catálogo* (México: Dirección General de Publicaciones; Conaculta, 2003), 192.

[7] No hay lugar en este artículo para demostrar con detalle los elementos de oralidad encontrados en los títulos; sin embargo, sostenemos que están conformados por narraciones orales puestas por escrito con el fin de satisfacer necesidades concretas. Para un desarrollo

posible que se utilizaran otros documentos para su redacción, varios indicios nos hablan de la fuerte raíz oral de los relatos contenidos en los títulos. Las fórmulas de enunciación que utilizan, así como las estructuras narrativas que organizan la narración, remiten a textos orales[8]. En nuestro análisis, resulta fundamental señalar las estructuras orales de narración de los títulos. Si aceptamos que el sistema privilegiado para guardar y transmitir la información de estos grupos fue el oral, podemos suponer, igualmente, que los textos escritos que conocemos fueron hechos para ser presentados ante las cortes judiciales.

Veremos ahora de qué hablan los Títulos Primordiales, sin olvidar que el sentido primero de estas narraciones es la posesión y protección de las tierras del pueblo, del tal suerte que todos los eventos se articulan alrededor de la dotación de la tierra y de las distintas etapas por las que el pueblo pasó desde la conquista hasta su presente.

El primer ejemplo es la llegada de los españoles, la conquista de México y la instauración de un nuevo orden. Para la mayoría de los pueblos, este episodio se concibe como el momento fundador, el momento de la demarcación de los linderos y de la concesión de mercedes. En los pasajes relativos a este evento, la Conquista se representa como un incidente, si no benéfico, por lo menos útil: la tierra de cada pueblo ha sido delimitada y distribuida.

> Y ahora sabed, amados hijos míos, que cuando la cristiandad llegó a México fueron escogidos los que habían de gobernar cuando en México en Santiago Tlatelolco [sitio o lugar de promontorios de tierra] se hizo la guerra se decidieron ochenta días y doce días se respiro valor tomando en la mano armas de palos imponentes. En cinco de agosto de 1521 años así también aquí se hizo la guerra se formaron armas de palos amenazantes con los cuales se reconocieron las tierras en el rededor de los cerros, los montes donde acaban las lomas todas de Atlauhtla traspasando el camino[9].

---

de los orígenes orales de los mismos, véanse Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI, XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of Indians of Central Mexico 16th through 18th Centuries* (Standford, California: Standford University Press, 1992); López, *Los Títulos Primordiales*.

[8] Casi sobra aclarar que, cuando hablamos de oralidad, en ningún momento se excluye la intervención de otros sistemas de transmisión, como la escritura y la imagen. Así, una hipótesis posible es que las narraciones de los títulos fueron los discursos que se hacían delante de las llamadas "pinturas" de los indios, en una interacción de los dos sistemas de transmisión. A este respecto, véase Federico Navarrete, "Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del valle de México" (Tesis doctoral, UNAM, México, 2001).

[9] Título Primordial de San Miguel Atlauhtla. López, *Los Títulos Primordiales*, 346.

Otro momento importante en los títulos es la congregación. Esta es evocada como una nueva fundación del pueblo, validada por las nuevas autoridades españolas. Este suceso legitima la constitución del pueblo frente a sus habitantes y, lejos de parecerles una amenaza, es percibido como un arma más para proteger el territorio que poseen.

La llamada conquista espiritual también juega un papel importante dentro de la argumentación de los autores de los títulos. Los hechos narrados a este respecto abordan dos temas principales: la construcción de la iglesia y la elección del santo patrono del pueblo, siempre vinculados a la obtención y posesión de la tierra. El santo siempre se percibe como un padre protector del pueblo, como su personificación misma: es el representante de la religión en el pueblo y también frente a los pueblos vecinos. Pero tal vez lo más notorio es que todos los hechos relacionados con la Iglesia cristiana y con la religión se presentan en los títulos como un asunto interno y autónomo del pueblo. La elección del santo así como la erección de iglesias y capillas la realizan los indios mismos. En la mayoría de los documentos, incluso, el santo decide hablar directamente con los ancianos de cada pueblo para informarles que él los ha elegido como feligreses. Envía señales y, en algunos casos, les ofrece la tierra tan añorada. Pero, al lado de esta cercanía con los santos y la religión católica, ni los españoles ni en particular los frailes aparecen en escena. Por lo demás, ese momento es, obviamente, una ratificación de las propiedades del pueblo. En el siguiente ejemplo se ve la manera en que el santo personifica al pueblo: "Aquí se pone la memoria de la voluntad de nuestro querido padre santo San Pablo y las tierras que hay en Ocotepeque son del santo San Pablo para sí y no en algún tiempo haya quien diga que son suyas"[10].

Otro episodio recurrente y de gran importancia en los títulos es la enfermedad, la epidemia. En algunos casos, se la representa como un castigo divino, pero en la mayoría es uno más de los eslabones que constituyen la cadena de argumentos a favor de la posesión de la tierra. Así pues, la epidemia aparece en casi todos los títulos para justificar una nueva congregación y, por lo tanto, una nueva repartición de la tierra.

> Y ahora sepan todos cuando la grande enfermedad que vino y murieron todos los del pueblo que fue cuando vino don Antonio de Mendoza virrey, que fue cuando fueron a México todos los viejos fue cuando murieron muchos. Y se les dio y perdonó por el Rey de no pagar los reales tributos y así mismo mandó que ninguno cogiera tierras que antes tenían los viejos ni se apropiaran de ella ninguno de los naturales ni español hasta que fueran criándose los naturales[11].

[10] Título Primordial de San Pablo Chapultepec, en ibídem, 153.
[11] Título Primordial de San Juan Tenango Tepopula, en ibídem, 328.

Es importante hacer referencia a los elementos olvidados, aquellos que los autores de los títulos omitieron, también elementos constitutivos del recuerdo y de la historia. Un ejemplo es que, prácticamente, no hay escenas en estos manuscritos en la que indios y españoles interactúen directamente después de la conquista o la congregación. Aun si el consejo de los ancianos siempre insiste en desconfiar de los hacendados europeos, estos no tienen una dimensión histórica en el relato: siempre aparecen como personajes lejanos, sin nombre, sin hechos concretos. Frente a estas entidades abstractas, la presencia española se conceptualiza como un conjunto de personajes importantes, que el tiempo y las transformaciones de los grupos indígenas no han eliminado de la memoria. Así, los nombres de Hernán Cortés, Luis de Velasco, Antonio de Mendoza o Juan de Zumárraga, entre otros, inundan el discurso de los títulos.

Otro aspecto que los autores de los títulos ignoran casi por completo es la historia del imperio mexicano y su caída, así como los subsecuentes gobiernos españoles, a menos que ello incida directamente en la formación del pueblo, en la ratificación de sus tierras o en la argumentación general que presentan. Por último, hay un vacío general en lo que respecta al lugar común de la historiografía sobre los indios coloniales: la supuesta desgracia que implicó la conquista primero y luego el orden colonial para los grupos indígenas de la región central de México. En todos los títulos, excepto en uno, la presencia de los españoles se articula al discurso para fortalecer las demandas del pueblo o como una amenaza lejana. Pero ni la conquista ni la evangelización ni el gobierno español son vistos como algo lamentable. Incluso, en algunos títulos se habla del pasado prehispánico y, en esos casos, no hay ninguna nostalgia, ningún sentimiento de pérdida.

La evidente subjetividad de las narraciones, así como los usos que las comunidades indígenas dieron a estos documentos han dado pie a que los historiadores que se han acercado a estos documentos se pregunten qué funciones tuvieron y cuál pudo ser la intención de los autores[12]. Efectivamente, desde una perspectiva histórica

[12] En este trabajo nos limitamos a presentar las interpretaciones dominantes que se han hecho de los títulos, aunque vale la pena mencionar otros historiadores que se adscriben a alguna de ellas y que no serán analizados aquí. Entre otros, Enrique Florescano, "El canon memorioso forjado por los títulos primordiales", *Colonial Latin American Historical Review* (Hamilton, Estados Unidos), 11, núm. 2 (2002): 183-230; Robert Haskett, "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca", *The Hispanic American Historical Review* (Durham: Estados Unidos), 67(1987): 203-231; "Visions of Municipal Glory Undimmed: The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca", *Colonial Latin American Historical Review* (Albuquerque, Estados Unidos), 1, núm. 1 (1992): 1-35; Michel R. Oudijk y M. Romero Frizzi, "Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana", *Relaciones* (Zamora, México), 24, núm. 95 (2003): 17-43; Hans Roskamp, "Los 'títulos primordiales' y la fundación prehispánica de los pueblos michoacanos: algunas reflexiones", *Boletín del Archivo General Agrario* (México), 15 (2001): 5-21.

estricta, este *corpus* implica retos mayores que las fuentes primarias convencionales puesto que no tienen autor explícito ni fechas comprobables de la elaboración o de los sucesos narrados. Así, autores como Charles Gibson –el primero en mencionarlos como fuentes documentales– consideraron que si bien podrían tratarse de "memorias individuales o colectivas de la posesión de la tierra o de aquellas poseídas y luego perdidas", esta memoria "pudo ser errónea o transformada deliberadamente para defender un juicio"[13]. Salvo esta mención, Gibson considera que no hay mucho más que hacer con estos documentos, en vista de que la información que contienen es, en el mejor de los casos, errónea.

También James Lockhart –quien ha realizado una importante obra sobre los nahuas durante el período colonial y es uno de los impulsores de una visión más crítica y compleja de la realidad de estas sociedades– plantea, aunque de manera ambigua, la posibilidad de que los títulos hayan sido elaborados "bajo la presión de la situación y tal vez habiendo perdido el contacto con tradiciones locales relevantes, algunos pueblos recurrieron a la falsificación deliberada"[14]. Por otra parte, Serge Gruzinski, siguiendo las premisas de la historia de las mentalidades, afirma que la falsificación no solo es un hecho, sino que es exactamente lo que les da valor a estos textos. Desde su perspectiva, la falsedad de los títulos da testimonio de una visión menos aculturada (y, por lo tanto, más auténtica, en vista de su proximidad con las narraciones prehispánicas) de la manera de pensar de los indios del siglo XVII y XVIII [15].

Stephanie Wood, alumna de Lockhart, es una de las investigadoras que más se ha adentrado en esta discusión sobre los títulos. Wood sugiere que pueden derivarse de una "memoria creativa y algunos pueden estar hábilmente falsificados"[16]. Sin embargo, dice esta historiadora, eso mismo sucede con algunas historias modernas, nacionales. La historiadora señala igualmente que las fechas que aparecen en los títulos, si bien no son comprobables, responden a la ingenuidad de los redactores, quienes creían que "los europeos que leyeran estos relatos muy probablemente los encontrarían creíbles si contenían abundancia de anclas temporales específicas"[17]. Finalmente, Wood sugiere que, además de los posibles préstamos e intercambios entre pueblos para su redacción, es probable que hubiera talleres dedicados a la

[13] Charles Gibson, "Prose Sources in the Native Historical Tradition", en *Handbook of Middle American Indians*, ed. H. E. Cline (Austin, Texas: University of Texas Press, 1975), vol. 15, parte 4: 321.
[14] Lockhart, *The Nahuas after*, 414.
[15] Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 105-106.
[16] Wood, "El problema de la historicidad", 181.
[17] Ibídem, 187.

manufactura de dichos documentos, con el fin de cubrir el vacío dejado por la pérdida o ausencia completa de los mismos[18].

Pero la tesis central que Wood quiere demostrar es que los títulos no son ni falsos ni tramposos y trata de demostrar su autenticidad de múltiples maneras. El núcleo de su argumentación se basa en sostener que "la corte no era el auditorio a quien se dirigían [los autores de los títulos] o, por lo menos, no el auditorio original"[19]. Para Wood, entonces, no hay falsificación posible en vista de que los títulos no debían ser expuestos a los españoles; su función era la de conservar y proteger la memoria del pueblo. La perspectiva de Wood sobre el origen y la función de estos documentos, así como su validez y autenticidad, pueden resumirse en este párrafo:

> El hecho de vivir bajo la colonización estructuró la forma de la creación, marcó la evolución y determinó la versión final de muchos títulos, pero estos documentos, irónicamente, fueron hechos por y para los indígenas (...) Como fuentes históricas que ofrezcan información confiable y detallada de los linderos o de los actos oficiales de los líderes locales, los títulos exigen una precaución considerable en su manejo. Pero como fuentes de cándido folclore local, son verdaderos yacimientos en espera de prospectos[20].

No obstante, nuestra perspectiva es otra. Para nosotros, considerar los contenidos de los títulos como "errores cándidos" de parte de los indígenas implica despojarlos de sus iniciativas y acciones políticas. Además, la lógica que subyace a estas afirmaciones sigue siendo la misma que la de aquellos autores que consideran el aspecto pragmático de estos textos como un defecto: Wood les devuelve la autenticidad quitándoles la intención política.

Finalmente, Margarita Menegus, historiadora mexicana especializada en la región de Toluca, trabajó con los Títulos Primordiales del pueblo de San Martín Ocoyoacac y concluyó, a contracorriente de sus colegas norteamericanos y francés, que los datos inexactos no son un engaño a los españoles ni un acto de ignorancia o de ingenuidad indígena, sino "un reclamo de los indios para que los reyes, aquellos que sucedieron a Carlos V, guardaran y respetaran los términos del pacto". Sin embargo, la autora anota que es "ocioso buscar en estos documentos la mentalidad indígena, puesto que no era una reelaboración de su historia, incitada esta por las consecuencias de la conquista, sino tan sólo una evocación del pacto original para

[18] Ibídem, 174-175. En el presente artículo nos concentraremos únicamente en dos de sus trabajos más recientes sobre los títulos: Wood, "El problema de la historicidad" y "The Social Against".
[19] Wood, "The Social against", 220.
[20] Ibídem, 221. Subrayado de autor.

que fuera respetado"[21]. Así, Menegus lleva a cabo un procedimiento inverso al de Wood, pues insiste en el aspecto político y útil de los títulos, sin explorar la particularidad étnica o cultural de los textos en cuestión.

En resumen, los Títulos Primordiales han suscitado dudas en el ámbito académico y ello ha contribuido a una comprensión parcial de los mismos. Por un lado notamos cierta dificultad para explicar las transformaciones que se observan en estas versiones de la historia, muy poco afines a las más conocidas del siglo XVI. Por otro lado, pareciera que, puesto que estas narraciones fueron utilizadas en el campo jurídico o político, se puede poner en duda su autenticidad, y la única manera de devolvérsela es negando que tuvieran una utilidad concreta y práctica.

Nosotros, en cambio, no concebimos la utilización política como opuesta a la autenticidad cultural de los discursos. Para dar forma a nuestro argumento sobre los títulos haremos uso de la polémica mencionada al inicio de este trabajo sobre la autenticidad de las tradiciones inventadas en el Pacífico sur. Proponemos que las discusiones y críticas que surgieron del debate en Oceanía enriquecen la comprensión de las interpretaciones indígenas de la historia –como este *corpus* documental– y, al mismo tiempo, los procesos más generales de cambio cultural. Finalmente, veremos que es posible trasladar una problemática social contemporánea al análisis de un fenómeno histórico en localidades tan distintas como los archipiélagos de Oceanía y los valles centrales de la Nueva España.

La controversia en el Pacífico sur

Tras la descolonización de los países de Oceanía, diversos grupos sociales, muchas veces marcados por el factor étnico, emprendieron una labor de reconstrucción de la historia y las tradiciones locales. En todos los casos, esta tarea tuvo fines políticos. En Polinesia o Melanesia, por ejemplo, estas nuevas tradiciones buscaban constituir una historia y una identidad nacional en contextos de conformación de nuevos Estados-nación. En cuanto a Hawai o Nueva Zelanda, los grupos étnicos minoritarios buscaron un reconocimiento a su cultura y a su diferencia de parte del Estado previamente constituido. Veremos ahora cuáles fueron las interpretaciones que hicieron los especialistas sobre estas tradiciones.

A principios de los años 80, dos antropólogos que trabajaban de manera independiente –Roger Keesing y Alain Babadzan– se enfrentaron a fenómenos

[21] Margarita Menegus, "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", en *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, ed. M. Menegus (México: El Colegio de México, Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, Instituto Mora, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999), 154.

sociales muy similares en localidades distintas: la *kastom* en Melanesia y Polinesia, respectivamente[22]. En sus análisis, estos dos antropólogos sostienen que la *kastom* es un instrumento ideológico de las élites políticas más occidentalizadas que se legitima con la idealización del pasado y de la cultura nativa. Esta ideología sería el resultado de la manipulación consciente de la cultura y de las tradiciones locales con el único fin de crear un discurso homogeneizador y simplificador que sirviera como herramienta de control político[23].

Por su parte, Babadzan señala que esta ideología trata de resolver las contradicciones que existen entre la tradición y la modernidad del mundo industrial, pero que, en este intento, construye una imagen estereotipada de las tradiciones; la *kastom*, entonces, no solo se define a sí misma como la tradición auténtica, sino que, desde el punto de vista del antropólogo, margina toda posibilidad de revitalización cultural genuina[24]. Pero lo que resulta más paradójico para este antropólogo es que sus principales defensores son los sectores sociales más occidentalizados, aquellos que están más alejados de las "verdaderas" formas tradicionales de vida, aquellos cuyos valores están más implicados con la occidentalización: "Aquellos que acostumbraban burlarse del atraso de los `salvajes´ en nombre del Progreso y la Civilización son ahora (verbalmente) los más orgullosos defensores del mundo primitivo y los valores arcaicos"[25].

Esta manipulación es perceptible, explican los autores, en vista de que los contenidos de la *kastom* difieren considerablemente de las realidades culturales locales que el especialista conoce, en lo referente tanto a la historia como a la cultura contemporánea. "Los modos de vida ancestrales que esta retórica evoca [la *kastom*] tienen muy poco en común con aquellos documentados históricamente, grabados por la etnografía o reconstruidos por la arqueología"[26]. Keesing concluye

[22] La *kastom* –de *custom* en inglés– significa "costumbre" en lengua criolla; este concepto se refiere al enorme conjunto de prácticas y creencias consideradas la "forma", la "particularidad" cultural de cada región, que se han convertido en la ideología nacionalista de varios países en Oceanía. Babadzan, "Kastom and Nation"; Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press [1983] 2000); Keesing, "Kastom in Melanesia"; "Creating the Past".

[23] El análisis, mucho más conocido, de fenómenos similares es el que elaboró Eric Hobsbawm sobre las tradiciones inventadas por los Estados-nación europeos al momento de su consolidación. Desde el punto de vista teórico, el trabajo de Hobsbawm es muy cercano al de Keesing y Babadzan, a pesar de que cada uno trabajó de manera independiente. Así, la mayoría de las premisas utilizadas por estos antropólogos también están presentes en la obra del historiador. Babadzan, "Kastom and Nation"; Hobsbawm, *The Invention of Tradition* ; Keesing, "Kastom in Melanesia".

[24] Babadzan, "Kastom and Nation", 221.

[25] Ibídem, 186.

[26] Keesing, "Creating the Past", 19.

que esta nueva tradición no toma en cuenta el pasado o la cultura verdaderos, puesto que fue elaborada en función de intereses y necesidades contemporáneas.

En síntesis, podemos decir que estos autores distinguen entre el pasado verdadero, objetivo y recuperable, y la "desviación" que representa la *kastom*. Así, esta tradición se percibe como una instrumentalización de la propia cultura, contradictoria con la vida "natural" de esas sociedades y con el pasado auténtico. Este pragmatismo es concebido como "un profundo abismo" entre la realidad y la construcción ideológica, entre la verdadera cultura y la tradición inventada[27]. Pero lo más importante es que estos especialistas consideran a la *kastom* como un cúmulo inconexo de elementos de la realidad –imprecisos y vacíos– sin ningún otro significado o lógica más que servir a intereses políticos[28].

Frente a la caracterización de la *kastom* propuesta por Keesing y Babadzan, la reacción de otro grupo de especialistas de la región no se hizo esperar. En franco desacuerdo con el primero, Jocelyn Linnekin y Alan Hanson se acercaron a estas manifestaciones políticas y al problema de su autenticidad a partir de las propuestas teóricas de la antropología posmoderna. Para Jocelyn Linnekin, antropóloga de Hawai, especializada en cuestiones de etnicidad y de definición identitaria en esa isla, la distinción que Keesing y Babadzan hacen entre tradiciones inventadas y auténticas no es válida puesto que, para ella, todas las tradiciones –y culturas– son inventadas: "Construidas simbólicamente, las tradiciones no son, sin embargo, inauténticas; más bien, todas las tradiciones –occidentales e indígenas– son inventadas en vista de que se construyen simbólicamente en el presente y reflejan preocupaciones y propósitos contemporáneos en vez de ser un legado pasivamente heredado"[29].

Nos encontramos, entonces, frente a un análisis que no considera las tradiciones como estereotipos o invenciones, sino como interpretaciones del pasado. Para Linnekin, la tradición no es una manipulación de la "verdadera" cultura con fines exclusivamente políticos. Por ello, el objetivo de esta antropóloga no es, en principio, mostrar el grado de invención de estos discursos (con respecto del pasado verdadero); más bien, Linnekin busca hacer explícito que la tradición es algo flexible, maleable y que establece una estrecha relación con la etnicidad de un grupo al moldearla y ser moldeada por la propia etnicidad[30].

---

[27] Ibídem, 35.
[28] Babadzan, "Kastom and Nation", 207; Keesing, "Kastom and Nation",299.
[29] Linnekin, "Cultural Invention", 447.
[30] En este trabajo nos concentraremos en tres de sus artículos más representativos en cuanto a los problemas sobre la tradición y su autenticidad. Linnekin, "Defining Tradition"; "Cultural Invention"; "On the Theory and Politics".

Sin embargo, en casi toda la obra de Linnekin, el dinamismo y la creatividad de las tradiciones que los hawaianos defienden se comparan con datos objetivos. Entonces, en su metodología, Linnekin termina por adoptar las oposiciones de los autores anteriores: al tratar de mostrar la maleabilidad de la tradición, la autora compara las divergencias que existen entre las representaciones del pasado que algunos grupos defienden con la "realidad" tanto histórica como contemporánea. Así, Linnekin afirma que "la tradición incluye elementos del pasado, pero este 'pasado' es erróneo. No corresponde a la experiencia de ninguna generación en particular"[31]. Hay que aclarar que, a diferencia de Keesing y Babadzan, ella considera esta característica de la tradición como una cualidad y no como un defecto: es la muestra de que la tradición es cambiante.

Así, aunque Linnekin busca trascender las propuestas de los autores precedentes, su análisis implica que existe un pasado objetivo desconocido (o ignorado) por los actores de los movimientos indígenas, los cuales actúan, nuevamente, en función de intereses políticos dictados en el presente.

El último antropólogo que revisaremos en este artículo, Allan Hanson, publicó un texto sobre los procesos de invención cultural de las tribus maoríes en Nueva Zelanda[32]. Dicho texto llevó al extremo la línea constructivista[33] de Linnekin y además desencadenó una gran polémica, incluso fuera del medio académico, en vista de que apareció en un momento de gran agitación política en Nueva Zelanda: la búsqueda de un Estado verdaderamente bicultural. Dentro de esta lucha, los intelectuales y políticos maoríes argumentaban que eran portadores de la verdadera tradición nativa y que querían continuar viviendo según esa tradición. Por eso, los antropólogos y el medio intelectual locales percibieron como un ataque a la validez de la cultura y de la lucha maorí la propuesta de Hanson de considerar todas las tradiciones como invenciones[34].

Hanson está en contra de la idea de tradición entendida como un conjunto estable de realidades, transmitidas de generación en generación. Al igual que Linnekin,

---

[31] Linnekin, "Defining Tradition", 242.
[32] Hanson, "The Making of the Maori".
[33] Llamamos constructivista a esta perspectiva porque considera que cualquier manifestación cultural está "construida" simbólicamente, en oposición a "heredada" o "transmitida".
[34] No es posible adentrarnos más en las múltiples críticas que recibió este artículo. Para ello existe un gran número de textos que lo hacen. Véanse Friedman, "Will the Real Hawaiian"; Turner, "Continuity and Constraint"; Webster, "Postmodernist Theory"; Hal B. Levine, "Comment on Hanson's 'The Making of the Maori'", *American Anthropologist.* (Washington D. C.), 93, num. 4 (1991): 444-446 y Robert Langdon, "Caucasian maoris: 16th Century Spaniards in New Zealand", *American Anthropologist* (Washington D. C.), 93, num. 4 (1991): 440-444, entre otros.

este autor plantea que la cultura tradicional debe ser reconocida como una invención construida por los diversos grupos sociales en función del presente. A esta idea, ya sugerida por su colega, Hanson agrega que los antropólogos que han trabajado en la región a todo lo largo del siglo XX también han tenido injerencia dentro de estos procesos creativos de resignificación del pasado. En Nueva Zelanda, varios trabajos antropológicos tuvieron influencia en las construcciones culturales que los maoríes hicieron sobre sus tradiciones. Así, Hanson sugiere que los antropólogos también juegan un papel de "inventores" de la cultura. El autor reconoce dos momentos fundamentales de dichas invenciones:

> La imagen de la cultura maorí que se desarrolló a principios del siglo XX se construyó principalmente gracias a algunos estudiosos predispuestos a analizar las instituciones locales en términos de migraciones de larga distancia, y que acariciaron el deseo político de asimilar a los maoríes a la cultura pakeha [grupos europeos colonizadores]. La imagen actual se ha inventado con el propósito de exaltar el poder de los maoríes en la sociedad de Nueva Zelanda, y se compone, principalmente, de aquellas cualidades maoríes que pueden contrastarse de manera positiva con los aspectos menos deseables de cultura pakeha[35].

Para mostrar que las tradiciones tienen necesariamente un ingrediente ideológico, Hanson describe dos temas de la tradición maorí en donde detecta la huella dejada por los antropólogos y etnólogos de principios de siglo: la Gran Migración y el culto de Io.[36] Curiosamente, son dos elementos que presentan muchos puntos en común con ciertas tradiciones occidentales; en el caso de la migración, Hanson percibe rastros de las teorías difusionistas que permearon la antropología de principios de siglo; en el caso del culto de Io, la paternidad correspondería a la religión cristiana.

Pero lo que a juicio de este antropólogo resulta más paradójico es que, décadas después, los mismos maoríes –y los antropólogos que trabajan con ellos– se hayan apropiado de estas "invenciones" y hoy en día las consideren herencias tradicionales auténticas, es decir, precoloniales. Hanson explica que para los maoríes estos y otros temas refuerzan la particularidad étnica del grupo dentro del contexto político contemporáneo de lucha por el reconocimiento dentro del Estado neozelandés, lo cual explicaría su demanda: es el conflicto político lo que los mueve a reivindicar esas tradiciones. Vemos entonces cómo la perspectiva de este

[35] Hanson, "The Making of the Maori", 897.

[36] El primer tema que analiza Hanson es el mito de La Gran Migración, según el cual los maoríes habrían llegado a Nueva Zelanda provenientes de Tahití o de las Society Islands, organizados en distintas familias que dieron lugar a las tribus maoríes actuales. El otro tema es el culto de Io, definido como un culto "superior", puesto que es monoteísta, dedicado a una divinidad o "ser eterno, que se creó a sí mismo y es el creador de los otros dioses, el universo y todas las cosas". Ibídem, 891.

antropólogo sigue muy de cerca la de su colega en Hawai: las tradiciones se construyen en el presente, en función de intereses políticos, pero ello, al menos en teoría, es visto como una cualidad ligada a la vitalidad y capacidad creativa de los grupos éticos en cuestión. En este sentido, las "distorsiones" que Hanson percibe en las nuevas tradiciones de los maoríes no son errores sino partes esenciales de toda tradición y de la cultura en general: "las invenciones son, precisamente, la materia de que la cultura está hecha"[37].

Sin embargo, y a reserva de profundizar en este punto más adelante, queda claro que Hanson no logra explicar cuál es el proceso que lleva a los maoríes a aceptar esos discursos. A excepción del pragmatismo contemporáneo, pareciera que las elecciones de los maoríes no tienen ninguna otra lógica o por lo menos no de manera consciente. Dentro de su argumentación, el elemento determinante que da coherencia a la elección de los "objetos" que constituyen la nueva tradición parece ser el fin político, aun si ello no se percibe como un defecto de las tradiciones.

Con este autor se cierra la revisión de la polémica que tuvo lugar en la región de Oceanía a raíz de las nuevas tradiciones abanderadas por los grupos étnicos en contextos de lucha política por el reconocimiento o la participación de estos y los Estados poscoloniales. A continuación se presentará una síntesis de los problemas que se derivaron de esta discusión, con la ayuda de dos antropólogos más que criticaron, desde entonces, las posturas que se han descrito.

Las políticas de la tradición

Una de las primeras cuestiones que se detectan en esta discusión es que todos los autores confrontan las versiones del pasado defendidas por los grupos indígenas con aquellas que ellos conocen y que provienen de una investigación dentro del marco académico. De esta comparación resulta que la información de los nativos no coincide con la que los estudiosos conocen ya sea porque en el discurso indígena haya una amalgama proveniente del pasado precolonial y el pasado colonial; o bien porque aquello que se percibe como antiguo no es, en realidad, más que una práctica reciente. En este sentido, ambos grupos de autores distinguen entre la "verdadera" cultura o historia y las distorsiones o manipulaciones de los grupos contemporáneos: para Keesing y Babadzan, la *kastom* es un conjunto de prácticas y discursos elaborados de manera consciente con fines políticos que simplifican y estereotipan la cultura tradicional; para Hanson y Linnekin estas divergencias son la materia prima de la cultura. Es posible afirmar entonces que ambas posiciones conciben estas tradiciones como discontinuas con el verdadero pasado o la verdadera cultura, hay un desfase entre la "realidad" y la visión proyectada en estas tradiciones.

[37] Ibídem, 898.

Parecería entonces que una dicotomía atraviesa toda esta literatura: por un lado, las tradiciones genuinas asociadas a la cultura vivida "naturalmente" y a las tradiciones heredadas del pasado; por otro lado, las tradiciones inventadas, conscientemente construidas y con una retórica manipuladora. El problema de fondo es la asociación implícita entre inconciencia y autenticidad y, por lo tanto, de conciencia e inautenticidad[38].

A este respecto, queda claro que en el acto mismo de distinguir entre historia e invención (aún si esta se percibe positivamente) dos problemas implícitos persisten: en primer lugar, la autoridad sobre la verdad es posesión del antropólogo –o del autor en general–, pues él es quien la define; en segundo lugar, la verdad que el autor define se opone, necesariamente, a modelos considerados populares o ideológicos que no gozan de veracidad[39]. El problema, entonces, es que los discursos, como la *kastom*, quedan reducidos a meras expresiones ideológicas, lo cual trae como consecuencia un análisis limitado de sus contenidos y de los motivos que llevaron a emitir y aceptar dichas tradiciones.

Si Keesing y Babadzan consideran el aspecto utilitario de las tradiciones como una instrumentalización externa y sin compromisos de parte de los actores, como una simple manipulación, Linnekin y Hanson se esfuerzan por tratar de trascender esta idea de cultura y señalan, enfáticamente, su dinamismo y su calidad interpretativa. Para ellos, la autenticidad de las tradiciones no se pone en duda por el hecho de ser utilizadas, sino que se considera una de sus características definitorias. El problema con sus análisis es que ninguno de los dos señala otra lógica que pudiera contribuir a la elaboración de estas tradiciones, determinadas exclusivamente por intereses contemporáneos. Una consecuencia de este razonamiento es que no se explica o no se profundiza en la información que contienen las tradiciones analizadas; como si el hecho de ser pragmáticas y responder a intereses del presente bastara para explicar porqué las tradiciones proyectan cierta información y no otra.

En el análisis que Hanson y Linnekin presentan no hay, entonces, continuidades o lógicas de otro tipo que condicionen la elaboración de estas "nuevas" tradiciones; pareciera que los elementos que las componen fueran elegidos entre cierto número de temas que se retoman en función de la utilidad que presentan para alcanzar los fines deseados. Sobre este particular, Jonathan Friedman sugiere que la idea de cultura que se halla detrás de este planteamiento se parecería a la de una aparador que contuviera accesorios independientes entre los cuales es posible escoger, según la ocasión y sin implicación alguna, aquellos que sirven mejor a los objetivos planteados, como si las diferentes culturas estuvieran constituidas de artefactos sin

[38] Jolly, "Specters of Inauthenticity", 49.
[39] Friedman, "The Past in the Future", 850.

significado y sin ninguna articulación entre ellos. La continuidad o las especificidades culturales no intervienen en el proceso creativo de las tradiciones[40].

Sin embargo, es evidente que estos discursos no surgen en un vacío; es necesario que una red social les dé un soporte; es esta red la que permite que la tradición reivindicada sea aceptada por la población; es decir, que si una tradición tiene significado no es únicamente debido a su funcionalidad. Existe, igualmente, un enorme conjunto de lógicas y prácticas culturales y sociales que operan al momento de la elección sin que ello entre en contradicción con el hecho de que la tradición tenga un aspecto pragmático. En este sentido, si un grupo social reacciona ante una circunstancia con el fin de proteger sus intereses, las motivaciones que lo llevarán a responder así como las estrategias que utilizará para cumplir su proyecto no pueden considerarse inventadas [41].

Todas estas cuestiones pueden sintetizarse en el papel que cada uno de los autores asigna a los sujetos de estos procesos de definición identitaria. Keesing y Babadzan insisten en la incongruencia y manipulación de la *kastom*, lo cual les impide encontrarle sentido al ensamblaje de elementos de que se compone esta ideología. Tampoco ofrecen una explicación sobre la manera y razones por las cuales dicha ideología es aceptada y reproducida. En su análisis, dos grupos antagónicos participan de este discurso político, determinados por su posición en la estructura social y económica: el grupo hegemónico que manipula la cultura a su favor y la masa pasiva y oprimida que acepta las invenciones de la élite o que nada puede hacer frente a ellas sin profundizar en su capacidad de actuar o de participar: Así, al hablar de la folclorización reciente de Polinesia, Babdzan explica: "La población, que ha sido largamente cristianizada y que actualmente está ligada a la economía de mercado, es ahora inducida a adorar lo que antes se le obligaba a suprimir. Es presionada a regresar a sus tradiciones, a reintroducir el pasado, o algunos aspectos de ellos, en su vida diaria"[42].

En cuanto a los trabajos de Linnekin y Hanson, su reacción es, justamente, la de ocupar el extremo opuesto. En sus análisis se reconoce la participación activa de los actores sociales en la configuración de su cultura. Estos contribuyen enérgicamente en el proceso de construcción de las tradiciones, salvo que todo el

[40] Friedman, "Will the Real Hawaiian", 759, 670.
[41] "Si la cultura solo se concibe como un conjunto de artefactos, la cuestión de la continuidad no puede, ni siquiera, ser planteada propiamente como un fenómeno social. Ello se debe a que las continuidades, más allá de los cambios en las formas culturales, no son comprensibles en las formas mismas sino que deben descubrirse en las motivaciones y estrategias, las intencionalidades de los sujetos sociales en el tiempo y el espacio". Ibídem, 760.
[42] Babadzan, "Kastom and Nation", 220.

énfasis está puesto en este aspecto: el trabajo creativo implementado por los individuos, pero sin vínculos sociales o históricos.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, ambas características –el nivel estructural y la agencia de los individuos– intervienen en el proceso de recrear las tradiciones; en otras palabras, las tradiciones son universos significantes para los individuos y las colectividades, motivadas por los sujetos que viven en un mundo social específico. Así como no es posible negar el aspecto pragmático y utilitario de la cultura, tampoco es sostenible la idea de que estas tradiciones carecen de una dimensión histórica o temporal que pueda establecer continuidades con situaciones previas.

Las reflexiones que hemos desarrollado en esta sección tienen como fin proponer una noción de cultura –y de tradición, particularmente– que tome en cuenta las críticas que hemos presentado. En consecuencia, consideraremos las tradiciones como modelos del pasado determinados tanto por las necesidades contemporáneas de autodefinición (por lo cual no es gratuito que muchos de estos discursos salgan a la luz en contextos de lucha política) como por las lógicas culturales que contribuyen a determinar la elección de los elementos que constituirán dicha tradición. A ello hay que agregar un último aspecto de vital importancia: la tradición es también un proyecto de futuro, del futuro que el grupo en cuestión persigue y quiere definir, según sus propios criterios, acomodos y valores para guiar su desarrollo y su posibilidad de reproducción social.

Conclusión: los títulos, políticos y auténticos

Tras haber abordado las discusiones que los académicos plantearon al acercarse a fenómenos sociales como la *kastom*, regresaremos, a modo de conclusión, a los Títulos Primordiales con el fin de ofrecer una interpretación de los mismos que logre explicar la complejidad y la heterodoxia de la información que contienen. Para ello es necesario retomar la discusión sobre la originalidad de los títulos en donde la dejamos. Se recordará que en los análisis expuestos por los historiadores que han trabajado con los títulos se percibe un conflicto entre las funciones que estos documentos cumplen y la intención de sus autores, vinculado –entre otras cosas– al hecho de que los títulos contienen difieren de las más conocidas por los especialistas. Frente a estos textos, los historiadores se han preguntado: ¿fueron falsificaciones para engañar a los españoles?, ¿son genuinos porque no estaban dirigidos a las cortes y, por lo tanto, no trataban de engañar a nadie?

Desde nuestra perspectiva, los Títulos Primordiales tuvieron, sin duda, una función política y legal: proteger la propiedad territorial de cada pueblo. Como mencionábamos más arriba, la huella de oralidad que se percibe en estos documentos sirve de pauta para mostrar que si las narraciones contenidas en los

títulos eran un producto interno de cada pueblo, el hecho de ponerlas por escrito tuvo, necesariamente, la finalidad legal de tener documentos que presentar ante la corte.

Es por ello que esta utilización no implica que estos documentos fueran falsificaciones premeditadas; tampoco podemos hablar de manipulación en vista de que ello supone que existe una versión "verdadera", "real", lo cual no podemos probar. A continuación trataremos de mostrar que si bien tuvieron una función práctica, los títulos están compuestos por elementos significativos de la propia historia de cada pueblo; que las narraciones de los títulos dejan ver su propia versión de la historia local.

La primera entrada para resolver estas cuestiones será mostrar quiénes son las voces que se descubren en estas narraciones, en vista de que no hay información documental sobre los autores concretos de estos documentos. Así, nos preguntaremos acerca de cuál era la situación social y política de los pueblos que presentaron títulos entre mediados del siglo XVII y finales de siglo XVIII. A diferencia de la situación de los pueblos en el siglo XVI, varios autores proponen que para la época que nos interesa los pueblos eran cada vez más independientes de las grandes instituciones –tanto coloniales como prehispánicas– tales como la encomienda, las órdenes religiosas e incluso los grandes *altépetl*. En este sentido, la tendencia en los valles centrales de la Nueva España fue hacia la fragmentación del paisaje en múltiples pueblos que rompieron incluso con las categorías de cabecera y sujeto. A ello hay que agregar un despunte demográfico tras la brutal caída poblacional, una de las más importantes, acaecida hacia 1580, así como la tensión reinante alrededor de la posesión de la tierra entre pueblos y con las haciendas. Por otra parte, el cambio administrativo que trajo consigo el reinado de la casa borbónica en España a partir del siglo XVIII, así como las políticas que dicha administración puso en marcha para tratar de regular la posesión de la tierra, fomentaron la exhibición de documentos relativos a la posesión de las tierras comunales de cada pueblo[43].

[43] Este esbozo de la situación colonial de finales del siglo XVII y XVIII se basa en la tesis de Lockhart de las tres etapas del período colonial. Para mayor información a este respecto, véase Georges A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History* (Los Angeles, Nueva York: Academic Press, 1982); Tom Cummins y Elizabeth Hill Boone, eds., *Native Traditions in the Postconquest World* (Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 1998); Herbert Harvey, ed., *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the 16th Century* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984); James Lockhart, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns in Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, eds. G. A. Collier, R. I. Rosaldo y J. Wirth, (New York, London, París: Academic Press, 1982), 367-393; "Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed through Nahuatl Writings", *Estudios de Cultura Náhuatl*

Dentro de este contexto, los contenidos de los títulos resultan mucho más comprensibles, pues las transformaciones en el contenido de las tradiciones históricas plasmadas en ellos no responden, desde nuestro punto de vista, a un intento por engañar a los españoles ni a una ingenuidad o ignorancia en el conocimiento de la historia local. Tienen que ver, más bien, con cambios concretos en la propia sociedad indígena; después de por lo menos un siglo y medio de intercambios y contactos directos con los europeos, la vida social y cultural de dichas sociedades es, necesariamente, una síntesis de ambas vetas: la náhuatl y la española. Los actores que se descubren en las narraciones de los títulos apelan, al mismo tiempo, a su vertiente indígena y a la colonial.

Es cierto también que la situación de los indios que redactaron los Títulos Primordiales difiere notablemente del contexto en que se redactaron las crónicas indígenas del siglo XVI y que, en los análisis que se han hecho de estos documentos, sirven como contrapunto. Los autores del siglo XVI pertenecieron, en su mayoría, a los grupos nobles indígenas, en franca crisis, que se hallaban aún bajo el impacto de la guerra de conquista y buscaban conservar y transmitir la historia de sus linajes en vías de desaparición. En cambio, los pueblos que presentan los títulos ya no tenían vínculos estrechos con los grandes linajes prehispánicos; la información que se refleja en estos documentos era la historia local, en posesión de los notables del pueblo. En cuanto a los objetivos de estos autores, también difieren de los del siglo XVI. En el caso de los títulos el fin que se perseguía era encontrar un procedimiento jurídico que les permitiera proteger sus tierras.

Desde esta perspectiva, podemos afirmar que la información que dichos documentos contienen no es ni errónea ni accesoria, sino más bien congruente con la realidad social de sus autores. Además, los criterios que guiaron la elección de los temas en los títulos no pueden comprenderse como un simple pragmatismo orientado a convencer o complacer a los juzgados españoles. Ello implicaría, como con la *kastom*, que cada cultura está compuesta de accesorios que se utilizan o se desechan según la ocasión, sin compromiso alguno de parte de quienes redactaron estos textos.

Creemos, en cambio, que los aspectos "heterodoxos" que encontramos en los títulos (la exaltación a Cortés, la plena conversión religiosa, etc.) eran, en realidad, interpretaciones significativas para los propios autores; era su propia versión de la historia. Así, las fechas y nombres que aparecen en los títulos pueden entenderse

---

(México), 20 (1990): 3 -13; *The Nahuas after*; y James Lockhart e Ida Altman, eds., *Provinces of Early Mexico: Variants of Spanish American Regional Evolution* (Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1976).

como huellas importantes que permanecieron, justamente por su utilidad, dentro de las tradiciones históricas de estos pueblos y no como elementos sin significado para los autores[44].

En esta línea de pensamiento, la idea de un préstamo de símbolos culturales –con el fin de convencer o engañar a las cortes españolas–, sin coherencia para el grupo que las elabora, supone una relativización indispensable de la propia cultura; implica también una manipulación de las tradiciones con fines pragmáticos, totalmente desvinculada de cualquier lógica cultural propia. Cabe señalar, entonces, que en los títulos no hay indicios que permitan suponer que la verdad que los redactores conocían y aceptaban fuera otra distinta de la que transmiten en estas narraciones. Resulta más lógico encontrar elementos para afirmar que las tradiciones históricas que se compilaron en estos documentos responden a un conjunto de realidades culturales propias[45].

De nuevo, el ejemplo del santo resulta muy ilustrador, pues, a pesar de su origen español, en los títulos aparece como el padre fundador del pueblo, asociado, en muchas ocasiones, a un mito de fundación con raíces prehispánicas; es también el representante y el guardián de sus tierras, en continuo diálogo con sus fieles. Pero su importancia no es ni el síntoma de una aculturación completa y destructora de la cultura náhuatl ni el préstamo calculado para complacer a los españoles, a costa de las creencias propias de estos grupos indígenas. Se trata más bien de una identificación con este símbolo, puesto que permite reflejar, al mismo tiempo, las necesidades contemporáneas del grupo –como la autonomía interna, la independencia del pueblo, la protección de las tierras– y las lógicas culturales que guían estas transformaciones, tendiendo siempre hacia una continuidad con prácticas precedentes.

Resulta, entonces, que para los redactores, e incluso para los receptores de los títulos, no parece haber ninguna contradicción entre los elementos españoles incorporados a la tradición histórica de los pueblos y las prácticas indígenas que los

[44] Un ejemplo de que esta apropiación no es fortuita ni azarosa es que, si bien hay muchas confusiones entre los nombres de los personajes españoles y sus títulos, la distinción entre personajes "civiles" y personajes "religiosos" se mantiene invariablemente. Véase, por ejemplo, el Título Primordial de Los Reyes en López, *Los Títulos Primordiales*, 309-320.

[45] A este respecto, resulta pertinente la noción creada por Lockhart, *The Nahuas after*, 445-446, de *double mistaken identity*: en los vínculos que establecen nahuas y españoles, cada parte considera que la otra conoce las mismas formas, instituciones o conceptos que ella, y además asume que el significado de ese concepto es igual para el otro grupo y que, por lo tanto, funciona de modo semejante a su propio universo cultural. Ello hace prácticamente imposible que cada parte se entere de la interpretación que el otro grupo elabora. En pocas palabras, la relativización de la propia cultura para satisfacer a la otra resulta muy difícil de probar.

rodean; esto es un criterio establecido desde el presente, en gran parte por los académicos[46]. La sociedad que se percibe en estos documentos parece concebirse como el resultado de estas dos ramas culturales, una sociedad que constituye su legitimidad integrando elementos previos y posteriores al contacto[47].

Para terminar, más allá del origen puntual de cada elemento que constituye el discurso de los títulos, consideramos que otro nivel de análisis permite también señalar la legitimidad de estos textos. Las motivaciones que llevan a los pueblos a presentar los títulos en las cortes judiciales así como el recurso de apelar a su cultura o su tradición para lograrlo no pueden, desde nuestra perspectiva, considerarse inventados o manipulados. Estos textos responden a necesidades completamente legítimas y concretas: la posibilidad de reproducción social y cultural del grupo. Que dicho grupo utilice conscientemente su pasado, su cultura o su tradición para alcanzar sus metas es simplemente un reflejo más de su vitalidad; en este sentido, una tradición viva no es un fin en sí mismo conservado y protegido de los vientos de la interacción y el intercambio, sino un proyecto, resultado de la sociedad que lo produce y, por lo tanto, susceptible al cambio.

Esta reflexión nos lleva a concluir con una definición más elaborada de qué es la tradición. Con base en los títulos y en la polémica sobre la autenticidad de las tradiciones en el Pacífico sur, parece más pertinente comprender la tradición como revisiones del pasado estructuradas con base en un equilibrio entre los contextos sociales y políticos que la desatan y las lógicas culturales o continuidades del grupo que le dan peso y significado; estas revisiones contribuyen a elaborar o difundir una identidad común y al mismo tiempo convocan en torno al proyecto social, al futuro que necesariamente proponen. Esta es la razón de que los títulos puedan ser políticos, útiles y, al mismo tiempo, genuinos: son coherentes con el grupo que los reivindica, pues son acordes con las apuestas identitarias o proyectos sociales del mismo.

---

[46] Llama la atención que, de los 19 documentos que encontramos en el AGN, 12 fueron reconocidos por los juzgados como válidos. En ese sentido, podemos señalar que la idea de falsedad basada en la inexactitud de la información implica una concepción particular de verdad que pertenece al paradigma contemporáneo, razón por la cual los académicos han sospechado de la autenticidad de documentos que ni las comunidades ni, en muchos casos, los jueces consideraron dudosos. Véase López, *Los Títulos Primordiales*, 350.

[47] En este sentido, habría que preguntarse hasta qué punto, en la literatura histórica y antropológica contemporánea, lo indígena sigue concibiéndose como prehispánico. En el caso de los títulos, los elementos indígenas de la tradición ya van de la mano con aquellos que llegaron con la conquista, sin que ello represente una pérdida o un empobrecimiento de la cultura de estos grupos.

Bibliografía

Babadzan, Alain. "*Kastom* and Nation Building in the South Pacific". En *Processes of Interthnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*, ed. Remo Guidieri, 199-228. Huston: Rothko Chapel and University of Texas Press, 1988.

Collier, Georges A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, eds. *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*. Los Angeles, Nueva York: Academic Presspp, 1982.

Cummins, Tom y Elizabeth Hill Boone, eds. *Native Traditions in the Postconquest World.* Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1998.

Fischer, Edward F. y R. Mckeena Brown, eds. *Mayan Cultural Activism in Guatemala*. Austin, Texas: Austin University Presspp, 1996.

Florescano, Enrique. "El canon memorioso forjado por los Títulos Primordiales". *Colonial Latin American Historical Review* (Hamilton, Estados Unidos), 11, núm. 2 (2002): 183-230.

Foweraker, Joe y Ann Craig, eds. *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Boulder: Rienner, 1990.

Fox, Jonathan, ed. *The Challenge of Rural Democratisation: Perspectives from Latin America and the Philippines*. Londres: Cass, 1990.

Friedman, Jonathan. "The Past in the Future: History and Politics of Identity". *American Anthropologist* (Catalunya), 94, núm. 4 (1992): 837-859.

_____. "Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity". *Bijdragen Tot de Taal-Land- en Volkenkunde.* Número especial: *Politics, Traditions and Change in the Pacific* (Leiden), 149 (1993): 737-767.

_____. *Cultural Identity and Global Processes*. Londres: Sage Publications, 1994.

_____. "From roots to routes. Tropes for trippers". *Anthropological Theory* (Londres), 2, núm. 1 (2002): 21-36.

_____. "Modernity and Other Traditions". En *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*. ed. B. M. Knauft. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

_____. "The dialectic of cosmopolitanization and indigenization in the contemporary world system: Contradictory configurations of class and culture". En *The Blackwells Companion to the Anthropology of Politics*, eds. D. Nugent y J. Vincent, 1-20. Oxford: Blackwell, 2004.

Gibson, Charles. "Prose Sources in the Native Historical Tradition". En *Handbook of Middle American Indians*, ed. H. E. Cline. Vol. 15, parte 4, 311-321. Austin, Texas: University of Texas Press, 1975.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI, XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Hanson, Alan. "The Making of the Maori: Cultural Invention and its Logic". *American Anthropologist* (Washington D. C.), 91, núm. 4 (1989): 890-902.

Harvey, Herbert, ed. *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the 16th Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984.

Haskett, Robert. "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca". *Hispanic American Historical Review* (Durham, Estados Unidos), 67 (1987): 203-231.

_____. "Visions of Municipal Glory Undimmed: The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca". *Colonial Latin American Historical Review* (Albuquerque, Estados Unidos), 1, núm. 1 (1992): 1-35.

Hobsbawm, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press [1983] 2000.

Jolly, Margaret. "Specters of Inauthenticity". *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 4, núm. 1 (1992): 42-72.

Kamakawiwo'ole Osorio, Jonathan. “"What Kine Hawaiian Are You?" A Mo'oleo about Nationhood, Race, History, and the Contemporary Sovereignty Movement in Hawai'i”. *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 13, núm. 2 (2001): 359-379.

Keesing, Roger. “Kastom in Melanesia: An Overview”. *Mankind.* Número especial. Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia, eds. Roger Keesing y Robert Tonkinson, 13 (1982): 1-5.

_____. "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific". *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 1 (1989): 19-42.

Langdon, Robert. "Caucasian maoris: 16th Century Spaniards in New Zealand". *American Anthropologist* (Washington D. C.), 93, num. 4 (1991): 440-444.

Lawson, Stephanie. "The Tyranny of Tradition: Critical Reflections on Nationalist Narratives in the South Pacific". En *Narratives of Nation in the South Pacific*, eds. T. Otto y N. Thomas. Vol. 19: 15-31. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997.

Levine, Daniel, ed. *Constructing culture and Power in Latin America*. Michigan: Michigan University Press, 1993.

Levine, Hal B., "Comment on Hanson's 'The Making of the Maori'". *American Anthropologist* (Washington D. C.), 93, num. 4 (1991): 444-446.

Linnekin, Jocelyn. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity”. *American Ethnologist* (Arlington, Estados Unidos), 10 (1983): 241-252.

_____. "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity". *American Anthropologist* (Washington D. C.), 93 (1991): 446-448.

_____. "On the Theory and Politics of Cultural construction in the Pacific". *Oceania.* Número especial, *The Politics of Tradition in the Pacific* (Sidney, Australia), 62, núm.4 (1992): 249-263.

Linnekin, Jocelyn y Lin Poyer, eds. *Cultural Identity and Ehtnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Lockhart, James. "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns in Late Seventeenth and Eighteenth Centuries". En *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, eds. Collier, G. A., R. I. Rosaldo y J. Wirth, 367-393. Nueva York, Londres, París: Academic Press, 1982.

_____. "Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed through Nahuatl Writings". *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), 20 (1990): 3 -13.

_____. *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of Indians of Central Mexico 16th through 18th Centuries*. Standford, California: Standford University Press, 1992.

Lockhart, James e Ida Altman, eds. *Provinces of Early Mexico: Variants of Spanish American Regional Evolution*. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1976.

López, Paula. *Los Títulos Primordiales del centro de México. Introducción y catálogo*. México: Dirección General de Publicaciones; Conaculta, 2003.

Maybury-Lewis, David. *Indigenous Peoples, Ethnic Groupes and the State*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.

Menegus, Margarita. "Los Títulos Primordiales de los pueblos de indios". En *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, ed. M. Menegus, 137-161. México: El Colegio de México, Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, Instituto Mora, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999.

Navarrete, Federico. "Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del valle de México". Tesis doctoral, UNAM, México, 2001.

Oudijk, Michel R. y M. Romero Frizzi. "Los Títulos Primordiales: un género de tradición mesoamericana". *Relaciones* (Zamora, México), 24, núm. 95 (2003): 17-43.

Roskamp. "Los 'Títulos Primordiales' y la fundación prehispánica de los pueblos michoacanos: algunas reflexiones". *Boletín del Archivo General Agrario* (México), 15 (2001): 5-21.

Thomas, Nicholas. "The inversion of tradition". *American Ethnologist* (Arlington, Estados Unidos), 19, núm. 2 (1992): 213-232.

Turner, James West. "Continuity and Constraint: Reconstructing the Concept of Tradition from a Pacific Perspective". *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 9, núm. 2 (1997): 345-381.

Urban, Greg y Joel Sherzer, eds. *Nation States and Indians in Latin America*. Austin, Texas: Austin University Press, 1991.

Van Cott, Donna Lee, ed. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press, Inter-American Dialogue, 1994.

Warren, Kay. *The Simbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemala Town*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1989.

_____. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan activism in Guatemala*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

Webster, S. "Postmodernist Theory and the Sublimation of Maori Culture". *Oceania* (Sidney, Australia), 63 (1993): 222-239.

Welchman Gegeo, David. "Cultural Rupture and Indigeneity: The Challenge of (Re)visioning ´Place´ in the Pacific". *The Contemporary Pacific* (Honolulu), 13, núm. 2 (2001): 491-507.

WIttersheim, Éric. "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne". *L'Homme* (París), 151 (1999): 181-206.

Wood, Stephanie. "Don Diego García Mendoza: A Techialoyan Mastermind?". *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), 19 (1989): 245-268.

_____. "El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan." En *De Tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Colección Memorias. Zamora, eds. X. Noguez y S. Wood, 1-221. Michoacán Zinacantepec, Estado de México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998.

_____. "The Social against the Legal Context of Nahuatl títulos". En *Native Traditions in the Postconquest World*, ed. Elizabeth Hill Boone, 201-231. Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 1998.

Fecha de recepción: 29 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo

Catalina Ariza Montañez
Universidad Nacional de Colombia
catalina_ariza@yahoo.es

Resumen

En este artículo se hace un estudio comparativo entre las obras de Aristóteles y del jesuita del siglo XVII, Alonso de Sandoval, en especial el *Tractatus de Instauranda de Aethiopum Salute* (1627), con el fin de comparar la concepción de la esclavitud que tenía este filósofo de la Grecia Antigua y los teólogos españoles del periodo colonial. Se toma como referente la construcción social y cultural del cuerpo, siguiendo las ideas propuestas por David Le Bretón. Se argumenta que desde la Antigüedad la legitimación de la esclavitud se basó en la idea de una inferioridad *natural* inscrita en los cuerpos de los esclavos. Esta aproximación corporal ayuda a dilucidar las redes de significación que dieron sentido a la esclavitud, permitiendo resaltar las diferencias, semejanzas, correlaciones, superposiciones, contradicciones en la obra de los dos autores.
Palabras clave: ARISTÓTELES, ALONSO DE SANDOVAL, ESCLAVITUD, CUERPO, SIGLO XVII.

Abstract

This article explores the work of Aristotle and Alonso de Sandoval, a 17th century Jesuit, specifically the latter's *Tractatus de Instauranda de Aethiopum Salute* (1627), in order to compare the concept of slavery held by this Greek philosopher with that of Spanish colonial theologians. Following David Le Bretón's ideas, the social and cultural construction of the body is used as a reference throughout the text. It is argued that since Antiquity, the legitimacy of slavery rested upon the idea of a *natural* inferiority inscribed in the body of slaves. Approaching this problem through the body helps elucidate the webs of meaning that gave sense to slavery, thus highlighting the differences, similarities, correlations, overlaps, and contradictions present in both authors.
Key words: ARISTOTLE, ALONSO DE SANDOVAL, SLAVERY, BODY, 17TH CENTURY.

Introducción[1]

Pese a que algunos estudios han demostrado que la influencia de la escolástica en la teología cristiana fue más limitada de lo aceptado comúnmente[2], es innegable que la obra de Aristóteles, y su lectura tomista, fue de uso obligado en la construcción ontológica del ser humano en el medioevo europeo y en la América colonial. Este es el caso de la idea de los *bárbaros,* seres humanos de condición corporal y metafísica inferior, cuyas conductas, maneras y costumbres eran consideradas como irracionales, y que fue argumento común en las discusiones sobre la naturaleza de las poblaciones no europeas. Asimismo lo fue la concepción de la esclavitud como condición natural e inherente de los pueblos inferiores, que permitió legitimar jurídica e ideológicamente la trata durante el medioevo europeo y la América colonial.

Para Davis[3], el predominio de la autoridad del Estagirita en la *cultura occidental* –como la denominó el mismo autor– influyó en que la esclavitud permaneciera en esencia invariable desde la Grecia antigua. Sin embargo, una aproximación semántica e interpretativa de carácter cultural –siguiendo la propuesta de Clifford Geertz[4]– permite evidenciar sendas diferencias entre la esclavitud antigua[5] y la que se dio en períodos posteriores. Conclusión a la que llegué luego del estudio comparativo realizado entre la obra de Aristóteles y la de Alonso Sandoval –cuyos resultados han sido consignados en este artículo–, donde se puede observar cómo el cristianismo supuso nuevas valoraciones de la esclavitud.

Probablemente, uno de los libros más interesantes sobre la esclavitud en la América española sea el *Tractatus de Instauranda de Aethiopum Salute* del padre

---

[1] El siguiente texto se deriva de mi trabajo de grado, titulado "Plantación adentro, camará: El cuerpo y las relaciones de poder en la hacienda de Tena. 1767-1805" (Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005). Agradezco a Jorge Gamboa por los comentarios sobre este texto.

[2] Como han demostrado varios teólogos que señalan el predominio del pensamiento platónico y neoplatónico en la teología medieval europea. Afirmación que confirmaría, para el caso de la América española, Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*: *el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza, 1988); Joseph-Ignasi Saranyana, *Breve historia de la filosofía medieval* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001); Felipe Castañeda, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta* (Bogotá: AlfaOmega, Universidad de los Andes, 2002).

[3] David Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental* (Bogotá: Áncora, Universidad de los Andes, 1996).

[4] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2000).

[5] Como la denominó Moses Finley, la esclavitud en Grecia y Roma antiguas en el libro *Esclavitud antigua e ideología moderna* (Madrid: Crítica, 1982).

Alonso de Sandoval, publicado en 1627[6]. En un período de tiempo en que la negación de la historia de la población de África subsahariana era una de las estrategias discursivas de exclusión y dominio[7], el interés del padre Sandoval por los pueblos etíopes hace del *Tractatus* un caso único en su género, pese a la innegable semejanza con el *De procuranda Indorum salute,* del padre Joseph de Acosta.

La riqueza de la información consignada por Sandoval –que podríamos denominar *etnográfica*– no solo estuvo correlacionada con las estrategias de conversión y sujeción usadas por la comunidad jesuita. Las costumbres, las lenguas y las prácticas religiosas de los etíopes son indicativos de una construcción cristiana del ser humano en la que se pueden observar elementos de la escolática tomista y del platonismo agustiniano, y que convierten el *Tractatus* en un texto vital para observar bajo qué preceptos se legitimó la trata negrera.

Para Sandoval, los etíopes eran descendientes de Cam, hijo maldito de Noé, cuyo pecado originó el carácter inferior inscrito en los cuerpos y las almas de los pueblos de color oscuro. Su idea sobre la legitimidad de la esclavitud se fundó, entonces, en dos nociones de la moral dual cristiana. La primera, en la consideración de la esclavitud como una forma de sacrificio corporal que permitiría salvar el alma (dualidad alma-cuerpo). La segunda, en la idea de que la sumisión de los esclavos era una condición necesaria para mantener el orden social, puesto que estaba en concordancia con la jeraquización natural de los individuos dentro de la *Ecclesia,* consagrada por designio divino (dualidad comunidad-individuo).

Para ilustrar mejor las diferencias mencionadas de soslayo entre el pensamiento de Sandoval y Aristóteles, tomé como referente la construcción de cuerpo, siguiendo las ideas propuestas por David Le Bretón[8]. Como ha señalado el autor francés, el

---

[6] De los artículos y libros que han versado sobre la obra de Sandoval podemos mencionar, entre otros, Jaime Borja, "Lo culto y lo salvaje: del fantasma del negro pagano al negro adoctrinado. Actitudes y tendencias de dos desterritorializaciones S. XVII", mecanografiado (Bogotá, 1991); *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*: *indios, negros, judíos y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Ariel, 1998); Adriana Maya, "Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) negro(s)", en *Culturas y transformaciones sociales en tiempo de la globalización* (Bogotá: ICANH, 2003); *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005); Jean Pierre Tardieu, "Du bonne usage de la monstruosite: la vision de l´Áfrique chez Alonso de Sandoval, (1627)", en *Bulletin Hispanique* (Bordeaux, Francia), 86 (1984): 164-178; Margaret Olsen, *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias* (Gainsville: University Press of Florida, 2004).

[7] Maya, "Memorias en conflicto".

[8] David Le Bretón, *Sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002).

cuerpo no debe ser considerado solo como una mera entidad biológica, sino como una construcción social y cultural, estrechamente ligada a la de ser humano. Marco analítico pertinente, si se tiene en cuenta, primero, que desde la Antigüedad la legitimación de la esclavitud se basó en la idea de una inferioridad *natural* inscrita en los cuerpos de los esclavos[9]. En segunda medida, una aproximación corporal ayuda a dilucidar las redes de significación que dieron sentido a la esclavitud y permite resaltar las diferencias, semejanzas, correlaciones, superposiciones y contradicciones en la obra de los dos autores, objeto de este estudio, sin obviar el contexto de las culturas en que vivieron.

Antes de desarrollar el análisis, es de mencionar que para facilitar la lectura comparativa entre Aristóteles y Sandoval decidí organizar los correspondientes apartados según los mismos parámetros: la concepción de ser humano, las bases sobre las cuales sustentaron la inferioridad natural de los esclavos –es decir, la legitimidad de su trata– y, por último, la relación ideal amo-esclavo y su pertinencia para el mantenimiento del orden social.

Aristóteles y la esclavitud en Atenas (siglo IV a.C)

En Atenas la noción de esclavo estuvo ineludiblemente ligada a la de bárbaro, término usado para designar a las poblaciones no griegas. La reformas emprendidas por Clístenes (592 a.C), Solón (510 a.C) y Pisistrato (560-527 a.C), no solo volvieron más rígidas las condiciones de aquellos que podían considerarse ciudadanos, también promovieron la adquisición de esclavos extranjeros –debido a la prohibición de la esclavitud por deudas– y ahondaron la diferencia entre ciudadanos y bárbaros. Dualidad que, a largo plazo, se tradujo en la equivalencia entre bárbaro y esclavo[10].

Sin embargo, la sinonimia entre estos dos términos tuvo otros orígenes y connotaciones más complejas, que trascienden el aspecto jurídico y económico. Como veremos más adelante, la construcción de la noción de inferioridad fue, en el pensamiento aristotélico, contraria a la de *libertad*, considerada como un ejercicio de la racionalidad, de lo político y lo público. De esta manera, mientras la democracia y la oligarquía, propias de las *polis* griegas, reflejaban el carácter libre de sus ciudadanos, la tiranía y el despotismo en los pueblos bárbaros simbolizaban un menor raciocinio y una tendencia natural hacia la servidumbre.

[9] Davis, *El problema de la esclavitud.*
[10] Cristóbal González, "Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la antigua Grecia", en *Clases y lucha de clases en la antigua Grecia*, Claude Mosse, Pierre Vidal y otros (Madrid: Akal, 1977); Moses Finley, *La Grecia antigua: economía y sociedad* (1953; reimpresión, Barcelona: Crítica, 1984), 367.

La construcción del ser

En la antigua Grecia, el cuerpo de los seres humanos era concebido como una materia inerte, cuya composición no se diferenciaba de la de formas como piedras, plantas, animales, en tanto era una combinación de los cuatro compuestos del universo: agua, tierra, aire, fuego. En esta perspectiva, era el alma la que dotaba de vida a los seres, el hálito que movía los cuerpos.

Varios filósofos de la Antigüedad estudiaron la relación alma-cuerpo, entre ellos, Aristóteles, uno de los pensadores más originales en esta disquisición. Mientras que Sócrates, Platón y otros pensadores de la Academia profundizaron en las cuestiones morales del alma, Aristóteles se interesó en señalar la distinción entre la materia inerte y los seres vivos; postura que se ha denominado como psicobiologicista[11].

Para Aristóteles, el alma es la *forma* del cuerpo[12], por lo tanto, el alma humana no puede habitar otro tipo de materia. De igual manera, en la medida en que el alma define el cuerpo, se convierte en principio y fin del ser, es decir, es *entelequia* de los seres vivos. Aspecto en el que difiere de Platón, para quien el cuerpo era un accidente, un vestido que ocupa temporalmente el alma y que puede cambiar en la reencarnación, como se puede observar en el Fedón[13], cuando Sócrates señala que, en la muerte, el cuerpo humano podía transmutarse al de un animal o una planta.

Por lo anterior, la diferencia entre los seres vivos se debe a la posesión de alguno de los cuatro tipos o facultades del alma, denominadas: *nutritiva, sensitiva, motriz* o de *movimiento* e *intelectiva.* Las plantas poseen solo el primer tipo de ánima, los animales los siguientes dos, y sólo el hombre puede poseer el cuarto tipo, el *ánima intelectiva,* por medio de la cual puede pensar y razonar. Estas facultades se superponen, es decir, la posesión de un tipo de alma presupone los tipos inferiores; por ejemplo, el hombre, en tanto tiene *alma intelectiva,* posee las capacidades nutritiva, sensitiva y motriz.

Si bien los seres vivos tienen distintos tipos de alma, Aristóteles distingue entre la potencia y las acciones. El alma no es la que siente o la que se mueve, es la que le da al ser la potencia, la capacidad para llevar a cabo tal acción: "El alma [no es] quien compadece, aprende o discurre, sino [que es] el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas

---

[11] Como afirma Juan Cruz en "Introducción", en *Cuestiones disputadas*: *sobre el alma,* Tomás de Aquino (Pamplona: Universidad de Navarra, 1999), 281.
[12] Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1978), 262.
[13] Platón, *Diálogos* (Bogotá: Talleres de Gráficas Modernas, 1994), 3:371.

veces termina en ella y otras se origina en ella"[14]. Entre tanto, el cuerpo es el accionar, el que permite llevar a cabo los movimientos, la alimentación, la reproducción y las otras facultades de los seres.

En el caso de los seres humanos, aunque Aristóteles señala que los cambios en la materia –como la vejez– corrompen los órganos y entorpecen las facultades, no alteran el intelecto, el cual es de carácter *divino*[15]. En otras palabras, en el hombre el accionar del alma intelectiva no es corporal; se produce por medio del pensamiento y la razón, que se nutren y perfeccionan con la discusión, con la capacidad de manifestar los pensamientos por medio de la palabra. Es en este aspecto que el Estagirita señala la correlación y la incidencia que tiene el accionar del intelecto con el ejercicio político de los ciudadanos.

En el libro *La política,* Aristóteles afirma que la naturaleza brindó la capacidad del habla a los hombres para que pudieran expresar lo bueno y lo malo. El habla es así el instrumento por excelencia de la justicia, virtud que posibilita la asociación de los seres humanos en *comunidad*; siendo la democracia –principalmente– y la aristocracia las formas políticas donde es más efectiva la administración de la equidad y la convivencia.

Como gobierno del pueblo (*demos*: pueblo, *cracia*: gobierno), la democracia estaba fundamentada en varios principios: igualdad de los ciudadanos, similares posibilidades de participación política y discusión oral y abierta para la toma de decisiones. La democracia es justa en dos sentidos: por una parte, permite la participación igualitaria de los individuos y, por otra, las decisiones políticas, al ser discutidas de manera abierta, oral, entre todos los ciudadanos, no están ligadas a los caprichos de una pequeña población –como en el despotismo o en la tiranía.

En tanto tenían participación política, mediante la discusión en espacios como el *ágora*, los ciudadanos podían accionar y aumentar su capacidad intelectiva. A su vez, solo eran ciudadanos aquellos que habían aumentado su intelecto por medio de la retórica, la oratoria y la memoria, aprendidas en espacios como el *gimnasio*[16]. Podemos afirmar, en resumen, que únicamente aquellas personas que tenían capacidad para accionar el alma intelectiva podían ser ciudadanos y, viceversa, solo la participación política permitía poner en acción la razón y el pensamiento.

[14] Aristóteles, *Acerca del alma*, 155.
[15] Ibídem.
[16] Richard Sennet, *Carne y piedra*: *el cuerpo y la ciudad en la cultura occidental* (Barcelona: Alianza, 1994), 454.

Como veremos a continuación, esta correlación entre política y ejercicio intelectivo sustentó la noción del bárbaro como ser inferior, irracional y, por ende, esclavo por naturaleza.

Los esclavos en Aristóteles

El ser de los esclavos

En uno de los apartes de *La política*, Aristóteles afirma: "Porque decimos que nada llega a su pleno desarrollo, por ejemplo, un hombre, un caballo, una familia, si no es siguiendo su proceso natural. Ahora bien, la meta y fin de una cosa es [lo] mejor, y precisamente autarquía es ambas cosas, el fin y lo mejor"[17].

Como observamos en la cita, desde su origen los seres y los objetos están determinados por una acción divina o de la naturaleza, que en su *pleno desarrollo* los dota de unas condiciones y características particulares. Postura tautológica en la que se considera que los esclavos tienen tal condición en cuanto *son* esclavos.

Siendo consecuentes con la noción de entelequia y unidad del ser, se puede considerar que el alma y el cuerpo de los esclavos poseían características inferiores, lo que Aristóteles parece remarcar, al señalar que la naturaleza tiende a hacer los cuerpos de los esclavos más fuertes que en los libres[18]. Sin embargo, la capacidad física no es innata a todos los esclavos, así como: "muchas veces ocurre lo contrario: que los esclavos tienen, los unos, cuerpos de personas libres, y los otros, almas"[19].

El sino de la esclavitud, por tanto, no se refiere a una marca física –puesto que algunos libres tienen los mismos rasgos corporales–, se remite más al plano del alma intelectiva y al ejercicio político[20], ya que mientras algunos pueden ejercer la razón y ser ciudadanos, otros no, por lo que su mayor provecho es el *uso del cuerpo para el trabajo*[21].

---

[17] Aristóteles, *Política* (Bogotá: Imprenta Instituto Caro y Cuervo, 1989), libro 1, capítulo 2. Las citas extraídas del libro *Política* se harán por el libro y el número de capítulo, teniendo en cuenta que existen múltiples versiones del texto que pueden ser preferidas por el lector.

[18] Ibídem, lib. 1, cap. 4.

[19] Ibídem, cap. 5.

[20] Carlos García y Aurelio Pérez, "Introducción", en Aristóteles, *Política,* señalan esta profunda relación que establece Aristóteles entre el *homo politicus* y el *homo* con *logos.*

[21] Aristóteles, *Política*, lib. 1, cap. 5.

Recapitulemos. Anteriormente habíamos señalado que los seres humanos poseen alma intelectiva. El alma intelectiva es forma y entelequia del cuerpo, por lo que se puede considerar que todos los seres humanos son iguales o semejantes. No obstante –al señalar Aristóteles que unos humanos están más capacitados para el ejercicio político que otros–, el sino de la esclavitud hace referencia más a la puesta en acción del alma que a un tipo particular de la misma.

Pero surge una contradicción. Si la diferencia radica en la acción del alma y –como ya señalamos– esta actividad está relacionada con la retórica, la oratoria y otras artes que pueden ser aprendidas por los esclavos, entonces ¿dónde radica la distinción *natural* entre esclavos y hombres libres?

La esclavitud está relacionada con los pueblos bárbaros ya que, "Hay pueblos que, arrastrados por una tendencia natural a la servidumbre, inclinación mucho más pronunciada entre los bárbaros que entre los griegos (...), soportan el yugo del despotismo sin pena y sin murmurar"[22].

Para el Estagirita, la voluntad es el deseo y el reconocimiento de la libertad. Puesto que la capacidad desiderativa es una de las características del alma sensitiva, la libertad es propia de todos los seres vivos. No obstante, a diferencia de los animales salvajes, en los seres humanos la libertad está ligada al logos y al ejercicio político. Ahora bien, puesto que la democracia es el gobierno de los individuos que se reconocen a sí mismos como libres e iguales, los seres humanos con voluntad tienden a asociarse democráticamente.

Los bárbaros, al tener gobiernos de tiranos o déspotas, no solo niegan su capacidad racional, además reflejan la inexistencia de voluntad, al dejar a un pequeño grupo las decisiones políticas. El gobierno tiránico o despótico no es considerado en sí un ejercicio de libre albedrío, al contrario, es un reflejo de carencia total de voluntad de estos seres humanos.

La relación que se estableció entre bárbaro, inferior y esclavo no fue propia de Aristóteles. Como señala Sennet[23], la desnudez de los cuerpos cumplió una función importante en el ejercicio de la ciudadanía ateniense, ya que era indicativa del calor corporal, signo de la capacidad de racionamiento y de la participación democrática. Los bárbaros, en cuanto vagaban cubiertos por los bosques, reflejaban la frialdad de sus cuerpos y, por ende, su incapacidad racional.

No obstante, la relación que Aristóteles establece entre bárbaro y esclavo no es absoluta, como se evidencia en su inconformidad con el uso de mecanismos

[22] Ibídem, lib. 3, cap. 9.
[23] Sennet, *Carne y piedra*, 454.

violentos para reducir a los extranjeros. Según el autor, no todos los bárbaros son iguales, pues distingue entre el pueblo llano, que ha sido siempre dominado, y la nobleza dominante. Los primeros serían esclavos por naturaleza, los segundos, en cambio, al mantener su libertad en el ejercicio político, no podrían ser considerados como tales. Distinción que la guerra no permite mantener.

Contrario a lo que se podría suponer, esta crítica a la guerra no se fundaba en una posición contra la práctica esclavista o un pensamiento movido por la compasión, sino en la importancia de la justicia para el equilibrio de la comunidad ciudadana de las *polis* griegas: "La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política, la decisión de lo justo que constituye el derecho"[24].

El esclavo como instrumento

Como observamos, en el esclavo la inactividad del alma intelectiva lo aproxima al cuerpo, a la materia. Aristóteles usa los conceptos de instrumento y propiedad para resaltar esta condición especial de humanidad.

> Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no solo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. (...) El que por ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo (...) se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual[25].

Según Aristóteles, la naturaleza busca la perfección, y la autosuficiencia es la perfección y su condición óptima[26]. El esclavo, al no poseer *logos* ni voluntad, no es un ser completo –como se ejemplifica en el uso de la palabra parte–, así que depende para su subsistencia del amo, de la razón. Como el cuerpo no puede estar separado del alma, de la misma manera el esclavo no puede estarlo del amo. El esclavo era una extensión del cuerpo de los amos –como señaló Davis[27].

El pensador griego define la propiedad como un agrupado de instrumentos necesarios para la vida, que difieren según su finalidad. Distingue entre la propiedad que no tiene otro fin que su uso, como la cama o los zapatos, a lo que denomina *posesiones*, y los *instrumentos prácticos*, que son los que permiten producir otros bienes y cuya función va más allá del simple uso, lo que sucede, por ejemplo, con los molinos.

---

[24] Aristóteles, *Política*, libro 1, capítulo 2
[25] Ibídem, cap. 4.
[26] Ibídem.
[27] Davis, *El problema de la esclavitud.*

Siguiendo esta distinción, el esclavo es un tipo de propiedad "subordinado para las cosas prácticas"[28]; como operario, es el primer instrumento de todos y está destinado a la acción: "Pues si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo, cuando recibiera órdenes (...) para nada necesitarían ni los maestros de obras de sirvientes ni los amos de esclavos"[29].

Gracias a esta exaltación de su función corporal, el esclavo es reducido a su capacidad para el movimiento, es decir, se aproxima a los animales que se caracterizan por tener alma motora, principalmente a los proveedores de fuerza corporal –como los animales de carga y tiro– como resalta Aristóteles al citar a Hesiodo, "`Ante todo, casa, mujer y buey de labranza´. Porque el buey hace las veces de esclavo para los pobres"[30].

Como fuerza motora, los esclavos no son considerados esenciales –pues, según vemos, el buey de labranza puede suplirlos–, de allí la afirmación de que los amos pueden vivir sin esclavos, pero no los esclavos sin amo. Sin embargo, el autor señala que muchos instrumentos necesitan de los esclavos para su funcionamiento. Asimismo, los esclavos eran indispensables en la ciudad, si se tiene en cuenta que el mantenimiento de esta forma de comunidad estaba correlacionado con la consagración del tiempo de los ciudadanos a la perfección racional, al desprendimiento de las preocupaciones terrenas[31]. Como señaló el Estagirita, los humanos que dependían de su trabajo para su existencia o usaban su tiempo para satisfacer las necesidades corporales –como el afán de lucro–, convertían su *alma en esclava del cuerpo*. En este aspecto, el trabajo de los esclavos era fundamental para asegurar el ocio necesario para el crecimiento de la racionalidad que sustentaba la vida citadina[32].

Como veremos a continuación, la relación esclavo-amo, que se evidencia cada vez más como una entidad, como unidad inseparable, tuvo especial importancia en la vida familiar ateniense.

El esclavo en la familia

[28] Aristóteles, *Política*, lib. 1, cap. 4.
[29] Ibídem.
[30] Ibídem, cap. 2.
[31] García, "Introducción".
[32] González, "Los metecos".

Según Aristóteles, en la jerarquización del cosmos hay tres formas de asociación de los seres humanos para su conservación[33], denominadas *comunidades*: la familia, el pueblo y la ciudad. Mientras que la ciudad era la forma más perfecta y racional de asociación, puesto que se basaba en la libertad y tenía como fin la felicidad y la iluminación intelectiva de sus integrantes, la familia era la forma más primitiva de agrupación, con una rígida distinción jerárquica, basada en las características de sus miembros, que les asignaba ciertas funciones y deberes (*diáthesis*)[34].

Compuesta por el padre, los hijos, la esposa y los esclavos, en la familia griega solo el primero, como ser superior y completo, tenía la categoría de ciudadano, y podía relacionarse públicamente en la ciudad con sus iguales. A diferencia de lo anterior, los hijos y, sobre todo, las mujeres y los esclavos, considerados como seres fríos y con menor capacidad racional[35], estaban relegados al interior del hogar, a la esfera privada del *oikos*.

Debido a que la construcción del ciudadano ameritaba el ocio y el desprendimiento corporal, era la esfera privada de la familia la que complementaba al ser, en tanto aseguraba la manutención y las otras necesidades materiales. La distinción de funciones señalaba que era el esclavo, y su trabajo, el que debía asegurar la *scholé* de los amos. Es decir, la complementariedad amo-esclavo, cuerpo-alma, tomaba forma y sentido dentro del hogar ateniense –como lo demuestra el término usado para esclavo *oikeus*–, y generaba formas particulares de sujeción en las unidades domésticas.

Aunque los esclavos pertenecían a la comunidad familiar, sus libertades y derechos diferían de los de los demás miembros. El esclavo no podía tener familia, propiedad o religión; su familia era la del amo; su religión, la de la familia ateniense que lo poseía, y, como parte del amo, no tenía propiedades. Asimismo, la esclavitud no implicaba vínculos afectivos; puesto que eran instrumentos prácticos, los esclavos hacían parte de la administración económica del hogar, de la denominada *crematística.*

Ahora bien, el esclavo debía reconocer su inferioridad y su supuesta dependencia del amo, aceptando la estructura y división de funciones en las familias. Es decir, debía respetar el orden natural del mundo, de la naturaleza que lo había signado como esclavo, buscando la asimilación, la armonización de sus fines con los del amo.

---

[33] Se debe entender conservación como la reproducción y las condiciones esenciales para la supervivencia de los miembros.
[34] Pagden, *La caída del hombre*.
[35] Sennet, *Carne y piedra*, 27.

Este acuerdo y concientización del esclavo estaban estrechamente relacionados con los ritos que aseguraban su pertenencia al *oikos*. Como señala Fustel de Coulanges[36], los esclavos, luego de ser adquiridos, ingresaban a la *religión doméstica*. Como su nombre lo indica, la religión doméstica se practicaba en torno al altar familiar, centro medular de las casas atenienses, y su práctica ritual estaba vedada a cualquier extraño. Al aceptar la religión, el esclavo aseguraba su admisión como un miembro más de la comunidad, con el derecho de celebrar las festividades religiosas y la oración y con los deberes propios de su condición. Pertenencia que se extendía más allá de la manumisión, puesto que los libertos y sus hijos seguían perteneciendo al núcleo familiar primigenio, y estaban obligados a pedir permiso a su antiguo amo para contraer nupcias.

Igualdad en el ámbito ritual, que sustentaba una relación comunitaria legitimadora de la esclavitud, y desigualdad en el plano productivo, basada en una rígida distinción jerárquica en el *oikos*, que permitía el mantenimiento del ciudadano, eje de la comunidad citadina. En esta dualidad, que podemos considerar característica de la Atenas clásica, los esclavos, pese a que eran considerados como una propiedad, no eran seres individualizados, entes independientes del amo y de la familia. Sus seres corporales y espirituales hacían parte de la entidad del amo, al que complementaban. De igual manera, eran un engranaje integral de la comunidad, bases sobre las que descansaba el orden familiar y el ámbito público de la ciudad. Unidad que, como veremos a continuación, se disolvió en el cristianismo gracias al poder pastoral y a otras *prácticas del sí* que escindieron al esclavo del amo.

La maldición de Cam: la esclavitud en Alonso de Sandoval

El hecho de que los etíopes fueran descendientes de Cam, el hijo de Noé, los hizo inferiores en cuerpo y alma. No obstante, para Sandoval, la esclavitud no era una condición *sine qua non* de estas poblaciones africanas; a diferencia de Aristóteles, la legitimidad de la reducción a esclavitud no se basaba en consideraciones *ius naturalistas*[37], sino en la concepción de dicha práctica como mecanismo para la conversión de estos pueblos al credo cristiano.

Ahora bien, pese a que en la descripción que hace Sandoval de África abundan los seres mitológicos y las figuras monstruosas, lo que podría ser interpretado como

[36] Numa Denis Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*: *estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, t. 1 (Bogotá: Panamericana, 1996).
[37] Como observamos, la esclavitud para Aristóteles estaba fundada, primero, en una distinción natural entre seres y su necesidad para la reproducción de la *comunidad*.

signo de la proximidad de esta tierra con el infierno[38], tampoco se puede señalar que para el jesuita la esclavitud fuera una estrategia por medio de la cual se buscara reducir a los agentes del demonio en la lucha escatológica cósmica.

Para Sandoval, los etíopes tenían alma espiritual y eran, por lo tanto, seres humanos, aunque de condición inferior. El recurso estilístico de su obra, por lo tanto, buscaba describir cómo era una tierra alejada de Dios, para persuadir a los amos y a los miembros de la sociedad colonial de que la evangelización de los etíopes era una tarea urgente, para mantener la armonía de la *Comunidad de la Iglesia.* La esclavitud entonces adquirió sentido dentro de una economía de la salvación y una estética del cosmos cristiano, donde la iluminación espiritual se asemejó en diversos aspectos a un viaje dantesco.

La esclavitud debemos entenderla como una prueba impuesta por Dios a los etíopes para limpiar el pecado de su ascendente Cam, en la que debían superar tres estadios ascendentes: un mundo inferior contenido en la imperfección del cuerpo y el alma; un estadio intermedio, en la que los etíopes debían convertirse al credo cristiano y, correlativamente, asumir la esclavitud como una forma sacrificial, en la que debían estar supeditados al amo, y, por último, el estadio de la salvación, donde hay una transformación espiritual y corporal, que los equipara a las poblaciones europeas y les abona el terreno para la entrada al paraíso.

Conservando este orden ascendente, primero se observará cuáles eran las características inferiores de los etíopes; en un segundo apartado se ahondará en la esclavitud y su legitimidad; en el tercero se observará la relación amo-esclavo propuesta en *Un tratado sobre la esclavitud,* resaltando la noción de cuerpo como inferior y antagónico al desarrollo espiritual humano, propia de la moral cristiana que se buscó imponer.

El cuerpo negro, la mente oscura

El cuerpo

San Agustín, san Isidoro de Sevilla y otros pensadores consideraban que la humanidad no se podía desligar de lo anatómico[39]. Puesto que todos los seres humanos fueron hechos a imagen y semejanza de Dios, quien, desde la concepción

[38] Enriqueta Vila Vilar, "Introducción", en *Un tratado sobre la esclavitud*, Alonso de Sandoval (Madrid: Alianza, 1987); Borja, *Rostros y rastros*; Maya, "Memorias en conflicto".
[39] Maya, "Memorias en conflicto".

eurocéntrica de la época, se asemejaba a las poblaciones blancas europeas[40], el color oscuro de los etíopes generaba dudas sobre su condición humana.

Para Sandoval, los etíopes son una desviación del ser humano original, una creación divina frustrada. Para aclarar el origen de esta falla, el jesuita debatió varias hipótesis de los autores clásicos, usando su conocimiento empírico y las revelaciones bíblicas para argumentar alternadamente a favor y en contra, hasta hallar la *verdad total* –parafraseando al Aquinate.

Primero, retoma a Aristóteles, para quien el origen de la diferencia que se observa entre los padres y su descendencia era producto de una gran capacidad imaginativa de algunos seres: "Persina Reyna de Etiopía (...) concibió una hija muy blanca, porque al tiempo de la concepción ahincó los ojos y la imaginación atentamente en la imagen de la hermosa Andrómeda"[41].

Donde la imaginación es una de las cualidades del alma intelectiva, "la *raciona ratiosina*, discurre e imagina"[42]. Aunque, la concepción aristotélica del alma como forma y entelequia del cuerpo explica transformaciones como esta en la materia, para Sandoval el alma intelectual no explica del todo el origen del color oscuro: "[debido a la imaginación, vemos] de padres blancos, hijos morenos y aun muy negros: y de padres negros, hijos muy blancos, rubios, zarcos y colorados"[43].

En los etíopes, el color oscuro es el original, característica primigenia y esencial de los negros. La desviación en la creación se debe remontar más atrás en el tiempo, pues no es una característica de unas cuantas generaciones. Sandoval explora así otras hipótesis. Una de ellas señalaba que el extremo calor de las zonas tórridas africanas generó las características particulares de la raza etíope, como es el color negro, el cabello rizado y los dientes blancos[44]. Pero el padre Sandoval rechaza esta explicación ambientalista señalando casos de blancos, habitantes de África, que conservaban su color natural, pese al calor del entorno, así como de etíopes que, no obstante vivir en Europa, mantenían la tez oscura.

---

[40] Álvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*: *los indios pijaos de fray Pedro Simón* (Bogotá: Cerec, 1994), 243.
[41] Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud* (1627; reimpresión, Madrid: Alianza, 1987), 70.
[42] Ibídem, 73.
[43] Ibídem, 69.
[44] Determinismo que surgió desde la Antigüedad, cuando se pensaba que el calor de las zonas cercanas al Ecuador era un impedimento para el surgimiento de vida, y sí ella existía, los seres debían ser incompletos o de características monstruosas, como señaló Edmundo O´Gormann, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: Secretaría de Educación Pública, 1992), 193.

Seguidamente, el jesuita, retomando a Aristóteles, señala que el calor sí genera cambios en las formas de los seres vivos, pero no un calor externo, ambiental, sino el calor de la matriz de las madres[45]. Planteamiento que relaciona con el texto bíblico señalando que el color oscuro es: "una calidad innata e intrínseca, con que le crió Dios, que fue sumo calor, para que los hijos [de Cam] que engendrase, saliesen con ese tizne, y como marca de que descendían de un hombre que se había burlado de su padre"[46].

Para el jesuita, los etíopes son descendientes de Cam. Afirmación basada en las similitudes lingüísticas entre los nombres, como comúnmente se conocía a África en la Biblia y el hijo de Noé, "la Sagrada Escritura, según el texto original hebreo, llama a la Abasia[47], Chusis; y a los abasinos, sus naturales, chuseos tomando la derivación del nombre Chus, hijo de Cham, que la pobló"[48].

A diferencia de Aristóteles, en este orden de ideas, el color oscuro debe ser considerado como una calidad intrínseca del cuerpo y no como una acción o un cambio originado por el alma intelectiva. Se empieza a evidenciar un distanciamiento del jesuita con los planteamientos del pensador griego que, como veremos luego, incidió en la construcción del etíope como ser con capacidad de entendimiento inferior.

El calor de la matriz de los etíopes puede ser asociado con el infierno, lugar donde el alma de los pecadores es castigada por medio de las llamas. Naturaleza infernal que parece apoyar Sandoval, cuando señala el mal olor: "Que así se trocó [la conversión de los etíopes] su mal olor en los almizcles del paraíso, (...) sabe dar [Dios] quilates a almas que le agradan, aunque hayan vivido en cuerpos que eran el ultraje y desecho del mundo"[49].

Según Borja[50], el olor de los negros se asemejaba al de los excrementos. Materia que en Occidente es sinónimo de impureza y que, en el imaginario de la Europa medieval, era asociado a lo demoníaco, puesto que proviene de la naturaleza

[45] El ejemplo clásico usado por Aristóteles, y citado por Sandoval, *Un tratado*, 107, es el de los cuervos y los cisnes, animales que, no obstante vivir en similares condiciones ambientales, tienen un pelaje de color distinto.
[46] Sandoval, *Un tratado*, 107.
[47] Los nombres Abisinia o Abasia fueron usados desde la Antigüedad en el continente europeo como sinónimos de Etiopía o de África.
[48] Sandoval, *Un tratado*, 69.
[49] Ibídem, 293.
[50] Borja, *Rostros y rastros*, 390.

inferior y baja de los cuerpos humanos[51]. Es decir, el mal olor era un signo que denotaba la procedencia infernal de los africanos.

Podemos señalar, entonces, que el cuerpo de los etíopes era inferior en varios sentidos. Primero, en tanto se alejan de la creación divina, de los rasgos físicos más perfectos de los blancos. Segundo, por la procedencia infernal de los etíopes. Tercero, de una manera real, por su procedencia geográfica. Veamos mejor este punto.

Según Bajtin[52], en el pensamiento medieval y renacentista, el cosmos estaba jerarquizado en tres partes: el mundo inferior o el infierno, el mundo medio o la tierra donde viven los seres vivos, y el mundo superior o el cielo. Construcción que no solo es simbólica o relativa, sino que tuvo un sentido topográfico en el *realismo grotesco* de la cultura popular medieval; donde las cuevas, los agujeros de la tierra eran entradas al mundo subterráneo, a la posesión de Satán. Cuando se afirma, entonces, que los etíopes tienen una procedencia infernal, se debe entender que se está haciendo referencia a un mundo físico, a África, donde los seres monstruosos y las maravillas narradas por los viajeros y los autores antiguos eran signos de la presencia del mal y de la entrada al infierno –como ha señalado Borja[53]–. Los etíopes, por lo tanto, son inferiores de una manera real; provienen de abajo, de las cuevas, de los excrementos, del submundo.

El entendimiento

La inferioridad corporal de los etíopes embota la capacidad de entendimiento, la cual es, a su vez, inferior a la de los blancos: "Que parece que Dios, hablando a su estilo, había quitado la mitad del entendimiento a los esclavos (...) no porque se haya de creer que tienen menos perfectas almas que los muy libres, sino porque la misma vil condición del cuerpo embaraza el entender del alma"[54].

Antes de analizar esta cita, quiero hacer una aclaración a la misma. Como podemos observar, Sandoval inscribe en los esclavos esta menor capacidad intelectiva y no en la generalidad de los etíopes; empero, a lo largo de su escrito, no indica la distinción natural entre estos, así que asumo que la apreciación cobija la totalidad de la población de color oscuro.

---

[51] Mijail Bajtin. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*: *el contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza, 1990), 430.
[52] Ibídem.
[53] Borja, *Rostros y rastros*.
[54] Sandoval, *Un tratado*, 234.

Primero, observemos la concepción de entendimiento. Para Sandoval, está relacionado de tres formas con el conocimiento de Dios: 1) por una parte, el conocimiento de las verdades divinas "ilumina" el entendimiento: "un corazón que no se ilustra con rayos de fe, los ciega, tanto, que más parece alma de bruto la de un hombre, hecha a imagen y semejanza de Dios"[55].

2) El entendimiento revela la existencia de Dios. Los etíopes tienen una menor capacidad de entendimiento debido a que: primero, desconocen la existencia de Dios y, segundo, porque, pese a la conversión de algunos pueblos etíopes al credo cristiano, estos se habían alejado de la verdadera doctrina, cayendo en *vicios* y *errores*: "predicada [la religión] antiguamente en todas aquellas partes, y después apagada y trucada por la industria del demonio y por los pecados de los hombres"[56].

Al respecto, hay semejanzas entre la noción de entendimiento de Sandoval y el concepto tomista de razón. Para el teólogo medieval, las limitantes de la razón para explicar el mundo evidencian la existencia de un ente superior. Con esta perspectiva, el ejercicio de la razón no está desligado de la revelación divina, al contrario, permite comprobar la existencia de Dios, y, de manera recíproca, la ignorancia de un ente superior solo es reflejo de la incapacidad racional. Concepción que se evidencia en Sandoval cuando señala que las poblaciones africanas más civilizadas, con formas de gobierno mejor elaboradas y costumbres más perfectas, son las que tienen una religión más cercana al catolicismo.

3) La capacidad del entendimiento se entorpece por los deseos carnales. Esta premisa permite establecer tres relaciones con respecto al conocimiento de Dios: el interés por satisfacer al cuerpo impide que los hombres se dediquen al ejercicio racional; los deseos carnales, al ser considerados pecados, no solo alejan a los hombres del entendimiento, desvían el camino hacia la *verdad*; el ejercicio del entendimiento, considerado como opuesto a los deseos carnales, aleja el pecado y aproxima al ser humano a Dios.

Aunque Aristóteles usa también el concepto de entendimiento, las características y el significado dados por Sandoval a esta palabra hacen que se asemeje más al concepto de razón del autor griego. Para Aristóteles, el entendimiento es la primera forma de intelección de las percepciones físicas. La razón, en cambio, tanto en su aplicación aristotélica como en la tomista, es la correlación que se establece entre varias verdades del entendimiento. Es, por decirlo de algún modo, el siguiente paso en el saber.

[55] Ibídem, 233.
[56] Ibídem, 85.

Sin embargo, hay una característica del entendimiento que la distingue del concepto aristotélico de razón. En el título anterior se observó que para Aristóteles la razón es considerada una acción del alma intelectiva. En cambio, para Sandoval el entendimiento –o la falta de él– es una característica natural e intrínseca de los etíopes, "porque los negros comúnmente no tienen menos uso de razón que los españoles, que comúnmente llamamos tontos, o bobos"[57].

Por lo tanto, podemos afirmar que, usando los términos de Aristóteles, para el jesuita el entendimiento no es una acción del alma intelectiva –como es el habla o la razón–, es una capacidad intrínseca dada a los seres humanos desde su nacimiento.

Otra de las diferencias entre Sandoval y Aristóteles está en la concepción de alma usada por el primero. Si somos consecuentes con el pensamiento aristotélico, podemos afirmar que la menor capacidad intelectiva se debe a un carácter inferior del alma de los etíopes. No obstante, Sandoval señala que "parece que Dios (...) había quitado la mitad del entendimiento a los esclavos (...) no porque se haya de creer que tienen menos perfectas almas"[58].

Sandoval toma la noción de alma del cristianismo, según la cual Dios infunde esta sustancia a los humanos en el momento de nacer. El alma no es solo el halo de vida que mueve los cuerpos, es la parte divina e inmortal de los seres humanos. Alma espiritual, cristiana, que se diferencia del alma intelectiva –en la que se incluiría el entendimiento–. Para ilustrar mejor la disimilitud entre estos dos tipos de alma, cuyo primer exponente fue Aquino, es pertinente traer el modelo de Le Bretón[59] de alma-cuerpo-pensamiento, donde el alma haría referencia al alma cristiana y el pensamiento, al alma intelectiva.

La construcción del esclavo como ser con un entendimiento inferior está correlacionada con un pensamiento evolutivo del ser humano de la Escuela de Salamanca y de autores como Acosta[60], cuya influencia en el *Tractatus* es evidente[61]. Puesto que, por *ley natural*[62], todos los seres humanos tienden a conocer

[57] Ibídem, 480.
[58] Ibídem, 234.
[59] Le Bretón, *Sociología*, 65.
[60] Pagden, *La caída del hombre*.
[61] Recordemos que una de las obras del padre jesuita José de Acosta se tituló *De procuranda indorum salute* y fue marco de referencia argumentativa y estilística del libro de Sandoval, como señaló Vila, "Introducción".
[62] Podemos entender en un doble sentido la noción del *ley natural* de Santo Tomás de Aquino y la aplicación que tuvo en la denominada Escuela de Salamanca, como señaló Pagden, *La caída del hombre*. En primera medida, son las leyes de Dios, tanto sociales como de tipo moral. En un segundo aspecto, en tanto que Dios creó a los hombres a su

el *bien* y la *verdad*, la ignorancia de la existencia de un Dios por los etíopes es un reflejo de que ocupan un puesto inferior –debajo de los europeos– en la cadena evolutiva. Sin embargo, el hecho de que los etíopes tengan un alma cristiana explica y obliga su conversión, "Pues con poco que en ella se trabaje, bastará para la obligación que tienen de saber y entender las cosas del cielo"[63].

Hay un punto que debemos reconsiderar. En la medida en que los etíopes tienen alma cristiana y han sido hechos por Dios, su naturaleza no es demoníaca, como habíamos sugerido anteriormente y podemos observar en una de las imágenes metafóricas usadas por Sandoval,

> ... y así como un carbón enciende al otro, así parece que la hermosura de su alma en cuanto pudo ser, se pegó y trasfundió en el carboncillo de su denegrido cuerpo; con cabeza tan resplandeciente y rostro hermoso, que todo lo sabe hacer la sabiduría de Dios, y todo lo puede su divina omnipotencia[64].

Esta imagen del carbón que se enciende con la fe se asemeja a las usadas por el místico español Juan de la Cruz, sobre las que Von Baltasar afirma lo siguiente:

> Y una vez que el amor purifica el alma, como el fuego que primero envuelve al leño, lo ennegrece y lo seca, y luego lo penetra por dentro con la llama, y lo torna semejante al fuego; es decir, cuando el alma alcanza la meta, la llama viva del amor [entiéndase, la revelación divina] la que arde es el cielo futuro[65].

Donde el fuego no es el del infierno, sino el del espíritu dormido que se enciende con la conversión, por lo que la naturaleza de los etíopes es más de carácter purgatorial. El purgatorio, recordemos, dentro de la mitología católica es un espacio intermedio entre el infierno y el cielo, que alberga transitoriamente a las almas que pueden redimir sus pecados, siendo las llamas de la fe las que permiten transformar el espíritu de los condenados para poder entrar al reino de los cielos, "Que así se trocó [la conversión] su hambre en hartura, su tristeza, en gozo, su desnudez, en estola de inmortalidad, su mal olor, en los *almizcles del paraíso*,"[66].

Es necesario anotar que el purgatorio, al que hacen referencia San Juan de la Cruz y Sandoval, difiere de la concepción actual. Este no es el círculo espiritual al que ingresan las almas luego de la muerte de los seres humanos, es un espacio topográfico, real: la tierra donde habitan los seres humanos.

---

imagen y semejanza, hay una comprensión natural de las cosas que debe encaminar a los seres hacia el bien moral, pese a que no conozcan a Dios o hayan sido cristianizados.

[63] Sandoval, *Un tratado*, 375-376.

[64] Ibídem, 228.

[65] Hans Von Balthasar, *Gloria*: *una estética teológica* (Madrid: Encuentro, 1986), 123.

[66] Sandoval, *Un tratado*, 293. Subrayado de la autora.

Para su transformación espiritual, los etíopes deben superar dos tipos de pruebas impuestas por Dios, íntimamente ligadas dentro del orden social impuesto por designio divino: la conversión al credo cristiano y la actitud resignada frente a su condición de esclavos.

La conversión de los etíopes

La esclavitud

Argumentos contradictorios y poco claros expuestos en el *Tractatus* pueden conducirnos a dudar si para Sandoval la esclavitud era legítima –como señaló Vila Vilar[67]–. Es indispensable, por consiguiente, revisar la línea argumentativa del jesuita para dilucidar si consideraba la esclavitud como una práctica permitida por Dios.

Como hemos observado, la esclavitud es una condición natural de los etíopes, si se tienen en cuenta dos de los racionamientos de Sandoval: estos pueblos descienden de Cam, por lo que han sido condenados a ser siervos de siervos; al haber creado Dios unos seres superiores y otros inferiores –me refiero a los etíopes–, estos últimos están destinados para servir a los primeros: "en la naturaleza [los seres humanos] son iguales, y en el nacimiento, semejantes; aunque, por discreta dispensación de Dios, unos son mayores y otros menores"[68].

Sin embargo, Sandoval señala casos en que la esclavización ha sido lograda por medios ilegítimos, como es el de los reyes etíopes que usaron diversas artimañas –como la promoción del adulterio– para esclavizar a sus súbditos[69], lo que permite suponer que estos no estaban signados en su cuerpo o en su alma con la condición servil.

No obstante, la inexistencia de alguna característica física o moral particular que los identifique como esclavos, para Sandoval sí es una condición natural de los etíopes. Afirmación que se sustenta en una lógica axiomática y circular donde, en la medida en que la esclavitud existe, ha sido creada por Dios, como creador de todas las cosas y los seres. Y como Dios predestina desde su origen a los seres humanos, los esclavos lo *son* desde su nacimiento. Argumentación que se asemeja a la de Aristóteles, observada en el anterior título.

[67] Vila, "Introducción".
[68] Sandoval, *Un tratado*, 246.
[69] Ibídem, 148.

Pero una duda parece surgir, si recordamos la afirmación de Sandoval de que Dios hizo en la creación a todos los seres humanos libres e iguales, "hasta que andando el tiempo y creciendo la malicia comenzaron unos a tiranizar la libertad de los otros"[70]. Es decir, al ser el pecado de la avaricia el móvil de la esclavización, esta ni ha sido creada por Dios ni es natural a unos seres humanos.

En este punto, cuando parece que Sandoval está a punto de señalar si existe una ley primaria o divina de la esclavitud, corta el discurso sin dejar claridad al respecto, para, a continuación, discutir la legitimidad de los mecanismos de reducción de los esclavos, citando una de las comunicaciones que mantuvo con el padre Brandón, rector de los jesuitas en Brasil, quien indicaba que, "Padres de nuestra religión eminentes en letras nunca tuvieron este trato por ilícito. (...) Y digo más, que cuanto alguien podía excusar de tener escrúpulos que llevan estos negros los llevan con buena fe, la puede vender"[71].

Según la cita, el esclavo es concebido como una posesión, que puede ser adquirida o vendida a libre albedrío. La discusión se encamina a analizar sí la posesión de los etíopes y los mecanismos de reducción de estos pueblos se pueden considerar legítimos. Primero discute la veracidad de que los reyes etíopes sean propietarios de sus súbditos[72]. Sin embargo, como el padre había señalado, el uso de acciones ilegales para esclavizar a sus súbditos indicaría la falacia de esta afirmación.

Posteriormente, analiza la legitimidad de la propiedad de los esclavos en el caso de los tratantes blancos y relata la visita de dos comerciantes, que le expusieron su negocio señalando que las múltiples dificultades y peligros que corrían en la travesía transatlántica hacían que el cargamento de esclavos fuera legítimamente de su propiedad. A lo que el padre respondió que en estos casos el trabajo de los tratantes se asemejaba al de ladrones, a los cuales no se les reconoce como legítimas sus acciones, ya que fueron realizadas con *mala fe.*

En este aspecto, no hay claridad sobre las condiciones en que se puede considerar a los etíopes como esclavos. Tampoco se profundiza sobre sí las personas de tez oscura pueden ser consideradas como libres. Sandoval sólo se remite a reprochar la motivación fundada en los deseos pecaminosos de la avaricia y el enriquecimiento. Se inscribe así entre los críticos de la corriente de pensamiento renacentista que

[70] Ibídem, 149.
[71] Ibídem, 144.
[72] Recordemos que esta práctica de dominio aparentemente se ejercía en África desde antes del establecimiento del comercio transoceánico.

señala al hombre como centro del universo[73], que se ejemplifica en la racionalidad economicista de los tratantes negreros.

Para el padre, la motivación de toda acción humana debe ser la salvación espiritual. Pensamiento que legitima la esclavitud, en cuanto se considera necesaria para la conversión de los pueblos africanos, como se puede observar en el siguiente extracto de la carta de Brandón: "Verdad es que tengo por cierto, que ningún negro dice ser bien cautivo (...) [pero] perderse tantas almas que de aquí salen, de los cuales muchos se salvan, por ir algunos mal cautivos, sin saber cuáles son, parece no ser tanto servicio de Dios por ser tan pocas"[74].

Siguiendo la construcción jurídica de Santo Tomás, podemos señalar que la libertad de los etíopes es una ley secundaria, cuya violación es legítima si está en concordancia con la ley primaria o divina de la salvación de las almas. Salvación que, dentro de la estrategia confesional de Sandoval, estuvo compuesta por dos dominios: el bautismo y la educación[75] en la relación amo-esclavo, puesto que los etíopes eran considerados, de manera similar a lo que Vitoria señaló de los indios[76], como menores de edad que podían acceder a la *razón* y entendimiento de Dios solo a través de la figura paternal del amo.

El cariz transformado

Según Aubin[77], el sacramento católico del bautismo se considera como un rito purificador por medio del cual los seres humanos limpian la mancha del pecado original de Adán y Eva, así como sus faltas pasadas. A su vez, simboliza la admisión del creyente en la comunidad de la Iglesia, su aceptación del orden social decretado por Dios y, por supuesto, el conocimiento del dogma cristiano. Característica última que fue motor de diversas disputas teológicas en el medioevo, pues era necesario aclarar cómo podía acceder el ser humano a la verdad divina, si el rito del bautismo debía ser antecedido por el conocimiento, o viceversa, o si podía acarrear la transformación mágica de las almas y los cuerpos de los ungidos.

---

[73] Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976); Tzvetan Todorov, *La conquista de América*: *el problema del otro* (México: Siglo XXI, 1999).
[74] Sandoval, *Un tratado*, 144.
[75] Educación que también debía ser entendida como la *habituación*, término aristotélico que hace énfasis en las leyes y las normas de comportamiento comunitario.
[76] Pagden, *La caída del hombre*, 141.
[77] Paul Aubin, *El bautismo, ¿iniciativa de Dios o iniciativa del hombre?* (Santander: Sal Térrea, 1987). También obtenido de la red mundial el 19 de octubre de 2005, 9:25 horas. http//www.corazones.org/finalidaddel bautismo.com.

Una de las principales influencias para responder estas preguntas fue el platonismo[78], cuyas nociones de esencia y forma fueron aportes principales en la teología medieval. Para san Agustín de Hipona, ilustre exponente de esta corriente, el bautismo cambiaba la esencia de las personas, aunque la forma permanecía impasible. En este caso, la revelación de Dios penetraba por el agua purificadora del rito convirtiendo las almas de los ungidos en cristianas conocedoras de la *verdad*. Desde esta perspectiva, contrario a lo que se puede suponer, no era necesaria la adultez o la madurez mental ni el conocimiento del dogma cristiano como prerrequisito para el bautismo.

Para el teólogo, el conocimiento de Dios no es externo al ser. Es una realidad inmaterial expresada en verdades innatas que Dios depositó en el alma. El santo propone un método cognitivo racional de tipo individualista y autorreflexivo, próximo al platonismo, donde los seres humanos buscan en su interior, por medio de la razón, las realidades de la fe. El bautismo era, en consecuencia, el acto por medio del cual Dios infundía la revelación en los espíritus, que podía ser alcanzada por medio de la meditación y el ensimismamiento de los creyentes.

Contraria a la construcción platónica de fe y razón, Aquino postuló –retomando a Aristóteles– un conocimiento de Dios más ligado a las realidades externas. Para santo Tomás, la razón es un proceso cognitivo que, por medio de nuestros sentidos, permite conocer la realidad, la naturaleza. Debido a que la naturaleza es una creación divina, la razón puede ser una vía para acceder a la verdad del *verbo.*

Para el Aquinate, otra forma de conocimiento es la *revelación*, que no puede ser cuestionada y en la que creemos por un acto de fe. Sin embargo, a diferencia de san Agustín, la verdad no solo habita en nuestro interior, está en los milagros y en otros actos divinos. La razón y la fe deberían, entonces, estar ligadas, trabajar juntas para acceder a la *verdad total* y alcanzar la salvación eterna.

En mi opinión, siguiendo la noción de fe y razón del doctor Angélico, hay una discrepancia con la concepción del bautismo como transformación de la esencia. Para santo Tomás, el bautismo por sí solo no logra la iluminación divina en los bautizados, más bien los prepara para su aceptación y asimilación de las verdades divinas. Abre la mente y el corazón de los seres humanos para recorrer el largo camino del acercamiento a Dios. Por lo mismo, el sacramento debe ser antecedido por un conocimiento adquirido, racional del dogma cristiano.

Sandoval se aproxima a esta noción tomista del bautismo. Aunque enfatiza en la importancia del agua bendita –por algo, una de sus quejas es que en los puertos negreros no todos los esclavos eran ungidos–, esta no es suficiente para la

[78] Ibídem.

transformación del ser. A su vez, la *revelación* no es un acto total en el bautismo. Los esclavos deben conocer, acceder y razonar sobre la verdad divina, antes del bautismo, para que este tenga validez, por lo que consideraba necesario volver a bautizar a los etíopes. De esta manera, negó la *magia* del bautismo, la capacidad que tiene el agua bendita de transformar en esencia a los seres humanos en creyentes de Dios –la cual era una de las verdades fundamentales de este sacramento–. Postura que fue tildada como herética por el Tribunal de la Santa Inquisición y que acarreó varias investigaciones en su contra.

Como la razón es una vía para conocer a Dios y debería ejercitarse constantemente, por sus implicaciones morales y comportamentales en el individuo, Sandoval enfatiza en la importancia de la relación amo-esclavo, pues en ella se debe complementar la iluminación iniciática del sacramento.

El padre y el hijo; el pastor y la oveja

Para Sandoval, el fin misional de la conversión precisaba una actitud benevolente y compasiva de los amos hacia sus esclavos, y un comportamiento sumiso por parte de estos últimos. Esta visión paternalista fue promovida por san Pablo, para quien la humanidad de los esclavos obligaba a los amos a tener ciertas actitudes morales y cristianas con sus posesiones[79]. Para comprender mejor la lógica de esta relación ideal propuesta por Sandoval, se analizará la relación de los amos para con sus esclavos, para abordar, a continuación, la actitud de los segundos frente a los primeros.

El amo

Para Sandoval, la primera y principal función del amo debe ser la cristianización de sus esclavos debido a que tienen poco entendimiento: "crece la obligación en los señores de ser entendidos en lo que al esclavo importa, así para el bien del cuerpo, como principalmente del alma"[80]. La conversión debe ser asumida por los amos, en parte, como un acto de compasión, que sería recompensada por Dios en la eternidad, y a su vez como una misión impuesta por Dios a los europeos: "hasta que Dios les abrió camino [hacia África] para que levantasen el trofeo de la santa Cruz entre bárbaras e incógnitas naciones, y les quedase perpetua gloria de tan ilustre empresa"[81].

Los amos deben ser pastores de sus esclavos. Metáfora cristiana que evidencia una posición jerárquica en la labor de conversión, basada no solo en el conocimiento de

[79] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, t. 1. (Kentucky: Westminster-John Knox Press, 1992).
[80] Sandoval, *Un tratado*, 234.
[81] Ibídem, 101.

la doctrina y en la gradación natural, donde los blancos son superiores a los de tez oscura. Sandoval señala que esta relación compasiva debe incluir, además del alma, los cuerpos de los esclavos, por lo que los amos debían mantener una actitud compasiva con ellos.

> Ha de tener el señor de esclavos entendimiento para mirar por sus cuerpos, halo de tener en los ojos, para mirar por sus necesidades, entendimiento en la lengua, para decirles buenas palabras: finalmente, entendimiento en las manos, para acudirles con lo necesario, para no obligarlos a que muchas veces lo busquen, con afrenta de sus amos, y ofensas de Dios[82].

Cuatro son las razones para propugnar por este mejor trato físico. Primero, debido a que el cuerpo de los esclavos es humano y debe ser objeto de conmiseración por parte de sus amos. Segundo, pues los esclavos son considerados –literalmente– una inversión, esta, por lo tanto, deber resguardada. Tercero, porque el mejor trato físico –traducido en comida, vestido y vivienda– permite una mayor sumisión para la conversión. La última razón es digna de un análisis más detallado. Para Sandoval, los esclavos han sido dados por Dios a sus amos, "para que les enseñasen el camino del cielo, y allá les encaminasen con su buen ejemplo"[83]. El pensamiento del padre revela, entonces, algunas semejanzas con el aristotélico, ya que los esclavos son una posesión, orgánicamente dependiente del amo, quien es considerado como ente total y completo: "que si el esclavo tiene medio entendimiento, el amo ha de tener entendimiento y medio, el entero para sí; y el medio para que supla la otra mitad, que le falta a su esclavo"[84].

Como el amo tiene una mayor capacidad de entendimiento, se establecen dos tipos de relaciones. Primero, en este ente amo-esclavo, el amo es la capacidad intelectiva y el esclavo un instrumento para la acción; el amo es el alma y el esclavo, el cuerpo. Segundo, el amo, al tener una mayor capacidad intelectiva, debe ser y comportarse como un padre con sus esclavos. Esta analogía es comprensible, teniendo en cuenta que para Santo Tomás de Aquino los padres son dueños de sus hijos y, a la vez, deben ser los guías que los encaminen por el bien[85].

Pese a la similitud entre estas dos nociones de esclavitud, hay divergencias significativas. El esclavo en Atenas, desde el momento de su compra, pasaba a pertenecer a la religión doméstica, es decir, a la asociación comunitaria de la familia del amo. En cambio, la comunidad cristiana solo recibe entre sus miembros a aquellos individuos convertidos a la fe. Esta divergencia que impone la religión

---

[82] Ibídem, 235.
[83] Ibídem, 239.
[84] Ibídem, 234.
[85] Joaquín Zabalza Iriarte, *Lectura sobre el derecho: Tomás de Aquino y Latinoamérica* (Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1978).

entre el amo y el esclavo, observada para el período colonial, posiblemente explique el desinterés de los amos por convertir a los esclavos, pues era un rito en el que se reconocía el carácter humano y, por ende, sacro de sus cuerpos, siendo un posible limitante de los actos de violencia irracional.

Ahora observemos cuáles son las implicaciones de esta postura paternalista en lo que respecta al castigo:

> Que nos dice con esto, sino que sean las palabras del amo (…) con imporio (sic) y señorío, que al fin es amo; pero sean sus obras dulces, sus palos blandos, sus castigos nazca de un corazón limpio de culpa y blando, con mansedumbre. No veda el Espíritu Santo que no se reprenda, ni castigue; pero veda que se castigue y reprenda con exceso[86].

De donde podemos deducir varias características del castigo físico: 1) era legítimo. Dada la menor capacidad intelectiva de los etíopes, no podían racionalizar sus faltas, de modo tal que era esencial recurrir a los golpes para castigar una acción; 2) no debía afectar de manera considerable la integridad física de los esclavos; 3) debía ser justificado, es decir, debía sancionar una acción específica y no darse por el simple capricho de los amos, y 4) era preventivo, en la medida en que buscaba interiorizar el error en los esclavos e impedir una acción similar futura. En términos generales, podemos caracterizar el castigo propuesto por Sandoval como correctivo y preventivo. Asimismo, este debe asemejarse más al castigo propinado por un padre con su hijo, que al dado, por ejemplo, a un animal.

El esclavo

Según Sandoval, el comportamiento de los esclavos debe ser siempre sumiso, pese a que los amos pudieran tener comportamientos erróneos:

> Porque en esto consiste la gracia y amistad de Dios, y por este camino se alcanza, si el criado por conservar la conciencia pura con dios, y por deseo de agradarle, sufre con paciencia las tristezas y aflicciones, que injustamente le causan la furia de su señor[87].

Dentro de la lógica cristiana, el sufrimiento de los esclavos está asociado con la salvación del alma:

> Porque vuestra vocación es para obedecer no solamente a los señores que os tratan [con] blandura, sino también a los que os tratan con aspereza y os agravian. Porque Cristo, dice, padeció por vosotros, dándoos ejemplo, para que sigáis sus pisadas[88].

---

[86] Sandoval, *Un tratado*, 238.
[87] Ibídem, 234.
[88] Ibídem, 243-244.

Como podemos observar, se asimilan los horrores de la esclavitud con los padecimientos de Cristo en la cruz. Sennet[89] ha denominado esta elaboración del cuerpo divino próximo al humano la *imitación de Cristo*, donde la identificación de los creyentes supuso la divinización del cuerpo humano o la humanización del cuerpo divino y convirtió el Dios humanado en un modelo de conducta a seguir.

La crucifixión de Cristo debe ser entendida como un sacrificio ritual en el que se afirma la pertenencia total del ser humano a su origen divino y que implica el desprendimiento de los creyentes de lo corpóreo, de un bien material, terrenal y temporal, para congraciarse con el creador. En el caso de la crucifixión, Jesucristo puso en don –no un bien material externo, como eran los corderos en el Antiguo Testamento– su propio cuerpo, el cual fue lacerado, lastimado, degradado, para salvar el alma de la humanidad pecadora. Para Sandoval, la esclavitud y los maltratos físicos de los amos deben ser considerados, entonces, como sacrificios corporales por medio de los cuales los esclavos pueden enmendar la falta de su antecesor, Cam; es la llama que aviva sus ennegrecidos cuerpos y los transforma, para alcanzar, de esta manera, el paraíso.

En el caso de la esclavitud, se evidencian algunas de las *tensiones* constitutivas del cristianismo observadas por Dumont[90]. En tanto Cristo señaló que todos los seres humanos son iguales, esto solo es cierto en lo que Troeltsch[91] denominó *el individuo en relación con Dios*. Es decir, en el plano espiritual, pues en el orden terreno Dios impuso un rígido orden jerárquico que debía ser respetado por todos los individuos. Como ha señalado Dumont: "el orden mundano es relativizado al estar subordinado a los valores absolutos: estamos ante una dicotomía ordenada. El individualismo extramundano implica reconocimiento y obediencia ante las potencias de este mundo"[92].

Pese a que Dios había creado la igualdad, la esclavitud también había sido creada por él; es decir, los valores supremos extramundanos son relativos. Dicotomía que, como se puede observar, no trae como consecuencia una contradicción implícita en la práctica esclavista, puesto que los esclavos debían respetar los valores mundanos para obtener la salvación eterna.

Ahora bien, según Foucault[93], aunque la pertenencia de los individuos a una iglesia significaba su inserción dentro de un poder pastoral –donde hacen parte de una

[89] Sennet, *Carne y piedra*.
[90] Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid: Alianza, 1987).
[91] Troeltsch, *The Social*.
[92] Dumont, *Ensayos*, 43.
[93] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*: *la voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 1977), y *Sujeto y poder* (Bogotá: Carpe Diem, 1991).

comunidad y están sujetos a una jerarquía–, los individuos debían buscar de manera personal la salvación del alma, según su libre albedrío y los preceptos cristianos. Es decir, el cristianismo supuso una forma de individuación del ser.

En tanto que los etíopes tenían cuerpo y alma espiritual, eran entes separados del amo y debían buscar la salvación por sus propios medios. Camino que estaba correlacionado con la esclavización y con la guía del amo, el cual, por su capacidad intelectiva, podía razonar y acceder a la *verdad divina.* Relación amo-esclavo de tipo suplementario, a diferencia de lo que se observó en el caso griego, donde el amo y el esclavo eran partes complementarias de una unidad orgánica.

Conclusiones

Pese a que diferentes argumentos teológicos de la legitimidad de la esclavitud se fundaron en la concepción aristotélica de esta como un sino natural e intrínseco a algunos seres humanos, el análisis discursivo a partir del cuerpo permitió observar algunas diferencias entre la argumentación de Aristóteles y la de Sandoval sobre la inferioridad de los esclavos.

Si bien la idea del cosmos en Grecia antigua establecía una jerarquía de los seres vivos basada en condiciones innatas de superioridad o inferioridad, la naturaleza no marcó de manera externa el cuerpo de los seres inferiores que podían y debían ser esclavizados. Sin embargo, la inexistencia del ejercicio político y del razonamiento de los pueblos bárbaros era un indicativo de su propensión *natural* hacia la esclavitud, lo que significaba que el *mejor uso* de su ser era como instrumento para la acción en la organización crematística del *oikos.*

El esclavo era considerado, de esta manera, una extensión corporal del amo, de la razón, cuyo desarrollo como ciudadano precisaba el desprendimiento de las preocupaciones terrenas. La relación amo-esclavo era de complementariedad, puesto que eran compuestos de una entidad orgánica indisoluble, cuya armonización para el mantenimiento de la comunidad del *oikos* y de la ciudad estaba mediada por la ritualidad y el acceso igualitario en la religión doméstica.

A diferencia de lo anterior, donde la inferioridad estaba contenida en el alma de los esclavos, en el caso de los pueblos etíopes, el color oscuro era el indicativo de su condición imperfecta pues era la marca de su descendencia de Cam, el siervo de siervos. No obstante esta inferioridad corporal, no es claro si para Sandoval era un indicativo suficiente de la esclavitud como una condición natural inherente al color de piel, aunque sí consideró que ella –la esclavitud– permitiría la conversión de los etíopes. La esclavitud, más que una condición, se construye como un mecanismo de adoctrinamiento ideal, en tanto que la incapacidad racional de los negros impedía que accedieran por sus propios medios a las verdades divinas.

De manera similar a Aquino, para Sandoval hay una distinción entre el alma racional y el alma espiritual. De esta manera, pese a que los etíopes carecían de razón, al tener cuerpo y espíritu eran entes independientes del amo y debían buscar la salvación individual por sus propios medios. Ahora bien, como el conocimiento de Dios estaba mediado por la razón, el esclavo dependía de la guía del amo, quien debía ser el pastor que lo encauzara por el camino del bien. El amo, por lo tanto, no solo debía completar el proceso de conversión iniciado con el bautismo, también debía controlar las acciones y las conductas de los esclavos por medio del castigo físico y de una supervisión constante. Así se estructuró lo que Foucault[94] denominó el poder pastoral.

Ahora bien, la supeditación del esclavo al amo debía ser consentida[95] y el consentimiento se daba en el momento en que era bautizado y accedía a la *comunidad de la Iglesia,* donde los seres humanos hacían parte de una totalidad ordenada y jerarquizada que debía mantenerse y respetarse, pues articulaba los distintos componentes de la sociedad y, a su vez, estaba en concordancia con las determinaciones divinas.

El reconocimiento de la humanidad de los esclavos, así como su dependencia del amo, tanto por ser la guía racional y pastoral como por su superioridad dentro de la jerarquía comunitaria, introdujo una ruptura ontológica del ser, pues mientras en la antigua Grecia el amo y el esclavo eran una entidad indisoluble, para Sandoval el amo y el esclavo eran seres independientes, cuya relación era de tipo suplementario, y de ahí la moral cristiana no solo se correlacionó con unas normas de conducta de sujeción, sino que también legitimó la trata esclavista.

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma.* Madrid: Gredos, 1978.

_____. *Política.* Bogotá: Imprenta Instituto Caro y Cuervo, 1989.

Ariza Montañés, Catalina. "Plantación adentro, camará: El cuerpo y las relaciones de poder en la hacienda de Tena. 1767-1805". Trabajo de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

Aubin, Paul. *El bautismo, ¿iniciativa de Dios o iniciativa del hombre*? Santander: Editorial Sal Térrea, 1987. También obtenido de la red mundial el 19 de

[94] Foucault, *Sujeto y poder.*
[95] Término usado por Paguen, *La caída del hombre*.

octubre de 2005, 9:25 horas. http//www.corazones.org/finalidaddelbautismo.com

Bajtin, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*: *el contexto de François Rabelais.* Madrid: Alianza, 1990.

Balthasar, Hans Von. *Gloria*: *una estética teológica.* Madrid: Encuentro, 1986.

Bolaños, Álvaro Félix. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*: *los indios pijaos de fray Pedro Simón.* Bogotá: Cerec, 1994.

Borja, Jaime Humberto. "Lo culto y lo salvaje: del fantasma del negro pagano al negro adoctrinado. Actitudes y tendencias de dos desterritorializaciones, S. XVII". Mecanografiado. Bogotá, 1991.

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

Coulanges, Numa Denis Fustel de. *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. T. 1. Bogotá: Panamericana, 1996.

Castañeda, Felipe. *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta.* Bogotá: AlfaOmega; Universidad de los Andes, 2002.

Cruz, Juan. "Introducción". En *Cuestiones disputadas*: *sobre el alma*, Tomás de Aquino. Pamplona: Editorial Universidad de Navarra, 1999.

Davis, David. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental.* Bogotá: Áncora; Universidad de los Andes, 1996.

Dumont, Louis. *Ensayos sobre el individualismo.* Madrid: Alianza, 1987.

Finley, Moses. *Esclavitud antigua e ideología moderna.* Madrid: Crítica, 1982.

_____. *La Grecia antigua: economía y sociedad.* 1953; reimpresión, Barcelona: Crítica, 1984.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*: *la voluntad de saber.* México: Siglo XXI, 1977.

_____. *Sujeto y poder.* Bogotá: Carpe Diem, 1991.

García, Carlos y Aurelio Pérez. "Introducción". En *Política.* Aristóteles. Madrid: Alianza, 2000.

Geertz, Cliford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.

González, Cristóbal. "Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la antigua Grecia". En *Clases y lucha de clases en la antigua Grecia*, Claude Mosse y otros. Madrid: Akal, 1977.

Le Bretón, David. *La sociología del cuerpo.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Maya, Adriana. "Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) negro(s)". En *Culturas y transformaciones sociales en tiempo de la globalización.* Bogota: ICANH, 2003.

_____. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII.* Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.

Martin, Alfred von. *Sociología del Renacimiento.* México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

O´Gormann, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir.* México: Secretaría de Educación Pública, 1992.

Olsen, Margaret. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias.* Gainsville: University Press of Florida, 2004.

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*: *el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.* Madrid: Alianza, 1988.

Phillips, William. *La esclavitud de la época romana hasta inicios del comercio trasatlántico.* Madrid: Siglo XXI, 1989.

Platón. *Diálogos*. T. 3. Bogotá: Talleres de Gráficas Modernas, 1994.

Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud.* 1627; reimpresión, Madrid: Alianza, 1987.

Saranyana, Josep-Ignasi. *Breve historia de la filosofía medieval.* Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

Sennet, Richard. *Carne y piedra*: *el cuerpo y la ciudad en la cultura occidental.* Barcelona: Alianza, 1994.

Tardieu, Jean Pierre. "Du bonne usage de la monstruosite: la vision de l`Áfrique chez Alonso de Sandoval, (1627)". *Bulletin Hispanique* (Bordeaux, Francia), 86 (1984): 164-178.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro.* México: Siglo XXI, 1999.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* T. 1. Kentucky: Westminster-John Knox Press, 1992.

Vila Vilar, Enriqueta. "Introducción". En *Un tratado sobre la esclavitud*, Alonso de Sandoval. Madrid: Alianza, 1987.

Zabalza Iriarte, Joaquín. *Lectura sobre el derecho*: *Tomás de Aquino y Latinoamérica.* Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1978.

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

La herencia criolla en la cultura actual. Lecturas coloniales en el ensayo moderno guatemalteco

Ana Lorena Carrillo
Universidad Autónoma de Puebla, México
lorencarr@yahoo.com

Resumen

El presente artículo se propone analizar el papel de algunas obras literarias en la recreación histórica y cultural de Guatemala. Busca mostrar algunos vínculos intertextuales entre las mismas, así como evidenciar el peso de las tradiciones heredadas desde la dominación criolla colonial en la recreación histórica y literaria contemporánea y en sus formas de representación. El trabajo se basa en la relación entre dos de los ensayos más importantes de la segunda mitad del siglo XX, escritos desde una perspectiva crítica de izquierda: *Guatemala, las líneas de su mano*, de Luis Cardoza y Aragón y *La patria del criollo*, de Severo Martínez Peláez, con las dos obras más importantes del pensamiento criollo y la literatura colonial del país: la *Recordación florida*, de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán y la *Rusticatio mexicana*, de Rafael Landívar, representativas del pensamiento de las élites criollas.
Palabras clave: GUATEMALA, LITERATURA COLONIAL, ENSAYO, SIGLO XX.

Abstract

This article analyzes the role of certain literary works in the historic and cultural recreation of Guatemala. It seeks to show some of the intertextual linkages between them, as well as evidencing the weight of traditions bequeathed by creole domination during colonial times onto contemporary historical and literary creation, as well as their forms of representation. The article is based upon the relationship between two of the most important essays of the second half of the 20th century written from a left wing critical stance; *Guatemala, las líneas de su mano*, by Luis Cardoza y Aragón and *La patria del criollo*, by Severo Martínez Peláez, and the two most important texts of creole thought and colonial literature: the *Recordación florida*, by Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán and the *Rusticatio mexicana*, by Rafael Landívar.
Key words: GUATEMALA, COLONIAL LITERATURE, ESSAY, 20TH CENTURY.

En 1955 y 1970, respectivamente, salieron a la luz las obras de Luis Cardoza y Aragón *Guatemala, las líneas de su mano*[1], y de Severo Martínez, *La patria del criollo*[2], que más tarde han sido consideradas como las más importantes dentro del género del ensayo nacional moderno en el país. Ambos autores y sus obras son buenos ejemplos para ilustrar el momento histórico, intelectual y literario de Guatemala en la segunda mitad del siglo XX y se inscriben en el esfuerzo por dotar, desde la tradición culta y erudita, de referentes históricos y culturales

[1] Luis Cardoza y Aragón, *Guatemala, las líneas de su mano* (Guatemala: México: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 1997). La obra es una síntesis histórica general y a la vez un retrato particularizado de la sociedad y la cultura guatemalteca desde el período prehispánico hasta 1954. Su autor la escribió en el contexto del recién consumado derrocamiento del gobierno del coronel Jacobo Arbenz, como una interpretación general del país dirigida a guatemaltecos y extranjeros urgidos de comprender individual y socialmente el acontecimiento y darle sentido histórico. Ese año, una intervención norteamericana, en alianza con los terratenientes locales, derrocó al presidente Arbenz y con ello canceló el proceso iniciado en 1944, conocido como la Revolución de Octubre, que se proponía un proyecto democrático-nacionalista encabezado por las clases medias. Este hecho marcó en definitiva la historia política del país hasta la actualidad. Cardoza y Aragón ocupó cargos diplomáticos en los gobiernos revolucionarios y encabezó importantes iniciativas culturales. Su prestigio intelectual como escritor y poeta era entonces ya reconocido en México, donde vivió antes y después de la experiencia guatemalteca de 1944-1954 y en otros países. Fue delegado a la Novena Conferencia Panamericana (Colombia, 1947) y testigo del Bogotazo. El episodio figura en su monumental memoria *El Río*, *novelas de caballería*, que es, a su vez, una mirada autobiográfica del siglo XX (México: Fondo de Cultura Económica, 1986). Murió en México, en 1992.

[2] Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 1970; reimpresión, México: Universidad Autónoma de Puebla, 1981). Los números de página citados corresponden a ella. Se trata de la más importante obra de la historiografía colonial guatemalteca escrita en el país hasta entonces. El subtítulo "Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca" no deja dudas sobre su filiación y objeto. En ella, su autor realiza simultáneamente historia social, de las mentalidades y de la cultura a través de la lectura interpretativa de la obra que le sirvió de guía: la *Recordación florida*, de Antonio de Fuentes y Guzmán, crónica o "relación historial" del siglo XVII, que informa sobre la historia y las características económicas y geográficas del país y expresa, además, el pensamiento de los encomenderos criollos. El análisis de Martínez revela la perduración de la mentalidad de aquella élite en la de la contemporánea oligarquía terrateniente y denuncia el carácter económico-segregacionista de su proyecto, inspirado en las premisas ideológicas de clase construidas en el período colonial. Esbozando dicho régimen como "feudal", en la proletarización de los indígenas guatemaltecos, iniciada con el fin del trabajo forzado en la legislación de los gobiernos revolucionarios de 1944-1954, establece la clave para sus posibilidades ciudadanas y la definición de un proyecto alternativo. Martínez escribió y publicó la obra en un contexto de auge de revueltas populares y del movimiento revolucionario armado de entonces, que hacía suyas las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Fue profesor universitario y exiliado en México, tanto en 1954 como en 1979, donde ocupó cargos académicos en la Universidad Autónoma de Puebla, ciudad en la que murió en 1998.

nacionales, a un país desgarrado por crisis políticas y fracturas sociales y étnicas[3]. La huella de ambos ensayos en la política, la literatura y la historiografía del período en cuestión es innegable, como lo son igualmente su perdurable influencia, largo ciclo vital y lograda configuración artística. De hecho, sus obras fueron detonantes de una renovación en las formas y en las perspectivas epistemológicas dentro del contexto nacional y, eventualmente, latinoamericano[4], además de que exploraron por vías originales, desde el ensayo histórico, el camino de las apropiaciones "barrocas" o no que, junto a otras tradiciones, las letras latinoamericanas habían venido realizado en distintos momentos y con distintos fines. Apropiaciones múltiples y contradictorias, no solo coloniales ni solo barrocas, que en última instancia refieren a un concepto de historia como tensión dialógica entre tiempos y espacios yuxtapuestos y entreverados y como recreación de diversas tradiciones culturales No obstante, la aparente y celebrada cancelación de la historia y el descrédito de los proyectos políticos nacionales, democráticos y populares en que ambos autores se hallaban comprometidos, así como la reactivación en América Latina de una cierta crítica cultural y literaria a la "modernidad" y a sus "grandes relatos", hacen correr el riesgo de que se desestimen y paulatinamente dejen de reconocerse y actualizarse obras que como estas, recusan un concepto de historia basado en centrífugas y fragmentos y representan en cambio eslabones significativos de la historia literaria, cultural y

[3] En la misma orientación, se inscriben las realizaciones previas de Miguel Ángel Asturias y Raúl Leiva, desde la novela y la poesía, respectivamente, así como de Mario Monteforte Toledo, también novelista. Marc Zimmerman, *Guatemala, voces desde el silencio. Un collage épico* (Guatemala: Palo de Hormigo-Óscar de León Palacios, 1993), 16.

[4] Véanse, por ejemplo, las reflexiones del historiador costarricense Iván Molina en torno a las valoraciones "latinoamericana" y "anglosajona" que caracterizan la recepción de la obra de Martínez en los años setenta en los historiadores latinoamericanistas de los años setenta que, desde distintas posturas, dieron muestras del efecto que la propuesta metodológica e ideológica de Martínez produjo en el medio. Por otra parte, la obra representa una renovación también por cuanto abre para la historiografía colonial hecha desde Centroamérica el proceso de incorporación de dicha disciplina al boyante desarrollo de las "ciencias sociales" latinoamericanas, encabezado entonces por la economía y la sociología. Iván Molina, "La patria del criollo, tres décadas después", en *La patria del criollo tres décadas después*, Óscar Peláez Almengor (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 2000), 199-221. En cuanto a la obra de Cardoza, su renovación, previa a la que también realiza Martínez y desde caminos propios, del "ensayo de interpretación" de Mariátegui se combina con la propuesta de un concepto de historia que, como el de Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, la concibe como una sabiduría, más que como un saber que realiza un acercamiento a la experiencia histórica desde la poesía. Véanse, entre otros, Lionel Méndez D'Avila, *Cardoza y Aragón, obra y compromiso (modelo con un paraíso, un infierno y un río)* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 1999), y Lucrecia Méndez de Penedo, *Memorie Contracorrente, El Río, novelas de Caballería de Luis Cardoza y Aragón* (Roma: Consiglio Nazionale Delle Ricerche-Bulzoni Editore, 2001).

política latinoamericana portadores de la complejidad y contradicciones con que esta se construye. Mantener su vigencia no podría ser resultado sino de una revisión y lectura actualizada que trascienda la dicotomía del elogio o la denostación y que acepte las paradojas que las conforman. Una lectura que, sin eludir la crítica, sitúe a las obras y sus autores en un horizonte epistemológico del que aún somos deudores y desde el cual su discurso continúa planteándonos interrogantes.

Los siguientes comentarios sobre Luis Cardoza y Aragón y Severo Martínez Peláez, venidos de jóvenes críticos y narradores guatemaltecos, sirven bien para dar una idea de la perspectiva desde la que hoy se realizan lecturas de dichas obras. Lecturas en que las actuales nociones del saber como "información" y los "lugares" sociales como "centros" y "márgenes" informan la mirada crítica que desde hoy se hace a la segunda mitad del siglo XX latinoamericano y a sus intelectuales:

> Bajo el fluir de la prosa, [de Cardoza] el sedimento de las ideas de un encomendero venido a menos[5].
>
> El surrealismo, que siempre obscurece el producto le salvó de la cursilería a Cardoza, pues Cardoza era un hombre muy cursi[6].
>
> Tenemos que contribuir a que cada día los indígenas se ocupen más ellos mismos de sus cosas" No es paternalista eso? no es Severo Martínez?[7]

Cardoza y Martínez, encomenderos venidos a menos, paternalistas y cursis. Algo hay de cierto. En muchas de las páginas de ambos autores surgen imágenes, ideas y palabras con sensibilidad propia del imaginario fastuoso y exagerado de la aristocracia criolla, pero ir más allá de los meros adjetivos y adentrarse en los textos supone enfrentarse a un problema de gran complejidad: la contradictoria presencia de formas narrativas de la cultura criolla y su raigambre colonial en *Guatemala, las líneas de su mano* y *La patria del criollo*. Contradictoria en tanto que ambas son piezas fundadoras de la construcción social de las ideas modernas de *patria* y *nación* en el país, ancladas en tradiciones intelectuales y políticas que han buscado distanciarse de la mentalidad y cultura oligárquica. En los resultados que arroja la revisión de la lectura que sus autores hicieron de textos coloniales,

---

[5] Ronald Flores, "Cardoza extravagante", *Cultura de Guatemala*, edición Homenaje Centenario Luis Cardoza y Aragón, Programa Patrimonio Cultural e Identidad NUFU/URL (Guatemala), 3 (septiembre-diciembre 2001): 211-213.

[6] Maurice Echeverría, "Cardoza: instantáneas cibernéticas", en *Luis Cardoza y Aragón. Centenario 1901-2001* (Guatemala: Fondo de Cultura Económica de Guatemala, 2001), 59-64

[7] Ibídem, 60. Resaltados de la autora.

que a su vez fundaron en su momento la idea primaria de *patria criolla*, se encuentran claves que no solo explican la persistencia de remanentes de la cultura criolla en los textos de Cardoza y Martínez, sino proponen una reflexión sobre las implicaciones de la misma en obras modernas que, aunque parten de una visión del mundo definida por su filiación con los sectores populares y desde su perspectiva ideológica, lo hacen a partir de un discurso que –en consonancia con el proceso histórico– no se desembaraza fácil ni plenamente de sus anclajes en el universo ideológico de la clase dominante.

El encuentro con esta señal de la persistencia de la ideología señorial en Guatemala y de las grandes contradicciones con que se manifiesta en la producción literaria e historiográfica contemporánea emergió de una lectura a contrapelo de las obras de Cardoza y Martínez centrada en su doble estatuto de discurso histórico-literario, su dimensión estética, sus imágenes, representaciones y símbolos, haciendo uso de ciertos conceptos de la crítica literaria y la hermenéutica histórica[8].

En un trabajo anterior[9] presenté algunos desarrollos previos de la propuesta que aquí expongo, relativos a la obra de Severo Martínez. Ahí proponía que algunos tópicos, como los del terremoto y la plaza que evoca en el párrafo con que inicia su obra, corresponden no solamente al "estilo" personal del autor, sino a uno propio de la época colonial, a una específica forma de elaboración del discurso historiográfico característico de los eruditos e intelectuales de la "patria criolla" del siglo XVII, y presentaba como ilustración las similitudes existentes entre ese fragmento de la obra contemporánea de Martínez y uno de la obra colonial mexicana de Carlos de Sigüenza y Góngora[10]. También señalaba cómo la representación del espacio como *panoramas* o *paisajes* en la *Recordación florida* de Antonio de Fuentes y Guzmán, el cronista colonial con quien dialoga la obra de Martínez, contiene ricos significados ideológicos que encuentran ecos en ella[11],

[8] Este proyecto se realizó en mi trabajo "Narrativa e historia nacional en Guatemala en la segunda mitad del siglo XX", cuya publicación como libro preparo actualmente. Los conceptos teóricos implícitos en este trabajo provienen de las variadas perspectivas que desde la historiografía, la teoría y la crítica literaria y cultural analizan las relaciones entre el campo de la historia y el de la literatura.

[9] Ana Lorena Carrillo, "Crónica, discurso criollo y relato historiográfico en *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez", *Mesoamérica* (Guatemala), 44 (diciembre 2002): 118-133.

[10] El fragmento de Sigüenza y Góngora pertenece a la carta que este le escribió al almirante Andrés de Pez, intitulada *Alboroto y motín de los indios de México el 8 de junio de 1692*, que aparece citada en el trabajo de Leonard Irving "Un sabio barroco", en *Lectura crítica de la literatura americana. Inventarios, invenciones y revisiones*, selección, prólogo y notas Saúl Sosnowski (Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1996), 1: 653-663.

[11] De hecho, los temas de inestabilidad y muchedumbre en la plaza, así como la introducción de la perspectiva como noción epistemológica, son características de la literatura barroca que en Europa se relacionaban con el malestar generado por la

sumándose el discurso criollo en esta última a otros discursos sociales que conviven en el texto, representándose así la complejidad social de la que el contenido de la obra da cuenta. También se elabora la idea de que el análisis histórico de la crónica de Fuentes y Guzmán que realiza Martínez fue al mismo tiempo un intuitivo análisis literario que, infortunadamente, no desarrolló a cabalidad. No obstante, alrededor del tema del barroco o del "barroquismo" en dicha crónica, el historiador expresa un elaborado concepto de la forma artística de la obra y de sus significados ideológicos, además de que abre la puerta para que dicho concepto se aplique a su propia forma artística, evocando, adaptándola a su propio tiempo, la del cronista colonial[12]. La complejidad del acercamiento de Martínez a la obra y la personalidad del cronista criollo se expresa en el doble registro que perdura desde el inicio hasta el final de *La patria del criollo*: por un lado, admiración en el uso de los adjetivos dedicados a su obra: "enorme", "monumental", "inmenso"; por otro, distanciamiento en el uso de la tercera persona, en el discurso parodiado[13], en la polémica axiológica. Al final, en el momento de redondear el concepto total de la arquitectura de su propia obra, Martínez crea un recurso de conciliación a partir de la figuración de un lugar de coincidencia: el de la palabra y el discurso del saber:

> Las últimas palabras de este *libro* han de aludir al personaje que nos salió al *encuentro* en las primeras páginas y nos acompañó por los *caminos* del Reino de Guatemala en el siglo XVII: el cronista criollo, cuya *obra* estupenda, llena de pasión y escrita para defender y afirmar los derechos de su clase en una *trama* de contradicciones sociales, *nos permitió penetrar en esa trama* y encontrar *claves* decisivas para la comprensión de nuestro pasado [14].

Es en el "camino" de la palabra erudita que es posible el "encuentro". Es en el espacio del "libro" y de la "trama" del Reino de Guatemala del siglo XVII –devueltos así a su condición de mera recreación del lenguaje– que ambos coinciden. Un espacio no inocente ni llano, por cierto, sino intrincado, lleno de

---

experiencia vital de la crisis generalizada del siglo XVII. Véase, José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel, 1996), 66.

[12] El tema del barroco en la literatura colonial y sus huellas en la contemporánea es de gran complejidad. En el estudio que venimos citando y en este mismo, solamente se recupera su sentido histórico y político, que rebasa ampliamente su caracterización dentro de los problemas de "estilo". Véase, entre otros, Mabel Moraña, "Para una relectura del Barroco hispanoamericano: problemas críticos e historiográficos", en Sosnowski, *Lectura crítica*, 653-663.

[13] Viene al caso la interpretación de la parodia como homenaje y no como desacralización que ofrece Claudio Magris en *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad* (Barcelona: Anagrama, 2001), 51-54.

[14] Martínez, *La patria del criollo*, 636. Resaltados de la autora.

pasión, contradicciones y laberintos, como la poética barroca misma. Pero también un espacio de poder. Por lo demás, el "encuentro" y el "camino" son índices que pertenecen a definiciones temporales y espaciales profundas: el *encuentro en el camino* es un motivo literario que apunta justamente a la coincidencia *en el mismo tiempo* y *en el mismo lugar*[15]. ¿Existe una mejor forma de ilustrar, mediante la organización artística del lenguaje y las imágenes del texto lo que el propio autor argumenta en su discurso? La "nación" ha sido concebida desde la ideología criolla y es esta la que signa aquel espacio de encuentro, aquella trama densa y cerrada como un cofre colonial a la que el cronista "permite" el paso[16]. Se trata del campo común a ambos del saber jerarquizado que, sin embargo, y en tensa contradicción, se estructura, en la versión de Martínez, en torno a una nueva pasión: convertir a los indios en sujetos de la historia.

El análisis crítico de las obras de Martínez y Cardoza se sustenta en los desarrollos teóricos elaborados en torno al tema de la relación de complementariedad y requerimiento mutuo entre los discursos literario e histórico, la cual ha sido eje de la discusión en una importante corriente del pensamiento contemporáneo que se expresa en la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la teoría literaria y la teoría de la historia[17]. Entre los más importantes debates involucrados en dichas elaboraciones está el del conocimiento. Historia y literatura dan cuenta de espacios, tiempos y sujetos y proponen siempre relaciones dialógicas con "otros". Sus referentes ficcionales o reales se realizan en el discurso de un modo siempre referido a contrapartes con que dialogan conflictivamente. Es en esa tensión dialógica que, en cada presente, la historia y la literatura apelan, discuten, retoman y reelaboran las formas, los géneros del discurso y el pensamiento que les ha antecedido, recreando así la cultura y el conocimiento. Una concepción de historia y de literatura que recusa la capacidad de ambas de dar cuenta de espacios, tiempos y sujetos concretos, da por concluida su capacidad de dar sentido y significación al tiempo humano y diluye estas nociones y también la posibilidad del conocimiento mismo[18]. Sin constituir un campo definido y sin rutas certeras ya preestablecidas,

[15] Mijaíl Bajtin, "Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica", en *Teoría y estética de la novela*, trads. Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra (Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara, 1989), 250-251.

[16] Se alude aquí al importante motivo de la llave colonial que Martínez propuso para ilustrar la portada de sucesivas ediciones de su obra. *La patria del criollo* pretendía "abrir" el conocimiento de la realidad histórica y social de Guatemala. Del mismo modo, la *Recordación florida* y su autor "permitían" el acceso y daban las "claves" del conocimiento de su mundo.

[17] Los autores más conocidos por obras inscritas en esta corriente son Paul Ricouer, Mijaíl Bajtín, Jaques Ranciere. También Paul Veyne, Hayden White y Michel de Certau.

[18] "Introducción" en *Historia y literatura*, comp. Francoise Perus (México: Instituto Mora, 1994), 7-28. Véase también de la misma autora "Aportes de la crítica literaria a la cultura

aquí se abordan estas obras desde una perspectiva interdisciplinaria que contempla lo que está en juego en dicho debate. El acercamiento a los textos como "lugares" de encuentro de diversas tradiciones, temporalidades y espacios, así como de sujetos siempre en diálogo y redefinición, es lo que permite proponer la doble lectura que aquí se ofrece de ellos: la que hicieron las obras mismas y sus autores de los textos coloniales y la que desde el presente intenta desentrañar sus significados.

La obra de Luis Cardoza y Aragón, publicada quince años antes que la de Martínez, tiene también dos importantes referencias a textos coloniales: la *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo[19] y la *Rusticatio mexicana*[20]*,* de Rafael Landívar, a los que impone su propio régimen de lectura. Sin embargo, no son tratados del mismo modo que en el texto de Martínez. Curiosamente, el autor desdeña la *Recordación florida* como obra importante en la

---

latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México), 35 (2002): 81-136.

[19] Crónica testimonial que Bernal Díaz del Castillo (Medina del Campo, 1495 o 1496), soldado en la campaña de Hernán Cortés, escribe a lo largo de treinta años para refutar las versiones de Francisco López de Gómara acerca de la conquista. La obra se publicó tardíamente, hacia 1632. Aunque alude básicamente a la conquista de México, el autor, que fue regidor de Guatemala, la escribió ahí, en la ciudad de Santiago de los Caballeros, hoy Antigua Guatemala –ciudad natal de Luis Cardoza y Aragón, a la que dedica largas páginas en su obra, aquí comentada–, donde finalmente murió. Su obra, además de que rompe con el modelo historiográfico de las crónicas anteriores, asentado en criterios de autoridad, crea un modelo literario. Su escritura es memorialista, subjetiva y parcial, pero en su acto "democratizador" de la historia, relata, a partir de fuentes, enraizadas en la literatura popular y la tradición oral, el otro lado de la Conquista. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introd. y notas Joaquín Ramírez Cabañas, (México: Porrúa, 1960)."Introducción", *Crónicas de Indias*, *Antología,* ed. Mercedes Serna, (Madrid: Cátedra, 2000):15-105.

[20]Obra poética de la escuela neoclásica escrita en latín por el jesuita Rafael Landívar, nacido en Santiago de los Caballeros (Antigua Guatemala) en 1731. La obra se publicó en Módena y Bolonia, Italia, en 1781 y 1782, donde el autor vivió el exilio desde la expulsión de los jesuitas y donde muere en 1793. Se trata de un canto al hombre, naturaleza, costumbres y fenómenos raros de las tierras americanas, especialmente, de México y Guatemala. Henríquez Ureña lo considera iniciador del paisaje y el primero que rompe con las convenciones del Renacimiento y descubre los rasgos característicos de la naturaleza en el Nuevo Mundo. Su perspectiva es la de un intelectual de la élite criolla que ya no mira al pasado de la conquista ni al vigente poder metropolitano, sino a la afirmación de la "patria criolla" y de "lo criollo" como ruptura, híbrida, respecto a las amarras con "la madre patria". Rafael Landívar, *Rusticatio mexicana,* ed. crítica bilingüe Faustino Chamorro G. (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001). Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (La Habana: Instituto Cubano del Libro, s. f.), 88. "Prólogo", en *Ruptura de la conciencia hispanoamericana*, ed. José Anadón (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), 9-14.

historia literaria de Guatemala y apenas la menciona de pasada. No parece ser fortuito su desdén. Cardoza confronta con dificultad –como también Martínez– la voz del criollo colonial de la élite culta, como queda evidenciado en su conflictiva lectura del propio Landívar. Discurre, en cambio, con gran soltura, comodidad y abierta admiración sobre la obra del conquistador Bernal Díaz del Castillo. Salta entonces, en su análisis de la historia literaria guatemalteca, del siglo XVI al XVIII, dejando a Fuentes y Guzmán y al siglo XVII sin consideración. Contrariamente a lo que hace Severo Martínez al reconocer la palabra canónica de Fuentes como historiador o cronista, Cardoza lo evita como literato. De hecho, su larguísimo "Discurso historial" de tres tomos no está plenamente reconocido en el canon nacional como parte de la historia literaria del país, aunque sí en cambio, en el de la tradición historiográfica. Visto así, el texto de Fuentes, sin el revestimiento de la épica de la conquista de Bernal, ni la perfección formal y el sesgo ideológico de Landívar, que parece anunciar la independencia, no es sino el mundo cerrado y opresivo de la Colonia en pleno declive, es decir, el mundo del criollo colonial y de su lamento de clase. Cardoza quiere una voz popular más directa y rescata esa raíz en Bernal, se identifica con él y con su obra, en la que encuentra más de un paralelismo con la suya. En Landívar, en cambio, echa de menos esa voz. La escritura en latín y la rigurosidad estilísitica del jesuita subraya su elitismo. Sin embargo, tras una lectura difícil y contradictoria, Cardoza retoma de la *Rusticatio mexicana* si no su propuesta ideológica, sí su temática popular y con ella se queda. Establece el problema en las lecturas que se han hecho del poeta: es la erudición académica la que aleja a Landívar del pueblo:

> Quise desempolvarlo, quitarle polilla de bibliotecas y alcanfores. Al ir estudiando a Landívar, pesando lo que nos agrada y lo que nos aleja de él, se afina el tacto, como el del ladrón que espera sentir cuándo cede la cerradura y puede abrirse la caja de caudales[21].

Nuevamente, un espacio de libros y palabras y un cofre cerrado que aprisiona la verdad a ser develada. Aquí la palabra erudita que encierra la verdad y el lugar que se le asigna padecen los males de lo viejo y en desuso, pero el "estudioso" está ahí. Landívar es el poeta, no del mundo colonial ya exangüe, sino del advenimiento de la nación independiente simbolizada en los juegos y oficios populares. Cardoza "roba", libera, el sentido de las palabras e imágenes del pueblo oculto en las normas eruditas. No abre el cofre luego de un "permiso" concedido, sino cometiendo una transgresión. No encuentra en él claves misteriosas cuyo desciframiento es poder, sino un contenido colorido y brillante que "surge" y se nos muestra de inmediato: chorros de miel de caña y juegos populares de gallos y palo volador. Esta democratización de la palabra y de la vida que retoma Cardoza de estos temas landivarianos dura poco, porque muy pronto reconoce en Landívar al "padre", metáfora por demás ilustrativa del conflicto con la autoridad, con la

[21] Cardoza, *Guatemala, las líneas de su mano*, 222.

imposición, con el hecho ineludible de que "las cosas no son como quisiéramos, sino como son".

A su manera, tanto Cardoza como Martínez centran su conflicto con los textos coloniales criollos en la argumentación discursiva de su deslinde del mundo de lo criollo como mundo ideológico de clase, asociado a los antecedentes históricos de los terratenientes guatemaltecos. Para ambos escritores, situados en la segunda mitad del siglo XX, aunque cada uno en un momento particular, la figura del criollo colonial, tanto si este es encomendero, funcionario y cronista como si es un clérigo ilustrado, rememora la imagen de la élite que, con significativas variaciones en el transcurso del tiempo, representa, contradictoriamente, tanto a la clase dominante local, es decir, el "antihéroe" de los proyectos historiográficos y políticos de la izquierda, como al "héroe" intelectual, que expresa en los códigos compartidos de la cultura letrada una identidad si no "nacional" al menos "patriótica", si bien caracterizada por una larga historia de desplazamientos en la estructura del poder. Cardoza y Martínez escriben desde momentos históricos que, en la región y el país, plantean el surgimiento de una alternativa democrática, nacional y popular frente la crisis del modelo oligárquico y de recomposiciones políticas latinoamericanas y mundiales. Siendo ambos intelectuales de los sectores medios radicalizados, encarnan por igual las contradicciones que les son propias. Agotado el recurso de la revolución democrática y nacionalista por la vía electoral, como lo demostró el derrocamiento de dicho proyecto en 1954, ambos se ven obligados a elaborar una reflexión alternativa que contemple aspectos hasta entonces dejados de lado, como la centralidad de la población indígena en cualquier proyecto político popular y la comprensión de las causas históricas de su condición actual y las del conjunto de las persistentes bases de la estructura económico-social e ideológica del país. Atenazados entre su formación intelectual forjada en medio de y en pugna con el mundo oligárquico, su breve experiencia protagónica como parte del sujeto político y radicalizados por la dura experiencia de la derrota y los ulteriores procesos de intervención imperialista, agudización de la pobreza y creciente intolerancia y represión, Cardoza y Martínez representan al intelectual latinoamericano puesto en el trance de encarar el hecho de que no solamente las sociedades en que vivían, sino la literatura y el saber, se habían convertido en un campo de batalla de la posguerra, es decir, de la Guerra Fría[22].

[22] Jean Franco, en su reciente *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría* (Barcelona: Debate, 2003), inicia su introducción relatando, precisamente, un episodio autobiográfico relativo al golpe de Estado de 1954 en Guatemala y a sus intelectuales, y más adelante afirma que dicha intervención sirvió de preludio al inicio de la Guerra Fría en América Latina, contexto que –según argumenta en su obra– marca significativamente a la literatura y la cultura de la segunda mitad del siglo XX en la región.

Vulnerables eran ellos mismos al conservadurismo y represión de los gobiernos de entonces, que realizaron, como lo afirma Jean Franco, el tránsito de la Guerra Fría a la guerra sucia. Vulnerables a la escasez de lectores, a la pobre difusión de la cultura, al autoritarismo, a la complejidad de su condición profesional, en un contexto que –si bien desigualmente– los obliga a ser editores, profesores y políticos, además de escritores, aunque ciertamente recubiertos con el aura del intérprete y del profeta de la historia. Representan también a los sectores medios, cuyo papel en el proceso democratizador de 1944 fue decisivo, pero que fueron desplazados del posterior proyecto que retomara el patrón oligárquico-dependiente. Tal como lo hicieron en su momento Fuentes y Landívar, que reinventa uno la gesta de la Conquista, y prefigura el otro la de la Independencia, buscando así su propio lugar y su propio "mundo" en medio de uno que solo les pertenecía a medias; Cardoza y Martínez, a su manera, buscan también la recuperación del suyo y del lugar que les corresponde en él. Dice Martínez sobre el mundo colonial: "El indio había sido desplazado y el español venía a ver a quien desplazaba". El criollo, que no aparece en la frase, se intuye en el tono resentido de la parte final, en ese oscuro "quien" que era desplazado por el español. Es él quien habla, aunque desde el presente: también el "mundo" de Martínez "desplaza" al indio y también su clase fue desplazada.

Cardoza, por su parte, habla del "mundo" de Landívar: "…colonial, de criollo, jesuita antigueño, de docto humanista que se prende del latín", en una recreación de su compleja relación con él: lejana y cercana, ajena y propia a la vez: "antigueño", "humanista", condiciones compartidas que lo salvan. Un mundo por cierto, del que emerge el esbozo de la patria de la que Cardoza y Landívar son "triplemente paisanos". Una patria para la que bien puede aplicarse la frase que Martínez crea para el criollo Fuentes y Guzmán: "Su mundo le era querido porque era suyo y más hondamente querido porque no era totalmente suyo"

Para reapropiarse del mundo que les ha sido arrebatado, ambos intelectuales elaboran exactamente, como en su tiempo y con similares propósitos lo hicieran Fuentes y Guzmán y Landívar, extensos panoramas y paisajes que se presentan como totalizantes reinterpretaciones históricas y proyectos de futuro para la nación. En la encrucijada de una clase media intelectual formada a caballo entre el mundo oligárquico rural y finquero y el mundo burgués citadino e industrial que conviven cercanamente, aprisionados entre valores ideológicos propios de las jerarquías señoriales, las democracias liberales y las utopías populares, elaboran un discurso que aunque se dirige a este último sector, con el que se identifican ideológicamente, se estructura parcialmente con imaginería de la clase dominante. Su discurso revolucionario, propio del momento que Guatemala y parte de América Latina vivían a mediados del siglo XX, adquiere tonos y expresiones distintas en cada unos de ellos: en Cardoza, una expresión amorfa entre el romanticismo de los cantos a la zona tórrida del naturalismo, el modernismo de las

requisitorias patrióticas martianas y el surrealismo vanguardista, con todo y relativismo epistémico y cultural. En Martínez adopta también un sesgo romántico expresado en imágenes paisajísticas y en la arquitectura general de la obra, en la que, sin embargo, domina el impulso del realismo social en la obsesión por la "objetividad" y la pretensión científica de su análisis, en sus temas y conceptos que, con ello, en efecto renuevan radicalmente la historiografía nacional. El conservadurismo en ambos está en el recurso a la épica, en las formas autobiográficas y biográficas, en el vasto recurso a la imaginería colonial, en el referente de la pequeña ciudad provinciana, en el lugar y el tono de la voz de la enunciación, situada muchas veces en "cumbres" y "alturas" que todo lo controlan.

Ni burdamente encomenderos o solamente paternalistas y cursis, Cardoza y Martínez tienen de todo ello, pero tienen mucho más, y con esas rémoras, que son expresión de la sociedad en que sus obras surgieron, lograron plasmar en ellas imágenes y relaciones con el mundo que forman parte indeleble del imaginario colectivo y de la memoria de las generaciones posteriores de guatemaltecos y centroamericanos.

Las dos obras fundacionales de la identidad nacional criolla guatemalteca, la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán y la *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar parecen plantear –a la luz de las lecturas y críticas de Martínez y Cardoza, respectivamente– un problema ético-político a ambos intelectuales contemporáneos. Debido quizá a que no existe en la historia de Guatemala un proyecto de nación de raíz popular desde que su posibilidad fue truncada en 1954, el espectro del proyecto criollo que vive en aquellas obras coloniales se proyecta dramáticamente hasta el presente no solamente en la realidad de la alternativa por la que ha transitado el desarrollo capitalista en el país, sino también en los procesos culturales de la sociedad que este logra hegemonizar. De esta manera, la "identidad nacional", anudada históricamente a la ideología señorial del criollo encomendero colonial, plantea a estas obras fundacionales el dilema –por demás propio de su clase y de su tiempo de transición– de proponer rupturas y quiebres problemáticos, como el que enuncia Martínez, con lenguaje e imágenes que conservan anclajes en el pasado, o bien conflictivas continuidades como lo hace Cardoza, enunciadas sin embargo con formas que expresan futurismo y "pasatismo" al mismo tiempo.

La relectura actual de los textos *clásicos* debe hacerse llevando más allá sus implicaciones y partiendo de imperativos éticos y políticos: por un lado, la revaloración del pensamiento crítico latinoamericano y guatemalteco y de sus prácticas, en dirección a la búsqueda de planteamientos no reductivos que permitan la reapertura de sus debates. Por otro, el desafío al problema ideológico que entraña una práctica de lectura monologal y cerrada de dicho pensamiento crítico, así como la alternativa que se abre con la búsqueda de sus claves en la complejidad de la lengua de los textos en que este encarna.

Bibliografía

Anadón, José, ed. *Ruptura de la conciencia hispanoamericana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Bajtin, Mijaíl. "Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica". En *Teoría y estética de la novela*, trad. Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara, 1989.

Cardoza y Aragón, Luis. *Guatemala, las líneas de su mano*. Guatemala: México: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 1997.

_____. *El río*, *novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Carrillo, Ana Lorena. "Crónica, discurso criollo y relato historiográfico en *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez". *Mesoamérica* (Guatemala), 44 (diciembre 2002): 118-133.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introd. y notas. Joaquín Ramírez Cabañas. México: Porrúa, 1960.

_____. "Introducción". *Crónicas de Indias*, *Antología*, ed. Mercedes Serna. Madrid: Cátedra, 2000.

Echeverría, Maurice. "Cardoza: instantáneas cibernéticas". En *Luis Cardoza y Aragón. Centenario 1901-2001*. Guatemala: Fondo de Cultura Económica de Guatemala, 2001.

Flores, Ronald. "Cardoza extravagante". *Cultura de Guatemala*. Edición homenaje centenario Luis Cardoza y Aragón, Programa Patrimonio Cultural e Identidad NUFU/URL. (Guatemala), 3 (septiembre-diciembre 2001): 211-213.

Franco, Jean. *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría*. Barcelona: Debate, 2003.

Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, s. f.

Irving, Leonard. “Un sabio barroco”. En *Lectura crítica de la literatura americana*. *Inventarios, invenciones y revisiones*, selección, prólogo y notas Saúl Sosnowski. T. 1: 653-663. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1996.

Landívar, Rafael. *Rusticatio mexicana*, ed. crítica bilingüe Faustino Chamorro G. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001.

Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1996.

Magris, Claudio. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama, 2001.

Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, 1970; reimpresión México: Universidad Autónoma de Puebla, 1981.

Méndez D’Ávila, Lionel. *Cardoza y Aragón obra y compromiso (modelo con un paraíso, un infierno y un río)*. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1999.

Méndez de Penedo, Lucrecia. *Memorie contracorrente, El río, novelas de caballería de Luis Cardoza y Aragón*. Roma: Consiglio Nazionale Delle Ricerche-Bulzoni Editore, 2001.

Molina, Iván. “*La patria del criollo*, tres décadas después”. En *La patria del criollo tres décadas después.* Óscar Peláez Almengor. Guatemala: Editorial Universitaria, 2000.

Moraña, Mabel. “Para una relectura del Barroco hispanoamericano: problemas críticos e historiográficos”. En *Lectura crítica de la literatura americana*. *Inventarios, invenciones y revisiones*, Saúl Sosnowski. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1996.

Perus, Francoise. “Aportes de la crítica literaria a la cultura latinoamericana”. *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México), 35 (2002): 81-136.

_____, comp. *Historia y literatura*. México: Instituto Mora, 1994.

Zimmerman, Marc. *Guatemala, voces desde el silencio. Un collage épico*. Guatemala: Palo de Hormigo-Óscar de León Palacios, 1993.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII

Astrid Guiovanna Rojas Vargas
Universidad Nacional de Colombia
arv_odiseo@yahoo.es

Resumen

El artículo se aproxima al testamento colonial, describiéndolo y analizando su estructura interna y, posteriormente, observando el acto de testar, no solo como una convención notarial, sino como un acto religioso, última oportunidad de salvar el alma para la vida eterna y de liberar la conciencia del peso de la vida en el mundo, lo cual muestra que testar era un acto liberador. El trabajo se realizó mediante la combinación de métodos cuantitativos y cualitativos, con una muestra de 50 testamentos registrados en Santafé durante el siglo XVII. El uso de fuentes complementarias permitió una mejor comprensión de la forma de morir en esta época y las razones del acto de testar.
Palabras clave: TESTAMENTO, RELIGIOSIDAD, IGLESIA CATÓLICA, SANTAFÉ, SIGLO XVII.

Abstract

This article brings us closer to understanding the nature of the colonial will, describing it and analyzing its internal structure; the study also examines the process of creating the will itself, not only as a notarial convention, but also as a religious act, the final opportunity to save one's soul for eternity and liberate one's conscience of life's earthly burdens, all of which reflect that the making of a will itself was a liberating act. The research for this work combines qualitative and quantitative methods, with a sample of 50 registered wills from seventeenth-century Santafé. The use of complementary sources leads to an improved understanding of the nature of dying during the period and the reasons behind the making of a will.
Key words: TESTAMENT, RELIGIOUSNESS, CATHOLIC CHURCH, SANTAFÉ, 17TH CENTURY.

> Sin duda dio a entender que el manjar más sazonado de su Divina Mesa, y más gustoso al paladar de su amor, es una alma, que redimida con su preciosísima Sangre, se halla débil pececillo en un océano de amarguras a la hora de la muerte, ha peligro de que la pesquen los engaños de Satanás, y cogida la suave red del santo aviso de quien la asiste, escapa de las infernales candelas, y se acoge para Dios, que la crió para el Cielo[1].

Introducción[2]

Los estudios sobre la historia cultural de diferentes períodos históricos, día a día avanzan respecto a factores tales como la vida social, política o cotidiana; siguiendo este orden de ideas, el presente trabajo busca aportar nuevas luces sobre uno de esos aspectos culturales de la historia colombiana durante el período colonial: la religiosidad popular ante la muerte en el siglo XVII, en la ciudad de Santafé; la razón por la cual se ha escogido una historia de la muerte o sobre la muerte, es que ella, como situación biológica indisolublemente ligada a la vida, es generadora de actitudes y comportamientos que, marcados por la situación histórica particular dentro de la que se presentan, forman parte de la definición y tipificación de un sistema cultural.

Este artículo busca, en la medida de lo posible y dadas las limitaciones de espacio, realizar una aproximación al testamento y al acto de testar, definiéndolos como fundamentales dentro del sistema cultural del Antiguo Régimen, en la medida que son actos más religiosos que notariales, signos de la religiosidad de los individuos y de la forma como los hombres –en este caso, los habitantes de la Santafé del siglo XVII– enfrentaron el pasaje de la muerte, seguro e imposible de rehuir. Su observación ha sido posible gracias a las informaciones indirectas que estos hombres nos proporcionaron sin saberlo y a las huellas que nos han dejado leer en sus testamentos, actos finales de su vida; observándolos detenidamente, se constata que lo expresado en estos documentos no es más que el reflejo inconsciente de la angustia provocada por la conciencia de la finitud de su vida terrena y la incertidumbre sobre su vida futura; de esta suerte, testar se convirtió en un acto liberador para estos hombres y, a la vez, tornó al testamento en un documento religioso, más que notarial, que consignaba las esperanzas y expectativas frente al

[1] Baltasar Bosch de Centellas y Cardona, *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*, 4 ed. (Madrid: Imprenta de Gregorio Hermosilla, 1722), 3.

[2] Esta comunicación recoge conclusiones extraídas de mi trabajo monográfico "Testamentos santafereños del siglo XVII. ¿Reflejos de una sociedad barroca?".

más allá, y además les permitía liberarse de secretos y sentimientos mantenidos ocultos durante la vida.

También, la fuente testamentaria brinda a los investigadores de nuestro tiempo la posibilidad de aproximarnos al mundo de la *religiosidad popular*[3] de los individuos del Antiguo Régimen, sacando a la luz buena parte de sus elementos visibles a través de índices cuantificables, huella de algo más profundo coincidente con una

[3] Religiosidad popular no es sinónimo de religiosidad de las clases inferiores o un tipo de experiencia religiosa inferior o supersticiosa, respecto a la ortodoxia dogmática y sus lineamientos generales en cuanto a creencias y cultos que enmarcan la religión oficial. La religión abarca tanto estas experiencias religiosas uniformes y elaboradas como expresiones más cotidianas, ingenuas, milagrosas e intimistas; ambos tipos de expresión constituyen símbolos culturales colectivos y representaciones mentales individuales. Estos símbolos y representaciones configuran modelos y estrategias cognitivas relativas a la significación dada a la vida y a la muerte, y se convierten en creencias que no son equiparables simplemente con el dogma, ya que tienen componentes tanto intelectuales como emocionales. La religiosidad oficial y la popular se equiparan, entonces, en tanto son sistemas coherentes y consistentes de creencias enfocados a resolver dudas y problemas relativos a la existencia, la vida y la muerte. Durante el Antiguo Régimen, la religiosidad oficial estaba representada por las elaboraciones mentales reflexivas, "imaginación reflexiva", de una élite de teólogos que establecen las claves interpretativas del dogma y poseen el poder de su transmisión y de su producción mediante el manejo de la escritura, la cual convierte esta producción en conocimiento trascendental; por otro lado, la religiosidad popular hace referencia a las elaboraciones mentales populares, "imaginación popular", que no se acercan tanto a la reflexión pero sí se cargan fuertemente del sentido común, conferido por el conocimiento popular adquirido por medio de la experiencia sensible de la vida y de sus problemas concretos (agricultura, curanderismo, etc.), de las creencias religiosas (milagros, cultos, devociones) y remite a manifestaciones rituales propias y espontáneas del grueso de la población, que equilibran su salud mental y espiritual al mantener y alimentar sus esperanzas y anhelos y reafirmar sus convicciones. La religiosidad popular es, finalmente, una forma de asumir todos los aspectos de la vida y a la vida misma, por parte de todas las clases sociales. Ya se trate de reyes, arzobispos, panaderos o lavanderas, todos compartían creencias a las que reaccionaban de manera tanto emocional como reflexiva. "A diferencia del criterio de racionalidad en *teología*, constituido en la aceptación de los argumentos que más inteligibles y eficaces resultan para resolver problemas de ideación, el modo cognitivo popular, al ser sus problemas por concreción eternos, no los hace desaparecer, sino que aprende a vivir con ellos. Es, pues, una forma de tratar con los problemas; de ahí que algunas creencias o ritos puedan parecer elementales o primitivos cuando, en realidad, lo único que ocurre es que no captamos la coherencia interna de su simbolismo implícito". María de Jesús Buxó i Rey, coord., *La religiosidad popular*, vol. 2, *Vida y muerte: la imaginación religiosa* (Barcelona: Anthropos, 1989), 3.

situación histórica que envuelve todos los aspectos de la vida y que se sustenta en su propio *ethos cultural*[4] y responde a sus exigencias vitales.

Este artículo se escribió con información obtenida de mi trabajo monográfico *Testamentos santafereños del siglo XVII ¿Reflejos de una sociedad barroca?* Se recurrió a los testamentos consignados en el Archivo General de la Nación (AGN), en la Sección Notarías[5]. Se revisaron cincuenta testamentos de los años comprendidos entre 1600 y 1699, presentes en la Notaría 1; a manera de complemento, se consultaron dos documentos impresos que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Colombia, que tratan acerca de temas relacionados con el tema central de esta presentación y que, cotejados con la información obtenida de los testamentos, permitieron llegar a las siguientes conclusiones con respecto a la fuente testamentaria.

La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador

En la sociedad neogranadina, al igual que en otras sociedades cristianas católicas durante el Antiguo Régimen, el elemento religioso era el eje central alrededor del cual se articulaban la vida cotidiana y las manifestaciones civiles y oficiales, así como las actuaciones colectivas y particulares. La religión se constituía en el elemento esencial y *vertebrador*[6] de la cultura y de las mentalidades colectivas. Desde esta perspectiva, se hace realmente importante conocer la actitud del hombre ante la muerte, ya que, si no el fin último, esta sí constituye la separación de la materia y el espíritu, y significa además el desprendimiento de todos lo bienes, vivencias y afectos acumulados durante la vida terrena.

El amor por todas estas cosas generaba una gran ansiedad y angustia por la hora de la muerte. Esta pasión desenfrenada por la vida y sus riquezas, llamada por Ph. Àries, *avaritia*[7], exponía al cristiano a la condenación eterna. La Iglesia ofrecía una solución que permitía salvar los bienes eternos y rehabilitar el uso de los bienes temporales durante la vida, con lo que la *avaritia* se justificaba retroactivamente[8] mediante un acto último de arrepentimiento y contrición, que permitía a la vez alcanzar la gloria eterna; la herramienta fundamental para alcanzar este preciado objetivo era el testamento.

---

[4] Ethos cultural es una abstracción teórica del tono, el carácter y la calidad de vida de un pueblo, representados en significaciones históricamente creadas, en su mundo cultural y en la forma global como es percibido el orden. Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1995), 89.

[5] Durante el siglo XVII funcionaron en Santafé las notarías 1, 2 y 3.

[6] Buxó, *La religiosidad*, 2:224.

[7] Philippe Àries, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1984), 165.

[8] Ibídem.

> Aquí se ha de advertir cuánto se engañan los que aterrados con el temor de la muerte rehúsan el hacer testamento, y aun tienen horror de que en ello se les hable, como si los decretos de nuestro soberano Dios dependiesen de los hombres, o su Divina Majestad fuese variable, como los hombres lo son. Sepan, pues, los tales, que el mismo Señor supremo tiene constituidos los términos y el fin de vida de cada uno, de cuyo fin y término no puede pasar ni un instante: verdad Católica, que hallamos al capítulo 14 de Job: *Breves dies hominis sunt, numeres nunsium eius apud te est: constituiste terminos eius, qui proeteriri non poterant*[9]; y así la muerte no ha de seguir según su opinión perversa de que ellos hagan testamento. Y si los que hubieren hecho su testamento sanaran después de la enfermedad, no habrá nada perdido, antes deben quedar más consolados […] han hecho un acto heroico de humildad y de resignación en la voluntad de Dios, que por ventura, por haber visto *ab eterno* tales méritos, determinó en remuneración el que quedasen con perfecta salud, que sin estas buenas obras hubieran de morir […] Nos conviene mucho una continua solicitud y cuidadoso desvelo, para asegurar acertado el último instante, diciéndonos el mismo Salvador del mundo: Estad prevenidos, porque no sabéis el día ni la hora: *E stote parati: quia qua hora non putatis, filices hominis veniet* [Luc. 12. vers. 40]. No suceda que cogidos de improviso sin esta precaución, de que el propio soberano juez nos avise, ni aun la menor excusa tengamos para nuestra defensa[10].

A través de estos documentos, los bienes temporales eran rehabilitados y se obtenía la seguridad de los bienes eternos, gracias al espacio dado a los legados y obras pías que se disponían en ellos. Mediante estas últimas voluntades el hombre exorcizaba sus temores y multiplicaba sus esperanzas en un más allá venturoso, haciendo uso de estos medios que la Iglesia puso a su alcance, adoptando el ideal de renuncia como signo de arrepentimiento y conversión[11].

El uso de los bienes temporales en los legados testamentarios legitimaba su uso en este mundo tanto para el testador mismo como para sus futuros herederos, incluida la Iglesia. Teniendo esto en cuenta, el acto de testar era, sin lugar a dudas, un deber de conciencia, pero también un acto religioso del que dependía la salvación eterna, dado su carácter de última oportunidad de bien morir[12]; por esto último, el testar

---

[9] "Ciertamente, sus días están determinados, y el número de sus meses está cerca de ti; le pusiste límites, de los cuales no pasará". Job, 14:5.

[10] Bosch, *Prácticas de visitar*, 30-32.

[11] "Dice una regla del derecho: No se perdona el pecado si no se restituye lo hurtado […] por medio de la confesión, y testamento se dispone como morir, restituya luego a sus próximos la fama, y bienes a que obligado estuviere; porque si parte su alma de esta vida agravada de semejantes cargos, irá condenada por una eternidad". Bosch, *Prácticas de visitar,* 32.

[12] "Después que el enfermo haya procurado purificar su alma por medio de la Sagrada Confesión, se sigue el que trate de disponer de sus bienes; porque como se refiere de lo que el profeta Isaías dijo al Rey Exequías, es preciosa diligencia para morir bien: *Dispone*

también se constituía en un acto liberador.

La Contrarreforma acentuó aún más el carácter pseudosacramental de este acto, pues convirtió en objeto pastoral la preparación para la muerte durante toda la vida, durante la salud y no solo cuando la enfermedad recordaba palpablemente la brevedad y la fragilidad de la vida material y de la vida eterna ante el pecado[13]. La muerte del prójimo era una ocasión perfecta para que la Iglesia recordara a sus fieles la importancia de esta preparación para la muerte durante toda la vida; las fuentes nos muestran que en la prédica sacerdotal, durante los sermones, se instaba a la feligresía a que no dejara la preparación para bien morir a los últimos momentos, ni que se limitara a dejar algunas órdenes dadas con este fin en el testamento; el sacerdote explicaba que el beneficio espiritual redundaría finalmente más en los albaceas que en el propio testador, puesto que los primeros se beneficiarían de las indulgencias propias del acto de cumplir con estas obras de caridad y amor cristiano, reduciendo los sufrimientos que podrían padecer en el Purgatorio o, incluso, evitando su paso y estadía por ese lugar; por otro lado, los testadores no conseguirían con estos actos más que reducir un poco el tiempo que debían permanecer en este lugar intermedio, pero no disminuir sus sufrimientos ni aliviar sus culpas, pues esto era algo que solo podía hacerse durante la vida mediante una estricta observación de los ideales de vida cristiana[14].

---

domoni tue, quia moriréis tu, y non vives. [Is. 38-1]. Ordena y dispón de las cosas concernientes a tu casa, y hacienda, porque has de morir". Bosch, *Prácticas de visitar,* 28.

[13] "Pero hago juicio de que es mucho mejor hacer el testamento al principio de la enfermedad, y aun tenerlo hecho en sana salud, o cuando al principio de la enfermedad aún están despiertos los sentidos, y no entorpecidas las potencias. Mejor tratara cualquiera de lo que conduce a su salvación; y al contrario sucede cuando se agrava la enfermedad, de que nacen muchos inconvenientes; olvídanse algunas veces deudas y restituciones; resultan pleitos entre los mismos parientes y deudos; hácenles muchos testamentos nulos, interpretándose la última voluntad del testador con sentido siniestro". Ibídem, 29.

[14] Un consejo da el autor al cristiano: que no negocie la vida en tiempo de la muerte, que, al morir, tenga ya hechas todas las diligencias de buen morir; "Esperar a la muerte a tratar negocios de perpetuar la vida, cosa es esa poco segura. Todos esos negocios los hacen en vida los cuerdos, de suerte que, cuando llegan a la muerte, ya no tienen que hacer ninguno"; "No en el vecino, ni en el pariente pongas el cumplimiento de lo que debes a Dios, si tu puedes hacerlo […] de tu mano, de tu diligencia propia has de procurar cumplir con Dios, y con tu alma"; "Algunos entre los muertos se hallan como libres, pero otros, como esclavos en el Purgatorio, pues no han ganado cosa para sí, como los esclavos que trabajan mucho pero la ganancia no es para sí; en vida trabajaron por hacienda y por honra que dejaron para otros en este mundo y al llegar a la muerte ocuparon el tiempo en dar grandes mandas a otros, para sí, o nada, o unas pocas misas. Cuanto toca a la disposición de sus almas, lo remiten a los testamentarios, entran en el Purgatorio, allí penar, y más penar sin ganar para sí ni gracia, ni gloria, ni alivio; para los que estamos acá si mucho nos ganan las ánimas del Purgatorio". Diego de Baeza, Pbro. *Sermones funerales catorce y de ánimas de Purgatorio*

El ánimo de estas predicaciones, que los clérigos extraían de sermonarios de uso obligatorio[15], no era desvirtuar el acto testamentario, pero sí acrecentar el miedo permanente a la condenación eterna, buscando que las gentes se mantuvieran dentro de los lineamientos de la moral cristiana y que vivieran teniendo en cuenta permanentemente el peligro que corrían al dejar todo para el último momento y no adoptar diariamente el ideal de vida cristiano. Claro está que no muchos testadores se preparaban para la muerte estando sanos, pero el solo hecho de que algunos lo hicieran indica que el temor a la muerte y al infierno estaba permanentemente presente y presidía las conductas colectivas dentro de una sociedad sacralizada tradicional, como la santafereña del siglo XVII. Además, pese a este tipo de prédicas de carácter funesto y, en algunos casos, hasta macabro[16], el común de las personas, incluido el clero, estaban seguras del poder salvífico del acto de testar y del testamento como última manifestación de sumisión y entrega a Dios.

Teniendo todo esto en cuenta, el acto de testar no se reserva exclusivamente a los ricos, quienes a primera vista tendrían una situación privilegiada para asegurar su salvación. La gente de recursos limitados, incluso los pobres de solemnidad, si bien debe reconocerse que en menor proporción, disponen de los pocos bienes que poseen y dan instrucciones sobre el destino de sus *pequeños asuntos*[17], con el fin de velar por la salvación de su alma.

El testamento conjuga su carácter espiritual con el jurídico, lo que nos permite tener registro tanto de la confesión de fe, creencias y devociones del testador como de su vida profana y sus asuntos materiales, en la órbita del cumplimiento de su deber como cristiano, al poner su alma "en carrera de salvación"[18], y también nos hace partícipes indirectos de su vida material, al mostrarnos de alguna forma a su comunidad, hablarnos de sus negocios, sus títulos, su trabajo, los cargos por él

---

siete, Sermón funeral III y IV (Valladolid: Marcos Pérez, 1645), IV: fol. 27v, fol. 28v, III: fol. 22v.

[15] La institución eclesiástica reguló estrictamente, después del Concilio de Trento, los sermones que podían predicar los sacerdotes durante la misa; prohibió el que se improvisara con respecto a cualquier tema y promovió la publicación de sermonarios dedicados a diferentes temas, que los sacerdotes tenían que utilizar, ya sea leyéndolos durante la celebración o aprendiéndolos de memoria. Sobra decir que estos textos debían pasar por la censura y una estricta revisión antes de su publicación y difusión.

[16] El sermonario consultado tenía contenidos que iban desde lo nefasto que era aferrarse a la vida terrena, sin entender que el verdadero vivir estaba en la muerte y la unión a Cristo inherente a ella, hasta el carácter ejemplarizante de observar las fosas de los difuntos, llenas de despojos macilentos y pútridos, reflejos de la decadencia de la vida terrena y del gran error que constituía aferrarse a los bienes y deleites materiales.

[17] Ariès, *El hombre ante la muerte*, 168. Resaltado de la autora.

[18] "Testamento de Melchor de Burgos" (1657), Archivo General de la Nación –en adelante, AGN– (Bogotá), Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 54, fols. 86-87v.

ocupados y su pertenencia a una parroquia o a una hermandad o cofradía.

Otro punto importante al hablar de esta fuente documental es el debate sobre si verdaderamente el testamento es un acto personal o no es más que una serie de fórmulas estereotipadas usadas por los notarios indiscriminadamente en la redacción. Por mi parte, siguiendo a M. Vovelle y a Ph. Ariès, y a pesar de la aparente rigidez de estos documentos, que tienen partes más o menos fijas, pienso que los múltiples tipos de redacción nos muestran un cierto grado de libertad que permite entrever el pensamiento del testador. Las sutiles diferencias, aunque no nos proporcionen confidencias tan intimistas e individuales como quisiéramos, nos dejan ver un cierto número de creencias y de fórmulas personales que dan pie al análisis. Los testimonios que nos brindan estos documentos permiten al historiador rastrear las creencias, la cultura y las mentalidades colectivas.

El testador expresa mediante este último acto la conciencia que tiene de sí mismo, sus temores y esperanzas, su futuro, su vida espiritual y la responsabilidad ante su propia alma y la de los suyos, y sus deberes para con sus deudos, y es por eso que afirma en el acto de testar la importancia que para él y para su sociedad toda tiene la última voluntad. Por todo esto, la finalidad del testamento no es solamente dar un destino a los bienes; a través de este documento el testador busca dejar constancia de las disposiciones que desea se cumplan acerca de su cuerpo fallecido y de su alma inmortal, con lo que espera alcanzar la salvación eterna y conjurar el miedo natural a la muerte y el otro miedo, más terrible, al juicio final y al más allá. Para cumplir este objetivo, declara su fe y creencias, su adscripción a la Santa Madre Iglesia de Roma[19]; demanda una infinidad de misas, novenarios y otros actos píos; declara también sus secretos, sus afectos, sus deudas y sus pecados, y, por último, enumera todo aquello material y terreno que ha poseído en vida y el destino final que debe dársele luego de su fallecimiento.

Los testadores

Tan importante como el testamento, que nos permite acercarnos a este mundo sacralizado, pleno de religiosidad, es aquel personaje que plasma una parte de sus creencias y pensamientos en el documento, pues sin los testadores no sería posible este estudio. Inicialmente, podemos determinar que el masculino es el sexo predominante en la muestra de 50 testamentos[20], con 31 otorgantes sobre 20

[19] "Testamento de Doña María Blanco" (1613), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 33, fols. 359-361v.

[20] El total de testadores es de 51; esto se explica porque uno de los documentos es un testamento recíproco en el que se cuenta a cada cónyuge como individuo, a pesar de hacer sus disposiciones en un solo documento, y porque cada uno dicta algunas de manera

testadoras. En cuanto al estado civil, son mayoría los casados una vez, con 20 testadores, cinco mujeres y 15 hombres; casados dos veces hay dos hombres y una mujer. El segundo estado civil más abundante es la viudez, con 16 casos, predominando esta vez las mujeres, con 10 viudas frente a seis hombres en el mismo estado; de viudos en más de una ocasión solo hay un caso de un hombre que enviudó dos veces. Finalmente, encontramos a los solteros: una mujer y un hombre.

Con respecto a la posición social y económica de los testadores, seis mujeres y cuatro hombres declaran tener título de don o de doña. Dentro del grupo femenino, dos aclaran ser españolas, una sevillana y la otra extremeña, las otras no dejan constancia de su origen o su raza, pero todas poseen bienes que les otorgan una posición económica suficiente para solicitar que se cumpla un buen número de disposiciones para la salvación de sus almas. En cuanto a los hombres, uno es un cacique indígena, otro es un mestre de campo holandés y los otros dos son españoles. Estos últimos ocupan posiciones en el gobierno de la Real Audiencia y ostentan una posición económica holgada que los deja disponer de un servicio fúnebre de calidad y una gran cantidad de misas, lo cual no es tanto índice de su religiosidad como de su posición social y económica.

El 38% de los testadores declaran su profesión; de ellos, los estancieros, tres mujeres y dos hombres, conforman el 26,3%, y el 36,8% se dedican a algún tipo de comercio, contándose aquí aquellos que simplemente se declaran "comerciantes", una tendera, un minero y dos prestamistas. Después, el 21% tiene algún cargo oficial, como capitán de armas de Santafé, oidor de la Real Audiencia o gobernador, y, finalmente, otras profesiones, como mestre, maestro capellán, cacique y sargento, para el 15,7% restante. Las diferencias de riqueza de estas personas son bastante pronunciadas, siendo en general más adinerados aquellos que ostentan cargos oficiales. La persona que declara su profesión y tiene menos recursos es María Terranova, negra horra[21] que se declara tendera.

Otra cuestión llamativa dentro de la muestra es la gran cantidad de testadores que no declaran su origen, constituyéndose en mayoría, con 24 personas (el 48% del total de la muestra), siendo igual el número de hombres que el de mujeres. Los siguen aquellos nacidos en España, tres mujeres y 13 hombres (el 32%). Del Nuevo Reino de Granada son tres mujeres y cuatro hombres (el 14%), y una mujer y dos hombres nacidos en la ciudad de Santafé. Para finalizar, aparece una mujer de origen africano y un hombre de origen holandés, que representan el 2% de la

---

diferenciada dentro del mismo. "Testamento recíproco de Catalina Delgado y Salvador Herrera" (1675), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 114, fols. 479-481v.

[21] En la época, la palabra horra(o) con la que se designaba a algunos negros indicaba su condición de libres.

muestra cada uno. Los religiosos se encuentran representados en un 12%, con dos religiosas de la orden tercera de Santo Domingo, un novicio de San Francisco, el canónigo mayor de la iglesia Catedral y dos presbíteros.

El motivo más común que lleva al otorgante a testar es precisamente dejar arregladas las cosas terrenas y solucionar todos los asuntos mundanos que lo atan a esta vida, para dedicar la mayor parte del testamento a conseguir una eternidad bienaventurada mediante los descargos de conciencia, perfeccionando todos sus asuntos y consiguiendo el perdón de sus pecados en ese momento tan crucial. Algunos de los testamentos contienen fórmulas, como "poner mi alma en carrera de salvación", que son índice de esta preocupación fundamental de la mentalidad de la época.

Tabla 1							
Motivos para testar[22]							
Sexo	Edad muy avanzada	Viaje de negocios	Estar apercibido a la hora de la muerte	Poner el alma en carrera de salvación	Que no se lo condene al infierno	Estado de salud[23]	**Total general**
Femenino			1	1		19	23
Masculino	1	1		3	1	21	31
Total	1	1	1	4	1	40	48

Fuente: AGN, Fondo Notarías, Notaría 1, vols. 24 -115; Notaría 2, vols. 13-17, 1600-1699.

Tabla 2					
Estado de salud[24]					
Sexo	Gravemente enfermo	Enfermo	Convaleciente	Sano	**Total general**
Femenino	2	17		2	21
Masculino	2	18	1	4	25
Total	4	35	1	6	46

Fuente: AGN, Fondo Notarías, Notaría 1, vols. 24 -115; Notaría 2, vols. 13-17, 1600-1699.

[22] Algunos otorgantes exponen más de un motivo para formular sus testamentos.

[23] En solo dos casos los testadores expresan con claridad que la principal motivación para hacer el testamento es el estar gravemente enfermos; no obstante, en 39 testamentos, de un total de 50 que constituyeron la muestra, los testadores expresan sufrir algún tipo de enfermedad. Dentro de este ítem no se incluye a los testadores que se declaran sanos.

[24] El resto de testadores (4) no manifiestan nada acerca de su estado de salud.

De los testamentos que componen la muestra, tres no declaran ninguna motivación (6%). Dentro del remanente, el motivo más corriente es el de encontrarse enfermos, expresado por el 83,3%. Le sigue muy de lejos el de "poner mi alma en carrera de salvación", con 8,3%, y los restantes motivos se comparten un 2%. Cuarenta y seis (46) testadores mencionan su estado de salud, constituyéndose este en motivo para testar en 40 casos, es decir, en un 86,9% del total. De ellos se declaran gravemente enfermos el 8,6%[25], convalecientes el 2,1%, simplemente enfermos el 76% y sanos el 13%.

Cláusulas devocionales

La primera parte del testamento, en muchos casos más de la mitad del documento completo, está dedicada a las cláusulas devocionales, es decir, las invocaciones a Dios; la confirmación de fe y creencia en los preceptos que confiesa la Iglesia Católica[26]; la invocación a los intercesores celestes; la declaración de sano juicio y voluntad[27]; la encomendación del alma a Dios, "quien la creó, y a su hijo, quien la redimió a través de su pasión y muerte"[28]; y las cláusulas concernientes a la

[25] Estas cifras son sacadas del total de testadores que declaran su estado de salud y no del total de la muestra.

[26] "Creyendo en todo aquello que tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia de Roma". Testamento de Doña Isabel de Sea (1603), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 7, fols. 172-173v. "Creyendo como creo […] en todo aquello que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia Romana". Testamento de Doña María Blanco (1613), ibídem, vol. 33, fols. 359-361v. Recordemos que uno de los principales objetivos de la Contrarreforma fue consolidar el poder de la Iglesia Católica sobre su feligresía, así que uno de los preceptos doctrinales principales era la confianza infinita en esta madre bondadosa que acogía al pecador y lo ponía en contacto con El Creador.

[27] Esta condición es vista como un don de Dios. "Declaro mi entero sano juicio, memoria y voluntad que Dios, Nuestro Señor, es servido de me dar". Solo en siete (7) testamentos los otorgantes no realizan esta aclaración.

[28] Esta es una de las verdades de la Iglesia Católica que todos los testadores declaran profesar, pero que es de las menos entendidas, dada la confusión en casi todos los casos entre Dios padre y Jesucristo, su hijo, puesto que no se hace distinción entre uno y otro, figurando el primero como creador pero también como redentor. Se unen y se confunden así dos dogmas fundamentales del catolicismo, como son el de la creación y el de la redención. Algunos testadores hablan solo de Jesucristo como redentor, con lo que salvan este planteamiento, y otros pocos mencionan tanto al padre como al hijo, distinguiendo más o menos la obra de cada uno. La redacción más común de esta cláusula es "Mando mi ánima a Dios, Nuestro Señor, que la crió y redimió por su preciosísima sangre, y el cuerpo a la tierra de que fue formado". Los casos en los que se diferencian estos dogmas son los siguientes: Testamento de Doña María Blanco: "El cuerpo a la tierra y el alma a mi Señor Jesucristo, que la redimió con su preciosa sangre" (1613), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 33, fols. 359-361v. Testamento de Pedro Mosquera de Tamayo: "Mando mi cuerpo a la tierra y mi alma a mi Señor Jesucristo, que la redimió con su preciosa sangre"

mortaja y a la forma y lugar del enterramiento; el número de misas de cuerpo presente; del alma y de fundación, más novenarios, responsos, cabos de año, capellanías y mandas pías.

La parte devocional puede dividirse en dos, según su contenido: la primera sería la conformada por cláusulas de carácter declaratorio: invocación inicial, confirmación de fe, etc., y la segunda, la conformada por las de carácter decisorio: elección de mortaja, sepultura, de enterramiento, misas, sufragios, etc. Las declaratorias permanecen prácticamente inmodificadas en la *longue dureé* y nos permiten, por esa misma inercia, establecer el marco general de la religiosidad y sus permanencias a lo largo del tiempo. Las cláusulas decisorias, entre tanto, resultan más personales y susceptibles de cambio, lo cual nos acerca a las prácticas religiosas del momento de estudio, a sus creencias inmediatas, devociones, lugares favoritos para la práctica, etc.

En cuanto a las primeras, permanecen casi inalteradas a través del tiempo; las variaciones son realmente mínimas y no parecen seguir un patrón, pues mientras algunas cláusulas son expresadas con más sencillez a principios de siglo, otras, en cambio, son más complicadas durante estas mismas décadas, mientras que otras se enredan al finalizar el período cronológico estudiado.

Para no ir más lejos, en cuanto a la primera cláusula devocional, el encabezado, la fórmula más común en el siglo reza: "En el nombre de Dios, nuestro señor, amén"; no obstante, durante las primeras décadas se encuentran algunos encabezados huérfanos de contenido religioso[29], hecho que no se repetirá más en el transcurso del siglo; desde luego, son una minoría. Para los demás testadores no hay ninguna diferencia notoria en el contenido de esta cláusula; las menciones a la Virgen se ven a lo largo de todo el siglo, así como las de la Santa Trinidad. No obstante, las invocaciones a la Virgen asociadas con su inmaculada concepción son más

(1616), ibídem, vol. 35, fols. 369-371. "Por la preciosa sangre de mi Señor Jesucristo y el cuerpo a la tierra del que fue formado", ibídem, vol. 115, fols. 469, 465-469. Otro ejemplo: Testamento de Don Diego de Baños y Sotomayor: "Mando mi ánima a Dios, Nuestro Señor, su divina Majestad, su precioso hijo con el tesoro infinito de su sangre y el cuerpo a la tierra" (1656), ibídem, vol. 53, fols. 681-686v; Testamento de Agustín de Pabón y Buendía: "Dios nuestro, su unigénito hijo, su preciosa sangre y su infinita piedad. El cuerpo mando a la tierra de la que fue formado" (1697), ibídem, vol. 113, fols. 268-277.

[29] "Sea notorio a cuantos vieren cómo yo, Inés Biáfara…" (1610), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 2, vol. 13, fols. 48-49. "Sepan cuantos [vieren] esta carta de testamento y postrimera voluntad, cómo yo, Doña María Blanco…" (1613), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 33, fols. 359-361v. "Sepan cuantos [vieren] esta carta presente, cómo yo, Juan de Vera…" (1625), ibídem, vol. 39A, fols. 92v-94v. "Memoria que hizo Don diego, indio natural del pueblo de Teusacá, encomienda de Francisco Vanegas" (1626), ibídem, vol. 39B, fol. 623.

frecuentes a partir de la segunda mitad de la década del sesenta.

La segunda cláusula declaratoria se refiere a la confirmación de fe y religión de los testadores; en general, la mayoría reza: "Creyendo en todo lo que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia de Roma" y "Creyendo en la Santísima Trinidad y en todo aquello que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia de Roma". Dentro de aquellos que deciden nombrar a la Trinidad, algunos redactan de una forma más completa en qué consiste este dogma, por lo general, durante la primera mitad del siglo XVII, aunque sin descontar casos después de estas fechas. Como ejemplo excepcional, está uno de 1556, en el que se menciona también el dogma de la inmaculada concepción de María[30] y otro, de 1694, que alude a la redención[31].

Posteriormente, los testadores invocan a diferentes intercesores para su causa en el más allá; por lo general, es citada la Virgen María, Jesucristo y su méritos, los apóstoles y la corte celestial; aunque la más mencionada, en gran número de ocasiones la única, es la Virgen. Hubo cambios notables a través del tiempo en esta cláusula, a partir de la década del setenta, con un incremento en el número de atributos con los que es citada la Virgen y, durante las dos primeras décadas del siglo XVII, así como a partir del sesenta, el aumento en las advocaciones citadas por cada individuo.

En cuanto a la encomendación, puede verse que básicamente permanece igual todo el tiempo, utilizando los testadores la misma fórmula casi inalterada: "Mando mi ánima a Dios, Nuestro Señor, que la crió y redimió con su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado"; en cinco casos, el lenguaje escogido fue un poco más adornado: "Mando mi ánima a Dios y le suplico que él, que la crió y redimió con su preciosa sangre, la quiera salvar y llevar a su santo reino cuando de este mundo fuera servido de me llevar"[32]; "El cuerpo a la tierra y el alma a mi Señor Jesucristo, que la redimió con su preciosa sangre"[33]; "Mando mi ánima a Dios, Nuestro Señor, su divina Majestad, su precioso hijo con el tesoro infinito de su sangre y el cuerpo a la tierra"[34]; "Mando mi ánima a Dios, Nuestro Señor, quien

[30] Testamento de Don Diego de Baños y Sotomayor: "Creo en la Santísima Trinidad, en la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, en la Virgen Santa María, su bendita madre, en cuyas purísimas entrañas se encarnó y fue concebida [ella] sin mancha ni deuda de pecado original, así como todo lo demás en lo que cree y confiesa la Santa Iglesia de Roma" (1656), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 53, fols. 681-686v.

[31] El dogma de la redención es el de la salvación de todos los hombres mediante el sacrificio de Jesús, es decir, su pasión y muerte. Testamento de Don Diego de Ospina y Maldonado: "Creo en la preciosa sangre, muerte y pasión y el cuerpo de Cristo" (1694), AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 112, fol. 113.

[32] Testamento de Doña Isabel de Sea (1603), ibídem, vol. 7, fols. 172-173v.

[33] Testamento de Doña María Blanco (1613), ibídem, vol. 33, fols. 359-361v.

[34] Testamento de Don Diego de Baños y Sotomayor (1656), ibídem, vol. 53, fols. 681-686v.

la crió y redimió por el precio de su preciosa sangre, muerte y pasión, y el cuerpo mando a la tierra de la que fue formado"[35]; y "Dios Nuestro, su unigénito hijo, su preciosa sangre y su infinita piedad. El cuerpo mando la tierra de la que fue formado"[36]. Estos son casos aislados, en los cuales no prima ninguna relación de tiempo para explicar su diferencia con respecto a la generalidad, a no ser el deseo del testador de expresar así su devoción, podría decirse, más formalmente.

La segunda parte del documento se dedica a las disposiciones mundanas concernientes a la enumeración de los bienes del testador, el pago y el cobro de deudas y la repartición del remanente de los bienes entre los herederos forzosos y voluntarios, luego de sacar la parte destinada para las disposiciones funerarias. Aquí también podemos encontrar, en algunos casos, revelaciones, a veces extensas, del testador acerca de su vida personal, sus afectos, su familia, errores del pasado que desea enmendar, anotaciones sobre sus hijos o niños, a quienes adoptó y crió como a tales, comentarios sobre sobrinos u otros familiares, o sirvientes y esclavos, ya sea para agradecer por su compañía, cuidados y servicios o para hacer queja manifiesta de su ingratitud o sus calaveradas. Es esta parte no cuantificable del testamento la que en muchas ocasiones puede brindar al historiador luces acerca de innumerables aspectos de la vida cotidiana de los hombres de otros tiempos.

Conclusiones

El testamento del Antiguo Régimen nos revela una parte importante de la religiosidad popular en uno de sus aspectos fundamentales: la actitud del hombre ante la muerte. Hecho fundamental es la jerarquización de intereses entre el mundo terreno y el más allá deseado, donde el último prima y supedita las acciones del testador a este fin. Testar se convierte en un acto liberador en la medida que permite al hombre conciliar con la salvación eterna su disfrute de la vida terrena y de los bienes materiales en ella obtenidos. La Iglesia proporciona así la herramienta fundamental para alcanzarla mediante la renunciación y la contrición manifiestas en el cúmulo de obras pías y en los legados dispuestos en el testamento, que básicamente sirven para comprar la salvación[37].

Asimismo, el de testar es un acto liberador, ya que, gracias a él, el otorgante revela en algunas ocasiones sus afectos, sus errores, sus actos de caridad y generosidad,

[35] Testamento de Pedro de Galavís (1675), ibídem, vol. 84, fols. 286-298v.
[36] Testamento de Agustín de Pabón y Buendía (1697), ibídem, vol. 113, fols. 268-277.
[37] "¡Y qué instrumento de poder para la iglesia! Esta afirma así su derecho (parcial) sobre las almas del Purgatorio como miembros de la Iglesia militante, haciendo avanzar el *fuero* eclesiástico con detrimento del *fuero* de Dios, a pesar de ser detentador de la justicia del más allá. Poder espiritual, pero también, por las buenas, como podrá verse, provecho financiero". Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio* (Madrid: Taurus, 1981), 22.

sus quejas, y también pone de manifiesto todo aquello que en vida no pudo llevar a efecto, como pagar deudas o expresar sentimientos hacia sus familiares, amigos, sirvientes y esclavos. Aunque el texto de los testamentos es más o menos estereotipado, nos permite adentrarnos en el mundo personal y cotidiano de la mayoría, en momentos históricos donde las autobiografías o los diarios no eran cosa común. Del mismo modo, las fórmulas devocionales nos dejan acercarnos a la mentalidad popular y al sistema de creencias imperante en las sociedades del Antiguo Régimen e igualmente nos permiten rastrear el grado de acatamiento, seguimiento y entendimiento en el ámbito religioso del sentimiento y la doctrina, al despejarnos el camino para seguir las prácticas públicas y privadas, individuales y colectivas.

Por otro lado, la proporción de hombres y mujeres dentro de la muestra trabajada mostró que testar era un derecho y un deber ejercido igualmente por ambos sexos –aunque hay una pequeña mayoría masculina– casi todos casados. Esto también nos indica que, al menos en el plano económico, las mujeres contaban con una cierta autonomía, puesto que dispusieron de sus bienes, ya fueran conseguidos en vida con su esfuerzo, heredados o dotales, de forma autónoma, sin que mediara en sus decisiones la tutela paterna o conyugal. Y es posible notar que algunas mujeres ejercían oficios tales como el de estancieras, en virtud de poseer tierras, o el de tenderas, lo que les daba independencia económica.

Finalmente, la variedad de profesiones nos reafirma en la creencia de que el poder económico del testador no influyó en su religiosidad, simplemente aumentó las posibilidades de comprar su salvación a cambio de la gran cantidad de misas por su alma que podía pagar y el servicio fúnebre de primera que conseguía costear por medio de las limosnas que entregaba a la Iglesia. Aun aquellos con medios económicos limitados expresaron su fe y su religiosidad, aunque fuera en forma parcial.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia.

Fuentes secundarias

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1984.

Baeza, Diego de, Pbro. *Sermones funerales catorce, y de ánimas de Purgatorio siete*, 199 fols. Valladolid: Marcos Pérez, 1645.

Bosch de Centellas y Cardona, Baltasar. *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*. 4 ed. Madrid: Imprenta de Gregorio Hermosilla, 1722.

Buxó, María de Jesús i Rey, coord. *La religiosidad popular.* Vol. 2. *Vida y muerte*: *la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Le Goff, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio.* Madrid: Taurus, 1981.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Anexo 1

Testamento de Isabel Venegas[38]

En el nombre de Dios, nuestro Señor todo poderoso, amén.
Yo, Isabel Venegas, natural de esta ciudad de Santafé, hija legítima de Marco Venegas y de Leonor Rodríguez, difuntos, naturales que fueron de esta ciudad.
Estando enferma del cuerpo y sana de las voluntades y entendimiento, tal cual Dios, nuestro Señor, ha servido de darme, creyendo como firme y verdaderamente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo dios verdadero, y en todo lo demás que cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia Católica Romana.
Temiéndome de la muerte, que es cosa natural, para cuyo trance toda criatura debe estar aprevenida y poniendo como desde luego pongo por mi intercesora a la soberana reina del Cielo, María Santísima, medre de Dios y señora nuestra, para que me alcance de su precioso hijo [el] perdón de mis pecados y lleve mi alma a ese reino para donde fue criado.
Hago y ordeno este mi testamento, última y postrimera voluntad en la manera siguiente.
Primeramente encomiendo mi alma a Dios, nuestro Señor, que la crió y redimió con su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue tomado.
Mando a las mandas forzosas de a dos reales cada uno, conque las aparto de mis bienes.
Quiero y es mi voluntad que cuando Dios, nuestro Señor, fuere servido de llevarme de esta presente vida, mi cuerpo sea amortajado con el hábito de nuestro seráfico San Francisco y [sea] enterrada en la iglesia de San Victorino, de donde soy feligresa, dejando como dejo la disposición de mi entierro a la de albacea y a que haga según la voluntad del que irá nombrado.
Ítem, declaro que fui casada de primer matrimonio según el orden de Nuestra Santa madre Iglesia, con Francisco Luis de Orejuelas Velazco, de esta dicha ciudad, de cuyo matrimonio no tuvimos hijo alguno.
Ítem, declaro que no llevé al poder del dicho mi marido dote alguna. Declárolo aquí para que conste.
Ítem, declaro que soy casada y velada de segundo matrimonio con Julio Francisco de Herrera, natural de la ciudad de Barcelona, en los reinos de España, de cuyo matrimonio no tenemos hijo alguno.
Ítem, declaro que no llevé al poder del dicho mi marido dote alguna y que todos los bienes que el susodicho tiene al presente los ha adquirido con su sudor y trabajo y si algunos de estos bienes me pertenecieren como ganaciales, quiero que de ellos se haga el costo de mi entierro, honras y cabo de año, y se me digan las misas que viera el dicho mi marido se me puedan decir.
Ítem, declaro por bienes míos los siguientes:
Primeramente, veinte patacones que me debe el maestro Miguel de Mesa, presbítero, más ha[ce] de dos años y medio que me pidió prestados por término de quince días. Mando se le cobren por bienes míos.
Ítem, declaro que tengo tres sayas, dos de seda y una de lana.

[38] AGN, Sección Notarías, Fondo Notaría 1, vol. 115, fols. 69-71.

Ítem, declaro que no debo a persona alguna y que si apareciere alguna deuda, no la debo y así lo declaro para el descargo de mi conciencia.
Ítem, mando se le den a María de San Andrés, religiosa de velo blanco del convento de Nuestra Señora de la Concepción, de esta corte, mi hermana, diez patacones y la saya de lana, que tengo declaradas con más el baulito de Timaná con su cerradura y llave.
Ítem, declaro por mis bienes míos, dos mantellinas, la una de granillas con dos guarniciones de galón falso; y la otra, de bayeta de Castilla, amarilla, con dos vueltas de listón azul.
Quiero y es mi voluntad que la dicha mantellina de granilla, luego que yo fallezca, se le dé a Agustina de Guzmán, por ser pobre y haberme asistido a toda mi enfermedad.
Ítem, declaro por bienes míos dos casacas traídas; la una de lana, la otra de ormes.
Y del remanente de todos mis bienes, derechos y acciones que en cualesquiera manera me pertenezcan, dejo y nombro por mi único y universal heredero al dicho Julio Francisco de Herrera, mi marido, para que las halla, goce y herede con la bendición de Dios y la mía.
Ítem, mando se le den a Juan de Ramos, fajador de esta Real Audiencia, diez patacones para que, como quien asiste a la madre de Dios, de consolación, de dicha parroquia del Señor San Victorino, los aplique en el día de Jueves Santo para que se le encienda cera y la que sobrare le quede a la Madre de dios para que se le encienda los sábados al tiempo de su misa.
Para guardar y cumplir este mi testamento, mandas y legados y lo en él contenido, dejo y nombro por mi albacea testamentario al dicho Julio Francisco de Herrera, mi marido, para que entre en mis bienes y con ellos lo guarde, cumpla y ejecute según he declarado, y le prorrogo todo el termino necesario aunque sea pasado el año fatal del albaceasco.
Y revoco y anulo y doy por ningunos y de ningún valor ni efecto otras cualesquiera testamentos, codicilos o memorias testamentales que antes de este haya hecho y otorgado, y poderes que haya dado para testar judicial o extrajudicialmente, porque quiero no valgan ni hagan fe, en juicio ni fuera de él, salvo este que ahora otorgo, que quiero se guarde, cumpla y ejecute según como en él se contiene, como mi última y postrimera voluntad.
Hecho en la ciudad de Santafé a quince de marzo de mil y seiscientos noventa y nueve años, y la otorgante, que yo, escribano de su Majestad y público de número de esta ciudad, doy fe conozco, estando la susodicha al parecer en su entero y sano juicio lo otorgó y no firmó porque dijo no saber y a su ruego lo firmó uno de los testigos, que lo fueron llamados y togados, Francisco de la Cruz, Antonio Fuerte de Gracias, Buena Bentura Beltrán, Diego Martín Rodríguez y Jacinto Henríquez de Céspedes.
Al ruego de la otorgante, ante mí, Juan de Dios Ramos.

Anexo 2
Lista de testamentos analizados

1600	Testamento de Lázaro de Alfaro	Notaría 1	volumen 24, rollo 2	*fols. 934-941*
1603	Testamento de Doña Isabel de Zea	Notaría 1	volumen 7, rollo 1	*fols. 172-173v*
1606	Testamento de Antonio Rodríguez	Notaría 1	volumen 29	*fols. 188-190*
1609	Testamento de Joan Macías Parra	Notaría 1	volumen 31	*fols. 32-33v*
1610	Testamento de Inés Biáfara	Notaría 2	volumen 13	*fols. 48-49*
1610	Testamento de Isabel Inyamundo	Notaría 2	volumen 13	*fols. 78-79v*
1613	Testamento de Doña María Blanco	Notaría 1	volumen 33	*fols. 359-361v*
1613	Testamento de Alonso García	Notaría 1	volumen 32	*fols. 87-88v*
1615	Testamento de Juana Páez	Notaría 1	volumen 34	*fols. 424-428*
1615	Testamento de Pedro Antolínez	Notaría 1	volumen 34	*sin fol.*
1616	Testamento de María Terranova	Notaría 2	volumen 17	*fols. 98v-99v*
1616	Testamento de Micaela Rodríguez	Notaría 1	volumen 34	*fols. 40-42*
1616	Testamento de Pedro Mosquera de Tamayo	Notaría 1	volumen 35	*fols. 369-371*
1617	Testamento de Gonzalo Torres	Notaría 1	volumen 35	*fols. 469-473*
1617	Testamento de Miguel de Castro	Notaría 1	volumen 35	*fols. 119-120*
1625	Testamento de Juan de Vera	Notaría 1	volumen 39A	*fols. 92v-94v*
1626	Testamento de Don Diego	Notaría 1	volumen 39B	*fol. 623*
1633	Testamento de Isabel de Espejo	Notaría 1	volumen 41A	*sin fol.*
1644	Testamento de Francisco Sánchez de Oliva	Notaría 1	volumen 46B	*fols. 99-103*
1645	Testamento de Manuel Méndez	Notaría 1	volumen 46B	*fols. 79-82v*
1649	Testamento de María Reales de Acosta	Notaría 1	volumen 48A	*fols. 355-356*
1650	Testamento de Juliana Henríquez	Notaría 1	volumen 48A	*fols. 442-443v*
1656	Testamento de Don Diego de Baños y Sotomayor	Notaría 1	volumen 53	*fols. 681-686v*
1657	Testamento de Melchor de Burgos	Notaría 1	volumen 54	*fols. 86-87v*
1657	Testamento de Ana María de San Joseph	Notaría 1	volumen 54	*fols. 253-255v*
1659	Testamento de Alonso Mejía Serrano	Notaría 1,	volumen 59	*fols. 895-898*
1661	Testamento de Martín de Eussa	Notaría 1	volumen 61	*fol. 133 y v*
1666	Testamento de Doña Ana de Mendoza y Escobar	Notaría 1	volumen 68	*fols. 1-2*
1666	Testamento de Doña Juana de Tapia y Penagos	Notaría 1	volumen 70	*fols. 14-18*
1668	Testamento de Antonio de vega	Notaría 1	volumen 73	*folios 405-407*
1668	Testamento de Juana de Cárdenas	Notaría 1	volumen 73	*fols. 492-494v*
1669	Testamento de María de Torres	Notaría 1	volumen 74	*fols. 351-352*
1672	Testamento de Doña María Montaño	Notaría 1	volumen 79	*fols. 519-520v*
1672	Testamento de Pedro de Caravallo	Notaría 1	volumen 79	*fols. 110-111*
1674	Testamento de Mariana Ruiz Castañeda	Notaría 1	volumen 84	*fols. 203-205*
1675	Testamento recíproco de Salvador Herrera y Catalina Delgado	Notaría 1	volumen 114	*fols. 479-481v*
1675	Testamento de Melchor de los Reyes	Notaría 1	volumen 84	*fols. 925-95v*
1675	Testamento de Juan Álvarez de Abilez	Notaría 1	volumen 84	*fols. 302-303v*
1675	Testamento de Pedro de Galavís	Notaría 1	volumen 84	*fols. 317-319v*
1681	Testamento de Doña Catalina de Rioja	Notaría 1	volumen 91	*fols. 93-94v.*
1682	Testamento de Francisco de Retuerta	Notaría 1	volumen 92	*fols. 256-257*
1682	Testamento de Don Guillermo Francisco de Coclan	Notaría 1	volumen 92	*fols. 128 y v*
1688	Testamento de Pedro de Angulo y Gamboa	Notaría 1	volumen 110	*fols. 890-892*
1690	Testamento de Carlos Navarro	Notaría 1	volumen 103	*fols. 95-97v*
1694	Testamento de Juana Suárez	Notaría 1	volumen 109	*fols. 109-110v*
1694	Testamento de Hipólito de Suazo	Notaría 1	volumen 109	*fols. 191v-193v*
1694	Testamento de Don Diego de Ospina	Notaría 1	volumen 112	*fol. 133*

	Maldonado			
1697	Testamento de Agustín de Pabón y Buendía	Notaría 1	volumen 113	*fols. 268-277*
1698	Testamento de Gabriel Garrido Henríquez	Notaría 1	volumen 115	*fols. 465-469*
1699	Testamento de Isabel Venegas	Notaría 1	volumen 115	*fols. 69-71*

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Los manuales de salud en la Nueva Granada (1760-1810) ¿El remedio al pie de la letra?

Adriana María Alzate Echeverri
Universidad del Rosario, Bogotá
alzate_adriana@yahoo.fr

Resumen[1]

El artículo muestra el importante lugar que progresivamente van tomando los manuales de salud entre las lecturas ilustradas durante los cincuenta años que precedieron a la Independencia en la Nueva Granada y los usos de los que fueron objeto en este territorio. Se pone en evidencia su empleó para nutrir las argumentaciones de las autoridades y de la élite neogranadina en pro de la instauración de ciertas medidas de salud pública; para remediar las dificultades producidas por la falta de médicos –o por el alto costo de sus honorarios, cuando los había–; para identificar las virtudes de algunas plantas medicinales existentes en estas tierras y ponerlas así al servicio de los enfermos, y para respaldar formas de automedicación entre los sectores ilustrados de la sociedad.
Palabras clave: HISTORIA DE LA MEDICINA, MANUALES DE SALUD, NUEVA GRANADA, SIGLO XVIII.

Abstract

This article shows how health manuals slowly gained importance among thoughtful readers in the fifty years prior to independence in New Granada and the use to which they were put in this territory. The text evidences their use in arguments made by public authorities and the elites of New Granada in favor of implementing certain public health measures, to solve the difficulties posed by a lack of doctors-or their high cost, when they were available-to identifysome of the medicinal plants locally available and use them to treat the sick, and to support certain forms of self-medication among the illustrated elites.
Key words: HISTORY OF MEDICINE, MEDICINE HANDBOOKS, NUEVA GRANADA, 18TH CENTURY.

[1] Este artículo forma parte de la tesis de doctorado titulada "Saleté et ordre. Réformes sanitaires et société dans la vice-royauté espagnole de la Nouvelle-Grenade 1760-1810", sustentada en octubre de 2004 en la Universidad de París 1 (Panthéon-Sorbonne). Una parte de este trabajo de tesis contó con la colaboración financiera de la Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología del Banco de la Republica de Colombia.

Las publicaciones divulgativas relacionadas con la conservación y restablecimiento de la salud conocen, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, un auge importante durante la segunda mitad del siglo XVIII. Este fenómeno se inscribe en el amplio contexto de una nueva valoración de la vida humana, de la preocupación por el crecimiento y la salud de las poblaciones como recurso esencial para los gobiernos y de la concepción de la salud corporal como un elemento fundamental para alcanzar la felicidad y la prosperidad social. Esta situación debe, asimismo, relacionarse con el peso que la medicina comienza a tomar durante este siglo, con algunas condiciones sociales, políticas y culturales –como el crecimiento demográfico del Occidente europeo y la urgencia de controlar la población en aumento mediante mecanismos de poder más adaptados– o con la consideración de las enfermedades como fenómeno político y económico, y es un auge que obedece también al carácter pedagógico que animaba al pensamiento ilustrado[2].

En cuanto a España y sus colonias, debe igualmente tenerse en cuenta que, a partir de mediados del siglo XVIII, tanto los ideales ilustrados como algunos de los intereses políticos y económicos de la Casa de Borbón condujeron al establecimiento de una serie de reformas económicas, sociales y culturales tanto en la metrópoli como en sus colonias americanas. En este contexto, se intentó establecer una "política de salud" que pretendía sostener ese conjunto de transformaciones y perseguía, entre otros objetivos, el establecimiento de medidas para luchar contra las epidemias[3], la organización y el saneamiento del espacio urbano, el desplazamiento de los cementerios fuera de las ciudades, la reestructuración de la institución hospitalaria y la renovación de los estudios médicos.

Hubo otro ámbito importante, que es el objeto de este artículo, relacionado con la traducción y puesta en circulación en España y sus colonias de cierto tipo de libros sobre la salud. Estos libros nutrieron las argumentaciones de las autoridades españolas y de la élite ilustrada neogranadina en pro de la instauración de ciertas medidas de salud pública y se emplearon para remediar las dificultades producidas por la falta de médicos en este territorio o por el alto costo de sus honorarios, cuando los había; para identificar las virtudes y los usos de algunas plantas

[2] Véase Othmar Keel, *L'avènement de la médecine clinique moderne en Europe, 1750-1815. Politiques, institutions et savoirs* (Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal-Gerg Editeur, 2001), 26. Michel Foucault, "La politique de santé au XVIII siècle", en *Michel Foucault. Dits et Ecrits*, t. 2 (París: Gallimard, 2001), 14.

[3] Para el tema de las epidemias de viruela en la Nueva Granada, remítase a Renán Silva, *Las epidemias de la viruela de 1782 y 1802 en la Nueva Granada* (Cali: Universidad del Valle, 1992); Marcelo Frías Núñez, *Enfermedad y sociedad en la crisis colonial del Antiguo Régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX*: *las epidemias de viruelas* (Madrid: CSIC, 1992); Ana Luz Rodríguez, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales* (Bogotá: Banco de la República, 1999).

medicinales existentes en el virreinato y ponerlas así al servicio de los enfermos, y para respaldar formas de automedicación entre sectores ilustrados de la sociedad neogranadina, conformados por algunos miembros de la nobleza urbana, del clero, funcionarios reales, militares, abogados, profesores y estudiantes universitarios, y algunos comerciantes.

Esta política de salud pública se dibuja en el siglo XVIII, en grados, niveles e intensidades diferentes, en todos los países de Europa, y tuvo como una de sus principales metas el privilegio de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social. En este sentido, la antigua noción de "régimen", entendida a la vez como regla de vida y como forma de medicina preventiva, tiende a extenderse[4]. Con la aplicación de esta noción de régimen colectivo se buscaban tres fines esenciales: la desaparición de las epidemias, el descenso de las tasas de mortalidad y la extension de la duración media de vida[5].

Los manuales de salud que aquí se estudiarán aparecen citados en los dictámenes y textos de diferente índole escritos por diversos funcionarios y por médicos o sacerdotes, bien fuera a petición del virrey, de las autoridades locales o por iniciativa individual, para resolver problemas de salud pública. Se encuentran también mencionados en la correspondencia sostenida entre varios de los miembros de esta élite, la cual pone de manifiesto la existencia de una prístina red científica en la Nueva Granada; la abundancia de los intercambios epistolares es una de las muestras de la intensa circulación de saberes que se produce desde finales del siglo XVIII[6]. Asimismo, diferentes manuales de salud se hallan referenciados en los artículos publicados sobre temas de salud en la prensa neogranadina, la cual no solo llevó a cabo una amplia obra divulgativa del pensamiento europeo de entonces en la Nueva Granada, sino que sacó a la luz elaboraciones escritas por ilustrados sobre los problemas de salud más acuciantes de este territorio. Por último, los inventarios de algunas de las bibliotecas de los ilustrados confirman la presencia constante de varias de estas obras.

Prácticas de lectura en la Nueva Granada

[4] Según la medicina hipocrática, el *régimen* tenía un rol preventivo y curativo. El régimen no comprendía solo la actitud de moderación de los alimentos y de las bebidas que consumían los individuos, sino también el sueño, la vigilia, el ejercicio físico o la actividad sexual. Jacques Jouanna y Caroline Magdelaine, "Présentation", en *L'art de la médecine, Hippocrate* (París: GF Flammarion, 1999), 27.

[5] Michel Foucault, "La politique de santé au XVIIIe siècle", 19.

[6] A través de la correspondencia también se realiza un comercio de objetos de diferente naturaleza: traducciones de fragmentos de libros, comentarios de lecturas, copias literales de textos, referencias de artículos enciclopédicos, recetas e incluso recortes de periódicos o de gacetas, y aun ejemplares de plantas, semillas, etc.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, las prácticas de lectura en la Nueva Granada sufrieron algunas modificaciones significativas. Estos cambios, que se presentan solo en una pequeña élite cultural, están orientados esencialmente hacia una nueva relación con el impreso, que se traducirá en varios aspectos: la creación de periódicos locales; la fundación de asociaciones de lectura (tertulias) en los medios urbanos[7]; la circulación más intensa, el intercambio constante y la lectura colectiva de libros; la aparición de nuevas formas de lectura en el campo; el interés permanente por adquirir nuevos libros, y el progresivo valor otorgado a la lectura de gacetas[8].

Las tertulias constituyen un tipo de sociabilidad moderna que remite a un espacio cultural unido por redes de intercambios epistolares y humanos importantes. Se trata de un medio que posee una sensibilidad común, de un grupo que realiza las mismas lecturas y las mismas prácticas societariasy que estima lo útil, con fe creciente en el progreso y en la felicidad futura. Las tertulias sitúan en el centro de sus actividades la discusión, la reflexión, la elaboración y la difusión de conocimientos y de "novedades" y la lectura de libros, gacetas o manuscritos. Sus reuniones y sus producciones enrutan el proceso de circulación extendida de ciertas referencias culturales y de "uniformización de las prácticas", y aportan un terreno fértil a la reflexión crítica[9].

En la Nueva Granada, las tertulias fueron de los sitios más frecuentados por los estudiantes universitarios, especialmente en Santafé. Se llevaban a cabo en las habitaciones estudiantiles de los centros de enseñanza capitalinos, en algunas

[7] A finales del XVIII y principios del siglo XIX, las tertulias y las sociedades económicas de amigos del país fueron las formas de sociabilidad moderna más importantes tanto en España como en la América española; tales sociedades se encuentran esencialmente en el mundo de las élites y publican varios de los nuevos diarios americanos: *El Mercurio Peruano*, la *Gaceta de Guatemala* o *El Telégrafo Mercantil* de Buenos Aires, publicaciones que contribuirán a poner en circulación las nuevas referencias culturales en otros grupos de la sociedad. François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias* (Madrid: Mapfre, 1992), 99.

[8] Renán Silva, "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen", *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, François-Xavier Guerra y Annick Lemperiere, eds. (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 80-81. Sobre las prácticas de lectura existentes en esta época en España, véase la versión sintética que propone Christian Peligry, "Le marché espagnol", en *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant* (*1660-1830*), Roger Chartier y H. Martin, dir. (París: Fayard, 1990), 481-492. Para una perspectiva orientada hacia la historia de la edición española, remítase a Víctor Infantes, François Lopez y Jean-François Botrel, *Historia de la edición y de la lectura en España* (*1472-1914*) (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruizpérez, 2003), en especial el capítulo: "Algunas formas editoriales", 368-390.

[9] Daniel Roche, *La France des Lumières* (París: Fayard, 1993), 399.

residencias particulares o en la sede de la Real Biblioteca Pública de Santafé de Bogotá. Eran una forma de encuentro que se convirtió, poco a poco, en un vehículo para la circulación de nuevos libros y nuevos saberes. Allí se leía en forma colectiva, se discutía, se intercambiaban libremente opiniones, se confrontaban argumentos, utilizando recursos retóricos no muy usuales para la época, como el testimonio, la observación y la medición[10].

A finales del siglo XVIII, estas nuevas prácticas de lectura empezaron a extenderse, lentamente, a los medios rurales. Testimonios de ello se encuentran en la correspondencia que sostuvieron entre sí distintos residentes de las ciudades pertenecientes al círculo ilustrado neogranadino con personas que habitaban el campo. Esta fuente epistolar, rica en información, como se ha señalado, pone en evidencia un elemento común: el deseo de relacionar lo que dice el libro con lo que el lector observa en su vida real, cotidiana, según se verá posteriormente[11].

Hubo, asimismo, una más amplia circulación de gacetas, formas intermedias entre el libro y el periódico, que abordaban múltiples dimensiones del conocimiento. En Europa, a partir de 1730, se asiste a una progresión continua de estas publicaciones periódicas. Los Mercurios, cuyo título implica en sí mismo una función de intermediario diligente y oficioso, presentaban selecciones de libros, mezcladas con temas y crónicas de "actualidad", en las que el deseo de utilidad pública se expresaba con fuerza[12]. Entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, se conocieron en la Nueva Granada, durante períodos no estrictamente contemporáneos, tres publicaciones semanales importantes, el *Papel Periódico de Santafé* (1791-1797), el *Correo Curioso Erudito, Económico y Mercantil* (1801) y el *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (1808-1810).

Por otro lado, en el virreinato, el comercio del libro se encontraba también en transformación. Este proceso se evidencia, por ejemplo, en la pérdida del monopolio del comercio del libro por parte de la Iglesia; en la multiplicación de los pequeños comerciantes que se ocupaban del mercado del libro, y en la vinculación de comerciantes locales de cierto poder económico con la importación de libros, casi siempre a partir de la demanda de los lectores[13].

---

[10] Silva, "Prácticas de lectura", 82.
[11] Ibídem.
[12] Jean Sgard, "La multiplication des périodiques", *Histoire*, ed. Chartier, 252-253. Gilles Feyel, "Periódicos", en *Diccionario histórico de la Ilustración*, Vincenzo Ferrone y Daniel Roche, eds. (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 261-268.
[13] Se abandona así, poco a poco, el antiguo método de los procuradores de los conventos como distribuidores de libros y el de los comerciantes españoles residentes en la Metrópoli que mandaban libros a los puertos sin un conocimiento de la demanda. Véase en detalle este proceso en Renán Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002), 244.

En este contexto, merece asimismo especial atención la fundación de la Real Biblioteca Pública de Santafé de Bogotá, la cual posibilitó una circulación más intensa de los textos y permitió el aumento de las corrientes de lectura, elementos claves dentro del proyecto de reforma universitaria que se había propuesto en el virreinato desde 1768[14]. La biblioteca generó un movimiento importante de usuarios y una utilización contínua de su espacio, ya que ahí funcionó durante muchos años una sociedad de lectura y de discusión, que a veces aparece llamada *Tertulia Eutropélica* y a veces, *Asamblea del Buen Gusto*.

Otra circunstancia que favoreció en forma importante los "viajes de los libros" de un lugar a otro del virreinato fue la instauración de una reforma del sistema de correos que quiso llevarse a cabo en este período[15]. Con la incorporación de los correos coloniales españoles a la Corona, en 1768, tuvo lugar su reorganización total en América española[16]. En la Nueva Granada, ella estuvo a cargo de Joseph Antonio de Pando, quien residió en Cartagena entre 1769 y 1771 y ratificó la Oficina de Correos de Santafé como sede postal, con sucursales en Popayán, Cartagena, Cartago y Honda[17]. La organización establecida por Pando se completó años después con una Real Cédula (Aranjuez, 8 de junio de 1794) y constituye la primera base del sistema postal colombiano, que perdurará, con algunas reformas, apenas sutiles, hasta 1859[18].

Es característica fundamental de estas nuevas prácticas de lectura en la Nueva Granada la más intensa presencia de ciertas publicaciones en las bibliotecas, en los pedidos o en las compras: los libros de ciencias (matemáticas, botánica, física) y de historia natural, categoría que en aquella época comprendía tanto los libros de

[14] Sobre este tema, véase Renán Silva, *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana* (Bogotá: Banco de la República, 1993).

[15] Para resolver la situación crítica que enfrentaba la Nueva Granada a causa de la ausencia de un correo institucional, el Virrey José Alfonso de Pizarro, por decreto del 10 de junio de 1750, había establecido, por iniciativa propia, los primeros servicios postales organizados, con itinerarios fijos, tarifas y regulaciones detalladas. Creó las siguientes líneas de correo: Santafé-Popayán-Quito (1750); Santafé-Cartagena (1750); Santafé-Maracaibo (1751); Santafé-Opón (1757) y Popayán-Cartago (1762). Mario Arango Jaramillo, Augusto Peinado y Juan Santa María, *Comunicaciones y correos en la historia de Colombia y Antioquia* (Bogotá: Editorial Gente Nueva, 1996), 31-33.

[16] En la península, los ingresos de los correos se incorporaron a la Corona en 1706, y en las colonias americanas solo a partir de 1768, cuando se consideró como definitivamente terminado el privilegio del "correo mayor" mediante un acuerdo suscrito el 13 de octubre del mismo año (1768). Ibídem, 33.

[17] Ibídem, 33-34.

[18] Ibídem, 33.

medicina, fisiología y cirugía como los manuales de higiene y salud, que se estudiarán a continuación.

Los manuales de salud

Los manuales de salud pertenecen a una tradición que proviene de la llamada "medicina para pobres", cuyo inicio data del siglo XVI y que tiene un origen común: los antiguos preceptos de la Escuela de Salerno, aparecidos en forma masiva durante el siglo XVII. El libro más famoso de esta célebre escuela de medicina, fundamentalmente práctica, fue el *Regimen Sanitatis Salernitanus*, también conocido como *Flos Medicinae Salerni*[19]. Los manuales de salud publicados a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se sitúan en la misma perspectiva que los tratados de medicina para pobres, bien sea para prolongarlos, comentarlos, criticarlos o bien para inspirarse en ellos.

En general, estos dos tipos de libros revelan la preocupación por acceder a un saber, por informar e instruir, y persiguen dos objetivos esenciales: llegar a los *intermediarios culturales* para alcanzar mejor al pueblo y reaccionar contra la charlatanería y los daños que esta producía. Para cumplir con sus objetivos, cada uno de estos géneros se sirve de medios diferentes: el de la medicina para pobres privilegia la medicina curativa, para lo cual aporta recetas, listas de remedios y fórmulas diversas utilizadas contra las enfermedades. El otro, específico del siglo XVIII, pone más énfasis en la higiene y en la prevención; por ende, allí se nota un deseo más pedagógico. Otro elemento importante que marca la diferencia es que en el siglo XVII buena parte de esta literatura fue escrita en latín, mientras que los manuales del XVIII fueron escritos en lenguas vernáculas[20].

En el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, este tipo de libros eran escritos generalmente por sacerdotes o por damas de caridad y revelaban el espíritu de esta virtud teologal: la obligación de socorrer a los pobres en nombre de la ley divina. Los autores se sentían investidos de una misión caritativa, ellos eran los apóstoles, indispensables para auxiliar a los pobres, en un deber de asistencia que participaba de la manutención de un orden social incontestable e inmutable.

---

[19] Esta obra se tradujo a por lo menos ocho idiomas y en 1846 ya se habían realizado 240 ediciones. El *Régimen* consta de 10 secciones: higiene, drogas, anatomía, fisiología, etiología, semiología, patología, terapéutica, clasificación de las enfermedades y práctica de la medicina. Se trata de una serie de observaciones, escritas en latín versificado, sencillo y claro, de simples consejos racionales, en los que no se hace apelación alguna a las autoridades, a la magia o los astros. Sobre la escuela de Salerno, véase: Charles Victor Daremberg, *La médecine, histoire et doctrines*, 2 ed. (París: Didier, 1855), 123-144.

[20] Mireille Langet y Claudine Luu, *Médecine et chirurgie des pauvres* (París: Privat, 1984), 24. Daniel Teysseire y Corine Verry-Jouvet, "Présentation", en *Avis au peuple sur sa santé* Samuel Tissot (París: Chez P. Fr. Didot, 1782; París: Quai Voltaire Histoire, 1993).

En los manuales de mediados del siglo XVIII, el médico tiene un papel esencial, y las preocupaciones por el estado de salud de la población facilitan la expresión de la profilaxia y de la higiene que se proclama en la tradición hipocrática. En aquella época, el problema demográfico será central en este tipo de preocupaciones, pero si bien los autores buscaban disminuir la mortalidad en el pueblo, no pensaban ya en ella como en una fatalidad contra la cual el hombre no podía obrar y, por lo contrario, consideraban imprescindible instruir al pueblo en los peligros que corría si no cuidaba su salud. Lo que subyace en estos nuevos textos es la convicción de que el hombre puede luchar contra la enfermedad y contra la muerte. Es tal la certeza que los anima, que se rehúsan a considerarlas como ineluctables y preconizan medidas para limitarlas. Desde sus títulos es posible entrever dos ideas: un reto a la enfermedad y a la muerte y el deseo de hacer durar la vida el mayor tiempo posible[21].

Desde otro punto de vista, la estructura de los tratados del siglo XVII obedece a un modelo distinto de los del siglo XVIII. En los primeros, se encuentra una enumeración anárquica de preparaciones y/o de medicamentos, a veces clasificados por categorías según fueran jarabes, píldoras, aceites, etc., y según las enfermedades fueran de la cabeza, del estómago, fiebres, etc.; los segundos se estructuran en un *régimen de vida*, generalmente seguido de una lista de remedios y de máximas para conservar la buena salud. En estas últimas obras, la explicación de las causas de las enfermedades es de una gran simplicidad y el tratamiento que se aconseja tiene que ver más con una *higiene de vida* que con una medicina muy compleja. Entre las causas que explican las dolencias, ocupan un lugar especial la fatiga, las variaciones climáticas o la calidad del aire y de la alimentación[22].

A partir de la segunda mitad del XVIII, la importancia que cobran estas obras es el signo de un proceso que favorecerá la aparición de la conciencia de que la salud

[21] François Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII et XVIII siècles* (París: Points-Seuil, 1995), 20; véase, asimismo, Arlette Farge, "Se conserver en santé au XVIII siècle. D'après les guides, dictionnaires ou arts de se conserver en santé", en *Le corps, la santé, la maladie. Travaux et Recherches du Groupe d'Histoire Moderne et Contemporaine du CNRS* (París: CNRS, 1979), 18-26.

[22] El deseo de perfeccionar la aproximación práctica es evidente en las obras escritas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. El *Avis au peuple* de Tissot, por ejemplo, insiste en la descripción de las enfermedades y trae al final una tabla de remedios con diversas notas. Cada remedio tiene un número que reenvía a los capítulos donde ha sido citado. Este sistema permite cruzar dos tipos de investigación o de búsqueda: un remedio para cada enfermedad y cada enfermedad con su remedio. Este funcionamiento marca también una evolución en relación con las obras anteriores de medicina para pobres, donde a menudo el índice no distinguía los males de los remedios. Teysseire, "Présentation".

debe contemplarse desde una perspectiva colectiva y no solo como un problema individual[23].

Los usos locales

Es significativo el número de manuales de salud nombrados en las correspondencias, ya se trate de los existentes en las bibliotecas de los ilustrados neogranadinos o de los citados en sus escritos y en sus artículos[24]. Después de esta constatación, es necesario considerar que la posesión de un libro no es sinónimo de su lectura efectiva. Tal presencia puede poner en evidencia más los intereses, los anhelos, los ideales o, si se quiere, los temores que forman parte del universo cultural de un grupo determinado en un momento específico (valoración de la salud personal y colectiva, preocupación por el futuro y deseo de felicidad, cierto afán de prevención, etc.), pero muestra menos su vinculación con la lectura y con las prácticas mismas.

Del mismo modo, cabe recordar que un libro leído no es necesariamente un libro que se posee. El libro puede venir de circuitos diferentes, puede ser prestado o puede ser consultado en una biblioteca; debe recordarse, en este sentido, que existieron "librerías" en los colegios capitalinos (El Rosario y San Bartolomé) y algunas otras de carácter privado (como las de José Celestino Mutis y Antonio Nariño) que tuvieron un uso colectivo. Igualmente, por esta época iniciaba sus labores la Real Biblioteca Pública de Santafé de Bogotá, como se ha señalado; sin embargo, ninguno de los libros aquí estudiados formaba parte de esta última en su fundación, quizá ellos solo empiezan a entrar tiempo después. En el momento de su apertura, esta biblioteca era un depósito[25], abastecido con los libros pertenecientes a la biblioteca de los jesuitas hasta el momento de su expulsión (1767), en la cual eran escasas las obras médicas[26].

---

[23] Enrique Perdiguero Gil, "Los tratados de medicina doméstica en la España de la Ilustración" (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 1990), 8.

[24] A título de ejemplo, y sin pretensiones de exhaustividad, fuera de las personas que son citadas en este trabajo, se tiene noticia de que poseían los libros de Tissot y Buchan: el abogado Emigdio Troyano, quien realizó estudios en el Colegio San Bartolomé y frecuentaba los círculos de naturalistas; el clérigo Rueda, cura de la ciudad de Neiva; el pbro. de Bosa, Francisco de Valenzuela; el médico Miguel de Isla; Don Juan José D'Elhuyar; Antonio Nariño (en el inventario de su biblioteca aparece W. Buchan). Entre los poseedores de la obra de Mme. de Fouquet estaba Jorge Tadeo Lozano. Bernardo Caycedo, *D'Elhuyar y el siglo XVIII* (Bogotá: Kelly, 1971); Renán Silva, *Los ilustrados*.

[25] José Antonio Amaya, "Una flora para el Nueva Reino. Mutis, sus colaboradores y la botánica madrileña (1791-1808), en Diana Obregón, ed., *Culturas científicas y saberes locales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, 2000), 106-107.

[26] La mayor parte de esta biblioteca estaba constituída por obras teológicas; en el inventario se recogen las siguientes áreas temáticas: Santos Padres, Expositores, Theologi,

Sin embargo, es posible encontrar en diversas fuentes, como se ha dicho, algunos indicios que sirven para rastrear la lectura de este tipo de textos entre diversos personajes neogranadinos. La élite cultural neogranadina leyó durante esta época algunos manuales publicados durante el siglo XVII; entre ellos, ocupa el primer lugar el célebre tratado de Madame Fouquet *Recueil des remèdes faciles et domestiques* (1675), que contaba ya en 1740 con 16 reediciones[27]; también se conoció el *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les déréglements de l'esprit qui en dépendent* (1742), del médico inglés George Cheyne (1671-1743).

Pero las obras de esta naturaleza que aparecen con mayor frecuencia en las bibliotecas de la Nueva Granada durante este período –vale decir, las que eran citadas, mencionadas o solicitadas más a menudo– fueron las publicadas a partir de mediados del siglo XVIII, especialmente: *Avis au peuple sur sa santé* (1761) de S. A. Tissot; *Domestic Medicine* (1769), de William Buchan; *Tratado da conservaçao da saúde dos povos* (1756), de Antonio Nunes Ribeiro Sanches[28]; *Le conservateur de la santé* (1763), de Achille Guillaume Le Begue de Presle[29]; *Art de prolonger la*

Conciolatores, Canonistas; Mathematici; Grammatici; Históricos; Vidas de Padres de la Compañía de Jesús; Vidas de Santos y Santas; Espirituales, Medici, Moralistae. El porcentaje de libros relacionados con la medicina era bastante bajo; de las 2.353 obras que tenía la biblioteca, solo 21 (0,9%) trabatan de esta materia. Entre esos libros, sobresalen la *Materia Médica* de Dioscórides, la *Opera Médica* de Galeno y una edición de 1588 de las *Obras* de Hipócrates en latín. José del Rey Fajardo, *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá* (Caracas: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Católica del Táchira, s. f.), 577-582.

[27] Madame-Marie Fouquet (1590-1681) fue también autora del *Recueil de receptes, où est expliquée la manière de guérir à peu de frais toutes sortes de maux. Le tout a été expérimenté par les charitables soins de Mme. Fouquet* (Lyon: Certe, 1676).

[28] Sobre la circulación de Tissot y Buchan en España y, en general, sobre los manuales de medicina doméstica en la España del siglo XVIII, véanse los estudios de Enrique Perdiguero Gil, "The popularization of medicine during the Spanish Enlightenment", en *The Popularization of Medecine 1650-1850,* Roy Porter (Londres-Nueva York: Routledge, 1992), 160-193; del mismo autor, su tesis: "Los tratados de medicina"; además, de Ángel González de Pablo, "Sobre la configuración del modelo de pensamiento de la higiene actual: el caso español", *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* (Málaga), 15 (1995): 267-299; Rafael Alcaide González, "Las publicaciones sobre higienismo en España durante el período 1736-1939. Un estudio bibliométrico", *Scripta Nova* (Barcelona), 37 (abril, 1999); Juan Riera, *Capítulos de la medicina española ilustrada. Libros, cirujanos, epidemias y comercio de quina* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992).

[29] Achille Guillaume Le Bègue de Presle (1735-1807). Médico francés, autor de diversas obras y artículos sobre medicina e higiene. Encargado de la edición científica del *Avis au peuple sur sa santé*, realizada en París (chez Didot le Jeune) en 1762; fue médico de J. J. Rousseau. En el Fondo Antiguo de la BNC se encuentra la siguiente traducción española: *El conservador de la salud, ó aviso a todas las gentes acerca de los peligros que les*

vie et de conserver la santé (1786), de Jean B. Pressavin[30], y los *Avisos médicos populares y domésticos* (1776), de Antonio Pérez de Escobar[31].

El argumento de autoridad

Entre los libros que a menudo eran citados como argumento de autoridad para justificar el establecimiento de medidas de salud pública en la Nueva Granada se encuentra, en primer lugar, el *Avis au peuple sur sa santé* (1761), de Samuel André Tissot[32]. El *Avis* fue uno de los más importantes tratados de medicina popular del siglo XVIII y además es considerado el texto fundador de la medicina social. Ocupó un lugar central en las lecturas de los ilustrados europeos, españoles y neogranadinos. Esta obra fue una referencia clave en el proceso de apropiación de

---

importa evitar para mantenerse con buena salud, y prolongar la vida; traducido al español por Don Félix Galisteo y Xiorro.

[30] Jean Baptiste Pressavin (n. 1734), médico francés, ejerció en Lyon y fue además autor de *Traité des maladies des nerfs* (París: J.P. Costard, 1769), *Traité des maladies venériennes* (Geneve: Didot, 1773).

[31] También pueden citarse en esta lista: *Traité de Médecine Legale et d'Hygiène Publique ou de Police de Santé* (París: Croullebois, 1799), de F. E. Fodéré (1764-1835), quien fue, asimismo, autor del *Essai sur le goître et le crétinisme précédé d'un discours sur l'influence de l'air humide* (París: Chez Bernard, Libraire pour les Mathématiques, Sciences et Arts, Quai des Augustins, 1800), y era conocido y citado por Caldas, cuando trata sobre el coto en la Nueva Granada. Francisco José Caldas, "Sobre el influjo del clima en los seres organizados", en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, t. 1 (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942), 190; Jean Joseph Sue, *Dictionnaire portatif de santé : dans lequel tout le monde peut prendre une connaissance suffisante de toutes les maladies, des différents signes qui les caractérisent chacune en particulier, des moyens les plus surs pour s'en préserver, ou des remèdes les plus efficaces pour se guérir*, 6 ed. revue et corr (París: Chez Josep Barbou, 1777). Este diccionario se encuentra en el Fondo Antiguo de la BNC, con el sello de la Real Biblioteca Pública de Santafé.

[32] Samuel André Tissot (1728-1797), nació en Lausana y realizó estudios de medicina en Montpellier; de regreso a su ciudad natal, el Consejo de la ciudad lo nombra médico de pobres en 1751. Fue profesor de medicina en Pavia (1781) y vicepresidente del Colegio de Medicina de Lausana (1787). Otras de sus obras son: *L'inoculation justifiée* (1754), *Dissertatio de febribus biliosis* (1758), *L'onanisme* (1760); *De la santé des gens de lettres* (1768), *Traité des nerfs* (1780). Mantuvo, además, una importante correspondencia con Rousseau y con Voltaire. Antoinette Emch-Deriaz, *Tissot, Physician of the Enlightenment*, (Nueva York: Lang, 1992). Su obra *Avis au peuple* aborda, entre otros, los siguientes temas: algunas causas de las enfermedades del pueblo; lo que debe hacerse al comienzo de las enfermedades; la dieta que debe observarse durante las enfermedades agudas; la inflamación del pecho; el dolor de garganta; los resfriados; el dolor de muelas, la apoplejía, las insolaciones, el reumatismo; la viruela, la rubéola; los diferentes tipos de fiebre; las pleuresías; los cólicos, el cólera morbus; la diarrea, la disentería; la sífilis. El texto trae también un *Aviso a las mujeres* y un *Aviso a los niños*, y un aparte consagrado a las enfermedades quirúrgicas y externas.

las nuevas nociones de saber referidas a la medicina, al problema del contagio y a otros aspectos relativos a la salud pública en la Nueva Granada durante tal período. En los círculos ilustrados neogranadinos este libro era llamado El Tissot[33]. Fue asimismo uno de los libros más leídos en su momento, tanto en Europa (constituyó un verdadero *best-seller* en la época, éxito del que dan cuenta las 18 ediciones publicadas durante la vida del autor (1761-1792), en solo tres ciudades: Lyon, Lausana y París –salía, en promedio, una edición cada 20 meses–)[34], como en América. En Ecuador, por ejemplo, Eugenio Espejo (1747-1795) lo cita en repetidas oportunidades en sus escritos, y fue también orientador del pensamiento médico en el Perú[35].

El *Avis* resultó primordial a las autoridades virreinales para enfrentar las epidemias de viruela que azotaron la Nueva Granada en 1782 y 1802, pues fue una guía esencial en cuanto a la exposición de las virtudes de la inoculación, al método para realizarla y al tratamiento que debía darse a los enfermos. Los principales escritos de José Celestino Mutis sobre la viruela –el "Método general para curar las viruelas" y "Sobre las precauciones que deben observarse en la práctica de la inoculación de las viruelas" (1783)– buscaban prevenir los nefastos resultados de la inoculación mal dirigida y ofrecer recetas y observaciones para su tratamiento; según el autor: "[estaban] arregladas al método del mencionado Tissot, a cuya lección se persuade al público citándolo con todo el honor que se merece. Y siendo tal el concepto que he formado del sabio médico Tissot, desde que conocí sus obras en Europa"[36]. Estos escritos, redactados a petición del Virrey Caballero y Góngora,

[33] La primera traducción castellana del *Avis* fue realizada por el religioso José Fernández Rubio en 1773, a partir de la edición hecha en París por Didot le Jeune en 1767. La segunda edición española se llevó a cabo en 1774 por Juan Galisteo y Xiorro (esta fue reeditada en 1776, 1778, 1781, 1790 y 1795). Enrique Perdiguero Gil, "Popularizando la ciencia: el caso de la medicina doméstica en la España de la Ilustración", en *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad* (Valencia: Universitat de Valencia, 2003), 162.

[34] Daniel Teysseire, "Aux origines de la médecine sociale et de la politique de la santé publique: l'Avis au peuple sur sa santé de Tissot ", *Mots. Les langages du politique* (París), 26 (1991): 47.

[35] Véase Juan B. Lastres, *Historia de la medicina peruana*, vol. 2, *La medicina en el virreinato* (Lima: Imprenta Santa María, 1951), 267. También, J. H. Unanue, "Decadencia y restauración del Perú. Oración inaugural que, para la estrena y abertura [sic] del Anfiteatro anatómico, dijo en la Real Universidad de San Marcos el día 21 de noviembre de 1792", *El Mercurio Peruano*, (Peru), núm. 218-222 (3, 7, 10, 14 y 17 de febrero de 1793), en Jean-Pierre Climent, *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, vol. 2, *Antología* (Madrid: Vervuert-Frankfurt, Iberoamericana, 1998), 225-228.

[36] En el *Avis au peuple*, los capítulos 13 y 23 están consagrados a la viruela y la inoculación, respectivamente.

orientaron en gran parte la política sanitaria que las autoridades locales instauraron para controlar estos fenómenos epidémicos[37].

En relación con la lectura de Tissot y las epidemias de viruela, también puede verse la carta que Mutis dirige al Virrey Mendinueta (1802), donde le comunica su aprobación de los documentos que había remitido al mismo virrey el gobernador de Santa Marta, Antonio de Narváez, en los cuales anunciaba la elección del *Avis* como libro básico para realizar la inoculación en su región:

> En confirmación de tan acertada elección podrá servir el alto concepto que logra este autor en casi todas las Provincias de este reino, cuya obra *se ha esparcido entre los curas*, debiendo la Humanidad este señaladísimo beneficio al celo de vuestra excelencia desde su llegada a esta capital, quien reconociendo la falta de profesores se dignó suplir de algún modo la necesidad, repartiendo, a sus expensas, la obra de *Aviso al pueblo* traducida al castellano (…) Pudiendo vuestra excelencia tener la cumplida satisfacción de haber sido el primero que dio a conocer en este Reino una obra tan recomendable y utilísima, en lugar de otras mucho menos ventajosas que andaban en las manos del pueblo[38].

Meses después, el mismo gobernador comunica al virrey que la epidemia de viruela que había asolado a Santa Marta y su provincia no se estaba extendido a la zona del Valledupar gracias a las medidas tomadas, procedentes de un libro del "médico Simon André Tis[s]ot", del cual le enviaba dos capítulos copiados[39].

El papel de los curas como intermediarios o *passeurs culturels* aparece aquí enunciado de manera clara. Obras como las de Tissot u otras de su género fueron escritas generalmente por médicos para sanar o prevenir las enfermedades del pueblo, pero estaban destinadas a ciertos grupos sociales que servían de enlace entre este y aquellos. El verdadero usuario en la Nueva Granada fue una minoría ilustrada, que actuaba como mediadora en un proceso que pretendía transmitir al

---

[37] Guillermo Hernández de Alba, comp., *Archivo epistolar del sabio naturalista José Celestino Mutis*, t. 2 (Bogotá: Kelly, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1975), 166; véase Silva, *Las epidemias*, 31-60 y Adriana María Alzate, *Los oficios médicos del sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*, (Medellín: Universidad de Antioquia, 1999), 35-56.

[38] Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 166. Resaltados de la autora.

[39] Archivo del Real Jardín Botánico de Madrid (ARJBM) (Madrid). Expediciones Científicas, *Expedición de José Celestino Mutis*, sig. III, 2,3, 78. Sobre el uso que en ocasiones hicieron los gobiernos de este tipo de obras, puede también verse el caso de Francia, donde las autoridades publicaban –o adquirían para distribuirlos– libros para educar al público en cuestiones relacionadas con la salud, entre los cuales el más popular fue el de Tissot. George Rosen, "El mercantilismo y la política para la salud en Francia", en *De la policía médica a la medicina social* (México: Siglo XXI, 1985), 243.

resto de la población un saber sobre diferentes aspectos de la salud. En este proceso, los curas cumplieron una función de mediadores en el virreinato[40].

En el mismo contexto de la epidemia de viruela, pero ya en un medio rural, puede verse el proceso judicial (1802) que se le sigue al hacendado Ignacio Cortés, acusado de haber ocultado y protegido en su casa de campo, situada en el pueblo de Hobo (provincia de Neiva), a un enfermo de viruela, violando así las disposiciones que lo prohibían, las cuales mandaban denunciarla ante las autoridades competentes. En una de las etapas del proceso, el hacendado critica el proceder del "práctico de medicina" del pueblo, por no haber hecho un diagnóstico acertado de la enfermedad del paciente en cuestión, "ya que confirmó que eran viruelas sin registrar al enfermo, [y] sin verle la cara más que confusamente". Agregaba luego: "Estos médicos o curanderos tan perjudiciales son los que llama el célebre Tis[s]ot, autor médico, que sin averiguar los síntomas de la enfermedad y sin ver más que de lejos al paciente, declaran con egoísmo, este tiene tal enfermedad; y como homicidas y polillas de la república, deben desterrarse"[41].

La obra del médico suizo se encuentra también presente cuando se trata de explorar en la Nueva Granada las dos principales polémicas que ocuparon la reflexión médica sobre la muerte a finales del siglo XVIII: la preocupación por el espacio, el sitio del enterramiento, y la relativa al tiempo de espera entre la muerte y la inhumación del cadáver.

En cuanto a la primera inquietud, en los informes que algunos de los médicos neogranadinos redactaron para explicar a las autoridades virreinales los beneficios de desplazar los cementerios fuera de las poblaciones, se apela frecuentemente a Tissot. Es claro que el médico suizo inspiró varios de estos escritos, pero sólo Antonio Froes lo cita explícitamente en su texto sobre esta temática[42]. A su juicio,

[40] Este papel de mediadores se puede apreciar también, por ejemplo, en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (1795), el cual publica una real orden sobre unos remedios que se habían descubierto en Cuba para tratar el "mal de siete días" (el aceite canimar y el bálsamo de copayba). Esta enfermedad era padecida especialmente por los recién nacidos en algunas regiones del virreinato. El editor del periódico hace notar que ese impreso se distribuía también de manera gratuita en la imprenta del periódico, pero solo a los curas, corregidores y padres de familia que quisieren llevarlo a sus pueblos. *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (Bogotá), 224 (diciembre 25 de 1795), 1-2.

[41] Citado por Silva, *Las epidemias*, 124. El capítulo XXXV del libro de Tissot trata sobre los charlatanes y los magos (des charlatans et des maîges).

[42] Froes había llegado a Santafé en 1778; entonces le fue concedida licencia para ejercer como médico y se lo nombró asimismo visitador de boticas. Se tiene noticia de que en 1792 inspeccionó las boticas de la ciudad y dio orden de cerrar algunas por carecer de personas competentes en su gestión. Su hijo Manuel Froes se dedicó también a la medicina e hizo parte de las personas que fueron tomadas presas junto con Antonio Nariño en 1794. Algunos autores, como Martínez Zulaica, hacen notar la confusión sobre la persona y la

era superfluo continuar justificando los beneficios de construir cementerios fuera de los poblados, como lo habían hecho ya la mayor parte de los "sabios físicos y médicos" de entonces en Europa y aun algunos otros en América y en la Nueva Granada. Para explicar las nefastas consecuencias de dicha práctica, Froes trata acerca de los efectos de la humedad de las iglesias (que estaban cerradas "las dos partes del día natural"); de la poca ventilación, además de las constantes exhalaciones de los cuerpos enterrados que podrían la atmósfera del templo; así, el aire cargado con todos estos vapores penetraba en los cuerpos de los feligreses cuando asistían a los oficios divinos, causándoles enfermedades y en ocasiones hasta la muerte. Para estudiar las causas de la corrupción general de la atmósfera producida por el entierro –dice– se había servido "de textos y tratados que circulaban en la época". Entre ellos, menciona expresamente que Tissot consideraba las sepulturas abiertas como manantiales de vapores pestíferos, porque, aunque contínuamente se estaban evaporando, "siempre quedan en ellas las partículas térreas corrosivas y pudridas de los huesos"[43].

La segunda preocupación, relativa al tiempo de espera entre la muerte y la inhumación del cadáver (vinculada con el terror de ser enterrado vivo)[44], también estuvo presente en este círculo cultural de la Nueva Granada con varios artículos de prensa sobre el tema, como lo atestiguan algunos libros encontrados en los inventarios de las bibliotecas y otros documentos[45]. En el artículo sobre las asfixias

---

nacionalidad de este médico, pues en ocasiones algunos indican que era portugués y otros que era un francés proveniente de la isla de Santo Domingo, que había estudiado en Montpellier; en Antonio Martínez Zulaica, *La medicina en el siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1972), 291-292. Según Ibáñez, era un médico portugués llegado a Santafé en 1780, en Pedro María Ibáñez, *Crónicas de Bogotá*, t. 1 (Bogotá: Biblioteca Cultural de Cultura Colombiana, 1951), 175). Gredilla anota que en 1782 era el médico del Arzobispo Virrey Caballero y que en una ocasión había sido calificado por Mutis como un "médico (...) y profesor de toda mi estimacion", en Federico Gredilla, *José Celestino Mutis* (Bogotá: Plaza y Janés, 1982), 67.

[43] Archivo General de la Nación (AGN) (Bogotá), Archivo Anexo, *Historia*, t. 3, fols. 450-457v.

[44] Sobre este tema, remítase, entre otros, a Claudio Milanesi, *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII siècle* (París: Payot, 1991). Paula de Demerson, "Muertes aparentes y socorros administrados a los ahogados y asfixiados en las postrimerías del siglo XVIII", *Asclepio* (Madrid, CSIC)), 53, núm. 2 (2001): 45-68.

[45] Véase, por ejemplo, *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (Santafe de Bogotá), núm. 134, 135 y 175, años 1793-1795; *Correo curioso, erudito económico y mercantil de Santafé de Bogotá* (Santafé de Bogotá), 4 de agosto de 1801, 121. Se encontraron algunos libros relativos a esta temática en los inventarios de varias de las bibliotecas de los ilustrados. En la de Antonio Nariño, por ejemplo, se hallaba: Jean-Jacques Bruhier, *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et abus des enterrements et embauments précipités* (París: Bure, 1749); véase Eduardo Ruiz Martínez, *La librería de Nariño y los Derechos del Hombre* (Bogotá: Planeta, 1990), 132. En la Biblioteca Real de Santafé se encontraban:

o muertes aparentes, publicado en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (1795) y escrito por el sacerdote santafereño Don Nicolás Moya de Valenzuela, este hace alusión a la última parte de una de las traducciones españolas del *Avis au peuple sur sa santé* (1790), que anexaba el "catecismo de Gardane [Joseph-Jacques] sobre las asfixias"[46]. El sacerdote aconseja que aquellos que podía suponerse ya muertos de asfixia o de manera repentina debían ser enterrados cuatro o cinco días después de la presunta muerte, con el fin de evitar que se enterrasen estando aún vivos[47].

Otra de las dimensiones en las que este tipo de libros pudo haber sido útil es la relacionada con la institución hospitalaria. A finales del siglo XVIII, se conocieron en la Nueva Granada varios proyectos de creación o de reforma hospitalaria en los cuales se nota la influencia de algunas disposiciones metropolitanas y de los manuales de salud. El *Avis au peuple*, por ejemplo, destina gran parte de sus capítulos a sugerir dietas y a explicar su necesidad para las distintas etapas de las enfermedades; igualmente, Buchan, en la segunda parte de *Domestic Medicine*, se ocupa, entre otros, de este tema.

El *Tratado da conservaçao da saúde dos povos* también formó parte importante de las lecturas ilustradas en materia de salud. Esta obra del médico portugués Antonio Nunes Ribeiro Sanches (Penamacor 1699-París 1783) fue traducida al español por el arquitecto y matemático Benito Bails y publicada en Madrid por Joachim de Ibarra, en 1781[48]. El autor realizó estudios de medicina y filosofía en Coimbra, se

---

Jacques-Joseph Gardane, *Catéchisme sur les morts apparentes dites asphyxies ou instruction sur les manières de combattre les différentes espèces de morts apparentes* (Paris : Valade, 1771) y Antoine Louis, *Lettres sur la certitude des signes de la mort, ou l'on rassure les citoyens de la crainte d'être enterrés vivants* (París: Chez Michel Vambert, 1752).

[46] Joseph-Jacques Gardanne, médico francés, realizó sus estudios en la Facultad de Medicina de Montpellier y ocupó la regencia de la Facultad de Medicina de París. En sus investigaciones se interesó por la higiene pública, por las enfermedades de los artesanos y por las "clases pobres", así como por la búsqueda de los medios para disminuir la propagación de las enfermedades venéreas. Fue también autor de *Manière sûre et facile de traiter les maladies vénériennes* (1773), entre otras. Guyot de Fere, "Gardane, Joseph-Jacques", en *Nouvelle biographie générale*, t.19 (París: MM. Firmin Didot Frères, 1858), 472.

[47] Don Nicolás Moya de Valenzuela, *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (Bogotá), núm. 175, 16 enero de 1795, pp. 974-979.

[48] Benito Bails (Barcelona 1730-Madrid 1797). Matemático y preceptista español. Hizo sus primeros estudios en la Universidad de Toulouse y luego en París, donde se dio a conocer por trabajos de diversa índole. De regreso a Madrid, fue nombrado académico de número de las academias de la Lengua y de la Historia y director de la Sección de Matemáticas de la de San Fernando. Entre sus otras obras, se encuentran: *Diccionario de arquitectura civil*, *Lecciones de clave y principios de armonía* (Madrid: Imp. Viuda de Ibarra, 1775), *Instituciones de geometría práctica* (Madrid: Imp. Viuda de Ibarra, 1795). El trabajo del

doctoró en Salamanca (1724) y continuó su formación en Londres, París, Montpellier y Leiden, donde fue alumno de Boerhaave. Se trasladó posteriormente a Rusia por indicación de este último y allí fue nombrado protomédico de Moscú (1731), ocupó luego el puesto de médico de Petersburgo (1733), de médico de la Armada Imperial (1733) y, más tarde, médico de Catalina II (1740). Hizo una importante contribución a la organización de los estudios médicos en Rusia (Moscú y San Petersburgo) y en Portugal. Escribió el artículo sobre venerología de *L'Encyclopédie* y pasó sus últimos días en Francia, ejerciendo la medicina en beneficio de los pobres. Fue también autor de obras pedagógicas: *Método para aprender e estudar a Medicina* (1763), *Cartas sobre a educação da mocidade* (1760)[49].

En su *Tratado*, Sanches aborda en profundidad varios de los temas relacionados con la sanidad de las ciudades y poblaciones: reflexiones sobre los sitios más sanos para fundar las ciudades, las repercusiones higiénicas de la morfología urbana; la construcción de edificios, hospitales, cárceles y cuarteles; la localización de los "focos de contagio", etc. La tarea de acompañamiento médico a los ejércitos rusos en su campaña contra los turcos le aportó a Sanches una vasta experiencia clínica e higiénica que plasmó luego en su obra[50].

Por su parte, aunque Benito Bails no fue médico ni escribió ningún tratado o manual de salud, es importante destacar su interés por la salud de las poblaciones. Es un aspecto de su obra que ha sido poco estudiado, en privilegio de su labor como matemático. Una gran parte de una de sus obras: *Elementos de matemática*, trata sobre temas relativos a la arquitectura y la salud pública. Esta obra de Bails, de amplia circulación en la Nueva Granada durante la época, era muy común en los inventarios de las bibliotecas y fue fundamental para el estudio de las matemáticas entre la élite local; pudo haber tenido un uso similar a los libros sobre salud que se comentan aquí para justificar el establecimiento de medidas de salud pública.

---

arquitecto y matemático español fue publicado entre 1779 y 1790 en nueve volúmenes. Su redacción le había sido encargada por la Real Academia de San Fernando.

[49] Respecto a la vida y obra de este médico portugués, véase José Luis Doria, "Antonio Ribeiro Sanches: a portuguese doctor in 18th century Europe", *Vesalius*, *Acta Internationalis Historiae Medicinae* (Bruselas), 7, núm. 1 (junio 2001): 27-35. Sobre Sanches existe, asimismo, un interesante elogio que le hace el médico francés Felix Vicq D'Azyr en uno de sus discursos ante la Société Royale de Médecine de París: "Eloge de Sanchez", en *Oeuvres de Vicq D'Azyr. Recueillies et publiées avec des notes et un discours sur sa vie et ses ouvrages par Jacques L. Moreau de la Sarthe*, t. 4 (París: Imprimerie de Baudouin, 1805).

[50] Sobre la importancia de esta obra en España, véase Pedro Fraile*, La otra ciudad del rey. Ciencia de policía y organización urbana en España* (Madrid: Celeste Ediciones, 1997), 65. Para el Perú, véanse algunas referencias a su obra en Jean Pierre Clement, *El Mercurio Peruano 1790-1795*, t. 2 (Madrid: Iberoamericana, 1998), 59-71.

Mutis la recomienda en 1787 como guía para el plan de estudios de la cátedra de matemáticas en el Colegio Mayor del Rosario[51].

La primera parte del tomo IX se consagra a la arquitectura civil; ahí Bails expone diversas consideraciones sobre la relación existente entre la construcción de la ciudad y de algunos edificios con la salud pública, con Tissot como autor de primera referencia[52]. Tanto en la obra de Ribeiro como en los apartes del texto de Bails hay una reflexión precisa que constituye el eje articulador: la inquietud arquitectónica y urbanística en relación con la salud pública[53].

En cuanto a la obra de Ribeiro Sanches, es citada en forma manifiesta por Mutis cuando trata de explicar el problema de los cementerios situados en las iglesias, y cuando muestra la forma de luchar contra ciertos fenómenos epidémicos. Sobre este último caso, en una misiva que data de 1805, Mutis apela a este libro para señalar al Virrey Amar y Borbón la manera más adecuada de limpiar el aire y los objetos contaminados con "el veneno de la viruela". En dicha comunicación, el médico gaditano critica los procederes realizados hasta entonces para llevar a cabo tal purificación, como eran los de quemar todas las ropas y utensilios de las víctimas, o los de picar y revocar las paredes de sus habitaciones, lo que consideraba un costoso sacrificio para las familias; en lugar de esto, propone servirse de los entonces nuevos conocimientos en materia de química para elaborar algunas recetas que habían ya sido experimentadas de manera eficaz en Génova y Andalucía[54].

La receta aconsejada por Mutis para ser utilizada tanto en las casas de familia como en los hospitales[55] era de la autoría de Ribeiro Sanches[56]. Mutis elabora también otra receta más simple, cuyos ingredientes eran menos caros y más accesibles para los habitantes de la región, basándose en el mismo texto de Ribeiro;

---

[51] Además, ha sido considerado el trabajo matemático de carácter enciclopédico más importante publicado en castellano durante el siglo XVIII. José María López Piñero y otros, eds*., Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, t. 1 (Madrid: Península, 1983), 92-94. Sobre los destinos de la obra de Bails en el virreinato, véase Luis Carlos Arboleda, "Comentarios sobre las lecturas matemáticas de Mutis", en *Historia social de la ciencia en Colombia*, t. 2 (Bogotá: Colciencias, 1992).

[52] Benito Bails, *Elementos de matemática*, t. 9 (Madrid: Imprenta de la Viuda de Joaquín Ibarra, 1796), 123.

[53] La edición del tomo IX que se encuentra en el fondo antiguo de la BNC es la de Bails, *Elementos de matemática*.

[54] Guillermo Hernández de Alba, comp., *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*, t. 1 (Bogotá: Kelly, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983), 244.

[55] Constaba de una libra de cada uno de los siguientes componentes: azufre, pino, hojas de tabaco, pimiento seco, cominos, enebro, jengibre, incienso, raíces de aristoloquia redonda y media libra de sal de amoníaco, lo cual se mezclaba y se convertía en polvo. Ibídem.

[56] Ibídem.

de esta forma adapta esta receta para el uso local, aprovechando los elementos más fáciles de encontrar en el medio. Mutis inscribe así, en un contexto diferente, una sencilla y útil práctica de salud, lo cual constituye una muestra de la apropiación de un cierto saber sobre una manera de combatir a enfermedad en la Nueva Granada[57].

Fue también muy significativa entre el conjunto de lecturas de la élite neogranadina la obra del médico escosés, profesor del Colegio Médico de Edimburgo, William Buchan (1729-1805), *Domestic medicine or, a treatise on the prevention and course of diseases by regime and simple medicines, with an appendix, containing a dispensatory for the use of private practitioners* (1769). Este libro fue traducido al castellano por Pedro Sinnot y publicado en Madrid en 1785, bajo el título de *Medicina doméstica o casera, y tratado completo sobre los medios de conservar la salud, precaver y curar las enfermedades por el régimen y remedios simples:obra tan útil para toda clase de gentes, como fácil la práctica de sus reglas.* Otra traducción al castellano, también publicada en 1785, fue realizada por el historiador y militar Antonio de Alcedo[58].

Domestic medicine aparece, por ejemplo, como referencia en un artículo que trata sobre una de las dolencias más comunes en la Nueva Granada, el bocio (coto), publicado en el *Papel Periódico de Santafé*. Cuando el autor del texto pretende explicar las posibles causas de esta enfermedad apela a los estudios de este médico: "El Doctor Guillermo Buchan en su *Medicina doméstica* (…) se persuade a que semejante causa [cierto tipo de aguas] concurre a producir esta clase de tumores"[59].

Ver y leer: las plantas medicinales

> ¡Qué plantas no habrá en nuestros campos que por solo no saber que son tal o cual, no nos aprovechamos de sus virtudes, y tal vez las compramos por mucho dinero! En nuestro Popayán se vendía en botica el sándalo cetrino por adarmes, hasta que se vio que era el amarillo de peña, de que estamos abundantes[60].

[57] Silva, *Las epidemias*, 71.
[58] Sobre las diferencias entre las dos traducciones, véase Perdiguero, "Popularizando la ciencia", 164. Esta obra contiene tres partes esenciales: la primera se consagra a las causas de las enfermedades, la segunda se detiene en el estudio de algunas de ellas y la última se dedica a las medicinas que deberían emplearse para tratar cada dolencia.
[59] "Reflexiones sobre la enfermedad que vulgarmente se llama coto", *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (Bogotá) núm. 137, abril de 1794, p. 675.
[60] Francisco José Caldas, *Cartas de Caldas* (Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1978), 26.

Los manuales de salud se emplearon también para confrontar, para comparar, para establecer relaciones entre lo observado y lo leído, sobre todo en relación con el estudio de las plantas medicinales locales[61]. En este sentido, se aprecia una actitud que los ilustrados privilegiaban, una aproximación a la realidad que debería ser a la vez metódica, teórica y empírica. Un acercamiento racional fundado en la observación y la experiencia.

La observación consistía en constatar y acumular, a través del testimonio de los sentidos, un conjunto de hechos de la naturaleza. La experiencia era la elaboración racional de las observaciones mediante el establecimiento de relaciones causales válidas y repetidas entre los fenómenos observados[62]. Durante el siglo XVIII, este gusto por la experimentación alcanzó un gran auge. Según Tissot, para poder confiar en las conclusiones derivadas de la experiencia, sería imprescindible multiplicar las observaciones: cuanto mayor fuera su número, más alto sería el grado de certeza de las conclusiones. Siguiendo este sistema no se obtenía nunca una certeza demostrativa absoluta, sino solamente una "certeza moral" o "práctica" que en medicina se consideraba suficiente para afirmar los conocimientos. A este mismo método se hizo también referencia en las declaraciones de intenciones de otras obras publicadas en la época, como el *Tratado da saúde da consevaçao dos povos* o el *Art de se conserver en santé*. Lo que se dibuja aquí es una suerte de ida y vuelta, de vaivén entre, por un lado, la lectura del libro, la observación y el análisis de la realidad y, por otro, la experimentación, en este caso, con las plantas medicinales presentes en este territorio.

Por su parte, en este aspecto, es necesario situar las inquietudes del círculo cultural neogranadino en la amplia constelación de intereses metropolitanos en lo relativo a la medicina, la farmacología y la economía; y aunque ello cuestiona el interés y la verdadera pasión científica que animaba la búsqueda de plantas medicinales, las coloca en justo acuerdo con las políticas científicas de la metrópoli, aunque no fueran radicalmente nuevas en el siglo XVIII.

---

[61] En este aparte se tratará solo de las plantas medicinales en relación con los manuales de salud, si bien existen trabajos valiosos sobre este tema, desde otros puntos de vista, en la Nueva Granada, véase Mauricio Nieto Olarte, *Remedios para el imperio. Historia natural y apropiación del Nuevo Mundo* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000); José Antonio Amaya, "Mutis, apôtre de Linné en Nouvelle-Grenade. Histoire de la botanique dans la viceroyauté espagnole de la Nouvelle-Grenade 1760-1783" (Tesis doctoral, EHESS, París, 1992); Olga Restrepo Forero, "En busca del orden: ciencia y poder en Colombia", en *Asclepio* (Madrid), 50, núm 2, (1998): 33-75.

[62] Ángel González de Pablo, "Sobre la configuración del modelo de pensamiento de la higiene actual: el caso español", *Dynamis. Acta. Hisp. Med. Sci. Illus.* (Málaga), 15 (1995): 276.

Desde 1570, Felipe II había asignado a los protomédicos de las Indias la tarea de hacer la relación de las diferentes prácticas médicas del Nuevo Mundo, anotando los árboles, las hierbas o las semillas medicinales que encontraran, para mandarlas a España si eran desconocidas. Sin embargo, el primer proyecto de recolección sistemática de información sobre los conocimientos médicos locales solo comenzó en 1574, año en el cual una Cédula Real ordenó la recopilación y la traducción de las relaciones sobre las prácticas médicas indígenas, que fueron publicadas en 1597 con el título de *Instrucción y memorias de la descripción de las Indias que su Majestad mandó hacer para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*[63].

Antes del siglo XVIII, aparecerán, además de estas instrucciones, otras publicaciones sobre plantas medicinales que contribuyeron a crear grandes expectativas sobre las propiedades curativas del mundo vegetal americano. Los autores de estas obras concebían a América como un jardín inagotable de plantas medicinales, muchas de las cuales eran utilizadas eficazmente por los nativos[64]. Este interés se incrementó en las últimas décadas del siglo XVIII, como consecuencia de la ejecución de la política borbónica en ultramar, que buscaba, entre otras cosas, la explotación de las riquezas naturales mediante el control de su producción y comercialización. En este sentido, se propuso la realización de un inventario de los recursos florísticos de las colonias, dando prioridad a los vegetales útiles para la industria, la medicina y el comercio. Este planteamiento se vió reforzado por la incorporación del sistema linneano a la botánica española y por la creación de jardines botánicos, uno de cuyos principales objetivos era convertirlos en centros de investigación, herborización y aclimatación de las plantas de ultramar. Así, la botánica española, adaptada a la ciencia moderna, buscó la renovación de su arsenal farmacéutico[65].

El deseo de aclimatar las plantas medicinales americanas al suelo español llevó a las autoridades metropolitanas a pedir a Casimiro Gómez Ortega –entonces Director del Jardín Botánico de Madrid– la elaboración de una *Instrucción sobre el método más seguro y económico de transportar plantas vivas por mar y tierra a los países distantes* (1779). Dicha instruccion debería servir de guía a todas las personas vinculadas a proyectos expedicionarios (y no solamente) en el Nuevo Mundo; en este texto queda confirmada la directriz gubernamental y se pone de manifiesto el interés por la búsqueda de vegetales con virtudes medicinales, con la

[63] Nieto, *Remedios para el imperio*, 139.
[64] Ibídem, 93.
[65] Eduardo Estrella, "Expediciones botánicas", en *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*, eds. Manuel Selles, José Luis Peset y Antonio Lafuente (Madrid: Alianza Universidad, 1988), 331.

ambición de hallar en la "rica botica de la naturaleza americana" los remedios para las enfermedades más frecuentes en Europa[66].

Este interés farmacológico se concretó en la realización de importantes expediciones botánicas a ultramar. Tales expediciones produjeron un gran inventario, múltiples descripciones y acopios de vegetales y de "materiales exóticos", que deberían ponerse al servicio y fortalecer la frágil economía metropolitana[67]. La Expedición Botánica que se llevó a cabo en la Nueva Granada (1783-1816), por ejemplo, favoreció el conocimiento de múltiples plantas medicinales que formaban parte de la flora neogranadina.

Aquí se aprecia un elemento fundamental para comprender uno de los más importantes efectos del proceso de recepción del pensamiento ilustrado en la Nueva Granada: la transferencia de elementos del imaginario cultural metropolitano a los ideales culturales de la élite ilustrada local. Ello produce una situación compleja que une y homogeneiza a los ilustrados locales en sus intereses y al mismo tiempo los hace partícipes y fervientes adeptos de la política científica de la Corona[68].

Así pues, los europeos buscaron construir sistemas de clasificación de todos los seres vivos hallados en América, utilizando para ello la analogía con los conocidos en el Viejo Mundo; la actitud de estudio de las plantas locales a partir de su similitud con las plantas presentes en el antiguo continente es clara en Mutis y en el círculo ilustrado neogranadino, como se verá posteriormente.

Este "descubrimiento" de nuevas especies o de las nuevas plantas medicinales debe ser explicado como un proceso de traducción de saberes locales propios de los habitantes de América a la ciencia de la Ilustración europea, es decir, como un proceso que pretende establecer un lenguaje universal a partir del saber local[69].

En este contexto específico del estudio de las plantas medicinales, la obra de Tissot se encuentra de nuevo en primer plano. El ejemplo del presbítero Andrés Zamora, vecino de la ciudad de Panamá, es significativo. En una de sus cartas a Mutis, este sacerdote se quejaba del poco conocimiento que se tenía en su población de las virtudes medicinales de algunas plantas de la región. En su correspondencia hace

---

[66] A. Gonzalo Bueno y R. Rodríguez Nozal, "Conocimiento científico y poder en la España Ilustrada: hacia la supremacía comercial a través de la botánica medicinal", *Antilia. Revista española de historia de las ciencias de la naturaleza y de la tecnología* (Madrid) vol. 1 (1995): 3.
[67] Ibídem, 2.
[68] Sobre este proceso, véase en detalle Silva, *Los ilustrados*, 204 y ss.
[69] Véase la explicación detenida de esta tesis y los casos ilustrativos que estudia Nieto, *Remedios.*

referencia particular a una planta llamada cicuta, que crecía en los rastrojos y cuyas hojas servirían para curar "los cancros"[70]. El cura pensaba que esta era la misma planta de la cual Tissot trataba en su libro. Según el religioso, el médico suizo refiere cómo, con el extracto de sus hojas, administrado en píldoras o disuelto en agua natural y endulzado con azúcar, se habían "curado varios cancros [sic] y enfermedades de la piel"[71].

Esta voluntad de comparación aparece también en múltiples ocasiones referida a la quina. En una oportunidad, el cura Blas José de Obregón y Uribe comunica a Mutis que en la región de Panamá había experimentado con todas las clases de quina que producía el reino, pero que la única con efectos rápidos y eficaces para el tratamiento de "las enfermedades de lombrices y de las fiebres tercianas y cuartanas" (paludismo) era la conocida bajo la denominación de *praecipu*, de lo cual infería que ella era "la selecta de que trata Mr. Fissot [sic] contra estas epidemias"[72].

El estudio de la quina fue una de las más intensas pasiones de Mutis; de hecho, su única obra completa conocida fue *El arcano de la quina* (1793), publicada primero por fascículos en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* y luego en forma integral en Madrid (1828). Este estudio recoge abundante información sobre las distintas especies de quina y sobre su adecuado uso; ofrece también varias fórmulas medicinales creadas por Mutis. Su intención era la de normalizar la identificación y la clasificación de las especies, sus efectos terapéuticos y sus formas de administración. Sin embargo, el estudio de la quina también fue una de las más importantes actividades de los miembros y colaboradores de la Expedición Botánica y de algunas otras personas del círculo cultural neogranadino[73].

Otra de las preocupaciones importantes en materia de plantas medicinales que ocupó a este círculo ilustrado fue la búsqueda de vegetales con propiedades antiofídicas, quizá debido a la abundancia de serpientes venenosas existentes en el reino, a la frecuencia con que la mordedura de estos animales se presentaba y a sus consecuencias, generalmente mortales. Debe además tenerse en cuenta que durante el siglo XVIII existió una gran actividad de apertura de fronteras en algunas regiones de la Nueva Granada, como Santander, Antioquia y el Cauca, y ello

[70] Hoy se sabe que los entonces llamados cancros son las úlceras de origen sifilítico, a las cuales se les daba este nombre porque producían un dolor intenso como el provocado por el cáncer. Podían localizarse en cualquier parte del cuerpo.
[71] Carta enviada desde Panamá a Mutis, noviembre 1 de 1802. Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 4: 289.
[72] Carta dirigida a Mutis desde Yolombó, noviembre 18 de 1804. Ibídem, 83.
[73] Sobre Mutis y la quina, véase: Gonzalo Hernández de Alba, *Quinas amargas* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1994).

pondría de presente cómo tales hechos fueron obstáculos para llevar a cabo el objetivo colonizador.

Hay un episodio significativo que se comentará *in extenso*, por ser clara evidencia de la inquietud por este tipo de temas en la época y de la creciente valoración de la actitud experimental de este grupo de ilustrados. Existía una práctica curativa tradicional, atribuída a los negros que vivían en las orillas del río Magdalena, según la cual el zumo de las hojas de una planta llamada guaco[74] servía como "cura" contra la mordedura de serpientes venenosas. A finales del siglo XVIII, varios ilustrados pretendieron llevar a cabo un proceso de validación y de legitimación de este saber ancestral mediante la experimentación con seres humanos[75]. Esa aventura experimental fue llevada a cabo por varios colaboradores de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada y por algunos vecinos de la región de Mariquita, especialmente por Pedro Fermín de Vargas[76] y Francisco Javier Matis[77].

En una ocasión, Pedro Fermín de Vargas consumió el zumo de las hojas de la planta, sujetándose a la práctica con la cual los negros hacían sus curaciones. La operación se desarrolló de la siguiente manera: Vargas bebió dos cucharadas de

---

[74] En su *Memoria de la primera época sobre insectos, aves, ofidios, plantas y fósiles del Nuevo Reino de Granada*, escrita por Mutis poco tiempo después de haber llegado a la Nueva Granada, se refiere al ave llamada guaco cuando trata sobre los gavilanes. Dice que era conocida por su graznido gangoso y que había dado su nombre a un "bejuco contra [la] taya", pues se pensaba que ese animal había "descubierto" las propiedades curativas de la planta contra la mordedura de serpientes. Puede así apreciarse cómo se opera un desplazamiento semántico en que el nombre del ave pasa a ser el de la planta. El ave conocida con el nombre común de guaco (*Herpetotheres cachinnan,* familia Falconidae) es estrictamente americana y fue descrita por Linneo en 1758.

[75] Véase un estudio de esta "aventura" en Adriana María Alzate Echeverri, "Las experiencias de José Celestino Mutis sobre el uso del guaco como antiofídico", *Asclepio* (Madrid), vol 55, núm 2 (2003): 257-280.

[76] Vargas nació en San Gil (Santander) en 1762. Realizó estudios en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en Santafé de Bogotá, ocupó el cargo de Oficial Primero de la Secretaría del Virreinato, fue corregidor y juez de residencia de Zipaquirá, estuvo vinculado a la Expedición Botánica desde 1784, donde supervisó el acopio de quina por sugerencia de Mutis. Es uno de los personajes más brillantes de la generación de la Independencia. Sobre Vargas, véase Roberto María Tisnes, *Pedro Fermín de Vargas: biografía de un precursor* (Bucaramanga: s. e., 1979); Alberto Miramón, *Dos vidas no ejemplares: Pedro Fermín de Vargas y Manuel Mallo* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1962).

[77] Francisco Javier Matiz (Guaduas, 1763-1851), se desempeñó como pintor de la Expedición Botánica y fue también maestro en la escuela de dibujo que se estableció allí. Véase Santiago Díaz Piedrahíta, *Matís y los dos Mutis: orígenes de la anatomía vegetal y de la sinanterología en América* (Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000).

dicho zumo preparado por un negro curandero, luego este último le hizo ocho incisiones (una en cada pie, otra en el índice y en el pulgar de cada mano y las dos últimas en el pecho); cuando la sangre ya empezaba a manar por las heridas, el negro derramó encima de ellas un poco del zumo y luego procedió a frotar cada herida con la hoja.

Después de realizada esta operación, los negros decían que la persona podía considerarse "curada", o sea, en capacidad de tomar cualquier serpiente sin correr peligro por su mordedura. Así lo hizo Vargas inmediatamente. Cogió una serpiente entre sus manos, sin que el reptil experimentase gran irritación. Luego se la pasó a Francisco Javier Matis, quien la agitó de tal manera que el animal terminó mordiéndolo y sacándole un poco de sangre. El negro que los acompañaba, dando muestras de gran serenidad, frotó a Matis con las hojas de la planta, asegurándole que no había peligro. En efecto, nada vino después de esa mordedura, "quedando todos convencidos –dice Mutis– de la bondad del remedio y deseosos de su propagación en beneficio de la humanidad"[78].

En un documento que forma parte de su archivo epistolar, Mutis escribe que sería bueno exportar ese vegetal a España y procurar su difusión en el mundo. Propone como método para conducirlo a esas tierras realizar con él un extracto, en forma de píldoras o embotellado. Agrega que tal vez con un auxilio químico podrían hallarse en esta planta otras virtudes recomendables. Conjetura la posibilidad de utilizarla contra las lombrices, pues ellas participarían, de alguna manera, de la naturaleza de las serpientes. Alude también a sus posibles bondades para tratar dolencias estomacales[79].

Con el deseo de confirmar las virtudes del guaco, Mutis dirige una carta al Virrey Ezpeleta en octubre de 1792, en la que se hace aún más evidente su afán utilitario y su devoción experimental. En dicha comunicación Mutis expone la necesidad de que, de una vez por todas, se defina la utilidad del guaco como antiofídico. Asegura que aún no había sido llevada a cabo una demostración tajante y que, para realizar la experiencia decisiva, era preciso que el gobierno tomara cartas en el asunto. Para obtener tal certeza, Mutis proponía específicamente al virrey que le permitiera emplear dicha planta sobre un reo a muerte[80].

---

[78] Hernández de Alba, *Archivo epistolar,* 2: 59.
[79] Ibídem, 61.
[80] En su misiva, Mutis enumera las causas por las cuales dicha experiencia podría haber dado falsos resultados; considera, por ejemplo, que quienes habían participado en la aventura podrían haberse servido de culebras "inocentes" o haberlas privado de su veneno arrancándoles los colmillos o por otros medios. Quizá intervino también la acción de otra planta que la persona "curada" estuviese consumiendo al mismo tiempo que el guaco, sin que por ello fuese posible determinar cuál fue la planta que produjo verdaderamente el efecto. Ibídem, 75.

De una manera que hoy podría parecer moralmente escandalosa, esta propuesta hace visible una clara exaltación del interés superior de la ciencia y de la experimentación en "beneficio del género humano", caro ideal del hombre ilustrado. Al finalizar su misiva, Mutis deja en manos del virrey esta decisión, agregando que, de todas maneras, le quedaba un aire de satisfacción al haber podido pronunciarse ante él "en obsequio de la humanidad, inspirado sólo en los pensamientos de la utilidad pública"[81].

En esta situación también se aprecia la actitud de cotejo con las plantas europeas. Para ello, el texto de William Buchan se ofrece como referencia de trabajo. En una parte de su correspondencia relativa a este asunto, Mutis menciona los estudios del médico inglés Tonnent, quien observó en las personas mordidas por la culebra cascabel síntomas semejantes a los de la pleuresía y la pneumonía (dificultad para respirar, tos, esputos de sangre, pulso acelerado, etc.); estas personas se curaban –a juicio del médico inglés– con una preparación de senega. Mutis compara las virtudes de esta planta con las del guaco y refiere una receta con la senega que mencionaba Buchan en su libro *Medicina doméstica*: "También tenemos nosotros esta misma planta –anota Mutis– y sería bueno que se hiciese, así de una como de otra, la debida exportación a España y se vulgarizase tan prodigiosa medicina en el mundo"[82].

Según el conocido escrito de Jorge Tadeo Lozano, *Memoria sobre las serpientes* (1808), las virtudes del guaco seguían sin confirmarse. En esta obra, Lozano se dedica a describir "el ejército de remedios" que habían sido empleados en las tierras neogranadinas para curar los efectos de la mordedura de serpientes venenosas; al final de esta relación, trata sobre el guaco y anota: "este antídoto celebrado es el único del que se afirma, que no solo cura la mordedura actual, sino que a los que diariamente beben su zumo o su cocimiento los preserva de la picadura, o en caso de recibirla no les hace el menor daño". Lozano mencionaba

[81] El virrey dirigió esta petición a la Real Audiencia de Santafé para que allí se dictaminase lo que se debía hacer. Tiempo después, el fiscal de su majestad en lo civil y lo criminal dictó una resolución donde consideraba que lo principal era la conservación y el cuidado de la especie humana; por ello, expresa que no veía ninguna "repugnancia legal" que impidiera el hecho y accede a la propuesta. Nunca se ha sabido, con certeza, si tal prueba se llevó a cabo.

[82] Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 2: 61-62. Remítase, asimismo, a Ibídem, 4: 200. Esta semejanza sugerida por Mutis es acertada. Tiempo después, se confirmarán las virtudes del guaco (*Mikania guaco*) como antiofídico, expectorante, antiasmático y broncodilatador, análogas a las de la senega (*Polygale de virginie*). Véase sobre este tema B. M. Ruppelt, E. F. Pereira, L. C. Goncalves, N. A. Pereira, "Pharmacological screening of plants recommended by folkmedicine as anti-snake venom. Analgesic and anti-inflamatory activities", *Mem. Ins. Oswaldo Cruz* (Sao Paulo), 86, suppl. 2 (1991): 203-205.

que en la Nueva Granada esa certeza se basaba en repetidas observaciones, aunque él conocía un caso en el que la planta no había tenido efecto alguno[83]. Por ello afirmaba que deberían hacerse más experimentos con este vegetal para averiguar definitivamente la manera como obraba[84].

Por otro lado, la apelación a esta obra de Buchan aparece de nuevo, siempre en esta búsqueda de plantas nativas con virtudes antiofídicas, en relación con las supuestas propiedades de un vegetal estudiado por el médico escocés: la escabiosa o persicaria[85]. Por su parte, el librito de recetas de Madame Fouquet fue también objeto de tales confrontaciones. De ello da cuenta el naturalista Fray Diego García[86] en carta enviada a Mutis:

> Luego que hice la remesa del Malambo he visto con más reflexión lo que dice Madame Fouquet sobre el Colpachi [sic] y me inclino a que esta corteza de Malambo es el verdadero Colpachi y no el laurel de la corteza blanca a quien ningún amargo se lo encuentra; lo cierto es que el Malambo no solo es vermífugo, sino febrífugo, pues las gentes pobres, que no tienen ni conocen la quina, con él se destierran las calenturas y lo mismo he observado en los mediquines de estas partes que la suministran como la quina a falta de esta[87].

---

[83] Jorge Tadeo Lozano, "Memoria sobre las serpientes y plan de observaciones para aclarar la historia natural de las que habitan el Nuevo Reino de Granada, y para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas" (1808), *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá) t. 1, 1942, 115-132.

[84] Ibídem, 122.

[85] Véase el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (Bogotá), t. 4, núm 134, marzo de 1794, p. 649.

[86] Fray Diego García (Cartagena 1745-Mompox 1794). Aunque es un personaje poco conocido, desempeñó una labor importante en la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada (1783-1816), donde fue el primero de sus comisionados y laboró como adjunto durante casi cinco años. Su trabajo, iniciado en 1783, se centró en la región del alto valle del río Magdalena; allí realizó importantes observaciones de campo y recolectó múltiples materiales con destino a los gabinetes de historia natural. Por otro lado, llevó a cabo minuciosos estudios de zoología. En sus estudios de carácter botánico se destacan sus investigaciones sobre la coca, la quina y varias especies de interés económico, así como novedosos trabajos sobre otras plantas medicinales. Santiago Díaz Piedrahíta, "Fray Diego García y los orígenes de la zoología sistemática en Colombia", *Colombia*, *Ciencia y Tecnología* (Bogotá) vol. 19, núm 1 (enero-marzo, 2001): 3-11. Sobre García, véase también Luis Carlos Mantilla R. y Santiago Díaz Piedrahíta, *Fray Diego García, su vida y su obra científica en la Expedición Botánica* (Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992).

[87] Carta enviada a Mutis desde Santa Marta, 18 junio de 1787. Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 3: 374. Sobre la presencia de esta autora en las bibliotecas venezolanas, véase Ildefonso Leal, *Libros y bibliotecas en la Venezuela colonial,* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1978, p. 307.

Se conoció como copalchi (croton febrífugo) la corteza de un árbol del mismo nombre, que poseía supuestamente virtudes febrífugas. Son célebres los estudios realizados con este vegetal por los expedicionarios novohispanos M. Sessé y J. M. Mociño, presentados ante la Real Academia de Medicina de Madrid[88]. En otra ocasión, la misma planta aparece de nuevo en relación con esta autora, según se desprende de la nota que Don Manuel Castillo dirige a Mutis a finales del siglo XVIII: "Noticia del uso que se ha hecho de una cáscara nombrada corpicho [sic] y efectos que de él han resultado". Allí, Castillo señala:

> Parece que esta [planta] es la misma de que hace mención Madame Fouquet en su colección de remedios, en el tomo que trata de los externos, dándole el nombre de colpachi. Dice haberse descubierto nuevamente en las Indias Occidentales, y hace una enumeración bien exacta de las virtudes que en ella se han observado; no contrayendo precisamente su aplicación a las enfermedades exteriores, sino también a las internas.

Y anota, asimismo, que se sabía de la existencia de esta planta en Neiva, Ibagué y en otras tierras calientes[89].

Recetas para los pobres y automedicación

> Los habitantes de esta ciudad tienen una cultura mucho mayor de lo que pudiera esperarse, pero mucho menor de lo que ellos se imaginan. Aquí todos recetan, porque han leído a Tissot[90]
>
> .
>
> A. von Humboldt

Este comentario de Humboldt, realizado durante su estadía en Popayán (noviembre 1801), no solo muestra la "popularidad" de Tissot en el virreinato, sino que pone en evidencia los usos que se le dieron a una de sus obras en la Nueva Granada: el *Avis*, que, como los otros manuales de salud, sirvió a los ilustrados y a las "personas caritativas" para recetar a los pobres y también de apoyo a prácticas de automedicación.

---

[88] El estudio sobre este vegetal se titula: "Virtudes de la corteza del palo nombrado copalchi remitidas de Veracruz con fecha de 16 de enro de 1802". Raúl Rodríguez Nozal y Antonio González Bueno, "Real Academia Médica Matritense y Expediciones Botánicas", *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*. (Málaga), 15 (1995): 380-381.

[89] ARJBM, "Expediciones científicas", *Expedición de José Celestino Mutis*, signatura III, 5, 1, 41.

[90] Carta de Humboldt a Mutis. Popayán, noviembre de 1801. Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 4: 11.

Fuera del recurso al médico, al que pocos tenían acceso en la Colonia, las gentes acudían a varios métodos de curación, entre los cuales se encontraban algunos de tipo ritual practicados en el seno de la comunidad negra e indígena o de la familia. Es necesario recordar que, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad cuando se va al médico para ser curado, en aquella época las ambiciones del "tratamiento" eran más modestas, se recurría al médico o a ciertos métodos terapéuticos sólo con la esperanza de aliviar el dolor, de permitir al enfermo retomar su trabajo o, simplemente, de aportarle una suerte de "*confort* psicológico". De ahí que sea muy difícil estrablecer juicios sobre el éxito o el fracaso de las estrategias terapéuticas del pasado[91].

El campo de la automedicación y de la receta a los pobres constituye una importante dimensión del mundo de las prácticas terapéuticas. Sin embargo, el gran obstáculo para su estudio se encuentra en la ausencia casi total de testimonios escritos que revelen tales prácticas. Se conservan, por fortuna, algunos fragmentos de correspondencias que sugieren elementos que permiten pensar en la realidad de estas prácticas y que sirven de intermediarias entre el libro y la tradición oral.

Prescripciones para los necesitados

En ocasiones, algunas personas con ciertos conocimientos médicos se servían de este tipo de libros para recetar a los pobres; así, una "palabra mediadora" se hacía lectora para acudir al llamado de los enfermos analfabetas o iletrados[92]. Ante la escasez de médicos, las gentes, pobres y no tan pobres, acudían a algunos miembros de esta élite cultural, a algunos curas o a personas caritativas en busca de ayuda. Los curas cumplían labores no solo de salvación y cuidado del alma, sino de sanación del cuerpo; en este contexto, debe mencionarse igulamente la labor de algunos "aficionados" a la medicina que, sin ser reconocidos como curanderos, ejercían labores de consulta y en ocasiones de experimentación médica con plantas nativas, empleándolas para sanar personas cercanas. En las regiones neogranadinas, los poseedores de los manuales de salud eran, desde luego, personas que sabían leer, ante quienes las gentes acudían esporádicamente para interrogarlos sobre sus males.

La importancia de los curas, en este sentido, está relacionada tanto con la falta de médicos como con la permanencia de la medicina caritativa (dimensión religiosa de la enfermedad), pues si bien el médico empieza a ganar un lugar más importante en esta época, la figura del sacerdote como agente de salud seguirá vigente durante

[91] Roy Porter, "Les stratégies thérapeutiques", en *Histoire de la pensée médicale en Occident,* t. 2 (París: Le Seuil, 1996), 199.
[92] Roger Chartier y Daniel Roche, "Les pratiques urbaines de l'imprimé", en *Histoire de l'Edition Française* (París: Fayard, 1990), 546.

mucho tiempo. A título heurístico, es posible pensar que, para este fin, fueron de utilidad varios de los libros que aquí se han mencionado, sobre todo aquellos que proponen una mirada global al saber médico en sentido enciclopédico.

En una de las cartas citadas anteriormente se aprecia que algunas personas sin formación médica asumían la curación de sus vecinos, amigos o familiares. En la correspondencia del mencionado Don Manuel Castillo con Mutis, sobre el colpachi, el primero narra las virtudes de esta planta y dice que es "empleada tradicionalmente en Tunja". Allí, un mercader, Don José Manuel Mota, la había utilizado para curar varias de las dolencias de los pobladores. Castillo refiere que, en abril de 1793, se había servido de esta planta, cocida en aguardiente, para lavar y curar a una mujer que padecía de un cancro en la palma de una mano, del "cual sanó dentro de muy breve tiempo"[93].

El mercader narra que también había usado esta planta para sanar a un religioso de San Francisco que se hallaba imposibilitado por el crecimiento de una carnosidad en el dedo pulgar "que se persuadía también [de que] fuese cancro". La gravedad de su afección era tal que un médico había ya dictaminado la necesidad de cortar el dedo. Pero un día antes de sufrir esta operación, el religioso quiso hacer la experiencia con tal cáscara, persuadido por el mismo Mota, quien, en efecto, se la aplicó en forma similar que a la mujer (con quien ya había hecho prueba de la eficacia del remedio), y "logró que tuviere un conocido alivio, que aumentándose le condujo a la mejoría y entero restablecimiento, haciéndole caer toda aquella carnosidad"[94].

Entre los miembros de esta élite cultural neogranadina que poseían conocimientos médicos pueden citarse Jerónimo Torres[95], Antonio Nariño y Pedro Fermín de Vargas. En cuanto al primero, sus cartas muestran la constante demanda de libros

[93] Nota que Don Manuel del Castillo dirige a Mutis a fines del siglo XVIII. ARJBM, "Expediciones científicas", signatura III, 5, 1, 41.

[94] Don José Manuel Mota refiere también el caso de una mujer que tenía una mano paralizada a la cual le dispensó los baños con la planta mencionada, lo que "le restituyó su flexibilidad". Relata luego el sinnúmero de experiencias favorables que había obtenido con la planta cocida en agua, contra las caries, contra las fluxiones de la cara, para detener la sangre de las heridas y sanarlas, contra las picaduras de culebras y para fortalecer el estómago. ARJBM, "Expediciones científicas", signatura III, 5, 1, 41.

[95] Jerónimo Torres (Popayán 1771-Bogotá 1839) inició sus estudios en el Seminario de Popayán y luego se tituló como abogado en Quito. Partidario de la independencia, fue ayudante de milicias, juez y fiscal civil, criminal y de hacienda de la Junta Republicana de Gobierno constituida en Popayán. Establecida la República, se desempeñó como senador, consejero de Estado y contador general de Hacienda, entre otros cargos. Era hermano de Camilo Torres. Fuera de su formación jurídica, era un personaje con amplios saberes en otras áreas y con una gran capacidad de liderazgo. José María Vergara y Vergara, *Historia de la literatura en la Nueva Granada* (Bogotá: Echeverría Hnos., 1867), 286-287.

médicos a su hermano Camilo, que habitaba en Santafé[96], y sus reiterados intercambios de comentarios de obras, diagnósticos, opiniones y muestras de plantas medicinales. Sus conocimientos médicos le permitían diferenciar los signos de algunas enfermedades o criticar los diagnósticos establecidos por médicos de profesión; en su correspondencia, Jerónimo Torres deplora las insuficiencias del saber médico de la época y denuncia sus defectos, como los pocos elementos de juicio que se tenían para realizar la clasificación y el establecimiento del diagnóstico de las enfermedades. Se muestra partidario de la elaboración de descripciones precisas de las enfermedades y de sus síntomas.

La comunicación que desde Popayán dirige a su hermano Camilo en octubre de 1807 es elocuente en este sentido. Allí Jerónimo refuta el diagnóstico que había sido dado al médico Mariano Grijalba[97], quien tenía una "rarísima" afectación del pecho "acompañada de gran disnea" y que, según el parecer de Jerónimo, no era asma ni pleuresía ni una enfermedad cardíaca, sino una semiparálisis de los músculos intercostales; así, en la carta se lee:

> ... [esta es una] afección desconocida para el mismo Dr. Mariano *y también para mí en nuestra práctica*, sin que el empírico arte de curar, llamado por ironía ciencia médica –en el estado lamentable de atraso en que se halla aún en la culta Europa y por ende en la bárbara América española– nos suministre alguna regla fija o por lo menos la más tenue luz para formar diagnósticos diferenciales[98].

En ocasiones, Jerónimo recibía incluso consultas médicas por correspondencia. En una carta que su hermano Ignacio remite desde San Juan, le pregunta: "... qué sera bueno para que le venga la menstruación a una negra que tiene 21 años y no conoce las primeras (…) Ella está constantemente consumida de moco, que parece ética (…) y le dan unas calenturas"[99].

Jerónimo Torres desempeñó, asimismo, una importante actividad salubrista ante las epidemias de viruela que azotaron su región, con una actitud abierta ante los

---

[96] Véase, por ejemplo, la carta de mayo de 1808. Archivo General de la Nación, Academia Colombiana de Historia, Archivo Camilo Torres (AGN, ACH, ACT) caja 5, carpeta 8.

[97] Mariano Grijalba estudió medicina en la Universidad de San Marcos de Lima, vivió en Popayán como Prebenda de Racionero, motivo por el cual, a pesar de ser médico, se mantenía apartado del ejercicio profesional. Pilar Gardeta Sabater, *Sebastián José López Ruiz* (*1741-1832*) (Málaga: Universidad de Málaga, 1996), 22.

[98] Carta dirigida a su hermano Camilo Torres desde Popayán, el 20 de octubre de 1807. AGN, ACH, ACT, caja 14, carpeta 28, fol. 11r. Véase también, en este sentido, la carta que desde Quito envía a su padre (18 agosto 1778) sobre un diagnóstico que juzga equivocado, en Ibídem, carpeta 27, fol. 74r. Resaltado de la autora.

[99] Carta remitida desde San Juan por Ignacio Torres, quien pregunta por su hermano en Popayán, septiembre 27 de 1806. AGN, ACH, ACT, caja 7, carpeta 14, fol. 6r.

nuevos comportamientos de salud y convencido de que una población sana y abundante era el principio de la prosperidad[100].

Por su parte, Antonio Nariño (1765-1823)[101] conoció, sin duda, varias de las obras de las que se trata aquí, como lo sugiere, una vez más, la correspondencia de Mutis. En una ocasión que el médico gaditano había solicitado a Don Ignacio Roel (su apoderado en Santafé) la obra de Buchan *Medicina doméstica*, este le responde que Nariño se la había llevado, así que sería necesario que Mutis recurriera a él para pedírsela prestada, ya que Roel no tenía amistad con Don Antonio[102].

Algunos refieren que Nariño recetaba a los pobres "con un acierto tal que en su familia conservaban durante largos años las fórmulas y recetas con que había curado graves enfermedades"[103]; con alguna frecuencia se asesoraba de médicos de formación, como Louis de Rioux y Antonio Froes[104]. Algunos consideraban que "sabía de medicina como cualquier médico"[105].

Por otro lado, Pedro Fermín de Vargas tenía un verdadero interés y saber médicos, como se manifiesta en sus diversos escritos[106]. Tomaba a su cargo, por ejemplo, la curación de sus criados, como se desprende de la carta que desde Zipaquirá (1791) dirige a Salvador (posiblemente, el mayordomo de la Expedición Botánica), solicitándole nueces moscadas y quina anaranjada para curar las fiebres tercianas que uno de sus criados padecía desde hacía varios días[107]. Participó en la importante tarea de experimentación que tenía como objeto verificar las virtudes antiofídicas del arbusto llamado guaco, como se ha anotado, y fue autor de una

---

[100] Silva, *Las epidemias*.

[101] "Estando aún muy joven se vió abocado [sic] a manejar los negocios de su familia a la muerte de su padre, e incluyó la importación de libros en sus negocios. Entre sus clientes estaban Pedro Fermín de Vargas y Jerónimo Torres; varios de los médicos del virreinato fueron también `figuras prominentes´ en sus listas de venta o préstamo de libros: Mutis, Miguel de Isla y Froes, entre otros". Margarita Garrido, *Antonio Nariño* (Bogotá: Panamericana, 1999), 12, 14, 21.

[102] Hernández de Alba, *Archivo epistolar*, 4: 201.

[103] Soledad Acosta de Samper, *Biografía del General Antonio Nariño* (Pasto: Imprenta del Departamento, 1910), 11.

[104] Eduardo Ruiz Martínez, *La librería de Nariño*, 64.

[105] Enrique Santos Molano, *Antonio Nariño*, vol. 1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1972), 34.

[106] Lo testimonia otra de sus obras: "Plan de las constituciones que se presentan al excelentísimo señor Virrey del Reino para el Hospital Real de San Pedro de la parroquia de Zipaquirá"; para un estudio de este plan, véase Adriana María Alzate Echeverri, "Devociones políticas y oratoria salubrista: sobre un plan de reforma hospitalaria en la Nueva Granada (1790)", *Historia Critica* (Bogotá), 23 (2002): 51-72.

[107] ARJBM, "Expediciones científicas", signatura III, 1, 3, 879.

memoria sobre el tema. Al parecer, se dedicó a ejercer la medicina en Jamaica[108] y posteriormente en La Habana, con cierto éxito profesional, bajo el nombre de Fermín Sarmiento[109]. En su correspondencia, Antonio Nariño refería que Vargas pensaba viajar a Francia y seguir practicando allí como médico en el Hospital General de París[110].

La automedicación

Otra utilización de este tipo de libros tiene relación con las prácticas de automedicación, la cual no está exclusivamente determinada por un contexto de penuria de médicos o por insuficiencia de recursos económicos para pagarlos, pues estos no son los únicos motivos que conducen a las gentes a empreder su propia curación o a preservarse de la enfermedad. Las prácticas de automedicación se relacionan con dos concepciones: la del naturalismo médico y la de la medicina sin médico. En la primera, se supone que Dios o la Naturaleza han dispuesto en el cuerpo los remedios suficientes para la curación de todas las enfermedades. Por el contrario, la medicina sin médico, que se desarrolló sobre todo a partir del siglo XVI, se sirvió de los manuales de salud para guiar o ayudar al enfermo en el diagnóstico y para proponerle una suerte de autoterapia[111].

Una antigua tradición filosófica y médica presenta la automedicación como una actitud y una acción positiva y no como un reflejo de supervivencia vinculado con una situación de pobreza o reducido a la esfera de la cultura popular[112]. En la Nueva Granada, esta práctica tampoco era nueva a fines del siglo XVIII, como se desprende de un documento judicial de 1562, perteneciente al proceso que sigue el médico Francisco Díaz contra varios de sus clientes por la remuneración de sus servicios: "Se ha visto que los más vecinos y otras personas, por experiencias que han tenido, tienen conocidas sus complexiones y se saben sangrar y purgar con cosas que por experiencia se ha visto ser provechosas, por lo cual algunos enfermos no han tenido necesidad del dicho médico y ha sido Dios servido de darles salud"[113].

---

[108] Roberto María Tisnes J., *Un precursor, don Pedro Fermín de Vargas* (Bogotá: Kelly, 1969), 40, 42.
[109] Alberto Miramon, *Dos vidas no ejemplares*: *Pedro Fermín de Vargas, Manuel Mallo* (Bogotá: Publicaciones Editoriales Bogotá, 1962), 32.
[110] Tisnes, *Un precursor*, 40, 42.
[111] Bernard Andrieu, "Médecin de soi-même", en *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages* (París: Editions Kimé, 2001), 90.
[112] Carl Havelange, *Figures de la guérison (XVIII-XIX siècles). Une histoire sociale et culturelle des professions médicales au pays de Liège* (París: Edition "Les Belles Lettres", 1990), 157.
[113] AGN, *Juicios civiles de Cundinamarca*, t. 46, fol. 517.

Pero las personas caritativas y algunos médicos, curas o ilustrados no eran los únicos en recetar a los pobres o en predicar las virtudes de la automedicación; en el contexto familiar, en la vida cotidiana, cada persona disponía de ciertos remedios que le permitían luchar contra sus dolencias. Así, administrarse remedios, darlos a los miembros de la familia o, más generalmente, aconsejar a vecinos y amigos eran prácticas habituales. Algunos recomendaban el uso de manuales en determinadas situaciones, en ausencia del médico, como hace Mutis, por ejemplo, ante las epidemias de viruela:

> ... hará muy bien de consultar al médico quien pueda y donde no haya este recurso, se podrán tomar algunas luces en el capítulo de viruelas del sabio Tissot en su libro *Aviso al pueblo*, obra superior a todas las de esta clase y que no puede leerse sin el debido reconocimiento a su célebre autor por su amor a la humanidad[114].

El tema del médico de sí mismo se basa, en parte, en conceptos tradicionales de higiene, que pueden ser traducidos en preceptos fáciles de recordar, de comprender y de seguir. Este era, igualmente, uno de los objetivos de los manuales de medicina doméstica o popular, en los cuales los lectores eran invitados a buscar medios económicos y eficaces para curarse y tratarse a sí mismos[115]. Estos consejos de higiene tienen una importancia decisiva porque constituyen los fundamentos mismos de la medicina sin médico, cuya acción se pretende tanto preventiva como curativa[116].

Por razones económicas y culturales, para el enfermo no siempre es indispensable un mediador, llámese médico, curandero o santo. Ellos intervienen generalmente después de varias tentativas infructuosas del enfermo por sanarse a sí mismo. La automedicación es siempre la primera reacción para combatir la enfermedad, el primer recurso terapéutico empleado. Para curarse no es necesario apelar sistemáticamente al médico, que no es el único depositario del saber; si escucha la naturaleza, cada persona puede aplicar las recetas médicas que le han sido transmitidas.

Para comprender las herramientas terapéuticas que este tipo de manuales proponía a sus lectores, es necesario considerar que en aquel entonces no existía una diferencia clara entre los métodos empleados para *conservar* la buena salud y los necesarios para *recobrarla*. Esta medicina aconsejaba un modo de vida que tenía en cuenta el aire que se respiraba, las normas dietéticas, las excreciones, el sueño,

---

[114] Guillermo Hernández de Alba, "Método general para curar las viruelas", en *Escritos científicos*, t. 1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983), 198. Resaltado de la autora.
[115] Evelyne Aziza-Shuster, *Le médecin de soi-même* (París: PUF, 1972), 103.
[116] Havelange, *Figures de la guérison*, 156.

el ejercicio físico y el control de las pasiones. Estos factores, llamados "no naturales", eran esenciales para evitar las enfermedades o para curarlas.

El pensamiento médico de entonces concebía la salud como la permanencia del equilibrio y la armonía naturales y utilizaba de manera preventiva y terapéutica diferentes procedimientos naturales, como la dieta, la sangría y los baños[117]. Las prescripciones que se consagran en estas obras son simplísimas: reposo, dieta, bebidas abundantes, alimentos simples, lavativas ligeras, purgación, aireación de la pieza del enfermo, cambio frecuente de su ropa de cama y, sobre todo, paciencia; se percibe así un afán pedagógico que se funda a la vez en una concepción pesimista y negativa del pueblo, crédulo, impaciente, ignorante, y en un optimismo fundamental sobre la posibilidad de su perfectibilidad física y moral que le permitiría vencer su ingenuidad, su ignorancia y su impaciencia, y en darle los medios para remediar en parte los problemas causados por la ausencia de médicos o por la "desordenada" vida de los individuos.

***

En síntesis, los manuales de salud más leídos en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII y principios del XIX, al igual que en España y en algunos países de Europa, fueron *Avis au peuple sur sa santé*; *Domestic Medicine,* y *Tratado da conservaçao da saude dos povos.* Ellos constituyeron unas de las más importantes obras de referencia en el proceso de apropiación de los saberes relacionadas con la salud pública en este virreinato. Este tipo de libros contribuyó al conocimiento de ciertas plantas autóctonas y de sus virtudes medicinales, a partir de la comparación con las que existían y se utilizaban en Europa, volviéndose así un elemento importante en la construcción de un saber sobre los recursos naturales propios de este territorio.

Por otra parte, se ha podido apreciar uno de los aspectos más importantes relativos a la recepción de las ideas de la salud pública en la Nueva Granada: el papel de los sacerdotes como intermediarios culturales. A veces también eran ellos quienes incitaban o sugerían a las autoridades la importancia para las poblaciones de observar algunas medidas de salud. Asimismo, estos manuales de salud estaban destinados en particular a los sacerdotes. Hay un ámbito en el cual estuvieron muy presentes, como se ha apreciado a lo largo del presente artículo, y es el de la exploración de los recursos naturales. Se constató la presencia de un conjunto de curas herboristas que recogen plantas, realizan estudios y experiencias sobre sus posibles virtudes medicinales y escriben, confrontan y comunican sus resultados por correspondencia, formando así parte de una red naciente de intercambios

[117] Estas medidas, recomendadas por los médicos de la Antigüedad, provenían de grandes autores islámicos y habían sido transmitidas al Occidente latino durante la Edad Media a través de la Escuela de Salerno. Porter, "Les stratégies thérapeutiques", 206.

científicos. Los sacerdotes actuaron también como difusores de ciertas prácticas de salud en las zonas rurales, donde muchos debían ejercer su magisterio. Indudablemente, el tema de los sacerdotes como agentes de salud en esta época y en este territorio deberá estudiarse a fondo en futuros trabajos.

Por otro lado, la exploración de las correspondencias y de los escritos de los ilustrados neogranadinos refleja varios aspectos importantes de la Ilustración local. Se percibe una imagen aún borrosa, pero significativa, que requerirá de otros estudios acerca del lugar que ocupa la correspondencia médica como espacio de desarrollo de consideraciones sobre un tema médico o terapéutico determinado. Puede entreverse que la correspondencia desempeñó un papel de soporte entre los diferentes niveles de elaboración de un saber, en este caso, el relacionado con las plantas y sus virtudes medicinales. En ellos se percibe también un "método" de adquisición del conocimiento, desarrollado a partir de la lectura, la observación, el análisis de la realidad local y la experimentación, dinámica de aprendizaje que se hace muy evidente en relación con la utilización terapéutica de ciertos vegetales.

Durante el siglo XVIII, sostener una correspondencia era una actividad banal para la mayor parte de las personas pertenecientes a esta élite. Las cartas comunicaban anécdotas y rumores de la familia y amigos; pero la actividad epistolar también era útil para la vida intelectual. Entre los médicos y aficionados a la medicina existió en la Nueva Granada una constante correspondencia con sus pares, en forma semejante a lo que sucedía desde el siglo XVII, cuando los médicos de Europa se servían del correo para anunciarse mutuamente sus progresos, descubrimientos y solicitar la cooperación o la crítica.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo del Real Jardín Botánico de Madrid, Madrid, España.
Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia.
Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Periódicos

Correo curioso, erudito, económico y mercantil de Santafé de Bogotá (Santafé de Bogotá), 4 de agosto de 1801.

Papel Periódico de Santafé de Bogotá (Bogotá, Colombia) 1793- 1795.

Fuentes secundarias

Acosta de Samper, Soledad. *Biografía del General Antonio Nariño*. Pasto: Imprenta del Departamento, 1910.

Alcaide González, Rafael. "Las publicaciones sobre higienismo en España durante el período 1736-1939. Un estudio bibliométrico". *Scripta Nova* (Barcelona), 37 (abril 1999).

Alzate Echeverri, Adriana María. *Los oficios médicos del sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.

_____. "Devociones políticas y oratoria salubrista: sobre un plan de reforma hospitalaria en la Nueva Granada (1790)". *Historia Crítica* (Bogotá), 23 (2002): 51-72.

_____. "Las experiencias de José Celestino Mutis sobre el uso del guaco como antiofídico". *Asclepio* (Madrid), 55, núm. 2 (2003): 257-280.

Amaya, José Antonio. "Una flora para el Nueva Reino. Mutis, sus colaboradores y la botánica madrileña (1791-1808)". En *Culturas científicas y saberes locales*, ed. Diana Obregón. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, 2000.

_____. "Mutis, apôtre de Linné en Nouvelle-Grenade. Histoire de la botanique dans la viceroyauté espagnole de la Nouvelle-Grenade 1760-1783". Tesis doctoral, EHESS, París, 1992.

Andrieu, Bernard. "Médecin de soi-même". En *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages.* París: Ediciones Kimé, 2001.

Arango Jaramillo, Mario, Augusto Peinado y Juan Santa María. *Comunicaciones y correos en la historia de Colombia y Antioquia*. Bogotá: Editorial Gente Nueva, 1996.

Arboleda, Luis Carlos. "Comentarios sobre las lecturas matemáticas de Mutis". En *Historia social de la ciencia en Colombia*. T. 2. Bogotá: Colciencias, 1992.

Aziza-Shuster, Evelyne. *Le médecin de soi-même*. París: PUF, 1972.

Bails, Benito. *Elementos de matemática*. T. 9. Madrid: Imprenta de la Viuda de Joaquín Ibarra, 1796.

Bruhier, Jean-Jacques. *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et abus des enterrements et embauments précipités*. París: Bure, 1749.

Bueno, A. Gonzalo y R. Rodríguez Nozal. "Conocimiento científico y poder en la España ilustrada: hacia la supremacía comercial a través de la botánica medicinal". En *Antilia. Revista española de historia de las ciencias de la naturaleza y de la tecnología* (Madrid), 1 (1995).

Caldas, Francisco José. *Cartas de Caldas*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1978.

_____. "Sobre el influjo del clima en los seres organizados". En *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. T. 1. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.

Chartier Roger y Daniel Roche. "Les pratiques urbaines de l'imprimé" En *Histoire de l'Edition Française*. París: Fayard, 1990.

Clement, Jean-Pierre. *El Mercurio Peruano, 1790-1795*. T. 2. Antología. Madrid: Vervuert-Frankfurt, Iberoamericana, 1998.

Caycedo, Bernardo, *D'Elhuyar y el siglo XVIII.* Bogotá: Kelly, 1971.

Daremberg, Charles Víctor. *La médecine, histoire et doctrines*. 2 ed. París: Didier, 1855.

Demerson, Paula de. "Muertes aparentes y socorros administrados a los ahogados y asfixiados en las postrimerías del siglo XVIII". *Asclepio* (Madrid, CSIC), 53, núm. 2 (2001): 45-68.

Díaz Piedrahíta, Santiago. *Matís y los dos Mutis: orígenes de la anatomía vegetal y de la sinanterología en América*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000.

_____. "Fray Diego García y los orígenes de la zoología sistemática en Colombia". *Colombia*, *Ciencia y Tecnología* (Bogotá), 19, núm. 1 (enero-marzo, 2001): 3-11.

Doria, José Luis. “Antonio Ribeiro Sanches: a portuguese doctor in 18th century Europe”. *Vesalius*, *Acta Internationalis Historiae Medicinae* (Bruselas), 7, núm. 1 (junio 2001): 27-35.

Estrella, Eduardo. “Expediciones botánicas”. En *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*, eds. Manuel Selles, José Luis Peset y Antonio Lafuente. Madrid: Alianza Universidad, 1988.

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

Farge, Arlette. “Se conserver en santé au XVIII siècle. D’après les guides, dictionnaires ou arts de se conserver en santé”. En *Le corps, la santé, la maladie. Travaux et Recherches du Groupe d’Histoire Moderne et Contemporaine du CNRS*, 18-26. París: CNRS, 1979.

Fraile, Pedro. *La otra ciudad del rey. Ciencia de policía y organización urbana en España*. Madrid: Celeste Ediciones, 1997.

Fere, Guyot de. “Gardane, Joseph-Jacques”. En *Nouvelle biographie générale*. T. 19. París: MM. Firmin Didot Frères, 1858.

Feyel, Gilles. “Periódicos”. En *Diccionario histórico de la Ilustración*, eds. Vincenzo Ferrone y Daniel Roche. Madrid: Alianza, 1988.

Foucault, Michel. "La politique de santé au XVIII siècle". En *Michel Foucault. Dits et Ecrits.* T. 2. París: Gallimard, 2001.

Fouquet, Madame-Marie. *Recueil de receptes, où est expliquée la manière de guérir à peu de frais toutes sortes de maux. Le tout a été expérimenté par les charitables soins de Mme. Fouquet*. Lyon: Certe, 1676.

Frias Núñez, Marcelo. *Enfermedad y sociedad en la crisis colonial del Antiguo Régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruelas*. Madrid: CSIC, 1992.

Gardane, Jacques-Joseph. *Catéchisme sur les morts apparentes dites asphyxies ou instruction sur les manières de combattre les différentes espèces de morts apparentes*. París: Valade, 1771.

Gardeta Sabater, Pilar. *Sebastián José López Ruiz* (*1741-1832*). Málaga: Universidad de Málaga, 1996.

Garrido, Margarita. *Antonio Nariño*. Bogotá: Panamericana, 1999.

Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias*. Madrid: Mapfre, 1992.

González de Pablo, Ángel. "Sobre la configuración del modelo de pensamiento de la higiene actual: el caso español". *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* (Málaga), 15 (1995): 267-299.

Gredilla, Federico. *José Celestino Mutis*. Bogotá: Plaza y Janés, 1982.

Havelange, Carl. *Figures de la guérison* (*XVIII-XIX siècles*)*. Une histoire sociale et culturelle des professions médicales au pays de Liège*. París: Les Belles Lettres, 1990.

Hernández de Alba, Gonzalo. *Quinas amargas*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1994.

Hernández de Alba, Guillermo, comp. *Archivo epistolar del sabio naturalista José Celestino Mutis*. T. 2. Bogotá: Kelly, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1975.

_____, comp. *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. T. 1. Bogotá: Kelly, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983.

_____. "Método general para curar las viruelas". En *Escritos científicos.* T. 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983.

Ibáñez, Pedro María. *Crónicas de Bogotá.* T. 1. Bogotá: Biblioteca Cultural de Cultura Colombiana, 1951.

Infantes, Víctor, François Lopez y Jean-François Borrel. *Historia de la edición y de la lectura en España* (*1472-1914*). Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruiz Pérez, 2003.

Jouanna, Jacques y Caroline Magdelaine. "Présentation". En *L'art de la médecine, Hippocrate*. París: GF Flammarion, 1999.

Keel, Othmar. *L'avènement de la médecine clinique moderne en Europe, 1750-1815. Politiques, institutions et savoirs*. Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal, Gerg Editeur, 2001.

Langet, Mireille y Claudine Luu. *Médecine et chirurgie des pauvres*. París: Privat, 1984.

Lastres, Juan B. *La medicina en el virreinato*. Vol. 2. *Historia de la medicina peruana*. Lima: Imprenta Santa María, 1951.

Leal, Ildefonso. *Libros y bibliotecas en la Venezuela colonial.* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1978.

Lebrun, François. *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII et XVIII siècles*. París: Points-Seuil, 1995.

López Piñero, José María y otros, eds. *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. T. 1. Madrid: Península, 1983.

Louis, Antoine. *Lettres sur la certitude des signes de la mort, ou l'on rassure les citoyens de la crainte d'être enterrés vivants*. París: Chez Michel Vambert, 1752.

Lozano, Jorge Tadeo. "Memoria sobre las serpientes y plan de observaciones para aclarar la historia natural de las que habitan el Nuevo Reino de Granada, y para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas" (1808). En *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. T. 1: 115-132. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.

Mantilla R., Luis Carlos y Santiago Díaz Piedrahíta. *Fray Diego García, su vida y su obra científica en la Expedición Botánica*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992.

Martínez Zulaica, Antonio. *La medicina en el siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1972.

Milanesi, Claudio. *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII siècle*. París: Payot, 1991.

Miramón, Alberto. *Dos vidas no ejemplares: Pedro Fermín de Vargas y Manuel Mallo*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1962.

Nieto Olarte, Mauricio. *Remedios para el imperio. Historia natural y apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Peligry, Christian. "Le marché espagnol". En *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant* (*1660-1830*), dir. Roger Chartier y H. Martín, 481-492. París: Fayard, 1990.

Perdiguero Gil, Enrique. "Los tratados de medicina doméstica en la España de la Ilustración". Tesis doctoral, Universidad de Alicante, 1990.

_____. "The popularization of medicine during the Spanish Enlightenment". En *The Popularization of Medecine 1650-1850,* ed. Roy Porter. Londres-Nueva York: Routledge, 1992.

_____. "Popularizando la ciencia: el caso de la medicina doméstica en la España de la Ilustración". En *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*. Valencia: Universitat de Valencia, 2003.

Porter, Roy. "Les stratégies thérapeutiques". En *Histoire de la pensée médicale en Occident*. T. 2. París: Le Seuil, 1996.

Restrepo Forero, Olga. "En busca del orden: ciencia y poder en Colombia". *Asclepio* (Madrid), 50, núm. 2, (1998): 33-75.

Riera, Juan. *Capítulos de la medicina española ilustrada. Libros, cirujanos, epidemias y comercio de quina*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992.

Rodríguez, Ana Luz. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*. Bogotá: Banco de la República, 1999.

Rodríguez Nozal, Raúl y Antonio González Bueno. "Real Academia Médica Matritense y Expediciones Botánicas". *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*. (Málaga), 15 (1995): 380-381.

Roche, Daniel. *La France des Lumières*. París: Fayard, 1993.

Rosen, George. "El mercantilismo y la política para la salud en Francia". En *De la policía médica a la medicina social*. México: Siglo XXI, 1985.

Ruíz Martínez, Eduardo. *La librería de Nariño y los Derechos del Hombre*. Bogotá: Planeta, 1990.

Ruppelt, B. M.; E. F. Pereira; L. C. Goncalves, y N. A. Pereira. "Pharmacological screening of plants recommended by folkmedicine as anti-snake venom. Analgesic and anti-inflamatory activities". *Mem. Ins. Oswaldo Cruz* (Sao Paulo), 86, suppl. 2 (1991): 203-205.

Santos Molano, Enrique. *Antonio Nariño*. Vol. 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1972.

Sgard, Jean. "La multiplication des périodiques". En *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant (1660-1830)*, dir. Roger Chartier y H. Martín. París: Fayard, 1990.

Silva, Renán. *Las epidemias de la viruela de 1782 y 1802 en la Nueva Granada*. Cali: Universidad del Valle, 1992.

_____. "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen". En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, eds. François-Xavier Guerra y Annick Lemperiere. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002.

_____. *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

Sue, Jean Joseph. *Dictionnaire portatif de santé: dans lequel tout le monde peut prendre une connaissance suffisante de toutes les maladies, des différents signes qui les caractérisent chacune en particulier, des moyens les plus surs pour s'en préserver, ou des remèdes les plus efficaces pour se guérir*. 6 ed. revue et corr. París: Chez Josep Barbou, 1777.

Teysseire, Daniel. "Aux origines de la médecine sociale et de la politique de la santé publique: l'Avis au peuple sur sa santé de Tissot ". *Mots. Les langages du politique* (Paris), 26 (1991).

Teysseire, Daniel y Corine Verry-Jouvet. "Présentation". En *Avis au peuple sur sa santé Samuel Tissot*. París: Chez P. Fr. Didot (1782); París: Quai Voltaire Histoire, 1993.

Tisnes, Roberto María. *Pedro Fermín de Vargas: biografía de un precursor*. Bucaramanga: s. e., 1979.

_____. *Un precursor, don Pedro Fermín de Vargas*. 40, 42. Bogotá: Kelly, 1969.

Unanue, J. H. "Decadencia y restauración del Perú. Oración inaugural que, para la estrena y abertura [sic] del anfiteatro anatómico, dijo en la Real Universidad de San Marcos el día 21 de noviembre de 1792". *El Mercurio Peruano* (Peru), 218-222 (3, 7, 10, 14 y 17 de febrero de 1793).

Vicq D'Azyr, Felix. "Eloge de Sánchez". En *Oeuvres de Vicq D'Azyr. Recueillies et publiées avec des notes et un discours sur sa vie et ses ouvrages par Jacques L. Moreau de la Sarthe.* T. 4. París: Imprimerie de Baudouin, 1805.

Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en la Nueva Granada*. Bogotá: Echeverría Hnos., 1867.

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2004.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

La conquista del noroeste argentino y los cultivos europeos

Marco Giovannetti
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
vslema@hotmail.com

Resumen

En el presente artículo se analiza la introducción de cultivos de origen europeo, como el trigo y la cebada, entre otros, en el territorio del actual noroeste argentino durante los primeros momentos de la conquista española, en la segunda mitad del siglo XVI y XVII. No se intenta solamente trazar el itinerario de los mismos, sino profundizar en su relación con el mundo indígena de la antigua gobernación del Tucumán colonial. Las interacciones entre los cultivos del Viejo Mundo y los grupos indígenas serán abordadas desde perspectivas tales como las posibilidades de apropiación y, especialmente, el consumo de los productos agrícolas, situando toda esta problemática en un contexto sociohistórico caracterizado por la conquista, imposición y dominio de las poblaciones nativas.
Palabras clave: ARGENTINA, CULTIVOS EUROPEOS, SIGLO XVI, SIGLO XVII.

Abstract

The aim of this paper is to investigate the introduction of European crops –such as wheat and barley among others– into the actual Argentinean Northwest territory during the early Spanish conquest in the second half of XVI and XVII centuries. We are not just trying to draw their itinerary, but to inquire into its relationship with the aboriginal world at the colonial Tucuman Government. Interactions between Old World crops and aboriginal groups will be analyzed from perspectives such as the possibilities of agricultural products appropriation and consumption. This analysis will be situated in a social and historical context characterized by the conquest, imposition and domain of the native populations.
Key words: ARGENTINA, EUROPEAN CROPS, 16TH CENTURY, 17TH CENTURY.

Introducción

Los cultivos vegetales han aportado o, más específicamente, han sido el elemento de subsistencia fundamental para el desarrollo y evolución de los sistemas sociales humanos. En este sentido, no se puede concebir el estudio de la complejidad social sin enfrentar detenidamente el fenómeno de la agricultura que en algunas ocasiones fue acompañado –aunque no es siempre el caso– por la domesticación animal. Los "Estados prístinos" tienen una historia y un destino inexorablemente vinculado a las prácticas y, por ende, a los productos agrícolas: en el lejano Oriente el arroz; en medio Oriente, el trigo y la cebada, entre otros de menor trascendencia; en África, el mijo y el sorgo; en Mesoamérica, el maíz, el poroto y las calabazas, al igual que la zona andina, salvando sus diferencias intrínsecas. Si bien Europa no registra el fenómeno comúnmente conocido como "invención agrícola", es partícipe de este proceso desde muy temprano, y ya en el Mesolítico se encuentran los indicios de las primeras comunidades cultivadoras de trigo, cebada y frutales. Los cultivos que los españoles introdujeron en América eran parte fundamental de su cultura e idiosincrasia, ya que acompañaron desde el principio todo el desarrollo Neolítico de dicho continente, o sea, 8.000 años aproximadamente.

En este trabajo abordaremos la problemática de la introducción de los cultivos europeos en América enfocando específicamente esta cuestión en el noroeste argentino (NO) o, en perspectiva histórica, la antigua jurisdicción de la gobernación del Tucumán[1]. La introducción de estos cultivos no implicó solamente su traslado desde Europa hasta América por los colonizadores, pues hay que tener presente la difusión de tales productos hacia los grupos nativos. De hecho, la difusión de elementos o patrones culturales desde un grupo humano a otro es un tema complejo y aún en pleno debate en la antropología. Se acepta que no hay solo un modelo explicativo para comprender cómo ciertos objetos o costumbres foráneas se instalan en el seno de una comunidad. Lo recomendable y más enriquecedor es abordar este fenómeno desde una perspectiva que abarque una multiplicidad de enfoques, atendiendo a las particularidades de cada grupo cultural, circunstancias y contingencias históricas y, en muchos casos, visualizando el papel de individuos emprendedores promotores del cambio. Un análisis dinámico y relacional de estos factores –y de algunos otros que se nos escapan– es, en nuestra opinión, factible de aportar resultados. Por lo tanto, desde esta perspectiva, comenzaremos a analizar este proceso en el NOA a lo largo de los siglos XVI y XVII. Consideramos que este corte temporal, si bien no deja de ser arbitrario, es

[1] El noroeste argentino comprende las actuales provincias de Jujuy, Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán y Santiago del Estero. Incluiremos en este trabajo algunos aspectos de la actual provincia de Córdoba que, si bien actualmente no pertenece a esta región, fue partícipe, antes y en el momento colonial, de procesos culturales íntimamente relacionados, como parte de la antigua jurisdicción del Tucumán.

coherente con los enormes procesos desestructurantes y situaciones de choque cultural que tuvieron que enfrentar las poblaciones autóctonas en este período, logrando algunas de ellas en el trayecto particulares formas de supervivencia y adaptación.

Introducción de los cultivos europeos en el NOA

Está establecido que las primeras acciones españolas en el Tucumán implicaron la fundación de ciudades constituidas a partir de un núcleo poblacional hispánico. Las crónicas nos informan que dicha población debía "sustentarse" mediante el cultivo de la tierra y la crianza de ganado de acuerdo con la concepción ibérica de la subsistencia y el ordenamiento de los grupos humanos en el espacio. Según entendemos aquí, esta concepción de la que hablamos tiene fuertes componentes identitarios que, en la mentalidad española de los colonos del siglo XVI y XVII, se tradujo en "transportar España a América", al decir de G. Baudot[2]. Específicamente, en cuanto a la alimentación agraria, los colonos españoles no solo reorganizaron la economía agrícola-ganadera de la región según la concepción que tenían de la misma, favoreciendo el cultivo en el llano por sobre el que se realizaba en andenes, por ejemplo, sino que también, con gran tenacidad, introdujeron una gran cantidad de especies provenientes de Europa.

Siguiendo esta idea, planteamos entonces ciertos interrogantes acerca de la problemática de los primeros cultivos europeos[3] en los territorios del NOA. La ciudad del Barco de Ibatín fue la primera fundación en el Tucumán, erigida aproximadamente en el año 1550 por un enviado desde el Perú, Don Juan Núñez del Prado. Cabría esperarse –según lo planteado anteriormente y teniendo en cuenta la importancia de este primer asentamiento español– que quienes lo llevaron adelante se habrían procurado los elementos mínimos indispensables para la subsistencia, como ganado y especies vegetales comestibles, fundamentalmente trigo y cebada, para cultivar en las primeras sementeras. Al respecto, el ingeniero agrónomo J. Báez[4] no duda en afirmar que tal fue lo sucedido, a pesar de los escasos fundamentos que esgrime, sin restarle el mérito de ser prácticamente el

[2] G. Baudot, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

[3] Como habíamos visto en la introducción al hablar de cultivos europeos, en realidad no estamos haciendo referencia a que fueran originalmente domesticados en Europa, aunque sí lo fueron en otras regiones del Viejo Mundo. Con esta designación solo rescatamos el hecho de que para el siglo XVI eran usualmente consumidos en Europa y, por lo tanto, fueron introducidos al Nuevo Mundo durante la conquista.

[4] J. R. Báez, "La primera colonia agrohispana en el Tucumán (siglo XVI)", *Revista Argentina de Agronomía* (Buenos Aires), 14, núm. 2 (1947): 85-93; "La primera colonia agrohispana en Cuyo (siglo XVI)", *Revista Argentina de Agronomía* (Buenos Aires), 15, núm.1 (1948): 19-32.

único investigador que ha estudiado el tema. Para esclarecer este punto, uno de los documentos mas importantes con los que cuenta es un informe llevado a cabo por Núñez del Prado en la ciudad del Barco, en 1551 –antes de someterse a la gobernación de Chile, en manos de Don Pedro de Valdivia–, donde hace constar los inconvenientes que trajo aparejada la llegada de Francisco de Villagrán, un lugarteniente de Valdivia. En este documento, un cuestionario de 28 preguntas, intenta justificar el traslado de dicha población e inculpa a Francisco de Villagrán de la hambruna sufrida por su gente, ya que, ante los repetidos intentos de Núñez de Prado para cultivar la tierra, el primero consume desmesuradamente y destruye los campos. Interesa destacar de este relato que todos los cultivos nombrados son americanos: maíz, quínoa, zapallo (auyama) y poroto. En un documento tan detallado como este y donde el autor intenta mostrar que agotó todos los recursos posibles para sustentar a la población, resulta sospechoso que no se nombraran los cultivos europeos que, en opinión de Báez, seguramente habrían llevado consigo. Esto nos induce a pensar que en este primer asentamiento o bien no se contaba desde un principio con semillas de cultivos europeos o por alguna razón los mismos no prosperaron. Consultando el documento original, o sea, la "probanza de mérito de Juan Núñez del Prado en la ciudad del Barco en 1551"[5], se puede observar con precisión cual fue la suerte que corrieron las primeras cosechas en territorio del NOA en un pueblo español. A pesar de sufrir inconvenientes desde su llegada, Juan Núñez del Prado y su gente logran hacer dos sementeras, una en el mes de agosto de 1550 y en el mes de enero del siguiente año la otra. Dentro de las preguntas del cuestionario oficial figuraba lo siguiente:

> Ítem si saben que dentro de dos meses, después que el capitán Juan Núñez de Prado pobló a esta ciudad, hizo meter en ella pasadas de dos mil fanegas de maíz y de trigo, y entrando el mes de agosto, que es el tiempo que los naturales siembran la primera sementera, hizo que todos sembrasen y para ello les dio a todos los indios caciques principales de los que habían venido de paz para con que hiciesen las dichas sementeras, y en el mes de enero adelante con otra sementera hizo hacer otra de las cuales dos sementeras se cogió muy poco maíz digan lo que saben[6].

Una primera evaluación sobre esta pregunta nos permite obtener algunos datos. Primero, pareciera que se introdujo trigo para la alimentación inmediata en los primeros momentos del pueblo, y segundo, que si es que este se cultivó, no se obtuvo ningún resultado, ya que aparentemente apenas se pudo recoger algo de

[5] "Probanza presentada en la ciudad de El Barco por Juan Núñez de Prado, su fundador, para señalar sus servicios y manifestar sus agravios contra el capitán Villagra", en R. Levillier, "Gobernación del Tucumán. Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores", *Documentos de Archivo de Indias*, Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S. A., 1919-1920), 1: 68-121.
[6] Ibídem.

maíz de las primeras cosechas. El problema surge cuando se consulta a los testigos, pues, sorprendentemente, de los quince que declararon ninguno hace mención de que se ingresara trigo, ni siquiera desde el principio de su establecimiento en el lugar, pero sí recuerdan que se trajo maíz y que de los primeros cultivos solo este producto es el que se cosechó. Veremos algunos ejemplos para corroborar lo dicho.

a) El testigo Juan de Rentería contestó lo siguiente:

> … a la veinte pregunta dijo que el dicho capitán hizo meter en esta ciudad mucha comida y que sabe que serían más de mil quinientas fanegas de maíz, y que luego hizo sembrar a todos los españoles y a cada uno daba de los indios que venían de paz para ayudarles a sembrar y que se sembró en el dicho mes de agosto que la pregunta dice y en el mes de enero adelante otra y vio que de ambas a dos sementeras se cogió muy poco maiz y que esta es la verdad.

b) El padre Alonzo Trueno –testigo en el que Baez se basó mayormente– amplió la información sobre los cultivos consumidos:

> A las veinte preguntas dijo que lo que sabe de esta pregunta es que se recogió poca cantidad de maíz, frisoles y zapallos e quínoa y que se sembró por el mes de agosto como la pregunta dice y septiembre y octubre y otra sementera por el mes de enero y para hacer las dichas sementeras el dicho capitán Juan Núñez del Prado dio indios a todos para que las hiciesen de los que venían de paz y sabe que de la primera sementera se cogió poco maíz y de la postrera ninguno, porque se comió todo y enviolo por tener necesidad de comida aún por podrirse de las muchas aguas que había.

c) Juan Núñez de Guevara testificó que:

> A las veinte pregunta dijo que sabe que en el tiempo contenido en la dicha pregunta se metió en esta ciudad mucho maíz pero que no sabe la cantidad de fanegas que serían y así mismo sabe que en el dicho mes de agosto el dicho capitán Juan Núñez del Prado mandó que sembrasen todos y les dio indios de los que habían venido de paz para ayudarles a hacer sus sementeras y vio que en el dicho mes de enero adelante se hizo otra sementera y de la primera se cogió muy poco maíz y de la segunda no nada, porque se cogió muy poco en choclo y esto sabe de esta pregunta.

d) Por último, para cerrar con los testimonios, incluimos el de Rodrigo Palos, quien

> Dijo que lo que de esta pregunta sabe es que vio que se metió en esta ciudad en el tiempo que la pregunta dice mucha cantidad de comida (...) e así mismo se hizo la otra sementera por el mes de enero y sabe que de la primera (...) se cogió poco maíz y de la segunda no ninguno, porque se podría con las aguas y lo comieron los yancucnas antes de maduro.

Aun así, a pesar de la evidencia negativa para la ciudad de El Barco, consideramos factible que los cereales y frutales alóctonos ingresaran al NOA en la década de 1550. La fundación de Santiago del Estero en 1553 sería un buen motivo para pensar que Francisco de Aguirre, quien provenía de Chile, introdujera semillas de trigo, cebada y frutales. A pesar de todo, las crónicas no resultan iluminadoras al respecto, por lo cual nos deja abierta la duda. Paul Groussac afirma que Aguirre, apenas llega a territorio tucumano, se da cuenta del gran desabastecimiento de la población y envía inmediatamente una expedición a Chile que regresa en mayo de 1553 con "semillas, plantas, herramientas, además de algunos labradores y menesteres". No dejan de ser muy interesantes estos datos, pero el autor no explicita la fuente de su información y por momentos parece que se trata solo de una interpretación propia debida a los errores en los que cae, como ya lo remarcara Manuel Lizondo Borda[7].

Diferente para nosotros es el testimonio del procurador del cabildo de Santiago del Estero, Alonso Abad, quién ha dejado importante información reveladora para continuar con el análisis. Ha quedado bien establecido que, luego de que Francisco de Aguirre fundara Santiago del Estero en 1553, se retira a Chile al año siguiente dejando a cargo a Gregorio de Bazán. Debido al desamparo de la ciudad, en gran medida por la resistencia indígena, los comestibles y elementos básicos para la subsistencia comenzaron a escasear, por lo cual Bazán decide, a finales de 1555, enviar a Chile cinco soldados en busca de bastimentos y un sacerdote. Los encomendados para esta empresa fueron: Rodrigo de Quiroga, Bartolomé Mansilla, Nicolás de Garnica, Pedro de Cáceres y Hernán Mejía de Miraval, quienes regresan a principios de 1556 trayendo al padre Juan Cidrón y además cantidad de objetos y productos de primera necesidad, fundamentales para la subsistencia de dicha gente, de cuyos costos se hace cargo el gobernador Aguirre. Esto es lo que Abad textualmente afirma de tal suceso:

> Después de muchos meses trajeron sacerdotes que les administró y entonces trajeron algunas semillas de trigo, cebada y otras cosas de Castilla y algodón (...) y otras cosas de ello de que ha redundado que se han podido sustentar hasta el día de hoy y esta ciudad a ido siempre en aumento con el trigo, cebada y maíz que se sembró y con los árboles higuera, viñas y otras cosas que se pusieron e plantaron[8].

[7] Manuel Lizondo Borda, *Historia de la Gobernación del Tucumán* (*Siglo XVI*), (Buenos Aires: Publicación de la Universidad de Tucumán, 1928): 136.

[8] "Información levantada por el procurador del Cabildo de Santiago del Estero, Alonso Abad, entre los vecinos, destinada a demostrar los notables servicios por dicha ciudad en el descubrimiento y conquista de la comarca del Tucumán", en Levillier, "Gobernación del Tucumán", 116-242.

El cuestionario que sigue al relato de Abad contiene también –si bien de una manera no tan clara, por la extraña manera de construir las preguntas– algo de información relevante. La pregunta siete intenta averiguar:

> Si saben que habiendo salido los dichos cinco españoles (...) y traído un sacerdote los españoles conquistadores asosegaron y se quietaron de tal manera que luego se dieron a sembrar los dichos algodones, trigo, maíz, cebada y otras cosas, plantando viñas, higueras y otros árboles frutales de castilla[9].

Los testigos coinciden totalmente con la pregunta. Responden, por ejemplo, "a la septima pregunta dijo que sabe y vio este testigo que después de venido de Chile el sacerdote, todos los vecinos de esta ciudad recibieron mucho contento de ello (...) y fueron sembrando muchas semillas y algodón, trigo y maíz e plantas de Castilla".

Queremos remarcar ahora la importancia de esta información, ya que resulta sumamente ilustrativa para comenzar a descubrir los tipos de productos que desde Chile estaban llegando al Tucumán colonial. Además hay que tener en cuenta que estos cereales se cultivaban en Chile desde las primeras poblaciones españolas asentadas allí ya en 1542 y que su producción era tan grande que en las primeras épocas sus ciudades exportaban trigo hacia Perú, casi siempre deficitario en razón de las enormes demandas que generaba el trabajo minero[10]. Además, para este momento, no solo en las poblaciones hispanas se manipulaban dichos productos. Se tienen referencias relativas a la fundación de Mendoza, donde se menciona que los indios huarpes ya cultivaban trigo y cebada al momento del arribo de la expedición de Pedro del Castillo en 1561. Se considera –y así lo demuestran varios documentos– que estos indígenas habrían obtenido los cultivos por intercambio con poblaciones españolas en Chile durante la gobernación de Valdivia[11]. Por otro lado, es mucho más importante para este trabajo el testimonio que nos ha dejado Pedro Sotelo de Narváez acerca de los "indios de guerra" del valle Calchaquí: "tienen partes fragosísimas donde siembran. Es tierra muy abundante de papas –papas son como turnas de tierra, que se siembran– maíz, frisoles y quínoa, zapallo, *trigo y cebada* y todas legumbres, algarroba y chañar"[12].

---

[9] Si bien la primera parte de la oración es estructuralmente similar a la reproducida por Báez y que citáramos previamente, el resto no concuerda, como pudimos constatar, y por ello decidimos incluir ambos testimonios.

[10] Baudot, *La vida cotidiana*.

[11] Báez, "La primera colonia".

[12] P. Sotelo de Narváez, "Relación de las provincias del Tucumán que dio Pedro Sotelo Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor Licenciado Cepeda, Presidente desta Real Audiencia de La Plata", 1583, en E. Berberian, *Crónicas del Tucumán. Siglo XVI* (Comechingonia, Argentina: UNC, 1987). Subrayado del autor.

Independientemente de esta fuente, la investigadora Ana Lorandi confirma que los indígenas no conquistados del Tucumán habrían incorporado el trigo y la cebada en sus cultivos. Más interesante aún es la interpretación que realiza sobre el tema, desestimando que estos elementos hayan tenido un impacto significativo en estas culturas[13].

Una referencia mucho más precisa para la introducción de los cereales aparece en Bartolomé de Las Casas quien afirma que Pérez de Zurita portaba granos de trigo durante la expedición que resultara en la fundación de Londres de Quimivil en 1558, la cual partió un año antes de La Serena, donde esta especie se consolidó desde su fundación en 1543[14]. Adán Quiroga hace una recopilación de numerosos cronistas, entre ellos, un tal Herrera, que con su testimonio ilustra parte de la cuestión relativa a las plantaciones de árboles frutales en la primera Londres:

> El otro lugar, dicen que había de estar a donde estuvo un pueblo, llamado Londres, en el Camino de Tucumán, de la gobernación de Chile, se despobló por la poca gente que había, es el Valle de Quinmibil, es tierra fértil para sembrar trigo, maíz y cebada, y hubo buenas viñas, y arboledas, y de buen temple, y son todos los naturales diaguitas[15].

Finalmente, estas referencias nos permiten componer un panorama distinto al que planteara Báez y dejar en claro que no puede confirmarse que el ingreso de especies cultivadas europeas se produjera desde el alto Perú[16], y que resulta más factible pensar que haya sido desde Chile; además, es probable que la ciudad del Barco de Ibatín no fuera el centro de dispersión de las mismas sino Santiago del Estero, que debe de haber jugado un rol trascendental en tal dispersión, como hemos podido reconocer en algunos documentos. La ayuda que brinda Santiago del Estero en la fundación de ciudades como Córdoba o Esteco queda evidenciada en las referencias al abastecimiento de bienes de todo tipo que salen de aquella ciudad. Incluso en las sucesivas fundaciones de Pérez de Zurita es fundamental el rol de Santiago del Estero. Alonzo Abad lo ha declarado:

> ... entró de Chile el capitán Juan Pérez de Zorita (...) poblándose otros muchos pueblos en nombre de su majestad que fue en los diaguitas en el valle de Quimivil la ciudad de Londres y en el valle calchaquí la ciudad de Córdova y en Tucumán (...) cañete para todas las cuales (...) salieron muchos de los primeros

[13] A. M. Lorandi, "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial", *Revista Andina* (Cuzco, Perú), año 6, núm. 1 (1988): 135-173.
[14] A. Capparelli y R. Raffino, *Arqueobotánica de El Shincal I: Tallos finos, frutos y semillas*, vol. 3, Tawantinsuyu (Sydney, Australia: Brolga Press, 1997).
[15] A. Quiroga, *Calchaquí,* comentarios de actualización R. Raffino (Buenos Aires: TEA, 1992).
[16] El primer trigo llega al Perú aproximadamente en 1537 de la mano de Doña María Escobar, esposa de Diego de Chávez, que trajo desde España medio almud de granos.

> conquistadores que conquistaron y poblaron esta ciudad de Santiago con sus personas, armas y caballos a su costa y minción llevando ganado y otras cosas convenientes para las dichas conquistas y poblaciones[17].

En referencia a la fundación de Esteco, el cuestionario menciona nuevamente la importancia de Santiago del Estero en cuanto a que "se saco de este ciudad muchos pertrechos, ganados y otras cosas para que se sustentase aquella ciudad"[18]. Con Córdoba se hace explicito el aporte de cultivos para el sustento de los primeros momentos de las entradas en la región y posterior fundación. En la probanza de mérito del conquistador y vecino funcionario de Córdoba, Lorenzo Suárez de Figueroa, destacamos la pregunta seis, que dice lo siguiente:

> Y si saben que estando el dicho don Lorenzo Suárez de Figueroa en las dichas provincias del Tucumán en la de Santiago del Estero le dio y encargo don Jerónimo de Cabrera el descubrimiento de las provincias de lo comechingones y canavirones (...) y para ello llevó consigo cincuenta soldados (...) con armas, caballos y municiones y otras cosas necesarias para la jornada y a todos los dichos soldados los socorrió con comida de trigo, maíz y cebada[19].

Ya finalizando el siglo XVI, y específicamente para la zona de Catamarca, algunas crónicas y documentos oficiales nos permiten continuar con el itinerario histórico de estos cultivos. Nuevamente, Pedro Sotelo de Narváez, en su "Relación de las provincias de Tucumán", describe sucintamente para 1583 el gran potencial agrícola de la zona de Londres, sin dejar de mencionar cultivos tanto autóctonos como del Viejo Mundo: "trigo y maíz, cebada y mucha cantidad de frisoles y dáse todo lo de Castilla"[20]. Este mismo cronista detalla minuciosamente los tipos de frutales que se estaban cultivando para este momento en Santiago del Estero, y describe que "los españoles y ellos tienen ahora frutas de España, que se han plantado; viñas de que se cogen muchas uvas y vino, duraznos, higos, melones, membrillos, manzanas, granadas; perales y ciruelos aún no han dado fruta; hay limas y naranjas"[21]. Con esto podemos evidenciar la gran variedad de frutales europeos que ya para fines del siglo se afianzaban en estas tierras, destacando que generalmente no es apreciada tal diversidad cuando en los escritos de la época queda subsumida bajo el rótulo "frutales de Castilla" o "todo lo de Castilla".

---

[17] "Información levantada", en Levillier, "Gobernación del Tucumán".
[18] Ibídem.
[19] "Información de los méritos y servicios de D. Lorenzo Suárez de Figueroa, hecho en la conquista y población de las provincias de Tucumán con D. Jerónimo Luis de Cabrera y Gonzalo de Abreu, y especialmente en el cargo de capitán y justicia mayor en Córdoba, de la Nueva Andalucía", en Levillier, "Gobernación del Tucumán".
[20] Sotelo de Narváez, "Relación de las provincias".
[21] Ibídem.

Mención aparte, en relación con la producción triguera merece Córdoba de la Nueva Andalucía, luego de su fundación en 1573. Es notable el exponencial incremento que sufrió esta ciudad con respecto a la producción de harina desde sus primeros años, y que continuaría en ascenso hasta aproximadamente 1625, cuando comenzó lentamente su ocaso. Para darnos una idea, ya en 1579 se instala el primer molino en la ciudad y para el alba del nuevo siglo eran mas de cinco los allí construidos. El aumento de estos medios de producción es fiel indicador de la importancia de la producción harinera en la región, cuyos enormes excedentes eran colocados en regiones de colonias lusitanas como Brasil y Angola. Los cultivos primero se realizarían en la región noroeste de la provincia en coincidencia con la dispersión de los grupos comechingones[22] de economía con fuertes componentes agrícolas antes de la llegada española. Con posterioridad, ya en el siglo XVII, se expandirían los campos de cultivo hacia las llanuras del centro y sur de la provincia. Este fenómeno extraordinario lleva al investigador Félix Torres a postular un "ciclo de la harina" para Córdoba. En palabras del mismo autor, en 1606 Córdoba posee una estructura productiva en relación con la harina con un relativamente alto nivel de especialización y elaboración de productos derivados. Las causas de esto podrían encontrarse en una mayor concentración de la mano de obra para estos tipos de trabajo, así como también en la alta inversión en tecnología, como los molinos hidráulicos. De esta manera, se alcanzó un muy alto nivel tecnológico y productivo para su época, en comparación con las otras regiones también de reciente colonización[23].

El trigo, la cebada, los frutales y otros cultivos comestibles del Viejo Mundo también se fueron incrementando a lo largo del siglo XVII. El padre Vázquez de Espinosa, quien recorriera las Indias Occidentales entre 1608 y 1622, nos deja el siguiente relato sobre nuestra zona de interés:

> ... la comarca de Londres es de maravilloso temple, de fertilísimas vegas y valles, en los cuales hay viñas y se da maíz y trigo en abundancia, con todas las frutas de España, con aumentar la población, se reducirían estas naciones a la fe y se comunicarían los reinos del Perú y Chile con más facilidad con los de Tucumán y Paraguay[24].

Es interesante destacar aquí que en la región de la actual Catamarca tenemos también una gran variedad de frutales y cereales de los traídos de España para

[22] No hace falta aclarar que tal relación no es azarosa, ya que la mano de obra perteneciente a las etnias comechingonias fue fundamental en este proceso.
[23] F. Torres, "Agricultura y conflictos en la Córdoba colonial", *Todo es Historia* (Buenos Aires), año 17, núm. 201 (1984): 38-58.
[24] A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Crónicas de América 68b (1628; reimpresión, Madrid: Editorial Historia 16, 1992).

principios del siglo XVII, que luego se convertirían en el eje de la agricultura colonial.

Los cultivos europeos en la vida aborigen

Poco se ha escrito sobre la introducción del trigo, la cebada y otros cultivos en las tierras del actual NOA en los primeros momentos de la conquista y colonización española. Menos aún sobre su introducción, producción y consumo por parte de los distintos grupos aborígenes que habitaban esta amplia región. En general, se acepta que los cereales y frutales del Viejo Mundo llegaron al NOA con las primeras fundaciones, luego de 1550, y que su cultivo prosperó rápidamente y fue aceptado pasivamente por los indígenas, poco a poco, en su dieta y costumbres. Así, se han pasado por alto o jamás se han tenido en cuenta numerosos factores que actúan al momento de la introducción de un elemento cultural desconocido o foráneo y que, consecuentemente, podrían determinar su aceptación o rechazo. Pongamos un ejemplo conocido y estudiado: la introducción de maíz en Europa. Llegado en los primeros viajes de Colón, fue en los siglos XVI y XVII muy escasamente aceptado en el Viejo Mundo, y transcurrirían varias décadas desde hasta que fuera cultivado en algunas regiones de España y Portugal, principalmente con fines forrajeros. Los escritos de carácter peyorativo son fáciles de hallar y citaremos uno que encontramos ilustrador de este caso. El naturalista inglés M. Gerardé opinaba que

> ... el trigo turco[25] nutre mucho menos que el trigo, centeno, cebada o avena. El pan que de él se hace (...) es tan duro y seco como una galleta (...), causa indigestión violenta y rinde poca o ninguna nutrición al cuerpo (...). Todavía no tenemos prueba cierta o experiencia respecto a la virtud de este grano, aunque los indios bárbaros que no conocen nada mejor, limitados a hacer una virtud de la necesidad, piensan que es un buen alimento[26].

Las ventajas del maíz para la alimentación humana no serán reconocidas sino hasta bien entrado el siglo XVIII. Es necesario apuntar que muchas veces la introducción de un elemento cultural atraviesa un proceso que necesariamente debe sortear numerosos obstáculos, como el prejuicio, la desconfianza, el conservadurismo o el rechazo al cambio, aspectos que tornan dificultosa su asimilación por el solo hecho de aparecer en escena.

Cuando profundizamos en los trabajos históricos sobre la sociedad y economía del Tucumán colonial, la mayoría concuerda en que el trigo, la cebada, la vid y los

[25] Trigo turco es el nombre con que se conocía al maíz fuera de España –donde, a su vez, se lo llamaba grano de Indias–, debido a que su introducción no fue directamente desde la península Ibérica sino desde Turquía.

[26] Arturo Warman, *La historia de un bastardo, maíz y capitalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974).

otros cultivos eran sembrados y cosechados por los mismos aborígenes como parte del servicio personal, la mita o cualquier otro tributo impuesto por los invasores. Desde temprano se intentó adiestrar a la población nativa en las técnicas necesarias para dicha producción[27] y abastecer de esta forma las demandas de las ciudades y, en muchos, casos de exportación al interior del virreinato. Pero el solo hecho de la manipulación de semillas y plantas del Viejo Continente no es motivo suficiente ni puede asegurarnos el consumo cotidiano o la introducción en la dieta aborigen de estos productos. Los distintos autores consultados también coinciden en un punto que resultara crucial para nosotros: los aborígenes no consumían trigo y cebada, o raramente lo hacían, y esto por motivos extraordinarios[28]. Pero también podemos hallar otros ejemplos, como el presentado por Gabriela Sica en su trabajo sobre encomiendas y tributos del siglo XVII en San Francisco de Paipaya, Jujuy, donde describe que los indios cultivaron en su chacra de carácter comunal maíz, trigo, cebada y legumbres "aparentemente" para su consumo[29].

El problema que se nos presenta aquí es que el fenómeno de la adopción y consumo de cultivos europeos ha sido exiguamente estudiado y es raro hallar referencias más específicas que superen la mera aproximación superficial. Tratando de superar este inconveniente, intentaremos ahora trabajar con diversos cuerpos de evidencias, aunque escasas, con el objetivo puesto en la interrelación con otros factores socioculturales que conformaban la dinámica del contexto social colonial del noroeste Argentino en el período temprano de la conquista.

En primera instancia, y avanzando un poco más en lo expuesto arriba, observamos que autores como G. Baudot –que han tratado el fenómeno de la vida cotidiana en la América en el período de Felipe II– generalizan hasta el extremo de aseverar que "visiblemente los agricultores indígenas no querían cultivar trigo, no dominaban la técnica de su cultivo y, aferrados a su maíz y a sus herramientas rudimentarias, obtenían resultados menos que mediocres"[30]. Por lo mismo, intenta confirmar su

[27] Cabe aclarar que no nos referimos a las técnicas para la práctica agrícola en sí, ya que muchas de estas comunidades las habían adquirido siglos antes, sino a los elementos de una agricultura de características europeas.
[28] Sobre este tema, véase Lorandi, "El servicio personal"; Baudot, *La vida cotidiana*; G. Doucet, "Los réditos de Quilpo. Funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI (1595-1598)", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesselschaft Lateinamerikas* (Colonia, Alemania), s. n. (1986): 63-119; C. López de Albornoz y A. M. Bascari, "Pueblos de indios de Colalao y Tolombón: Identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX)", *Humanitas* (Tucumán, Argentina), 27 (1998): 63-119.
[29] Gabriela Sica, "Vivir en una chacra de españoles: encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paipaya, Jujuy, siglo XVII", en *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, comp. J. Farberman y R. Gil Montero (Jujuy, Argentina: Ediunju; UNQ, 2002).
[30] Baudot, *La vida cotidiana,* 170.

punto de vista con un ejemplo más que certero: en 1559, el virrey de México impuso tributo a los indígenas en trigo para que se habituaran a él, pero dos años después debió desistir al comprobar que estos compraban el necesario para pagarlo. En Perú sucedía lo mismo en cuanto a su consumo. El registro del padre Carmelita Vázquez de Espinosa sobre la comida que se preparaba a los indios en el hospital de Santa Ana de Lima a comienzos del siglo XVII ayuda a sustentar las aseveraciones de Baudot con el siguiente comentario: "y como los indios están acostumbrados a sus comidas de maíz y yerbezuelas sazonadas con ají o pimiento, se les adereza a su modo"[31].

El cronista Francisco López de Gómara va un poco más lejos y expone las razones por las cuales los indios no cambian el maíz por el trigo:

> Los motivos que dan son grandes y son los siguientes: que están acostumbrados a este pan, y se hallan bien con él; que el maíz les sirve de pan y vino; que multiplica más que el trigo; que se cría con menos peligro que el trigo, así del agua y sol como de las bestias; que se hace más sin trabajo, pues un solo hombre siembra y recoge mas maíz que un hombre y dos bestias trigo[32].

En líneas muy generales, todo pareciera apuntar a la consideración de que el consumo habitual de productos europeos por parte de los aborígenes americanos fue rechazado de plano. Pero, ¿es posible aseverar esto para todos los bienes introducidos, vale decir cultivos, animales o vestimenta por ejemplo? Además, ¿sucedió lo mismo en cada rincón de las colonias españolas a manera de proceso general y absoluto?

Para intentar un acercamiento a la última pregunta, vayamos a los casos específicos del antiguo Tucumán. En una revisión del trabajo de Judith Farberman[33] sobre la visita del oidor Luján de Vargas a Santiago del Estero hacia fines del siglo XVII podemos intentar recolectar ciertas pistas de la relación de los indígenas encomendados y los cultivos de trigo que ellos mismos producían. En tres oportunidades aparecen transcripciones textuales de personas involucradas en los procesos de la visita –dos de indios y una respuesta del encomendero–, que reproduciremos a continuación. Por una parte, los indios de Sabagasta respondieron, en cuanto a su obligación de tributo, que eran forzados a trabajar por su encomendero "en la sementera de trigo que han hecho con más de un almud de maíz en las tierras de dicho su pueblo, siendo de seis fanegas la siembra de trigo, lo

[31] Vázquez de Espinoza, *Compendio y descripción.*
[32] Francisco López de Gomara, *Historia general de las Indias*, ed. German Vázquez (1552; reimpresión, Madrid: Historia 16, 1987).
[33] J. Farberman, "Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII. Tierra, tributo y servicio personal en la visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1693)", en *Los pueblos de indios del Tucumán colonial.*

cual ha sido más de fuerza que de voluntad". Además, puede destacarse en estas entrevistas que solo se continuaba con una práctica que desde hacía años se llevaba adelante en el lugar, y continuamente se obligaba a los indios a cultivar "todos los años sementeras de trigo sin darles paga ni porción alguna de lo que [se] cogía de las sementeras"[34].

Por otro lado, a la segunda pregunta del cuestionario, los indios de Alagastine respondieron que "el tributo se les cobra por el encomendero en servicio personal que le hacen en la sementera que hace en su estancia cercana al dicho su pueblo y que en las tierras de los indios les hizo sembrar dos sementeras y de las cosechas que ha cogido dicho encomendero no les ha dado nada del dicho trigo". Por último, el encomendero de este pueblo, Joseph de Medina, responde que "de las sementeras de trigo no han percibido los dichos indios nada, que les a pagado a dos reales de jornal por día a los que han trabajado, que son dos o tres indios"[35].

De este último caso hay algo muy importante para rescatar, tanto en lo que respondió una como otra parte: los indígenas no percibieron nada del trigo que fueron obligados a cultivar. En el caso de Sabagasta sucede lo mismo, además con una confirmación de la prolongación de esta práctica en el tiempo. Inmediatamente surge la pregunta ¿cuáles fueron los alimentos que permitieron la subsistencia de estos indígenas denunciantes, al menos para el momento en que nada recibían de sus cosechas? Por lo visto, no era el trigo que cultivaban para el encomendero. Pero ¿era esta la totalidad de las cosechas producidas? Por lo que se desprende de estos testimonios pareciera que no. Esta aseveración surge a partir del caso de Sabagasta donde el encomendero Juan de Trejo asegura poseer tierras cercanas a las de los indios donde hizo cultivar su trigo, producción que ocasionara la disputa. Los indígenas afirman lo contrario, pero todo parece sugerir que solo está en disputa una porción del terreno total ocupado por los indios, o sea, las tierras que el encomendero considera como aledañas al asentamiento y, por lo tanto, de su propiedad y que los indígenas consideraban como propias. ¿Qué se cultivaba en el resto del terreno de los pueblos de indios? Por el momento no contamos con una respuesta directa. Puede arrojarnos algo de luz cierta concepción de los indígenas de las llanuras tucumano-santiagueña plasmada en un comentario del gobernador Alonso de Ribera donde el maíz era considerado por ellos aún como "mejor alimento de todos y tienen ellos por mejor sustento y verdaderamente lo es"[36]. Alonso de Barzana, padre jesuita cuya estadía en el Tucumán se remonta a la

[34] Ibídem.
[35] Ibídem.
[36] "Carta del gobernador Rivera al Rey", Archivo General de Indias (Sevilla), *Charcas* 26, ramo 8, núm. 64, fol. 536. Citado en, *La expansión de los ganados europeos: cambios en la economía y cultura material de las poblaciones indígenas de San Miguel de Tucumán* (*1600-1620*). Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Estela Noli (La Plata: UNLP, 1999).

segunda mitad del siglo XVI, nos deja un relato muy ilustrativo, aunque lamentablemente poco conclusivo, de las costumbres culinarias de las "naciones" del Tucumán:

> El modo de vivir de todas estas naciones [diaguitas] es el ser labradores. Sus ordinarias comidas son el maíz, lo cual siembran en mucha abundancia; también se sustentan de grandísima suma de algarroba, la cual cogen por los campos todos [los] años al tiempo que madura y hacen de ella grandes depósitos; y cuando no llueve para coger maíz [o] el río no sale de madre para poder regar la tierra, pasan sus necesidades con esta algarroba[37].

Decimos poco conclusivo porque en este relato no es posible diferenciar si se trata de indios sometidos o aún de guerra, o sea, en libertad, lo cual cambiaría mucho el valor de la información del documento. Si fuesen indios "gentiles", esta aseveración sería de esperar, pero si se trata de individuos sometidos y encomendados, nos hablaría de una continuidad de lo propio en sus cultivos de subsistencia, aún cargando con el peso desestructurante, desde el punto de vista cultural, de la imposición colonizadora.

A pesar de este problema, la última referencia nos empuja a ver un fenómeno fundamental en relación con la subsistencia de los grupos del NOA en cuestión, que muy bien podría ajustarse a la idea de que cultivos como el trigo y la cebada escapaban a la dieta aborigen. Los trabajos de investigación etnohistórica de Estela Noli nos abren la puerta para considerar la importancia de los productos de recolección como la algarroba, la miel y las langostas[38]. Según cálculos estimativos, es altamente probable que el 50% de la dieta fuera cubierta por estos productos de la naturaleza, mientras que el resto era completado por productos agrícolas. Consideramos, además, que lo más importante de este trabajo es el postulado de que luego de las obligaciones del trabajo encomendil, los aborígenes paulatinamente hicieron retroceder el porcentaje de la dieta destinado a productos agrícolas a favor de los recolectados. O sea, que la recolección, sobre todo de algarroba, jugó un papel trascendental en la reproducción de las condiciones materiales de existencia de los grupos nativos para este momento. Ahora bien, las estrategias de subsistencia de este tipo establecidas por diferentes etnias del NOA ¿tienen algún correlato con su supervivencia y cohesión como grupo social frente a

---

[37] "Carta de P. Alonso de Barzana, de la compañía de Jesús, al P. Juan Sebastián, su provincial. Fecha en la Asunción del Paraguay a 8 de Setiembre de 1594", en E. Berberian, *Crónicas del Tucumán. Siglo XVI*.

[38] Estela Noli, "La recolección en la economía de subsistencia de las poblaciones indígenas: una aproximación a través de las fuentes coloniales (piedemonte y llanura tucumano-santiagueña). Gobernación del Tucumán", en C. A. Aschero, M. A. Korstanje y P. M. Vuoto, eds., *En los tres reinos*: *prácticas de recolección en el cono sud de América* (Tucumán: UNT; Magna Publicaciones, 1999).

los embates desestructurantes impuestos por el colonizador? Es altamente probable que sí, y así lo han demostrado trabajos enfocados en el fenómeno relacionado con las "juntas y borracheras"[39], donde queda bien claro el papel de la algarroba y sus derivados (como la aloja) en la resistencia y supervivencias de prácticas ancestrales de ritos y socialización.

Por otro lado, hay que destacar que los mismos españoles alentaron la práctica de recolección de algarroba ante la ventaja que producía para sus propios intereses. En efecto, de esta manera la mano de obra podía autosustentarse una gran parte del año con productos que no tenían salida en los mercados del virreinato, como Potosí, o inclusive en regiones más distantes, como Brasil o África[40]. Además, no hay que olvidar que la algarroba se utilizaba también para el engorde del ganado y muchas veces para el pago de sayapayas e indios de mita[41]. Es por ello que en la ciudad de Santiago del Estero parte del tributo muchas veces era pagado con este producto, con lo que se generaba un circuito económico interno y local que otorgaba grandes beneficios a los españoles. Por este hecho, las ordenanzas de Abreu y luego las de Alfaro dedicaron un espacio importante a la reglamentación de este tipo de prácticas.

Formas posibles de obtención de los cultivos foráneos

En la introducción ya hacíamos mención a la pregunta sobre cómo obtendrían los aborígenes productos tales como el trigo, cebada o frutales, en caso que se alimentaran de ellos. Se nos presentan al menos tres situaciones donde este fenómeno podría haber ocurrido analizando los distintos mecanismos de relaciones económicas entre encomenderos y encomendados:

a) La primera, y en relación con las mitas obligatorias, los indígenas en muchos casos podían ofrecerse a los particulares e incluso a sus propios encomenderos descontándolo del tributo. Si existía una diferencia entre este último y el jornal, los encomenderos debían pagarla. Lo mismo ocurría en el caso de los particulares. Esta diferencia, denominada "demasía en tasa", debía ser saldada en los géneros y especies que los indígenas solicitaren, según se estipulara en las ordenanzas de

[39] Isabel Castro Olañeta, "Recuperar las continuidades y transformaciones: las `juntas´ y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial", en Farberman, *Los pueblos de indios*; M. M. Arana, "El tiempo de la algarroba", en Aschero, *En los tres reinos*.
[40] Este sí era el caso del trigo y la cebada, como constatamos para Córdoba, de cuyo circuito incluso el maíz participó muchas veces.
[41] Noli, "La recolección en la economía".

Alfaro[42]. Este punto es importante para nosotros porque cabe la posibilidad de que se pagara en productos alimenticios y, entre estos, los de origen europeo. Sin embargo, es muy frecuente encontrar referencias a las formas de pago, en la mayor parte de las cuales los textiles ocupan el lugar principal, y cuando productos alimenticios forman parte de la transacción, sucede que los derivados de la recolección, como la algarroba, son los mencionados en las crónicas, según pudimos constatar en el apartado previo. Incluso en los contratos concertados con las mujeres indias, estaba estipulado en "una manta, una lliclla y una faja y una camisa todo nuevo"[43] por un año de trabajo. Por esta participación, fundamental en la economía local, los textiles eran designados en aquel momento como "moneda de la tierra". Sin embargo, en el trabajo de Doucet sobre las encomiendas de Quilpo en Córdoba, sobresale un caso en donde el administrador Luis de Abreu, refiriéndose a la chacra de Chibaja, sostiene que luego de la cosecha de trigo, diez fanegas de la misma "se dieron y repartieron a los indios del dicho menor [el titular de la encomienda] que lo ayudaron a coger"[44]. ¿Lo consumieron, lo vendieron o lo intercambiaron? Es difícil conocer la respuesta, pero en el punto siguiente trataremos de avanzar un poco sobre la segunda posibilidad.

b) La obligación de alimentar a los indígenas de encomienda o en servicio personal en las estancias o residencias de españoles es otra forma de verificar el consumo de cultivos europeos en la dieta aborigen. Esto es una muy buena posibilidad y se hace necesario analizarla teniendo en cuenta su variabilidad intrínseca, o sea, los indígenas que acudían a la mita, por un lado, y los que residían permanentemente con los españoles, por el otro. Estos últimos los analizaremos con más detenimiento más adelante. En cuanto a las mitas de trabajo temporal, ya vimos la importancia de la algarroba como parte de la alimentación de estos grupos. Por otro lado, una referencia del fundador de La Rioja, Ramírez de Velasco, es sugerente con respecto a las formas de reclutamiento de la mano de obra y su manutención: "los traen [a los indios] de a 10, 15 o 20 por vez, por quince días por tanda", viniendo a veces "desde treinta leguas cargados con la comida que han de comer todo el tiempo"[45]. Pero, a pesar de este caso –que no deja de demostrar que en muchas oportunidades deben de haber sido los mismos indios quienes se proveían de alimentos–, estaba estipulado que para la realización de obras públicas o el levantamiento de cosechas de españoles eran los beneficiarios de aquellas obras quienes debían proveer el sustento a los trabajadores. El caso de la donación de un terreno para el levantamiento de un convento en el valle de Catamarca por la señora María de Tapia puede mostrarnos tal situación para 1653:

[42] Roxana Boixados, "Los pueblos de indios de La Rioja colonial. Tierra, trabajo y tributo en el siglo XVII", en Farberman, *Los pueblos de indios.*
[43] Ibídem.
[44] Doucet, "Los réditos de Quilpo".
[45] Lorandi, "El servicio personal".

> ... y más les dono un cáliz y patena de plata para la dicha casa y convento, y un ara, y vinagreras de plata, y una campanilla pequeña, con más veinte y cinco reses de ganado vacuno, y quince fanegas de trigo para el sustento de religiosos y obreros[46].

A pesar de ser un muy sugerente testimonio, no podemos dejar de tener en cuenta que en ningún momento hace textual referencia a mano de obra indígena. Si bien es cierto que esta era muy importante para aquel momento, no descuidamos el hecho de que los esclavos negros también hacían este tipo de trabajos. Por otro lado, tenemos un muy buen testimonio hacia 1690 sobre la reparación de la iglesia de la ciudad de San Fernando, del valle de Catamarca, donde se decide convocar a los mitayos necesarios para la tarea y especificar cuáles serán las cosas que aportarán los vecinos más importantes. El señor Vicario donará "por dos meses el gasto de la carne de dicha obra (...) y dará cuatro fanegas de trigo para el sustento de la gente". Cabe aclarar que más adelante se especifica la calidad de indígenas de los mitayos[47].

c) Otra posibilidad importante es la del cultivo en sus propias tierras dentro de la reducción. Ya hemos visto que luego de la visita de Alfaro quedaba estipulado como forma de tributo el entregar la mitad de tales cultivos al encomendero y que en muchas oportunidades este hacía plantar trigo. De hecho, el mecanismo de este sistema consistía en el aprovisionamiento, por parte del encomendero, de semillas, bueyes y aperos; los indígenas cultivaban, mantenían las cosechas y las levantaban. Como lo demuestra Boixados para La Rioja, "las chacras o sementeras de la comunidad se cultivaban previo acuerdo con el encomendero, quien disponía qué se sembraría y en qué cantidad al entregar las semillas"[48]. Pero también vimos numerosísimos reclamos acerca de que los españoles se quedaban con la totalidad de la cosecha, cualquiera que fuera. Por otro lado, no hemos encontrado referencias directas al cultivo de productos europeos por voluntad de los indígenas. Pero, si este fuera el caso o se quedaran con una parte del trigo cultivado obligatoriamente, ¿podrían haberlo comerciado? López de Albornoz y Bascary[49] afirman que tal era el destino de este tipo de producto en los pueblos de Colalao y Tolombón. Paralelamente, el estudio de la visita de Luján de Vargas nos demuestra que los indios participaban de los espacios mercantiles con productos agrícolas por

[46] "Donación de tierras a lo P. P. Franciscanos por doña María de Tapia, viuda de León de Maidana. 4 de febrero de 1653", en A. Larrouy, *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle y a Catamarca* (Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1915), 1: 181-202.
[47] "La iglesia parroquial (del Valle Viejo). –Acuerdos del Cabildo–, 23 de octubre de 1690", en Larrouy, *Documentos relativos*. Subrayado del autor.
[48] Boixados, "Los pueblos de indios de La Rioja colonial".
[49] López de Albornoz, "Pueblos de indios de Colalao".

intermedio de sus encomenderos[50]. De hecho, en la encomienda del pueblo de Guaco en La Rioja los indígenas declararon que la mitad de sus cultivos en las tierras comunales se la entregaron al encomendero para venderla. Como muy bien lo apunta la autora, aquí hay otro dato interesantísimo para rescatar, y es el hecho de que los indios de este pueblo no necesitaban de la cosecha de la chacra de comunidad para alimentarse, siendo las tierras comunales donde generalmente se cultivaba el trigo y la cebada.

Por lo anterior, podemos definir ya algunas cuestiones, a saber: en el caso de pagos por servicio prestado que excediera el tributo, donde estaba estipulado –aunque no se cumpliese– los indígenas decidían en qué productos los realizaban; generalmente, los textiles iban en primer lugar, y cuando productos comestibles eran parte de la transacción, las referencias a la algarroba son las más abundantes y comunes. Para el caso de la alimentación de los mitayos mientras realizaban los trabajos obligatorios, encontramos la interesante situación de que generalmente los mismos españoles aportaban la cantidad de granos necesaria y que el trigo aparece como el principal de estos aportes. Este debe de haber sido un excelente escenario donde marcar la relación de consumo entre los indígenas y los cultivos extranjeros, más por obligación –no eran ellos quienes decidían qué comer o no– que por propia decisión. En el tercer punto, podemos establecer que el cultivo de trigo y cebada sí se realizaba en las tierras comunales indígenas, pero esto era más que nada por orden de su encomendero, quien se quedaba la mayor parte de las veces con lo producido, no hallándose referencias a su cultivo voluntario por parte de los indios ni a su consumo obligado.

Diferenciación dentro de la sociedad aborigen

Indudablemente, creemos que el análisis de las costumbres alimentarias indígenas de los primeros siglos de la colonia no puede dejar de reconocer y tomar en consideración las características de la organización social de aquel entonces. Con esto queremos hacer referencia a las diferencias mismas dentro de los grupos indígenas luego de las transformaciones radicales de su organización previa. Ello obviamente está en relación directa con la imposición del nuevo orden económico-social que implicó la conquista española. Diferenciación esta que se establecerá sobre todo para organizar y categorizar la fuerza de trabajo. Pongamos el caso de los indios de servicio y los indios de reducción o habitantes de los pueblos de indios. Los primeros residían generalmente en la morada del encomendero o del encargado cumpliendo tareas de servidumbre doméstica. Los segundos, como es bien sabido, eran el producto de la práctica de la legislación toledana u organización de las "dos repúblicas" aplicada en el Tucumán –si bien no de manera completa– a partir de 1612 con las ordenanzas de Alfaro. Cuando profundizamos

[50] Boixados, "Los pueblos de indios de La Rioja colonial".

en el análisis de las costumbres de uno y otro grupo, se hace significativo el reconocimiento de que la influencia española lógicamente fue mayor entre los indios de servicio, por el hecho de haber sido separados de su comunidad y permanecer constantemente bajo el control de quienes, en mayor o menor medida, buscaban la transformación cultural de sus vasallos. Como para el caso de los indios de reducción ya hemos hablado suficiente, nos centremos ahora en el otro caso, los de servicio, muchas veces considerados yanaconas. Esta problemática está claramente observada en el análisis de "Los réditos de Quilpo"[51], donde podemos encontrar referencias como la de los gastos en comida para el "menor encomendero y sus indios de servicio" contabilizada por el esposo de su madre, el administrador de dicha encomienda, Luis de Abreu. Allí consignó, para el año 1596, que el trigo de la cosecha de esa temporada se iba "gastando en el sustento de dichos menores y su casa y servicio, porque gastaron de ello hasta que se cojó el maíz, que fueron tres meses". Pero más significativo aún para nosotros es el hecho de que la cosecha de maíz aparentemente se gastaba solo en "los dichos indios y servicio del dicho menor". ¿Quiere decir esto que el maíz era destinado solo a los indígenas? De importancia fundamental es la afirmación apuntada por Doucet, que ya utilizáramos anteriormente, acerca de que "no parece ocioso señalar cómo estos textos sugieren que, normalmente, el trigo se destinaba al consumo de los españoles y el maíz al de los naturales"[52]. Sin embargo, todo parece indicar que el carácter de los alimentos quedaba supeditado a las decisiones del señor Abreu. Por lo tanto, no dejamos de preguntarnos por qué, en un espacio dominado completamente por concepciones y cosmovisiones de origen ibérico, los indios continuaban alimentándose como pudieran decidir. ¿Es que acaso tendría en cuenta el administrador los gustos propios de los sirvientes o habría algún motivo de conveniencia? Para considerar este último caso, habría que indagar en los costos de cada una de ambas situaciones o relacionarlos con la calidad y cantidad del tributo agrícola recibido, información esta que no poseemos hasta este momento.

Cambiando completamente de escenario abordaremos otro aspecto de la diversidad aborigen del Tucumán colonial. Analizando otra carta del gobernador Alonso de Ribera, de 1608, encontramos la siguiente afirmación; "y por las causas dichas ha sido el año trabajoso de comida aunque ha habido mucha algarroba que para lo que es los indios [de Santiago del Estero] suple la falta de trigo y maíz"[53]. Al tratar de dilucidar el sentido de esta oración, realmente no queda muy claro si los indígenas consumían corrientemente trigo y maíz y la algarroba era para los casos de necesidad o, como ya habíamos visto, previamente se había vuelto un componente fundamental de su dieta, de manera que, por lo tanto, la escasez de cereales no

[51] Doucet, "Los réditos de Quilpo".
[52] Ibídem, 108.
[53] "Carta del Gobernador Alonso de Rivero a S. M. 11de febrero de 1608", en Raúl Argerich, *Historia de Londres* (Catamarca: Municipalidad de Londres, 2000).

causaba en ellos ningún impacto. Pero, quedándonos con la posibilidad de que el gobernador Ribera aluda a que los indios consumían tanto trigo como maíz, aún queda, en nuestra opinión, un fenómeno muy interesante por analizar. Los aborígenes de la región de Santiago del Estero fueron categorizados por los españoles bajo el rótulo de juríes, pero esto ocultaba una gran diversidad étnica dentro de un conjunto extraordinariamente heterogéneo. Este grupo estaba conformado, a grandes rasgos, básicamente por dos tipos distintivos: los tonocoté, cultivadores y sedentarios o semisedentarios, y los lules, más relacionados con los grupos chaqueños y organizados alrededor de una subsistencia cazadora-recolectara. De ambos grupos fueron capturados y reducidos individuos y grupos enteros para ser repartidos y cumplir con la encomienda. La pregunta que nos hacemos aquí es por la manera como operó la nueva organización social impuesta sobre todo a los grupos lules nómades. Sabemos que a los grupos agricultores o cultivadores no les resultaba ajena la nueva estructura de subsistencia –la producción de alimentos– y que, de hecho, cultivos propios, como el maíz, el zapallo o el ají, se insertaron en esta sin problemas. Pero para los grupos cazadores-recolectores estos productos no les eran extraños y, obviamente, más el trigo u otro alimento europeo. Por lo tanto, la nueva situación forzosa debe de haber provocado una transformación radical en su antigua forma de vida que los obligó a cultivar la tierra y consumir productos, ya fueran de origen americano o europeo, que no formaban parte de su dieta. Quizás encontremos en una realidad como esta parte de la explicación del enorme consumo del fruto del algarrobo, sin olvidarnos tampoco que este era también complemento esencial de los grupos cultivadores.

Conclusión

¿Qué podemos sacar en limpio de la heterogeneidad de fenómenos y referencias acerca del trigo, la cebada y otros cultivos de España presentados anteriormente? Primero, y respetando el orden precedente, podemos afirmar que estos cultivos ingresaron al NOA en las primeras oleadas fundadoras, después de 1550, y que no hay elementos para suponer que las expediciones anteriores de Diego de Almagro o de Diego de Rojas hubieran participado de la dispersión de los mismos. Según nuestra búsqueda, sería Chile el centro de origen de las primeras semillas cultivadas con éxito a mediados de la década de 1550. Cabe la posibilidad de que las primeras semillas para el consumo llegaran a fines de 1553 por orden de Francisco de Aguirre, cuando se hizo cargo de Santiago del Estero, pero nuestra información referente a este caso es de segunda mano y, por lo tanto, no nos permite ser conclusivos. En cambio, las expediciones de los años 1555-1556 están mejor documentadas y podemos afirmar que Mejía de Miraval introdujo semillas de trigo, cebada, vid e incluso algodón, y que luego de esto se cultivaron con éxito en una muy pobre y desabastecida Santiago del Estero. Este último poblado debe de haber sido el centro de dispersión local, del cual han de haberse abastecido las

posteriores fundaciones de la región, aunque Chile seguiría jugando un rol fundamental, como en el caso de las fundaciones de Pérez de Zurita.

En cuanto a la otra arista de este trabajo, podemos decir que, como está bien establecido y documentado, la mano de obra que realizaba las tareas agrícolas era, por supuesto, aborigen. Desde aquí retomamos aquella pregunta que hiciera de vector principal en este trabajo: ¿estos cultivos introducidos por los españoles penetraron en las costumbres culinarias y alimentarias de quienes los cultivaban, o sea, los indios? A pesar de que hemos visto cómo los españoles dejaban poco espacio y margen de tiempo para las propias sementeras indígenas, productos como el maíz nunca se dejaron de lado ni aún en las plantaciones del encomendero. Más allá de las brutales imposiciones y desprecio por lo nativo que demostraban los colonizadores, pareciera que los aborígenes continuaron aferrándose, dentro de lo posible, al maíz –que consideraban como el mejor alimento–, los porotos, el ají y la algarroba en proporciones altísimas. El trigo, la cebada y los otros estaban destinados a la dieta mayoritariamente española y tuvieron muy baja repercusión dentro de la dieta indígena durante el primer siglo y medio de la conquista. Nuestra explicación de un fenómeno tal está íntimamente relacionada con un enfoque que se introduce en lo más profundo de los aspectos de simbolización y significación dentro del fenómeno cultural. Los grupos humanos captan, analizan y estructuran el universo que los rodea por medio de su sistema cognitivo, conocido como sistema psíquico. Este funciona con signos y símbolos que son puestos a disposición de los individuos por el grupo social en el que estos nacen y crecen, y que será portador de determinadas características culturales que los acompañarán a lo largo de toda su vida. Los alimentos son parte fundamental de ese universo simbólico y se hallan arraigados en lo más íntimo de las costumbres y tradiciones que conforman la identidad de los grupos socioétnicos. A pesar de todo esto, no podríamos negar que deben de haber sido muy numerosos los casos donde en la "mesa india" se encontrara alguna especie de pan o potaje de trigo o cebada o alguna fruta del viejo mundo, pero nuestro objetivo está centrado en lo que en ciencias humanas y sociales se entiende por "costumbre" o "hábito", es decir, aquellas acciones que transitan lo rutinario y forman parte de un *corpus* de elementos conocidos como patrones culturales. De hecho, y en referencia a los casos de apropiación y consumo de los cultivos foráneos, hemos notado que cuando en los documentos se hace referencia a una entrega de trigo a los indígenas, "aparentemente para su consumo", esta hace parte de la manutención durante un período determinado de trabajo, ya sea de mita o de servicio personal. Podemos constatar que el carácter de dicha estructura laboral era una imposición del o los españoles beneficiados, sin ningún tipo de derecho a réplica para los indios. A veces aparece también el caso de un pago por el levantamiento de una cosecha de trigo con parte de la misma cosecha, pero casi siempre sucede lo mismo que en el caso anterior. Por otra parte, diferente era la situación de los indios de servicio en la casa de sus amos, donde las propias conductas y concepciones indias eran

terminantemente anuladas en pro de un comportamiento prácticamente españolizado. Sin embargo, hallamos un caso como para sospechar de la posible aculturación de los sirvientes, ya que en la casa del encomendero se priorizaba el consumo de maíz para estos.

Otro factor que se debe tener en cuenta a la hora de evaluar los cambios en las costumbres alimentarias es el grado de imposición y, sobre todo, los fenómenos culturales que involucra. No es lo mismo una alteración en la esfera política que podría implicar un cambio en las jerarquías de lealtad y obediencia –un nuevo líder– que la imposición de un nuevo sistema de subsistencia o un nuevo modo de producción. Estos últimos traerán mayores consecuencias en los patrones culturales del grupo. Veámoslo a través de los grupos involucrados en este trabajo. Los grupos andinos en su mayoría eran sedentarios y agricultores. Además estaban habituados al pago de un tributo en trabajo y productos antes de la llegada de los españoles, debido a la expansión incaica hacia el noroeste argentino. La situación posconquista para los sometidos mantuvo una organización económica estructuralmente similar, si por un momento nos abstraemos de su carácter radicalmente más violento, que en algunos casos resultaba fatal. Pero estos grupos agricultores mantuvieron la base de su sistema de subsistencia e incluso muchos de ellos lograron conservar tierras comunitarias y perduraron por un tiempo relativamente prolongado. En cambio, los grupos cazadores-recolectores sometidos, como los de la llanura tucumano-santiagueña y los chaqueños capturados en las distintas entradas, perdieron todo vínculo con su anterior modo de vida. Ello está demostrado por el solo hecho de ser obligados a asentarse definitivamente en un territorio perfectamente delimitado y pasar a depender de la producción de alimentos para subsistir, situación sumamente dificultosa, dado el enorme grado de cambio cultural que requiere. Seguramente, en esta situación hallaremos la razón de la supervivencia de algunas de las viejas costumbres, como la recolección de algarroba para subsidiar el déficit alimentario. Ya habíamos hablado acerca del caso de los lules y de cómo las políticas desestructurantes hicieron posible que, debido a una forzada adaptación a las nuevas circunstancias, se allanara el camino para que productos como el trigo y otros cultivos se volvieran parte de la dieta cotidiana.

Ahora bien, concentrándonos en aquellos grupos que continuaron manteniendo parte de sus costumbres y una capacidad de cohesión vinculada a la propiedad de tierras de comunidad –lo que seguramente posibilitó su reproducción por algunos siglos más– encontramos una situación compleja a la hora de intentar explicar su relación con los nuevos productos agrícolas. La mayor parte de los investigadores de la historia colonial coinciden en afirmar que los grupos andinos del Tucumán colonial permanecían reacios a aceptar en sus patrones culinarios los diversos cultivos europeos. Algunos incluso se animan a esbozar un modelo explicativo para dar cuenta de este fenómeno. Los sociólogos chilenos Bengoa y Valenzuela,

en un estudio del cambio cultural mapuche luego de la llegada española, realizan una comparación de las diferencias en el proceso de aculturación entre estos grupos nómades y los grupos andinos agricultores[54]. En su modelo, establecen que los mapuches presentaron una enorme flexibilidad para incorporar elementos de la cultura española, como los caballos, el ganado vacuno y lanar, las armas, las esposas blancas y, lo más importante para nosotros, el trigo. Todo esto fue posible gracias a una "situación de absoluta independencia política y de intransable separación cultural y militar con el enemigo"[55]. Los mapuches utilizaron todos los elementos ventajosos de los invasores para resignificarlos en su propio sistema cultural y sacar la mayor cantidad de ventajas de ellos. En cambio, en las sociedades andinas, según los mismos autores, la situación es diferente, debido a que fueron rápidamente sometidas –caso contrario de los mapuches, que fueron doblegados recién durante el siglo XIX– y de esta forma se cerraron culturalmente a la influencia externa, ya que, "al no poner distancia en el plano político y social necesitan reafirmar su identidad y esforzarse para sobrevivir culturalmente"[56].

Este último modelo explicativo se torna sumamente atrayente, sobre todo si vemos con esta óptica los casos de la temprana adopción del trigo y la cebada por los grupos huarpes de Cuyo y los diaguitas-calchaquíes del noroeste, como habíamos visto en el apartado de introducción de estos productos en el NOA. Como estos grupos no estaban sometidos aún a los europeos, sus fronteras culturales permanecieron lo suficientemente flexibles como para aceptar los elementos foráneos sin que esto representara ningún peligro para su identidad. De esta manera, nuestra presentación concordaría perfectamente con lo señalado por los sociólogos chilenos y podría exponerse más o menos así: luego de la entrada y conquista de los españoles y la subsiguiente conformación de las primeras encomiendas, los indígenas impusieron barreras culturales herméticas frente a los elementos materiales que introducían los extranjeros del otro lado del Atlántico. Hemos podido corroborar que los cultivos europeos fueron de difícil introducción en la dieta aborigen de aquel momento. Sin embargo, existen ciertos elementos que no se articularían en una interpretación como la precedente. Si por un momento ampliamos la esfera de los elementos materiales que entraron con los españoles, nos topamos indefectiblemente con el ganado, y es sorprendente ver como este fue rápidamente adoptado por las culturas nativas[57]. En un trabajo específico sobre el tema, Estela Noli apunta que "las comunidades poseían ya en las primeras décadas del siglo XVII sus propios ganados y la carne ovina había sido incorporada a su dieta". ¿Debemos dejar de lado la idea de la resistencia andina hacia los productos

[54] José Bengoa y Eduardo Valenzuela, *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea* (Santiago de Chile: Editorial Pas, 1984).
[55] Ibídem, 30.
[56] Ibídem.
[57] Véanse los trabajos de Noli, "La expansión de los ganados europeos"; Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción*; Baudot, *La vida cotidiana*.

y costumbres españolas por la imposición de barreras culturales? No podríamos ser tan categóricos en uno ni en otro sentido. Tomaremos una posición mediadora donde la noción de resistencia cultural no será abandonada, porque consideramos que este concepto es una herramienta de análisis muy importante para abordar algunos fenómenos de las sociedades nativas en su relación con los europeos. La noción de resistencia cultural, íntimamente relacionada con la noción de identidad, puede ser puesta en la misma línea de análisis de los trabajos de supervivencia de estos grupos en relación con el mantenimiento de las tierras comunales y la manera como esto posibilita la puesta en marcha de estrategias de conjunto para obtener resultados más duraderos. Esta idea de resistencia está inevitablemente relacionada con la contingencia particular que significó la conquista, por lo tanto, no podemos perder de vista el factor de imposición violenta para analizar la introducción, el intercambio o la apropiación de elementos culturales.

De esta forma, entonces, debemos considerar que los indígenas de los siglos XVI y XVII, en lo que respecta al consumo cotidiano de productos agrícolas, como el trigo, la cebada y frutales, presentaron una barrera escasamente permeable y que esto puede ser interpretado como una especie de resistencia cultural ante los valores y costumbres del invasor que ponían en peligro los propios. Pero, ¿por qué esta resistencia parece ser selectiva con algunos productos y no así con otros? Como primera medida –y, en cierta forma, esto es lo que venimos desarrollando–, los grupos sociales en contacto tienden a permeabilizar sus fronteras culturales ante ciertos aspectos que no ponen en peligro su identidad; de alguna manera, ese elemento foráneo resultaba beneficioso o interesante por algún motivo. Pero nuestro interés se concentra en aquellos caracteres o costumbres e incluso objetos que son partícipes de espacios conceptuales o simbólicos similares en relación con dos grupos culturales que entran en contacto. Denominaremos "nichos culturales" a aquellos espacios simbólicos conformados por un conjunto de categorías arbitrarias –construidas histórica y socialmente– con las cuales cada grupo social conformará conceptos para interactuar con el mundo que lo rodea y, dentro de este, con los objetos específicos que se vuelven significativos culturalmente. Los objetos con los que el grupo interactúa pueden abarcar múltiples categorías conceptuales o espacios de interacción (religioso, político, de subsistencia, etc.). De esta manera, la noción de concepto se aborda desde una perspectiva multidimensional, o sea, ubicando la interacción hombre-objeto en un espacio múltiple donde, dependiendo del contexto, incluirá alguna o algunas de las categorías con las cuales el grupo definirá aquel objeto. Ejemplo de esto es sin duda el caso del trigo para los españoles y el maíz para los indígenas americanos. Cada uno de estos cereales ha participado y ha cumplido un rol fundamental en la vida de los grupos humanos que estamos analizando. Conocemos el amplio valor otorgado por los grupos andinos al cultivo y consumo del maíz no solo en los aspectos económico y de subsistencia, sino también en su cosmogonía religiosa. El trigo también fue altamente valorado por los europeos y era fundamental en la mesa española, al

punto de ser considerado la base de la dieta de aquel entonces. Ambos ocupaban nichos culturales similares por varios motivos. En primera medida, por lo recientemente expuestos, o sea, por el alto lugar que ocupaban en la vida cotidiana. Por otro lado, de ambos cultivos se obtienen granos, y así eran valorados tanto por españoles como por aborígenes, lo que los coloca en una misma categoría agrícola. También eran objeto de formas de procesamiento análogas, ya que se los molía para la producción de harina. Pero además podemos constatar que en la mesa cotidiana, por decirlo de alguna forma, con ambos productos se preparaba lo que se conoce como "pan". Si bien este término está siempre en relación directa con el trigo, conlleva también una noción más amplia, que define a todo producto básico en la dieta y la mesa cotidiana, la de algo hecho a base de la molienda de algún cereal y que generalmente es el complemento y acompaña cualquier otro plato. Así, de hecho, son los mismos españoles quienes hacen uso de este concepto cuando se refieren al "pan de las Indias" aludiendo a las gachas o tortas de maíz indígenas. Además de esta manera de preparación y cocción, existían otras como los potajes o "guisos" que podían realizarse con ambos alimentos, y de hecho así se hacía. Por otro lado, no menos importante es la relación de estos productos con el mundo religioso. No hay que olvidar la cercanía del trigo con la fe católica. La última cena o la transustanciación del cuerpo de cristo evidencian este fenómeno. Por otro lado, según lo ha demostrado J. V. Murra, en el mundo andino "se alimentaba con maíz a los dioses y a las momias de los reyes difuntos"[58] y además era objeto de muchos otros rituales y ceremonias. Es nuestra intención remarcar aquí que los elementos culturales que ocupen un nicho específico y altamente valorado por un grupo opondrán una mayor resistencia a la introducción de elementos y caracteres de similar espacio conceptual que sea ajeno a esa cultura, y mayor aún será la resistencia ante fenómenos de imposición derivados de una conquista militar.

Bajo la misma óptica, podemos tratar de analizar el fenómeno de la adopción de los animales domésticos europeos y esbozar una explicación. Si bien los grupos andinos conocían muy bien las prácticas de manejo de ganado, hay que remarcar que la diferencia con las prácticas y usos europeos son notables. Primero, el número de especies domesticadas en los andes es muchísimo menor que el del Viejo Mundo. Apenas dos son las especies reconocidas para el NOA, el cuy o curí (*Cavia porcellus*) y la llama (*Lama glama*) ya que de la alpaca no hay evidencia en esta región. En cuanto a los usos de estos animales, se considera que las llamas eran de suma importancia por las funciones que cumplían en el transporte y la producción textil. En cuanto a la alimentación, se reconoce que, sobre todo para la época de ocupación incaica, jugaba un papel secundario en la dieta local restringiéndose sólo a los momentos festivos y ceremoniales. Además, la posesión del ganado era netamente de carácter estatal, teniendo los pastores solamente una

[58] J. V. Murra, *La organización económica del Estado Inca* (México, Siglo XXI, 1978).

función como encargados del cuidado de los animales, sin opciones de utilizarlos libremente. En el momento poshispano, la situación cambia en el sentido de que ahora los particulares podían acceder a la posesión y disposición de animales domésticos, y es recién en este momento que comienza a ser importante en la dieta de los aborígenes la carne de dichos animales y, por ende, en sus costumbres culinarias. Por lo tanto, podemos considerar que las relaciones con los animales domésticos son muy distintas antes y después de la conquista española y que los nichos culturales ocupados en cada caso eran muy diferentes, lo cual no presenta ninguna contradicción con las concepciones que se tenía de uno u otro tipo de ganado.

Existen otros factores que también ayudarían a comprender y explicar la escasa participación de los cultivos foráneos en la dieta nativa, pero en este caso son factores que se vuelcan más hacia conveniencias españolas que a la resistencia aborigen. Muchas veces las mismas estrategias comerciales del grupo dominante chocaban con la manutención de su propia mano de obra, los indios. En efecto, ante la falta de riquezas minerales en el Tucumán, los españoles tuvieron que adoptar otras estrategias para sobrevivir, por un lado, e incorporarse en el mercado colonial, por el otro. Por ello, vemos que los excedentes productivos eran logrados con productos textiles, en mayor medida, los frutos de la recolección, como la miel y la cera, y lo más importante para nosotros, los productos agrícolas. Como habíamos visto, el Tucumán fue por un período de su historia un centro abastecedor de cereales, sobre todo de trigo, a otras regiones del virreinato e incluso a lugares distantes, como África y Brasil. *Grosso modo*, al ser estos productos altamente comercializables, es probable que se diera una situación donde los mismos encomenderos intentaran extraer el máximo posible de la producción agrícola, para así comercializarla y obtener ganancia en metálico o introducir productos faltantes. Entonces no sería tan descabellado pensar que muchas veces los mismos españoles extraerían la totalidad de los cultivos de las tierras comunales sin dejar posibilidad para el consumo aborigen, alentando en muchos casos estrategias alternativas para la subsistencia de su propia mano de obra. Esto podríamos relacionarlo directamente con la reglamentación de ordenanzas para la recolección de la algarroba, por ejemplo, donde intentan controlar e introducir en la economía colonial las alternativas de subsistencia indígenas.

Por último, quisiéramos añadir una fuente de información diferente de la que hemos tomado hasta aquí. Los trabajos arqueológicos pocas veces ayudan a dilucidar hechos históricos específicos, pero son excelentes indicadores de patrones y comportamientos culturalmente significativos, sobre todo en relación con la manipulación de objetos en contextos sociales diversos. Es interesante traer a colación los resultados de una excavación arqueológica en el pueblo de Londres de Quimivil, en la actual provincia de Catamarca, región que formara parte de la antigua jurisdicción del Tucumán colonial. Este sitio, según recientes

interpretaciones[59], posee dos ocupaciones temporalmente bien diferenciadas a manera de eventos: "evento I o Inka" y "evento II o Hispano-Indígena". Este último es el que mas nos interesa aquí ya que ha permitido establecer una ocupación aborigen (de posible filiación diaguita) comprendida entre los años 1600-1640. Lo extraordinario de estos hallazgos, entre los que se cuentan numerosas semillas de trigo, cebada y frutales de España, es que han permitido develar cierto grado y contexto de utilización de objetos españoles por parte de los aborígenes. Lo extraordinario es que aparentemente los objetos hispánicos no se hallaron en contextos domésticos o utilitarios, sino que hacen su aparición en un contexto específicamente ritual, como es el *ushnu* o plataforma ceremonial de origen incaico. Fuera de esta estructura, se hallaron solamente objetos y productos de filiación netamente aborigen (cerámica caspinchango estilo hispano-indígena[60], algarrobo, maíz, etc.). Si nos guiamos por el contexto de hallazgo de los cultivos en este sitio, parece ser que los mismos estaban siendo manipulados, pero no consumidos. Esto surge a partir del hecho de que tanto el trigo como la cebada y los frutales no aparecieron en recintos de habitación y solo estaban presentes en la estructura ceremonial como participando posiblemente en uno o más rituales[61]. Esta última información apoyaría de alguna forma toda la interpretación previamente presentada, aunque no es nuestra intención presentarla como un cuerpo sólido de evidencia irrefutable, ya que numerosas dudas pueden surgir y no hallar una respuesta rápida. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, si esto se extiende a la totalidad del territorio del Tucumán colonial, o, por otro lado, por qué estos objetos hacían parte de los rituales, pues las respuestas cambiarían mucho el potencial de las interpretaciones.

Hasta aquí hemos analizado la compleja problemática de la introducción de los cultivos europeos en el noroeste argentino y su relación con las poblaciones nativas desde distintos enfoques, que han incluido tanto concepciones aborígenes como españolas. El fenómeno tiene múltiples aristas y aquí se han alcanzado solo algunas, por lo que consideramos que este trabajo no debería ser abordado de manera conclusiva, sino, más bien, como una fuente de ideas para encarar trabajos futuros que puedan engrosar el conocimiento de la historia de los grupos humanos de la región. La arqueología, sin duda, podrá aportar mucho al respecto, y la complementariedad con la historia y la etnohistoria multiplicaría exponencialmente los resultados que cada una podría aportar por separado.

---

[59] R. Raffino y otros, "El ushnu de El Shincal de Quimivil", *Tawantinsuyu* (Canberra, Australia), 3 (1999): 22-39.

[60] En arqueología, el estilo cerámico conocido como hispano-indígena hace referencia a la fabricación de elementos aborígenes en un determinado período temporal posconquista y no tiene vinculación con objetos de origen español.

[61] Raffino, *"El ushnu de El Shincal"*.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (Sevilla)

Fuentes secundarias

Arana, M. M. "El tiempo de la algarroba". En *En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sud de América*, eds. C. A. Aschero, M. A. Korstanje y P. M. Vuoto. Tucumán: UNT, Magna Publicaciones, 1999.

Argerich, Raúl. *Historia de Londres*. Catamarca: Municipalidad de Londres, 2000.

Báez, J. R. "La primera colonia agrohispana en el Tucumán (siglo XVI)". *Revista Argentina de Agronomía* (Buenos Aires), 14, núm. 2 (1947): 85-93.

_____. "La primera colonia agrohispana en Cuyo (siglo XVI)". *Revista Argentina de Agronomía* (Buenos Aires), 15, núm. 1 (1948): 19-32.

Baudot, G. *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Bengoa, José y Eduardo Valenzuela. *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago de Chile: Editorial Pas, 1984.

Berberian, E. *Crónicas del Tucumán. Siglo XVI*. Comechingonia, Argentina: UNC, 1987.

Boixados, Roxana. "Los pueblos de indios de La Rioja colonial. Tierra, trabajo y tributo en el siglo XVII". En *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, comps. J. Farberman y R. Gil Montero. Jujuy, Argentina: Ediunju; UNQ, 2002.

Capparelli, A. y R. Raffino. *Arqueobotánica de El Shincal I: Tallos finos, frutos y semillas*. Vol. 3. Tawantinsuyu (Sydney, Australia: Brolga Press, 1997.

Castro Olañeta, Isabel. "Recuperar las continuidades y transformaciones: las `juntas´ y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial". En *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, comps. J. Farberman y R. Gil Montero. Jujuy, Argentina: Ediunju; UNQ, 2002.

Doucet, G. “Los réditos de Quilpo. Funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI (1595-1598)”. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesselschaft Lateinamerikas* (Colonia, Alemania), s. n. (1986): 63-119.

Farberman, J. “Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII. Tierra, tributo y servicio personal en la visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1693)”. En *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, comps. J. Farberman y R. Gil Montero. Jujuy, Argentina: Ediunju; UNQ ,2002.

Larrouy, A. *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle y a Catamarca*, t. 1. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1915.

Levillier, R. “Gobernación del Tucumán. Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores”. En *Documentos de Archivo de Indias*. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1919-1920.

Lizondo Borda, Manuel. *Historia de la Gobernación del Tucumán* (*Siglo XVI*). Buenos Aires: Publicación de la Universidad de Tucumán, 1928.

López de Albornoz, C. y A. M. Bascari, “Pueblos de indios de Colalao y Tolombón: Identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX)”. *Humanitas* (Tucumán, Argentina), 27 (1998): 63-119.

López de Gomara, Francisco. *Historia general de las Indias*, ed. German Vázquez. 1552; reimpresión, Madrid: Historia 16, 1987.

Lorandi, A. M. “El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial”. *Revista Andina* (Cusco, Perú), año 6, núm. 1 (1988): 135-173.

Noli, Estela. “La recolección en la economía de subsistencia de las poblaciones indígenas: una aproximación a través de las fuentes coloniales (piedemonte y llanura tucumano-santiagueña). Gobernación del Tucumán”. En *En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sud de América*, eds. C. A. Aschero, M. A. Korstanje y P. M. Vuoto. Tucumán, Argentina: UNT, Magna Publicaciones, 1999.

_____. “La expansión de los ganados europeos: cambios en la economía y cultura material de las poblaciones indígenas de San Miguel de Tucumán

(1600-1620)". *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, La Plata: UNLP, 1999.

Murra, J. V. *La organización económica del Estado Inca*. México, Siglo XXI, 1978.

Quiroga, A. *Calchaquí*, comentarios de actualización R. Raffino. Buenos Aires: TEA, 1992.

Raffino, R. y otros. "El ushnu de El Shincal de Quimivil". *Tawantinsuyu* (Camberra, Australia), 3 (1999): 22-39.

Sica, Gabriela. "Vivir en una chacra de españoles: encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paipaya, Jujuy, siglo XVII". En *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, comps. J. Farberman y R. Gil Montero. Jujuy, Argentina: Ediunju; UNQ, 2002.

Sotelo de Narváez, P. "Relación de las provincias del Tucumán que dio Pedro Sotelo Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor Licenciado Cepeda, Presidente desta Real Audiencia de La Plata", 1583. En *Crónicas del Tucumán. Siglo XVI*. E. Berberian, 235-243. Comechingonia, Argentina, 1987.

Torres, F. "Agricultura y conflictos en la Córdoba colonial". *Todo es Historia* (Buenos Aires), año 17, núm. 201 (1984): 38-58.

Vázquez de Espinosa, A. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Crónicas de América 68b. 1628; reimpresión, Madrid: Editorial Historia 16, 1992.

Warman, Arturo. *La historia de un bastardo, maíz y capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Élite y comercio en el temprano siglo XVII rioplatense

Macarena Perusset Veras
Universidad de Buenos Aires, Argentina
macarena.perusset@gmail.com

Resumen

El presente artículo trata sobre el proceso de construcción y consolidación de la élite rioplatense a principios del siglo XVII. Su objetivo principal es describir, analizar y discutir las estrategias que desplegaron ciertos personajes, que tenían el interés de constituirse en el sector dominante que estuvo al frente de los asuntos políticos, económicos y sociales de la ciudad de Buenos Aires hasta mediados del siglo XVII. Una parte fundamental de este estudio se concentra en el surgimiento del comercio ilícito por el puerto de Buenos Aires.
Palabras clave: BUENOS AIRES, ÉLITES, COMERCIO, SIGLO XVII.

Abstract

This article adresses the construction and consolidation of elites in the Río de la Plata at the beginning of the 17th century. Its main objetive is to describe, analyze, and discuss the strategies deployed by certain actors whose interest it was to constitute themselves as the dominant faction leading political, economic, and social issues in Buenos Aires up until the middle of the 17th century. A crucial part of this investigation centers on the apearance of illegal commerce in Buenos Aires.
Key words: BUENOS AIRES, ELITES, TRADE, 17TH CENTURY.

La historiografía sobre las élites en Hispanoamérica se ha consagrado considerablemente a la aproximación de las estrategias, trayectorias y actuaciones de sus miembros en diversas instituciones y regiones de los virreinatos españoles en Indias. En este sentido, el análisis genealógico se consolidó como una herramienta válida. Sin embargo, su desarrollo y movilidad a lo largo del siglo XVII no han merecido suficiente atención por parte de los investigadores1. Esta falta de atracción hacia el análisis de las élites del temprano XVII se diferencia del interés prestado a las que dominaron en la Hispanoamérica de fines del siglo XVIII, para estudiar las cuales se ha abordado desde el recambio social dentro de las mismas hasta el impacto de la política borbónica en su autonomía de acción. En este sentido también se destacaron los estudios sobre las estrategias de los sectores dirigentes tradicionales para mantener sus privilegios frente a las distintas presiones sociales, consolidando ciertos elementos distintivos, como las buenas costumbres y un alto rango social[2].

Es bien conocida la vida de los vecinos y la estructura social de algunas ciudades del virreinato del Perú, la mayor parte de las cuales se componía de una clase dirigente y una clase inferior. La primera era, en casi todos los lugares, principalmente española y criolla, compuesta por altos oficiales de la Corona, poderosos comerciantes, familias pertenecientes a órdenes militares, miembros del Cabildo y los jerarcas de la Iglesia, entre otros. Pero el conocimiento de la construcción y composición de la élite rioplatense temprana y los medios que usaron sus integrantes para dominar la población restante es aún insuficiente. Por lo tanto, nos preguntamos quiénes eran los miembros que componían la élite porteña, cómo estaba formada y cómo se produjo su conformación. Para responder, en este trabajo exploramos, por un lado, la conformación del sector dirigente de la sociedad porteña, e indagamos las principales características de su consolidación, considerando las distintas etapas que formaron parte del proceso de surgimiento de la élite del lugar, por el otro.

Migraciones

A partir del siglo XVI comenzaron a producirse, en la sociedad española, grandes cambios económicos, políticos y sociales que afectaron de distinta manera todos

[1] Entiendo por élite la definición brindada por Clara López Beltrán, quien la considera como el conjunto de hombres y mujeres que concentran en sus manos el manejo del poder, del honor y de la riqueza.

[2] L. Quarleri, "Élite local, burocracia y reformas borbónicas: La administración de temporalidades de La Rioja". *Revista Población y Sociedad* (Tucumán, Argentina), núms. 8 y 9 (2001-2002): 177-210. J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (Buenos Aires: Siglo XXI. 1986).

los aspectos de la vida. Al producirse un deterioro real en las circunstancias económicas, migrar fuera de la península se convirtió en una alternativa atractiva[3].

Muchos de los españoles que pasaron a América poseían títulos de nacimiento noble, aunque eran los hombres procedentes de las capas inferiores de la nobleza. Eran jóvenes de entre 20 y 30 años, y sus actitudes y ambiciones inspiraron y animaron el movimiento migratorio, ya que un hidalgo dispuesto a arriesgar todo al cruzar el Atlántico lo hacía, obviamente, con la esperanza de mejorar su situación. La idea del oro les daba a estos hombres la visión de una forma de vida más allá de todo lo que nunca hubieran podido imaginar[4].

Steve Stern señala que las primeras oleadas de españoles que llegaron a América en tiempos de la conquista traían consigo objetivos o "utopías de conquista"[5]. Entre ellos, el ansia de grandes riquezas parece haber contagiado a todos los grupos que se dedicaron a la colonización, ya que estas empresas tenían intereses económicos y mercantiles, pues la meta de los españoles que se dirigieron a América era conseguir beneficios y lucro. De la misma manera, los burócratas y letrados se vieron impulsados por ese mismo fin: los movía inicialmente esa codicia de acumulación de tesoros que animaba toda la época.

Frente a estas oleadas migratorias, la Corona intentaba frenar la llegada de personas "no deseadas" para poblar el Nuevo Mundo. En este sentido, y pese a que hasta 1640 portugueses y flamencos fueron súbditos de España, los mismos no eran considerados españoles en estricto sentido. Una abundante legislación daba cuenta de las trabas que se les imponían a los europeos no hispanos que aspiraran pasar a Indias. La síntesis de estas premisas legales fue la Pragmática de 1552, que, además de prohibirles su paso a América, les impedía comerciar directamente con ella[6]. Por supuesto, tal prohibición no se cumplió terminantemente, ya que, por un lado, muchos pudieron cruzar el Atlántico en condición de ilegales y, por otro, algunos obtuvieron permisos que fueron otorgados por la misma Corona[7].

---

[3] I. Altman, "A new world in the old: local society and spanish emigration to the Indies", en *To make America. European emigration in the early modern period*. Comps. Altman y Honr (California: University of California Press, 1991), 30-58.

[4] J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973).

[5] S. Stern, "Paradigmas de la conquista: historiografía y política". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, 3a serie (Buenos Aires), núm. 6 (1992): 94-109.

[6] F. Armas Asin, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa en el Perú del siglo XIX* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartólome de Las Casas", 1998).

[7] Un caso que ejemplifica estas excepciones es el de Diego de Vega, potentado portugués de la región, que arribó a Buenos Aires en 1590 y obtuvo un permiso real para movilizar e

Por otra parte, la utopía de preeminencia social significaba escapar de la asfixiante subordinación y de las dificultades por las que estaba atravesando la sociedad española, y además elevarse a una posición de mando y autoridad sobre personas dependientes en una nueva sociedad, adquirir derechos para aspirar a altos honores y servicios que legitimaban la recompensa y adquirir superioridad social. En el siglo XVII había pasado la época en la que los conquistadores presumían e idealizaban una carrera que incluía dos etapas, siendo la primera la adquisición de riquezas en América y la segunda, el ansiado retiro a la península. Ahora la meta principal no se limitaba a regresar a la España natal, luego de haber extraído cuanta riqueza fuese posible; se trataba, en la mayoría de los casos, de quedarse y asentarse en las nuevas tierras para aprovechar al máximo todos los beneficios posibles de obtener.

Por lo tanto, igual que en las primeras fases de la conquista, en la época que nos ocupa, el temprano siglo XVII, la ampliación de oportunidades de riqueza, con la expectativa de mejorar la situación económica y social, constituyó la motivación más importante que empujó a los peninsulares a migrar a Indias. Todo esto llevó a que ese sentimiento de lucro invadiera las sociedades coloniales del siglo XVII.

Sin embargo, en una zona marginal y pobre como el Río de la Plata, la búsqueda de tesoros se desvaneció rápidamente. Los colonizadores que se establecieron allí tuvieron que buscar otras vías de enriquecimiento y de preeminencia social. En relación con esto último, a diferencia de lo que sucedía en la España de los Austrias, donde las actividades comerciales eran consideradas inferiores, en algunas regiones de Indias, frente a la imposibilidad de reproducir una "vida aristocrática" con los medios utilizados por la vieja nobleza ibérica, el comercio cobró una dimensión significativa como vía de acceso a la riqueza.

Primeros pobladores

El número de personas que formaron parte del grupo con el que Juan de Garay realizó la fundación de Buenos Aires en 1580 no excedía de 76 individuos. Catorce de estos fundadores, incluido Garay, eran españoles peninsulares. El número restante correspondería a españoles criollos y mestizos nacidos en Asunción[8]. Estos primeros habitantes de Buenos Aires se desempeñaron dentro de los límites de una economía incipiente. La comercialización hacia el exterior de la ciudad era

instalar allí a su familia. R. Molina, *Don Diego Rodríguez Valdez y de la Banda, el tercer gobernador del Paraguay y Río de la Plata por S. M. después de la repoblación de Buenos Aires. 1599-1600* (Buenos Aires: Secretaría de Cultura, 1949).

[8] J. Torre Revello, *La sociedad colonial. Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX* (Buenos Aires: Ediciones Pannediele, 1970).

restringida, debido a los pocos sobrantes para el intercambio[9]. A pesar de las limitaciones y debido al vínculo poblacional que unía dichas regiones (Buenos Aires-Asunción) pudieron desarrollar, aunque rudimentario, una suerte de intercambio. Se desarrolló el comercio no solo con Paraguay, sino con la costa del Brasil, poco después de la fundación de Buenos Aires[10]. En consecuencia, la actividad económica de los habitantes locales se desplegó en dos esferas: la tenencia de la tierra y el comercio.

Estos primeros pobladores (los conquistadores y sus descendientes) fueron también los primeros vecinos de la ciudad. Dentro del conjunto que reunía a los españoles nacidos en la península o en las colonias, y más tarde también a los mestizos, los vecinos constituían un grupo selecto que poseían unos derechos y tenían unos deberes que les eran propios[11]. A consecuencia de ese mismo carácter, recibieron de la Corona mercedes de tierra y encomiendas de indios. Desde el comienzo de la colonización, los derechos a la vecindad estuvieron circunscritos a los poseedores de encomiendas. Sin embargo, en el Río de la Plata estas eran comparativamente más pequeñas que en el Perú y, en consecuencia, los réditos también eran considerablemente menores. Por lo tanto, el derecho a la vecindad provenía no solo de la condición de encomendero, sino también, y mayormente, de la calidad de propietario de extensiones de tierra.

En un primer momento, por sus propias características, la jerarquía interna de la comunidad de vecinos se organizaba con criterios de fuerte contenido nobiliario: los méritos y las distinciones personales de un individuo o de sus antecesores, en los cuales reposaba su pretensión de reconocimiento de determinados derechos. Tales méritos y distinciones nacían de las proezas en la conquista, los servicios al monarca, las cualidades nobiliarias heredadas o todo al mismo tiempo[12]. Dichas pretensiones se fundamentaban en el pacto contractual, de corte medieval, establecido entre el monarca y sus vasallos. Como sabemos, la sociedad perteneciente a la Edad Media tenía un carácter patrimonial y estaba construida con una concepción de obligaciones mutuas, simbolizadas en las palabras servicio y

[9] J. Gelman, "Cabildo y élite local: Buenos Aires en el siglo XVII". *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima), 6 (1985):3-27.
[10] R. Levillier, *Correspondencia de la Ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España.* 2 vol. (Buenos Aires: Municipalidad de Buenos Aires, 1915).
[11] Ser vecino en el siglo XVII incluía a los habitantes, generalmente de origen o ascendencia española, con casa poblada en la ciudad y residencia continua de por lo menos cuatro años. Debían también ser miembros activos en la comunidad y estar dispuestos a su defensa cuando fuese neceario. Uno de los principales atractivos que ofrecía la vecindad era el privilegio de poder ser elegido para formar parte del Cabildo.
[12] Z. Moutoukias, *Contrabando y control colonial en el siglo XVII* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988).

merced. Fue este tipo de sociedad la que se reconstruyó durante el reinado de los Reyes Católicos y se implantó, con algunas reformas, en América[13].

Dentro de este marco, la monarquía era el centro de la organización de la sociedad española. En una sociedad armónica, el rey, como delegado de Dios en la tierra, ejercía una vigilancia constante dentro de la estructura de la ley. Esto significaba que debía asegurar que cada vasallo recibiera sus derechos y cumpliera las obligaciones que le correspondían en virtud de su posición social. En esta teoría se encuentra implícita la relación contractual entre el rey y sus súbditos, en la cual la monarquía se volvía una tiranía si este descuidaba el bien común. La diferencia entre el buen rey y el tirano era que el primero procuraba que lo justo fuese recompensado, es decir, premiar o retribuir los servicios prestados otorgando a sus vasallos mercedes, cargos y honores de acuerdo con cada servicio.

En virtud de este acuerdo, a los dos años de fundada la ciudad de la Trinidad del Puerto de Santa María de Buenos Aires, Juan de Garay –en nombre del monarca– repartió entre los encomenderos del puerto un cierto número de indios[14]. Estos vecinos eran los que gozaban del usufructo de las pobres encomiendas otorgadas. La encomienda suponía para los españoles de la generación de los colonizadores una forma de compensación ante los trabajos, los peligros y los gastos realizados para someter los territorios descubiertos para la Corona. De esta manera, entonces, además de contar con las encomiendas de indios, los vecinos de Buenos Aires poseían parcelas de tierra en la ciudad y en las afueras, que también habían adquirido como merced real. Pero esto no era suficiente para aquellos que aspiraban a un estatus señorial y que traían de sus regiones de origen la idea del riguroso carácter degradante del trabajo manual, pues para ellos la tierra tenía poco valor sin una mano de obra forzada que la trabajara.

A pesar de las mercedes recibidas, la mayoría de los fundadores de Buenos Aires no se avecindaron en el lugar. Y pese a que en 1583 arribaron de España cincuenta personas para reforzar la población, una información suministrada en 1595 por Rodrigo Ortiz de Zárate daba cuenta que la naciente ciudad contaba con apenas cincuenta vecinos. A 15 años de su fundación, Buenos Aires poseía todavía un vecindario reducido. Como consecuencia del rápido abandono que hicieron de la ciudad algunos de sus fundadores, los indios a ellos encomendados quedaron en libertad o se fugaron[15]. La carencia de indios sometidos a la encomienda desde el primer reparto hecho por Garay hizo que el vecindario, a través del Cabildo –y en

[13] J. H. Elliot, "Europa y América en los siglos XVI y XVII", en *Historia de América Latina,* comp. Leslie Bethell. t. 2, *América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Barcelona: Crítica, 1990).
[14] Torre, *La sociedad colonial*.
[15] Ibídem.

1590 por medio del apoderado de la ciudad, Beltrán Hurtado–, gestionara en la Corte la introducción de negros destinados al trabajo y demás quehaceres:

> ...que atento a la necesidad y pobreza de la tierra y falta de servicio que tenemos nos conceda y haga merced de algunas licencias de esclavos de Guinea y siendo S. M. servida que sean hasta en cantidad de quinientos o los que S. M mandare[16].

Pese a que la vía de ingreso oficial de mercaderías procedente de Europa era Portobelo, el rey autorizó el ingreso de esclavos por el puerto de Buenos Aires, ya que la ruta del Río de la Plata contaba con reales ventajas sobre la primera[17]. Gracias a estas ventajas, una Real Cédula del 30 de enero de 1595 permitía al portugués Pedro Gómez Reynell, concesionario de los esclavos en el Nuevo Mundo, introducir negros por el Río de la Plata, licencia que duraría hasta 1605, no obstante haberse decretado el cierre del puerto en 1594[18].

Nuevos habitantes: los Confederados

Desde las noticias de las primeras experiencias comerciales practicadas por el obispo del Tucumán[19], y a partir de 1602, momento en que se otorgaron los

---

[16] Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España. 20-02-1590. Levillier, *Correspondencia de la Ciudad*.

[17] Un informe brindado por el gobernador Diego Rodríguez Valdez y de la Banda daba cuenta de los riesgos y obstáculos que debía sufrir la plata en su viaje de Potosí a Arica, Paita, Panamá, Portobelo, Cartagena, La Habana hasta llegar a la península. Comparaba desfavorablemente la amenaza de enemigos, enfermedades, demoras y pasajes peligrosos que debían sortearse con "las 400 leguas que mediaban entre Potosí y Buenos Aires, de las que 300 eran de camino llano y la navegación cómoda de 40 ó 45 días que separaban a Buenos Aires de Sevilla". R. Molina, "Una historia desconocida sobre los navíos de registro arribados a Buenos Aires en el siglo XVII", *Revista Historia* (Buenos Aires), 23 (1959):5-67.

[18] La institución de la esclavitud negra ya se conocía en la sociedad medieval mediterránea. Los comerciantes portugueses habían importado esclavos negros para Portugal desde mediados del siglo XIII, y su número en la Península Ibérica aumentó considerablemente en el siglo XV, cuando la penetración portuguesa al sur de la costa de Guinea creó nuevas fuentes de suministro. Al gozar de un monopolio de comercio eficaz, los comerciantes portugueses abastecieron ampliamente el mercado español desde la década de 1460. Mientras que Lisboa era la ciudad con mayor población negra en la península, pronto hubo un número sustancial de esclavos en muchas de las principales ciudades españolas, donde se empleaban para el servicio doméstico. La trata de esclavos, tan conocida y practicada por los portugueses, sería crucial para la conformación de la élite rioplatense, compuesta en gran número por los comerciantes lusitanos que llegaron al puerto en momentos posteriores al establecimiento de los primeros pobladores. Ibídem.

[19] El obispo Francisco de Victoria se vió involucrado en las primeras experiencias comerciales en 1585 y 1587. Z. Moutoukías, "Redes, autoridad y negocios: racionalidad

permisos para comerciar a los vecinos de Buenos Aires, mercaderes y marinos españoles y portugueses provenientes de la península o de otras regiones de la América colonial comenzaron a entrar y a establecerse en el Río de la Plata[20]. Debido a la rudimentaria práctica mercantil del grupo conformado por los primeros conquistadores-hacendados-encomenderos, Buenos Aires se abría ella misma a la coyuntura de los comerciantes recién llegados. Atraídos principalmente por el comercio que se desarrollaba en la región, a los portugueses los alentaba también el hecho de no encontrarse en el Río de la Plata ningún Tribunal de la Inquisición, ya que una gran cantidad de los que vinieron a América eran probablemente de origen judío[21].

A partir de 1590, comenzaron a arribar comerciantes portugueses a Buenos Aires: así lo hicieron Diego de Vega[22], Antonio Fernández Barrios[23] y Antonio de Sosa[24],

---

empresaria y consenso colonial en Buenos Aires (segunda mitad del siglo XVIII)", *Annales* (Buenos Aires), 47 núm. 4-5 (julio-octubre 1992):3-23.

[20] J. Gelman, "Economía natural-Economía monetaria. Los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII". *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XLIV (1987): 89-107

[21] Luego de haber sido expulsados de Nápoles en 1541y de España y de Sicilia en 1492, los exiliados judíos se dirigieron en dos direcciones: el islam mediterráneo y los países del Atlántico. Portugal, que los había tolerado en su seno después de 1492, constituyó el punto de partida de otra gran multitud. Amsterdam, Hamburgo, Londres, entre otros, fueron puntos privilegiados de llegada de mercaderes ya ricos, y que continuarían enriqueciéndose rápidamente. F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*. (Madrid: Alianza Editorial, 1984). De la misma manera, los portugueses judíos invadieron la América española, a pesar de no estar autorizados a ello. Encontramos comerciantes principales y otros de rango menor que abrieron tiendas y pulperías donde todo se vendía. Estos comerciantes, usureros por añadidura, llegaron a las ciudades más ricas y a los centros en expansión y se enriquecieron rápidamente.

[22] El portugués Diego de Vega, por ejemplo, pasó al Brasil en edad temprana y se estableció allí, donde, antes de dirigirse al Río de la Plata, dio cuerpo a importantes empresas. Molina, "Una historia desconocida". Como hombre de "grandes vistas financieras", al enterarse de las expediciones iniciadas por el obispo del Tucumán Francisco de Victoria, se dirigió hacia el Río de la Plata, adonde llegó en 1590. Arribó a nuestras costas en un navío de su propiedad y acompañado de amigos portugueses, también potentados de la región. Entre ellos se encontraban Antonio de Sosa y Antonio Fernández Barrios.

[23] Antonio Fernández Barrios llegó en los primeros navíos, probablemente en 1590, en compañía de Diego de Vega. Se desempeñó como alguacil mayor de la Hacienda Real, de 1602 a 1607. Su condición de portugués no le impidió ser elegido en los oficios de la ciudad, ya que ocupó el puesto de regidor en 1604 y de alcalde de la hermandad en 1606. Por otro lado, su condición de vecino consolidado le permitió abonar las fianzas de algunos vecinos, como la de Bernardo de León, depositario de la ciudad. *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, t. 2 (Buenos Aires: Archivo General de la Nación, 1895).

quienes jugarían un destacado rol en la sociedad porteña de principios del siglo XVII. Estos mercaderes portugueses y españoles, llegados principalmente por la plata potosina y su intercambio por esclavos y otras mercaderías, no eran los mismos conquistadores o hijos de conquistadores de la fundación de la ciudad que llevaban a cabo los intercambios iniciales con Brasil y Paraguay. Ahora se trataba de un nuevo grupo de personas recientemente llegadas al puerto, portugueses y españoles, que se establecieron en la ciudad y comenzaron a organizar y controlar el comercio de ultramar a gran escala[25]. Poseedores de grandes capitales, contactos e influencias, manejaban los segmentos más importantes de las principales rutas comerciales. Tenían la capacidad, la experiencia, el crédito y los contactos necesarios para desempeñarse también como financistas, prestando dinero efectivo u otorgando créditos. Muchos de ellos eran considerados asimismo de origen innoble, por su condición de extranjeros o nuevos cristianos. Si bien la expresión "nuevo cristiano" no era sinónimo de comerciante, ellos constituyeron una mayoría importante de la asociación. Esta mancha en el honor de un individuo solo podía borrarla la riqueza[26].

Estos no fueron los únicos que se vieron cautivados por el comercio que comenzó a desarrollarse por Buenos Aires, sino que también atrajo a poderosos funcionarios del Estado, que de él obtenían un complemento para los salarios de los cargos oficiales que recibían. Los miembros de este grupo estaban estrechamente ligados al sector dirigente que estuvo al frente de la ciudad hasta mediados del siglo XVII. Así, luego de mencionar a los primeros pobladores de la ciudad y de dar cuenta del arribo del grupo de los comerciantes, podemos decir que estamos frente a la estructuración de dos grupos diferentes: por un lado, el de los primeros pobladores, los Beneméritos, y, por otro, el de los "recién llegados", los Confederados.

Mecanismos de conformación de la élite

Los orígenes de lo que podríamos llamar la élite rioplatense debemos situarlos en los descendientes de los conquistadores, personajes prominentes, renombrados por su prestigio. Como consecuencia, desempeñaban un papel fundamental en la vida

[24] El alguacil de mar, el portugués Antonio de Sosa, llegado en 1590 en compañía de Diego de Vega y Antonio Fernández Barrios, fue designado como alguacil de la Real Hacienda por el tesorero Simón de Valdez.
[25] Gelman, "Economía natural".
[26] Entre los portugueses que vinieron al puerto, además de los grandes comerciantes, se encontraban también mercaderes de menor rango, tenderos y vendedores ambulantes que recorrían las poblaciones ofreciendo los artículos y contribuían así a la conformación de las redes comerciales, que se extendían también a través del Atlántico. Armas, *Liberales, protestantes y masones*.

política y socioeconómica de la ciudad, controlando la mayor parte de los recursos productivos en las regiones donde estaban localizadas sus propiedades. Los méritos de los miembros de este grupo, como vimos, les dieron especiales recompensas por parte de la Corona: tierras y encomiendas. Era el grupo de los primeros vecinos conquistadores-encomenderos-terratenientes que iniciaron los contactos comerciales con Paraguay y Brasil.

Pero la pobreza de las encomiendas locales impedía aprovechar las extensas propiedades de tierra de que gozaban. Poseedores de poco capital, los Beneméritos llevaron una existencia dura en los primeros años y, a menudo, solo tenían recursos suficienes para trabajar una parte de la concesión original. Por lo tanto, apremiados por la falta de capitales y para obtener dinero, se vieron obligados a alquilar sus indios a los recién llegados. Cuando no fue suficiente con el alquiler de los mismos, comenzaron a solicitar préstamos o créditos a quienes poseían el capital, de manera que terminaron por endeudarse. Finalmente, se vieron obligados en algunos casos a vender sus tierras y propiedades.

Este grupo de conquistadores y descendientes de conquistadores se encontraban en decadencia económica, sin dinero y, la mayoría de ellos, endeudados con los comerciantes recientemente llegados a la ciudad. Por supuesto, no todos sufrieron el mismo destino y aquellos que mejor resistieron la situación se unieron al grupo Confederado, ya sea como socios o casando a sus hijas.

El historiador Jorge Gelman[27] señala que de 1580 a 1640-1650 nos encontramos con dos períodos bien diferenciados en relación con las élites locales: en el primero, la ciudad habría estado dominada por el grupo Benemérito, y abarcaría aproximadamente de 1610 a 1620; en el segundo, a partir de esta fecha, la ciudad habría comenzado a estar bajo el dominio de los Confederados, que comenzaron a desplazar a los primeros controlando la actividad comercial que se desarrollaba por el puerto.

A diferencia de Gelman, quien ve en estos dos períodos una alternancia de las distintas élites en el poder, considero que lo que él discrimina en dos etapas estaría formando parte de un mismo proceso, justamente el de constitución del grupo dirigente de Buenos Aires. De manera que, hasta 1620 aproximadamente, la élite local se hallaba aún en proceso de formación. Hasta ese momento eran grupos de poder opuestos, pero no consituían *per se* una élite, en términos del sector que concentraba en sus manos tanto el poder y el honor como las riquezas.

Este proceso de configuración de la élite se inició con la llegada de los fundadores de Buenos Aires: ellos conformaron el primer Cabildo de la ciudad y constituyeron

[27] Gelman, "Cabildo y élite local".

el cuerpo elegible para desempeñarse en el mismo como regidores y alcaldes. Este grupo contaba con grandes honores y poder pero, como vimos, sus riquezas eran escasas. Cuando los comerciantes se establecieron en la ciudad, por su condición de comerciantes y extranjeros se les negó el derecho a ejercer cargos en el Cabildo, institución que regulaba las cuestiones del comercio local –además, siendo miembro del mismo, se contaba con más posibilidades de obtener mercedes de tierras–[28]. Eran comerciantes y extranjeros, carentes de honor y poder, por el momento, pero controlaban las riendas del comercio a larga distancia, lo cual les otorgaba inmensas riquezas. Esta gran disponibilidad de dinero les permitió comenzar a comprar las tierras y propiedades que los Beneméritos se veían en la obligación de vender para poder obtener dinero o para enfrentar las deudas que habían contraído. Entonces, ¿cómo logró constituirse la élite rioplatense del temprano siglo XVII?

Una de las principales estrategias que utilizaron los Confederados para perfilarse como el sector dirigente fue la organización y el monopolio del comercio a gran escala. En 1588, la Audiencia de Charcas informó al rey que el comercio que se estaba realizando a través del puerto de Buenos Aires permitía el ingreso al Perú de esclavos y otras mercaderías, las cuales eran cambiadas por plata que salía sin permiso real[29]. El rey prohibió entonces la entrada de esclavos y mercaderías procedentes del Brasil, a través de una Real Cédula de 1594, la cual fue reiterada al año siguiente. Solo quedaba autorizado el intercambio directo con España utilizando embarcaciones sevillanas, que debían contar con una licencia especial para ello. A pesar de la veda, el gobernador de la Provincia del Paraguay[30], Fernando de Zárate (1593-1595) encontró una alternativa: pese al decretado cierre del puerto, se podría admitir el ingreso de barcos negreros en caso de arribadas forzosas –los cuales fingirían haber perdido el rumbo en su viaje–, si se paraba por causas climáticas o se requería el arreglo de desperfectos en la embarcación. Bastaba con admitir de esta forma la llegada del buque al puerto, apoderarse del

[28] Ibídem.

[29] Resulta reveladora una carta del fiscal de la Audiencia, el licenciado Ruano Téllez, fechada el 1 de marzo de 1588, donde hacía llegar al monarca su parecer: "En las provincias del Paraguay y Río de la Plata, se ha descubierto una nueva navegación del Brasil. Si este puerto no se cierra se ha de henchir el Perú por allí de portugueses y otros extranjeros (...) por que cada día vienen más navíos de portugueses con negros y mercaderías y vendrán de Flandes, Francia e Inglaterra, donde a la continua llegan urcas de la Bahía de Todos los Santos y otros puertos del Brasil, y de ahí se derrotan a este puerto, adonde el inglés que pasó el estrecho de Magallanes, el año pasado de ochenta y siete tomó dos navíos el obispo del Tucumán, cargados de negros y mercaderías, que traía para vender aquí en el Perú". Molina, "Una historia desconocida".

[30] Buenos Aires formó parte de la vasta Provincia del Paraguay y Río de la Plata hasta 1617, cuando fue dividida en la Gobernación del Río de la Plata y la Gobernación del Paraguay.

cargamento, liquidarlo en subasta pública y comprarlo personalmente o por medio de un testaferro. A esta táctica al margen de la ley, que a partir de entonces se haría habitual, se la denominó "contrabando ejemplar"[31].

En 1602, con el surgimiento de la Real Cédula de Permiso, se concedió por seis años a los vecinos de Buenos Aires el privilegio de enviar para Brasil –en navíos de su propiedad– una cantidad preestablecida de productos autóctonos. Como contrapartida, podían traer los productos necesarios para la vida diaria, pero estos no podrían llevarse fuera de los límites del municipio. Esta permisión prohibía terminantemente la importación de esclavos y la exportación de plata[32].

Al año siguiente, Pedro Luis de Cabrera, teniente de gobernador de Hernandarias, aprovechando que este se encontraba en Asunción, comenzó a vender públicamente a los portugueses las permisiones de comercio que habían sido otorgadas por la Corona a los vecinos del puerto. Los lusitanos, además de comprarlas, no se limitaron a intercambiar los productos permitidos por la disposición ni a respetar la cantidad establecida ni a venderlos dentro de los límites del municipio. Como consecuencia, negros y géneros holandeses que entraban al puerto fueron destinados finalmente a Potosí, y de esa forma comenzaron a llegar al alto Perú una gran cantidad de esclavos procedentes del Río de la Plata.

Debido a que no se podía poner un límite a la entrada ilegal de negros por el puerto de Buenos Aires, arribaron a la ciudad, en 1606 y 1609, el tesorero real Simón de Valdez[33] y el contador Tomás Ferrufino, respectivamente. Poco tiempo después, a finales de ese mismo año, arribó a costas rioplatenses, solicitando arribada forzosa por pérdida de rumbo, un navío portugués llamado Nossa Senhora do Rosario que traía un cargamento de esclavos. El alguacil de mar, el portugués Antonio de Sosa, visitó entonces a Juan de Vergara[34] –quien había sido enviado como escribano de su majestad junto con Juan Pedrero de Trejo, juez de comisión de la Real Audiencia de La Plata, en 1602– para investigar los problemas de contrabando que

[31] R. Molina, *Hernandarias* (Buenos Aires: Lancestremere, 1948).
[32] Molina, "Una historia desconocida".
[33] Simón Valdez fue propuesto como tesorero real para Buenos Aires por el Consejo de Indias en 1605. Previamente, se había desempeñado como procurador de la ciudad de La Habana y como teniente capitán general en su Canarias natal. Fue, además, teneiente general de Buenos Aires por un año (1607), nombrado por Hermandaria. R. A. Molina, *Diccionario biográfico de Buenos Aires. 1580-1720* (Buenos Aires: Academis Nacional de Historia, 2000).
[34] Vergara era natural de Sevilla, pero había pasado a Indias a temprana edad, haciendo escala en La Habana, Portobelo, Lima, Potosí y Tucumán antes de establecerse en Buenos Aires.

se estaban dando en el puerto[35]. Fue designado por Hernandarias como su teniente de gobernador debido a su gran desempeño, pero Juan de Vergara finalmente trabó amistad con Simón de Valdez, Mateo Leal de Ayala y Diego de Vega, líderes y miembros principales del futuro grupo de los Confederados. Al momento del arribo del buque Nossa Senhora do Rosario, Vergara se desempeñaba como teniente de gobernador de Hernandarias, y el alguacil Sosa le propuso el siguiente trato: Vergara debería denunciar la carga ilegal del navío, la cual, de acuerdo con las leyes vigentes, debía venderse en subasta pública y darse la tercera parte de la misma al denunciante. En este caso, esa tercera parte la repartiría con el alguacil de mar Antonio de Sosa, que por su empleo estaba inhabilitado para retener porcentaje alguno. Vergara aceptó la propuesta. Solo restaba que Simón de Valdez, como tesorero real, realizara la subasta; como resultado, el único que hizo ofertas fue el portugués Diego de Vega, a quien se adjudicó el lote. Finalmente, los esclavos fueron remitidos legalmente a Potosí para su venta. Una vez involucrados en esta empresa ilícita, Juan de Vergara y Simón de Valdez se asociaron con Diego de Vega. Comenzaron entonces a organizar el arribo de más navíos negreros en supuesta arribada forzosa.

La organización y el control del comercio ilegal a gran escala que se desarrollaba en el puerto fue la principal estrategia que llevaron a cabo los miembros del grupo Confederado para convertirse en la élite local. Este control otorgaba, además, grandes riquezas, que les posibilitaron llevar adelante la compra de inmuebles y hacerse de esa forma con la mayor parte de las propiedades de los antiguos Beneméritos. Al contar con una gran reserva de dinero, comenzaron a prestarlo y a otorgar créditos, creando así una gran red de complicidades, dependencias y subordinaciones. En 1606, el portugués Antonio de Sosa, que había llegado a la ciudad en 1590, comenzó a adquirir tierras y bienes de ciertos Beneméritos endeudados[36]. De la misma forma, Juan de Vergara, miembro vital de los Confederados, fue el principal exponente de la compra de inmuebles a los Beneméritos: compró a Hernandarias una chacra en el Río de las Conchas y otra a Julián Pabón, de los primeros fundadores y pobladores del puerto que recibió tierras de Garay y que también ocupó destacados puestos públicos en la ciudad en la década de 1610[37]; y también negoció inmuebles con Bartolomé López, de los primeros vecinos de la ciudad, y con la viuda del capitán Víctor Casco de Mendoza

[35] Carta de Juan de Vergara a S. M., fechada en el Campo, a 20 leguas de Buenos Aires, a 8 de septiembre de 1630. E. Peña, *Don Francisco de Céspedes. Noticias sobre su gobierno en el Río de la Plata. 1624-1632* (Buenos Aires: Coni, 1916).
[36] R. A. Molina, "Biografía cronológica de los primeros oficiales y funcionarios de la Hacienda Real en los 50 años siguientes a la fundación de Buenos Aires". *Historia* (Buenos Aires), Año 10, núm 38 (1965): 67-93.
[37] *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*.

–Benemérito que se pasaría al bando de los Confederados–, entre otros[38]. El ex gobernador de Buenos Aires, Francés Beaumont y Navarra, quien se aliaría con el grupo de los comerciantes, compró una chacra de Juan Ortiz de Zárate, uno de los primeros pobladores del Río de la Plata[39]. Por su parte, Diego de Vega realizó la compra de una estancia a Julián Pabón y otra a Felipe Nabarro[40], entre otras[41]. Asimismo, los Confederados no solo realizaron la compra de inmuebles pertenecientes a vecinos Beneméritos para socavar su influencia, sino que llevaron a cabo distintas represalias contra todos aquellos que se interpusieron en sus objetivos, llegando incluso a terminar con sus vidas.

Paralelamente a estas tácticas de control y monopolio del comercio ilegal y compra de bienes, los Confederados habían empezado a vincularse en matrimonio con las hijas de los antiguos terratenientes-encomenderos. De esta forma, al convertirse en miembros de las primeras casas de Buenos Aires, contaban con un plus derivado del honor de la familia de la novia, descendiente de los conquistadores. De la misma manera, debido a que los miembros de la familia constituían una importante reserva de influencias y recursos, y a que el parentesco político era tan fuerte y vinculante como el consanguíneo, los Confederados planificaron los matrimonios con las hijas de los antiguos hacendados, considerándolos movimientos estratégicos que consolidarían y ampliarían su gama de contactos, además de otorgar beneficios económicos a los endeudados Beneméritos. Podemos señalar entre estas uniones las de los capitanes Francisco Pérez de Burgos y Alonso Guerrero de Ayala, ambos Beneméritos, con las hijas de Mateo Leal de Ayala. También el matrimonio de Leonor de Aguilar y Burgos, hija del Francisco Pérez de Burgos[42], con Francisco de Manzanares, Benemérito que se aliaría a los Confederados a partir de 1614[43].

La gran disponibilidad de dinero de los Confederados proveniente del monopolio del comercio ilícito, además de posibilitarles la compra de inmuebles, les permitió prestar dinero y crear así una gran red de complicidades y dependencias. De esta manera ya habían logrado conquistar el poder económico y poseer cierto prestigio e influencias, debido a los medios por los que actuaban; ahora les faltaba

[38] Testamento de Juan de Vergara. R. A. Molina, "Juan de Vergara, señor de vidas y haciendas en el Buenos Aires del siglo XVII", *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Buenos Aires) vol 24- 25 (1950-1951):51-143.
[39] Molina, *Diccionario biográfico*.
[40] También Navarro o Naharro.
[41] Molina, "Una historia desconocida".
[42] Francisco Pérez de Burgos era español peninsular y pasó a Indias en 1581 ejerciendo el cargo de escribano real hasta 1606.
[43] E. Saguier "Political impact of immigration and commercial penetration on intracolonial struggles: Buenos Aires in the early seventeenth century", *Jahrbuch für Geschichte. Lateinamerikas* 22 (1985):43-166.

conquistar y consolidarse en el poder político. Esta conquista comenzó en 1614; gracias a las subordinaciones que establecieron y al temor que generaban, lograron obtener el control del Cabildo antes de recurrir a la compra de cargos. Los Confederados utilizaron la presión, la influencia e incluso el soborno a los miembros salientes del Cabildo, que ahora debían elegir a los nuevos cabildantes, para lograr una elección que los favoreciera. De esta manera, en las elecciones de 1614, el grupo de los Confederados logró que los cabildantes salientes votaran por uno de los suyos o por un Benemérito que estuviese en connivencia con ellos[44].

Hacia 1613, el Cabildo parecía constituir el último espacio donde los Beneméritos podían ejercer cierto poder. Lo conformaban todos miembros Beneméritos, los alcaldes de primer y segundo voto Francisco de Salas y Francisco Manzanares; los seis regidores: Domingo Gribeo, Felipe Nabarro, Gonzalo Carvajal, Miguel del Corro, Bartolomé Frutos y Juan Quinteros[45]. En las elecciones para el Cabildo entrante del año 1614[46] se cometieron algunas irregularidades: el día anterior fueron apresados el escribano del Cabildo Cristóbal Remón y el regidor Domingo Gribeo, como parte de una treta organizada por los Confederados para ganar la elección del cuerpo. Cabe señalar, además, que en ese momento el regidor Juan Quinteros se encontraba en prisión[47] y que, a cambio de un voto favorable a los Confederados, fue puesto en libertad por el Justicia Mayor, Mateo Leal de Ayala, también Confederado.

El resultado de la elección fue el siguiente: Juan de Vergara y Sebastián de Orduña, ambos Confederados, salieron alcaldes ordinarios, y este último también, alférez real. Los capitanes fueron Víctor Casco de Mendoza, Francisco Romero, Francisco Muñoz, y regidores, Francisco Pérez de Burgos, Hernán Suárez, y Bartolomé López; Diego de Trigueros y el capitán Felipe Nabarro quedaron de alcaldes de la Santa Hermandad. Víctor Casco de Mendoza, Francisco Muñoz, Bartolomé López,

[44] Para Eduardo Saguier las estrategias utilizadas por los Confederados destinadas a romper el "bloque Benemérito" se fundamentaron en la compra de cargos del Cabildo, en la subordinación de los oficiales de la burocracia y en la "conquista de la sociedad civil". En "Political impact of immigration", 151. Para este autor, los Confederados comenzaron a dominar el Cabildo a partir de la compra de oficios. Por otro lado, para Jorge Gelman, el control del Cabildo fue fundamental en la consolidación de los Confederados. "Cabildo y élite local".

[45] *Acuerdos del Extinguido Cabildo*, 3: libs. II y III, 1.

[46] En el Nuevo Mundo, las leyes establecían que los cargos en el Cabildo fuesen anuales y que la elección de las nuevas autoridades debía efectuarse cada 1 de enero, cuando el Cabildo saliente elegiría al entrante. El de Buenos Aires estaba conformado por dos alcaldes y seis regidores con voto. También solían votar los oficiales reales, que en este período eran el tesorero Simón de Valdez, el contador Tomás Ferrufino y el depositario Bernardo de León.

[47] *Acuerdos del Extinguido Cabildo*, 3: lib. II, 2.

y el capitán Felipe Nabarro, antiguos Beneméritos, a partir de entonces, y seducidos por los Confederados, se les sumaron. De esta manera, el grupo consiguió asegurarse la mayoría en el cuerpo[48].

Coincido con la conclusión a la que arriba Jorge Gelman, según la cual, sin lugar a dudas, fue en 1617, através de la compra de cargos del Cabildo, que los Confederados consolidaron su poder, pero, para que esto pudiese llevarse a cabo, antes fue necesario que se produjera el acaparamiento de cargos del Cabildo a través del ejercicio de influencias y compra de votos, como sucedió en la elección de 1614. Tres años después, Juan de Vergara –principal líder Confederado–, que a al sazón se encontraba en Potosí, compró seis regimientos que distribuyó entre distintos parientes y conocidos. Los repartió entre su suegro Diego de Trigueros, sus dos concuñados, Juan Barragán y Tomás Rosendo, su amigo y socio, el portugués Francisco de Melo, y su ahijado Juan Bautista Ángel. El sexto se lo reservó para su servicio[49].

Este proceso de construcción y configuración de la élite, que dio paso al dominio y control total por parte del grupo Confederado (comerciantes-terratenientes), coincidió con la desarticulación de los antiguos hacendados del bando de los Beneméritos, quienes, a través de las distintas estrategias anteriormente vistas, fueron cautivados por el grupo de los comerciantes y pasaron a formar parte del mismo y a involucrarse en sus actividades ilícitas. De esta forma, como bien señala Gelman[50], esta división en facciones se disipó hacia 1610. En este momento comenzó a producise la absorción de los Beneméritos por los Confederados, que en adelante se convirtieron en el grupo dirigente rioplatense, con control tanto del poder y el honor como de la riqueza de la sociedad portuaria.

Por lo tanto, el proceso de conformación de la élite rioplatense de principios del siglo XVII (que venía realizándose desde que los comerciantes Confederados

[48] Ibídem, 10.
[49] La venta de oficios y cargos desempeñó un papel fundamental en la consolidación de los Confederados como grupo dirigente de Buenos Aires. La venta de oficios sin jurisdicción comenzó a aplicarse en el reinado de Felipe II y se aceleró a partir de 1581. Esta política se basaba en la idea según la cual los oficios formaban parte del cuerpo de la monarquía e instaurarlos era una de las regalías del soberano. Aquellos cargos que no intervenían en la administración de justicia (escribanos, regidores, alguaciles y otros) pasaron a ser oficios vendibles y renunciables, es decir, transferibles a un tercero. Las ventas se efectuaban por remate público, generalmente en Potosí. En nuestro ámbito, la aplicación del sistema está registrada desde principios del siglo XVII, pero fue en las cercanías de la segunda década donde comenzó a darse con mayor asiduidad. Z. Moutoukías, *Contrabando y control.* Gelman hace especial hincapié en el control del Cabildo para la conformación del poder de los Confederados. Gelman, "Cabildo y élite local".
[50] Ibídem.

organizaron el comercio a gran escala) derivó en el dominio y control de los recursos económicos y políticos por parte del nuevo grupo, compuesto en su mayoría por miembros pertenecientes al grupo Confederado (comerciantes-terratenientes) y coincidió con la desarticulación de los antiguos hacendados-encomenderos del bando de los Beneméritos. Queda ilustrado así que la nueva élite no estuvo compuesta únicamente por comerciantes españoles o portugueses, los integrantes originarios del grupo Confederado, sino que se sumaron a ellos muchos Beneméritos, que fueron cautivados por el dinero y poder que estos ejercían y que, abandonando sus antiguos valores.

Finalmente, entonces, no se produjo una alternancia en el poder entre la élite benemérita y la de los antiguos Confederados. Al contrario, emergió un nuevo sector, síntesis de quienes formaron fila tanto en el bando de los antiguos Confederados como en el de los Beneméritos. De esta manera, el nuevo grupo de élite se encontró al frente de la sociedad desde la segunda década hasta mediados del siglo XVII. A partir de entonces, con la concentración de riquezas, poder y prestigio en sus manos, se produjo el surgimiento de un nuevo grupo, mixto, que se encontraría al frente de la sociedad porteña y tendría un control total sobre los dominios económico, político y social de la ciudad.

Fue de esta forma, en consecuencia, como se llevó a cabo el surgimiento de una élite en el Río de la Plata, nueva en términos de su composición –más variada, debido al origen y profesión de sus integrantes–, nueva en términos de ideología –resultado también de las distintas ocupaciones, oficios, valores y procedencia de sus integrantes–, y distinta en su comportamiento –debido a sus intereses, a la orientación de sus negocios, tanto hacia el mercado interno como externo, y a las conductas que asumían–. Fue una élite mixta por la nueva conciencia que adquirieron, resultado de la variedad de orígenes y oficios, que, a su vez, enriqueció las experiencias y condicionó los comportamientos del nuevo grupo. Su aparición da cuenta de los variados caracteres, ánimos e intereses de los sujetos coloniales.

Bibliografía

Fuentes primarias

Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires. 3. t. Buenos Aires: Archivo General de la Nación, 1895.

Fuentes secundarias

Altman, I. “A new world in the old: local society and spanish emigration to the Indies”. En *To make America. European emigration in the early modern period*. Comp. Altman y Honr, 30-58. California: University of California Press, 1991.

Armas Asin, F. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa en el Perú del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartólome de Las Casas", 1998.

Assadourian, C. S. *Tráfico de esclavos en Córdoba. De Angola a Potosí. Siglos XVI-XVII*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. 1966.

_____. “Integración y desintegración regional en el espacio colonial. Un enfoque histórico”. En *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

Canabrava, A. P. *O comercio portugués no Río da Prata. 1580-1644*. Sao Paulo: Universidad de Sao Paulo, 1944.

Colson, E. “Antropología política en las relaciones de poder”. En *Antropología política*. Comp. Llobera. Barcelona: Anagrama. 1985.

Domínguez Ortiz, A. *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*. *Historia de España.* Dir. Miguel Artola. Madrid: Alianza Editorial. 1981.

Elliot, J. H. “Europa y América en los siglos XVI y XVII”. En *Historia de América Latina*. Comp. Leslie Bethell. T. 2. *América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Crítica, 1990.

Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.

_____. *Microfísica del poder*. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto 1993.

Gelman, J. “Cabildo y élite local: Buenos Aires en el siglo XVII”. *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima), 6 (1985):3-27.

_____. “Economía natural-Economía monetaria. Los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII”. *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XLIV (1987): 89-107.

Haring, C. H. *El imperio español en América*. México: Alianza Editorial, 1990.

Levene, R. *Investigaciones acerca de la historia económica del virreinato del Plata*. 2 vols. La Plata: Academia Nacional de la Historia, 1927-28.

Levillier, R. *Correspondencia de la Ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España*. 2 vols. Buenos Aires: Municipalidad de Buenos Aires, 1915.

Lopez, Beltrán C. *Alianzas familiares. Élite, género y negocios en La Paz, S. XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1998.

Maeder, E. *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810)*. Buenos Aires: UNNE; Instituto de Historia Facultad de Humanidades. 1973.

Maravall, J. A. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

Molina, R. *Hernandarias*. Buenos Aires: Lancestremere, 1948.

_____. "Juan de Vergara, señor de vidas y haciendas en el Buenos Aires del siglo XVII". *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Buenos Aires), vol. 24-25 (1950-1951):51-143.

_____. "¿Quiénes fueron los verdaderos fundadores de Buenos Aires? Una lista desconocida". *Historia* (Buenos Aires), núm. 1 (1955): 21-55.

_____. "Una historia desconocida sobre los navíos de registro arribados a Buenos Aires en el siglo XVII". *Revista Historia* (Buenos Aires) 23 (1959):5-67.

_____. "Biografía cronológica de los primeros oficiales y funcionarios de la Hacienda Real en los 50 años siguientes a la fundación de Buenos Aires". *Historia* (Buenos Aires), Año 10, núm 38 (1965):67-93.

_____. *Las primeras experiencias comerciales del Plata: el comercio marítimo, 1580-1700*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Borrego, 1966.

Moutoukias, Z. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988.

_____. "Power, corruption and commerce: The making of the local administrative structure in seventeenth century". *Hispanic American Historical Review* (Durham, Estados Unidos), 68, núm. 4 (1988): 771-801.

"Redes, autoridad y negocios: racionalidad empresaria y consenso colonial en Buenos Aires (segunda mitad del siglo XVIII)". *Annales* (Buenos Aires), 47 núm. 4-5 (julio-octubre 1992):3-23.

Pastells, P. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Sevilla: Archivo General de Indias, 1912-1949.

Peña, E. *Don Francisco de Céspedes. Noticias sobre su gobierno en el Río de la Plata. 1624-1632*. Buenos Aires: Editorial Coni, 1916.

Quarleri, L. "Élite local, burocracia y reformas borbónicas: La administración de temporalidades de La Rioja". *Revista Población y Sociedad* (Tucumán, Argentina), núms. 8 y 9 (2001-2002): 177-210.

Romero, J. L. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.

Saguier E. "Political impact of immigration and commercial penetration on intracolonial struggles: Buenos Aires in the early seventeenth century". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 22 (1985):43-166.

_____. "La corrupción administrativa como mecanismo de acumulación y engendrador de una burguesía comercial local". *Anuario de Estudios Americanos*, separata del tomo XLVI (Sevilla), (1989): 269-303.

Stern, S. "Paradigmas de la conquista: historiografía y política". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*. 3a serie (Buenos Aires), núm. 6 (1992): 94-109.

Torre Revello, J. *La sociedad colonial. Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Ediciones Pannediele, 1970.

_____. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Vol. 1. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV Centenario de la primera fundación de Buenos Aires, 1977.

Fecha de recepción: 28 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII

Ángel Rafael Almarza Villalobos
Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela
almarzavillalobos@gmail.com

Resumen

El discurso de la limpieza de sangre es esencial para la comprensión de los valores de las sociedades hispanas de la época colonial. En este artículo se muestra cómo un discurso originado en el continente europeo pasó a ser la base del sistema de estratificación social en el nuevo orden colonial y se analiza el impacto de la transferencia de ideas desde España a las sociedades coloniales, a partir del estudio del Colegio de Abogados de Caracas. El concepto de limpieza de sangre en la provincia de Caracas fue distinto del establecido en la metrópolis. En estas tierras, la limpieza de sangre fue preocupación de todos los grupos sociales que conformaban la provincia durante el siglo XVIII y elemento fundamental para que la élite criolla mantuviera el control de las instituciones civiles y eclesiásticas.
Palabras clave: ÉLITES, CARACAS, SIGLO XVIII, LIMPIEZA DE SANGRE.

Abstract

The treatment of *limpieza de sangre*, or purity of blood, is central to understanding the values of colonial Hispanic societies. This article examines how a discourse that originated in Europe came to be the basis of a system of social stratification in the new colonial order; through a careful examination of the Colegio de Abogados in Caracas, this work also analyses the impact of the transfer of ideas from Spain to Spanish colonial societies. The concept of limpieza de sangre in the province of Caracas was distinct from its manifestations in the metropolis. Throughout the eighteenth century, purity of blood was a concern to all social groups in the province of Caracas, and it was a fundamental element through which the Creole elite maintained control of the region's civil and religious institutions.
Key words: ELITES, CARACAS, 18TH CENTURY, LIMPIEZA DE SANGRE.

Introducción

La noción de limpieza de sangre surgió del enfrentamiento entre cristianos, judíos y moros durante el proceso de fortalecimiento de la élite cristiana en el momento de la Reconquista española, que culminó a finales del siglo XV. La limpieza de sangre fue un procedimiento institucional orientado a establecer el linaje del solicitante para comprobar su calidad y demostrar no pertenecer ni descender de judíos ni de moros. Este formalismo dio origen al establecimiento de los Estatutos de Limpieza de Sangre como mecanismo efectivo de exclusión de los judíos, moros y sus descendientes de posiciones importantes en el ámbito público y religioso de la sociedad española.

El cumplimiento de este requisito fue indispensable para la admisión en instituciones militares, civiles y eclesiásticas, y se convirtió en una cuestión de honor pasarlo. Esta concepción originó la idea de *cristiano viejo* que, al no pertenecer ni descender de judíos o moros, demostraba tener limpia la sangre, con lo que alcanzaba el control y preservaba las instituciones más importantes, así como los valores en los cuales se sustentaban, y se garantizaba de esta manera su hegemonía dentro de la sociedad peninsular de Antiguo Régimen.

La transferencia de la idea de limpieza de sangre hacia el Nuevo Mundo está relacionada con el principio de control, orden social, político y religioso de las provincias de ultramar por parte de la península. Desde el punto de vista legal, la incorporación de los Estatutos de Limpieza de Sangre en el Derecho Indiano se evidenció en la prohibición de embarcarse hacia el Nuevo Continente que pesó sobre los descendientes de judíos o moros, al igual que su inclusión en las diferentes reglamentaciones de las principales instituciones de las sociedades hispanoamericanas.

El concepto en mención se convirtió en la base ideológica de un sistema de estratificación social jerárquica, basada en el origen del individuo –español, indio o negro–, y fue utilizado como mecanismo efectivo para excluir a los nativos de América, a los africanos y a sus descendientes de las instituciones civiles, militares y eclesiásticas de las provincias de ultramar. La presente investigación representa parte de la tesis (inédita) realizada en 2004 para optar al título de licenciado en Historia, de la Universidad Central de Venezuela, titulada "La limpieza de sangre como valor fundamental de la provincia de Caracas durante el siglo XVIII". En este trabajo nos dedicamos a estudiar el caso particular de la provincia de Caracas durante el siglo XVIII, donde inicialmente observaron evidencias de que los referidos estatutos de limpieza de sangre servían a los más distintos fines, al igual que en España y en otras regiones de la América española. Los juicios o demostraciones de calidad y limpieza de sangre en la provincia de Caracas estuvieron sujetos a un procedimiento cuyo propósito era establecer la pureza o

calidad del individuo. En este juicio, y a través de la presentación de testigos y documentación probatoria, se realizaba una investigación del origen, méritos, comportamientos y estado del interesado, con la finalidad de cumplir un requisito indispensable en diversas instituciones o instancias de la sociedad.

En el caso de la provincia de Caracas, nos interesa identificar y analizar, a partir de la documentación sobre el tema, cómo este procedimiento se convirtió en uno de los factores fundamentales de control del orden jerárquico de las sociedad provincial, mediante la exclusión de los indios, negros y sus descendientes de las posiciones primordiales en la sociedad caraqueña del siglo XVIII, ya fuese para ingresar a la Universidad de Caracas, a las instituciones militares o eclesiásticas o para contraer matrimonio entre gente de la misma calidad, para crear mayorazgos, para solicitar títulos de nobleza o, en el caso de la presente investigación, para ingresar en el prestigioso Colegio de Abogados de Caracas.

La importancia de este estudio radica en la posibilidad de tener un mayor conocimiento del sistema de valores de la sociedad provincial caraqueña, profundizando en este aspecto específico sobre algunos de los resultados ya elaborados acerca de la familia, el matrimonio, la mujer, las redes sociales, el comportamiento social, entre otros, que han favorecido la comprensión de los fundamentos de la sociedad venezolana del siglo XVIII, temas, por cierto, desatendidos hasta tiempos recientes por la historiografía venezolana.

En cuanto al arqueo de fuentes bibliográficas, encontramos que el estudio sobre limpieza de sangre ha sido materia de interés por parte de quienes se han ocupado de la realidad hispanoamericana de la época colonial. En un principio, quienes se dedicaron a temas relacionados con la limpieza de sangre lo hicieron desde la perspectiva del estudio de la nobleza a través de la genealogía, y la preocupación fundamental fue reconstruir lo más fielmente posible la línea de sucesión de los títulos nobiliarios, la calidad de la familia y el origen de los ancestros, además de describir en tono apologético la trayectoria del linaje en cuestión; todos ellos temas relacionados, de una u otra manera, con la limpieza de sangre. Sin embargo, a mediados del siglo XX, hubo una nueva orientación en este tipo de estudios. Se trataba ahora de analizar la significación de los diferentes sectores sociales y de desarrollar estudios específicos sobre el tema de la limpieza de sangre[1].

Más recientemente, desde la década del setenta hasta nuestros días, se ha desarrollado un conjunto de trabajos generales sobre las clases sociales y el sistema

[1] Expresión de esta tendencia son las obras que citamos a continuación: Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre, controversias entre los siglos XV y XVII* (Madrid: Taurus, 1985); Antonio Domínguez Ortíz, *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna* (Madrid: Facsímil, 1991).

de valores, en particular sobre la limpieza de sangre, tanto para el caso español como para el americano. En la mayoría de estas obras, no se hace énfasis en el conjunto de España y América hispana, sino que se procura atender el problema en cada una de las entidades que formaron parte del reino español. Se ha intentado, pues, abordar el tema a partir de estudios que reflejan la situación particular de algunas regiones del reino. Hay que decir que en estos estudios no solamente se enfrentan el problema de la limpieza de sangre, sino que, en muchos casos, se analiza también el comportamiento económico de la élite, sus relaciones endogámicas, la estructura familiar, la actuación política de los sectores sociales, los sistemas de valores y representaciones, entre otros[2].

La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII

Desde los años de su fundación, el Colegio de Abogados de Caracas estableció su primer estatuto, redactado en 1788 y aprobado por las autoridades en 1792. Allí se reflejan importantes consideraciones sobre la limpieza de sangre como un procedimiento institucional cuyo fin era establecer el linaje del aspirante para ingresar a dicha institución, comprobando de esta manera su calidad y demostrando que no pertenecía ni descendía de judíos, moros, negros, mulatos o de sus descendientes. El cumplimiento de este requisito fue indispensable para la admisión en el Colegio de Abogados, en la provincia de Caracas y en todos los colegios de América y de España.

La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas fue utilizada como mecanismo efectivo para proteger a la institución del ingreso a ella de todos aquellos que fuesen descendientes de los nativos americanos y de los africanos,

[2] Algunas de las obras más representativas son las siguientes: Antonio Domínguez Ortíz, *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen* (Madrid: Itsmo, 1979); Baltasar Cuart Morner, *Colegios mayores y limpieza de sangre durante la edad moderna. El Estatuto de San Clemente de Bolonia* (*ss. XV-XIX*) (Madrid: Anaya; Mario Muchnick, 1992); Jaime Contreras, "Judíos, judaizantes y conversos en la península ibérica en los tiempos de la expulsión", en *Judíos sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (Valladolid: Ángel Alcalá, 1995); Juan Hernández Franco, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: Puretate Sanguinis* (Murcia: Universidad de Murcia, 1996); Marta Canessa de Sanguinetti, *El bien nacer*: *limpieza de oficios y limpieza de sangre*: *raíces ibéricas de un mal latinoamericano* (Montevideo: Taurus, 2000); Emiliano Frutta, "Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* 39 (2002): 9-35; Luis Lira Mont, "El estatuto de limpieza de sangre en el Derecho Indiano", *Actas XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1997).

convirtiéndose, al igual que otras instituciones, en la base ideológica de un sistema de estratificación social basado en el origen de las personas.

El procedimiento implicaba informaciones testimoniales y documentales hasta los abuelos del pretendiente al título de abogado. El solicitante debía ser, además, de "buena vida y costumbre", y él, sus padres y abuelos no debían haberse ocupado en oficios viles. El trámite era engorroso: se necesitaba reunir cierta cantidad de testigos que respondieran el interrogatorio y, según la práctica observada en los expedientes, el Colegio de Abogados efectivamente se preocupaba de que al menos alguno de los testigos hubiese conocido a los abuelos del postulante; de igual forma, se requerían siete partidas de bautismo legalizadas: del pretendiente, de sus padres y de sus cuatro abuelos. Estos documentos podían complementarse con otros. En numerosas probanzas se agregaban partidas de matrimonio o de defunción, testamentos, informaciones de limpieza de sangre del interesado o sus familiares, ejecutorias de hidalguía, declaraciones de testigos, entre otros.

En el título XII de los estatutos del Colegio de Abogados de Caracas, que lleva por nombre "De la precedencia de oficiales y abogados", se aprecian consideraciones sobre los individuos que pretenden ingresar a la institución basadas en las preguntas del interrogatorio que debía ser realizado por un abogado asignado por la Real Audiencia:

> III. Si saben que así el dicho D. N. pretendiente, como sus padres, y abuelos paternos, y maternos, han sido cristianos viejos, limpios de toda mala raza de moro, judío, penitenciado por el Santo Oficio de la Inquisición, ni de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fe, y que no desciendan de ninguno que tenga, o haya tenido semejante nota, ni hayan sido castigados por otro algún tribunal con pena que irrogue [acarree] nota de infamia, y que siempre todos estuvieron, están, y han estado en reputación de cristianos viejos en las partes, y lugares de su naturaleza, residencia, vecindad, y domicilio en todas sus comarcas, sin que jamás en una, ni en otra parte se haya oído, ni entendido cosa en contrario; y que así es público, y notorio, pública voz, y fama, expresando la razón que tuvieren para saberlo, y que a no ser así, no dejarían de tener noticia fija, &.
> IV. Si saben que el pretendiente D. N., sus padres, y abuelos han sido tenidos, y reputados por personas blancas, limpias, y sin mezcla de mulatos, negros, ni otra casta baja, y están en casi posesión pacífica desde sus abuelos de la limpieza de sangre: digan cuanto sepan, o hayan oído decir.
> V. Si saben que dicho D. N. pretendiente es de buena vida, y costumbres, recogido, y aplicado al estudio, y que no tienen nota alguna que por leyes, y reales cédulas lo inhabilite para ser admitido al colegio, y desempeñar con honor tan distinguido oficio.
> VI. Por las preguntas siguientes se examinarán los testigos que fueren presentados por parte del licenciado D. N. abogado de la Real Audiencia de esta ciudad, que pretende entrar en nuestro Colegio de Abogados, y que se siente en sus libros, para

> la información que debe hacer de su limpieza de sangre, antigua cristiandad, buena vida, y costumbres, y aptitud para el ejercicio de abogacía[3].

En el citado estatuto del Colegio de Abogados, en el título XIII, que lleva por nombre "De las calidades de los abogados para ser recibidos en el Colegio", se aprecia la preocupación de la institución por las personas que ingresan a ella. Para ser admitido en el Colegio de Abogados, el postulante debía demostrar ciertas características, entre ellas, ser hijo legítimo, no bastardo ni ilegítimo, cristiano viejo, tanto él como sus ascendientes, limpios de toda mala raza de negros, mulatos u otra semejante, y sin rastro de moros, judíos ni recién convertidos en su familia. El estatuto es claro respecto de la condición, calidad y limpieza de sangre del solicitante:

> I. Siendo uno de los primeros cuidados de nuestro Colegio atender a que los que se hayan de recibir en él tengan las calidades que requieren las leyes reales (…) y que no se reciba sujeto en quien no concurran todas las necesidades para su mayor lustre, y puro ejercicio de abogacía: (…) ser de buena vida, y costumbres, apto para desempeñar su oficio, hijo legítimo o natural de padres conocidos, y no bastardo, ni espurio: que así los pretendientes, como sus padres, y abuelos paternos, y maternos hayan sido cristianos viejos, limpios de toda mala raza de negros, mulatos u otra semejante, y sin nota alguna de moros, judíos, ni recién convertidos a nuestra Santa fe católica, ni otro que irrogue infamia; y que faltando alguna de estas calidades, no sean admitidos, ni sentados en los libros por congregantes, e individuos del colegio: lo cual se observe inviolablemente, sin dispensación en todo, ni en parte, aunque en ella intervenga toda la junta[4].

En el título XIV, denominado "De lo que debe practicar el abogado para ser recibido en el Colegio", se evalúa el procedimiento a seguir para la demostración de calidad del individuo y se señala quiénes se encargarían de ello. En este sentido, el aspirante debía dar un memorial al secretario con certificación de hallarse recibido por la Real Audiencia. De igual forma, debía hacer memoria de su naturaleza, es decir, certificación de sus padres y abuelos con sus respectivas fe de bautismo. Al finalizar este procedimiento, el secretario del Colegio daba cuenta al decano del informe de la calidad y circunstancias del pretendiente, nombrando para continuar con la investigación de calidad algunos miembros de la institución para averiguar si el solicitante tenía alguna nota o defecto que le negase su ingreso[5].

---

[3] El Estatuto del Colegio de Abogados de Caracas de 1788 se encuentra completo en Héctor Parra Márquez, comp., *Historia del Colegio de Abogados de Caracas* (Caracas: Imprenta Nacional, 1952), 1:347-348.

[4] "Primeros Estatutos del Colegio de Abogados de Caracas", título 13. Parra, *Historia del Colegio*, 1:347-348.

[5] "Primeros Estatutos del Colegio de Abogados de Caracas", título 14. Ibídem, 350.

Los que pretendían ingresar al Colegio de Abogados necesitaban, de igual forma, demostrar la obtención del grado universitario en derecho otorgado por la Real Audiencia a aquellos graduandos en derecho en leyes o cánones de la Universidad de Caracas. Para recibir la aprobación de la Audiencia de Caracas, se tenía que demostrar con documentación que se había realizado una pasantía de uno a dos años con un abogado reconocido y presentar un examen solemne ante la Audiencia de un juicio que se le asignaba.

Cumplidos los requisitos ante la Audiencia y pagado el impuesto de la *media annata*[6], debía tramitarse la admisión en el Colegio de Abogados, que actuaba como corporación profesional. Si era aceptado en el Colegio de Abogados, el titulado, en presencia del presidente, regente, oidores y secretario del Real Acuerdo y del escribano de Cámara, juraba solemnemente usar con toda fidelidad el oficio de abogado, guardar estrictamente las leyes, reales cédulas y provisiones de Su Majestad, defender en justicia a las partes, cobrar los honorarios que fija el arancel, representar gratuitamente a los pobres de solemnidad, a las viudas y a los huérfanos y defender la pureza original de Nuestra Señora la Virgen María; cumplida esta ceremonia, quedaba en posesión de su asiento en la Banca de los Abogados[7].

Sobre todas estas normativas para poder ingresar al Colegio de Abogados, existen numerosos casos de individuos que exponen toda la documentación exigida. En los que presentaremos, se evidencia el procedimiento formal acorde con lo establecido en los estatutos del Colegio de Abogados. Un ejemplo ilustrativo es el procedimiento seguido por Juan Antonio Rodríguez Esteves en 1782, que pretende realizar el examen para optar al título de abogado[8] y por esta razón justifica a través de documentos su solicitud. Antonio Viso, procurador de la Real Audiencia se encarga de la solicitud del bachiller, quien: "ha justificado su legitimidad, limpieza de sangre y buena conducta, como lo acredita la justificación que igualmente con la solemnidad necesaria presento (...) dando con bastantes los documentos exhibidos, y, en su consecuencia, proveer lo más que corresponda en justicia que imploro y juro, etc."[9]

---

[6] Suma que corresponde a medio año de remuneraciones.

[7] "Primeros Estatutos del Colegio de Abogados de Caracas", título 15, "Del modo de hacer las pruebas, su aprobación, y recibimiento de los abogados". Parra, *Historia del Colegio,* 1:350.

[8] "Antonio Viso por el bachiller don Juan Antonio Rodríguez pide que, en vista de la justificación y demás documentos que presenta, se sirva V. A. admitirle a examen de abogado, dando las providencias correspondientes". Este documento y muchos otros se encuentran en la recopilación documental realizada por el Archivo General de la Nación de Venezuela y dirigida por Mario Briceño Perozo, *Los abogados de la Colonia* (Caracas: Archivo General de la Nación, 1965), 13-30.

[9] Ibídem, 13.

Entre los documentos que presenta está una justificación realizada por el padre del bachiller, además de la partida de bautismo que lo acredita como hijo legítimo de don José Antonio Rodríguez y Estévez y de doña María Tomasa Jaén. En este sentido, don José Rodríguez Estévez, su padre, solicita:

> … que para efectos eclesiásticos que convengan a mi legítimo hijo don Juan Antonio Rodríguez, necesito de hacer información justificativa de los particulares siguientes: 1. Si conocieron en la Villa de Orotava de la isla de Tenerife a don Domingo Rodríguez Estévez y a doña Úrsula García, marido y mujer legítimos. 2. Si saben que los referidos fueron mis padres, reputándome, estimándome y teniéndome por tal hijo de su matrimonio. 3. Si saben que los referidos mis padres fueron personas de estimación, blancas y limpias de toda mala raza, cristianos viejos, y que no fueron penitenciados, castigados ni condenados por Tribunal alguno ni de los recién convertidos. 4. Si saben que don Juan Antonio Rodríguez es mi hijo legítimo, habido de solemne matrimonio con doña Tomasa Jaén, vecina de esta ciudad[10].

Ante la solicitud de don José Rodríguez Estévez, se llama como testigo a don Antonio Francisco García de León, quien dijo que conoció "a los padres del presentante, que fueron personas estimadas, blancas y limpias de toda mala raza, sin mácula alguna, reputados, habidos y tenidos por cristianos viejos, de honradas y arregladas operaciones, sin cosa en contrario"[11]. Como testigo de las partes, asistió al interrogatorio don Pablo Muñoz, quien:

> … siempre supo cómo sus padres fueron personas blancas, limpias de mala raza, y por lo mismo estuvo tenido y reputado comúnmente el dicho (...) que igualmente fueron, y es la dicha blanca, y sin mala nota y de buenas costumbres todos (...) del niño Juan Antonio que se explica, muchacho quieto y bien inclinado, sin que en cosa alguna haya cosa en contrario[12].

En definitiva, a don Juan Antonio Rodríguez Estévez, luego de la presentación de estos y otros documentos, se le dio la oportunidad de presentar el examen que solicitaba para ingresar al Colegio de Abogados de Caracas y de esta manera poder ejercer el oficio.

Otro caso similar es el de José Lorenzo Reyner. En 1784, este también solicita la presentación del examen para poder ingresar a la institución[13]. En este caso, Antonio Viso, como procurador, nuevamente solicita:

---

[10] Ibídem, 14-15.
[11] Ibídem, 16.
[12] Ibídem, 18-19.
[13] "El licenciado don José Lorenzo Reyner, con los documentos necesarios, pide se le admita a examen de abogado". Ibídem, 31-47.

> … una información evacuada en su propia patria, aunque con fin diverso para el mismo efecto de justificar su limpieza de sangre y arreglo de conducta, el título de bachiller en sagrados cánones y las certificaciones de práctica, de las cuales las dos últimas suplen la citada información en el orden a la conducta[14].

Ante tal solicitud, Don José Lorenzo Reyner declara ante el vicario juez eclesiástico:

> … me hallo con ánimos de ascender a las sagradas órdenes, y para poder desde ahora ameritarme y ejercitarme en el servicio de las sagradas funciones con la investidura eclesiástica, suplico a Vmd. se sirva admitirme información que califique la limpieza de sangre, mi buena vida, índole y costumbres, y que los testigos que presentare sean examinados por el tenor siguiente: 1. Digan si me conocen y saben que soy hijo legítimo de don José Francisco Reyner y de doña María Soledad Mijares, y esta es hermana legítima de padre y madre de don Baltasar Mijares. 2. Si mi padre don José Francisco Reyner era tenido y reputado en esta ciudad por persona blanca, limpia de toda raza de negro, mulato, etc. Natural del Reino de Cataluña. 3. Si saben que me ejercito con aplicación en las clases erigidas en la residencia por los señores de la junta de temporalidades y si mi vida, índole y costumbres en nada se contrarían al estado a que aspiro[15].

Ante la información que ha solicitado don José, se presentó de testigo a don José de los Santos Colón Serrano, quien afirmó que: "conoció a don José Francisco Reyner y sabe ser natural de Europa del Reino de Cataluña, tenido y reputado por persona blanca y libre de toda mala raza de negros, zambos o recién convertidos a nuestra santa fe[16]. Luego de la presentación de todos los documentos necesarios, don José Lorenzo Reyner fue admitido para realizar el examen en el Colegio de Abogados de la ciudad de Caracas.

En 1794, Juan José de Maya presenta la documentación necesaria para que se le permita realizar el examen para el oficio de abogado[17]. El procurador de la Real Audiencia, José Remigio Ochoa, se encarga de realizar los trámites necesarios. Don Juan José de Maya tiene el cargo de alférez real de la ciudad de San Felipe, y en su solicitud afirma:

> … haber obtenido el grado de bachiller en derecho, el 7 de febrero del año pasado próximo en la Universidad de Santo Domingo, cuyo título auténtico también manifiesto solemnemente (...) me he ejercido en la práctica de esta ciencia por el

[14] Ibídem, 31.
[15] Ibídem, 34
[16] Ibídem, 35.
[17] "Juan José de Maya manifiesta y presenta legalmente los documentos necesarios, y suplica se le admita a examen para el oficio de abogado". Ibídem, 63-88.

término necesario que requiere la Ley, documentándome con los respectivos certificados de los abogados con quienes he practicado (...) en esta virtud, y que acredito mi limpieza de sangre, buena vida y costumbre con el documento que exhibo con la formalidad necesaria (...) pido y suplico que, habiéndome por presentado con los documentos referidos, se sirva admitirme a examen para obtener el noble oficio de abogado[18].

En la formulación de las preguntas del interrogatorio, Don Juan José de Maya solicita a los testigos que respondan, entre otras, la siguiente pregunta:

… si les consta y es público y notorio en aquella ciudad y fuera de ella, que los expresados mis padres, son personas blancas, honradas y limpias de toda mala raza, jamás notadas de infamia, ni delito alguno, de manera que por sus buenas circunstancias y limpio nacimiento están colocados en la clase de gentes principales de aquel partido, y por esta razón el mencionado mi padre obtuvo y ejerció loablemente el citado empleo de regidor alférez real del cabildo de la ciudad de San Felipe[19].

El primer testigo es Don Félix Jarava, vecino de la ciudad de San Felipe, y responde al interrogatorio afirmativamente:

… que le consta y es público y notorio en aquella ciudad y fuera de ella, que los expresados padres de su presentante son personas blancas, honradas, limpias de toda mala raza y que jamás se les ha notado infamia ni delito alguno, de manera que por sus buenas circunstancias y limpio nacimiento, están colocados en la clase de gentes principales de aquel partido, y por esta propia razón obtuvo el dicho padre de su presentante el empleo de regidor alférez real de aquella ciudad y responde[20].

El siguiente testigo fue don José Jacinto Mujica, vecino de la ciudad de San Felipe, quien plantea lo mismo que el testigo anterior, al igual que el doctor don José Antonio Freites, abogado de la Real Audiencia, y don Policarpo Travieso. Al concluir la presentación de los documentos, don Juan José de Maya es aceptado para realizar el examen que le daría la posibilidad de ingresar en el Colegio de Abogados y de esta manera poder ejercer el oficio.

Francisco Antonio de Paúl, luego de haber concluido sus estudios de derecho civil y canónico en la Real y Pontificia Universidad de Caracas en 1794, presenta los documentos necesarios para solicitar examen para optar al título de abogado al Colegio[21]:

---

[18] Ibídem, 65.
[19] Ibídem, 66.
[20] Ibídem, 68.
[21] "Francisco Antonio de Paúl se presenta con los documentos que refiere para el examen de abogado". Ibídem, 127-138.

> … que habiendo concluido las clases (...) y pretendiéndome graduarme de bachiller en la primera, necesito para la justificación de mi legitimidad y limpieza de sangre que los testigos que presentare declaren por los particulares siguientes: (...) 3. Si les consta que dichos mis padres fueron personas blancas, cristianas, limpias de toda mala raza de moros, judíos, negros, mulatos, herejes ni penitenciados por el Santo Oficio, siendo tenidos y generalmente reputados en esta opinión[22].

El primer testigo es el doctor don Cayetano Montenegro, abogado del Colegio de Abogados y regidor del Ayuntamiento de la ciudad de Caracas. Responde el interrogatorio de la siguiente manera:

> … que le consta que los dichos Paúl y doña Petronila Terreros [padres del interesado] han sido tenidos y reputados notoriamente por blancos, limpios de toda especie de mala raza, de judío, de moro, mulatos, herejes y también de los recién convertidos y castigados por el Tribunal del Santo Oficio, siendo toda su familia tenida y reputados en esta opinión …[23].

Los otros testigos fueron don Pedro Gallegos y don Sebastián Hidalgo Navarro, quienes responden de la misma manera al interrogatorio, como lo hizo el doctor Cayetano Montenegro. Ante la documentación que presentó Francisco Antonio de Paúl, se le permitió realizar el examen para optar al título de abogado.

Los casos que hemos analizado tienen en común que todos los que intentaron ingresar al Colegio de Abogados de Caracas tuvieron la oportunidad de presentar el examen y, por consiguiente, entrar a la institución para poder ejercer su oficio. Pero ¿qué sucedía cuando el Colegio de Abogados no permitía el ingreso de algún individuo a la institución por no tener la documentación pertinente para permitirlo? El caso más emblemático al respecto es el llevado por Juan Germán Roscio[24], quien en diversas oportunidades se le niega el ingreso a la institución.

---

[22] Ibídem, 131.

[23] Ibídem, 131-132.

[24] Juan Germán Roscio (1763-1821), abogado y político, uno de los principales ideólogos de la Independencia. En 1774, se trasladó a Caracas para iniciar sus estudios superiores bajo la protección de la hija del conde de San Javier. Asistió en la Universidad de Caracas a los cursos de teología, sagrados cánones y derecho civil. Doctor en derecho canónico en 1794 y en civil en 1800, fue uno de los principales artífices de los sucesos ocurridos en esta ciudad el 19 de abril de 1810, al incorporarse como "diputado del pueblo" al Cabildo que se celebró dicho día. Como miembro de la Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII entonces establecida, ocupó la Secretaría de Relaciones Exteriores. Roscio sostuvo una incansable labor propagandística a favor de la emancipación en sus actos de estadista, en sus escritos difundidos por la prensa, en su copiosa correspondencia epistolar y en sus declaraciones y discursos ante el Congreso Constituyente de Venezuela instalado el 2 de marzo de 1811, al cual asistió como diputado por la villa de Calabozo. Fue el principal

Las características de los estatutos del Colegio de Abogados, así como la ejecución de los mismos por parte de las autoridades que conformaban dicha institución, se pusieron de relieve con el caso del Dr. Juan Germán Roscio, quien pretendió ingresar al mencionado Colegio a finales del siglo XVIII. Sin embargo, el hecho de haber llevado sangre indígena no lo hacía –según las autoridades de la institución– un individuo lo suficientemente limpio de sangre como para obtener tal honor. Las trabas que las autoridades le pusieron a Roscio para ingresar al Colegio de Abogados tuvieron como objetivo principal el tratar de mantener el orden social dentro de dicha institución.

El caso fue largo y complejo, pero, al final, Juan Germán Roscio logró demostrar, a través de las leyes del Colegio de Abogados de Caracas y de las Leyes de Indias, que el hecho de poseer sangre indígena –por parte de abuela materna– no le impedía su incorporación al Colegio. Este caso es demostrativo de que, a pesar de existir restricciones en las leyes con respecto a los descendientes de sangre negra, no era así para los descendientes de sangre indígena, ya que, según lo establecido en las leyes, este grupo social debía ser considerado igual a los blancos de origen español.

El caso del Dr. Roscio muestra que, aunque existía un cuerpo normativo en las principales instituciones de la provincia, muchas veces lo que condicionaba el ingreso o no a alguna de ellas era la intervención de grupo que la controlaba, quienes decidían si una persona poseía las condiciones necesarias o no para ingresar. En 1798, Juan Germán Roscio presentó al Colegio su solicitud de admisión y produjo para la comprobación de su buena conducta y limpieza de sangre varios documentos, entre ellos, dos justificativos de testigos respecto del nacimiento de su madre y abuela materna y su propia partida de bautismo. De igual forma, manifestó que sus abuelos paternos fueron Pablo Gerónimo Roscio y Eudosia María Porri, ambos del ducado de Milán, como su padre[25].

El 29 de agosto de 1798, se reunió la directiva del Colegio de Abogados con el objeto de examinar las pruebas que para su incorporación habían presentado los doctores Juan Germán Roscio, José Isidro Yanes y el licenciado Luis de Calixto. El secretario manifestó que el Dr. Roscio suplicaba se le permitiera "la entrada en la Junta para oír el informe, y relación, y exponer, y alegar a viva voz lo que fuere de razón y justicia; y después retirarse". La junta negó la petición y procedió en

---

redactor del Acta de Independencia en julio de 1811. Participó asimismo en la elaboración de la Constitución de Venezuela sancionada el 21 de diciembre de 1811.

[25] "Documentos relativos con el incidente surgido con motivo de la incorporación del Dr. Juan Germán Roscio en el Colegio de Abogados de Caracas". Parra, *Historia del Colegio*, 1:445-596.

seguida al análisis detenido de los recaudos presentados por el Dr. Roscio, y acordó:

> … aprobar las justificaciones y pruebas solo en lo respectivo a la conducta del interesado, y su limpieza de sangre, y descendencia de cristianos viejos por la línea materna, y prevenirle que la amplíe en cuanto a la paterna, por no hallarla conforme a la letra y espíritu de las constituciones del Colegio: en consecuencia de lo cual declararon no haber por ahora lugar a su incorporación[26].

Esta decisión la apeló el interesado ante la Real Audiencia. El día 3 de septiembre se volvió a reunir la junta con el fin de resolver acerca de la apelación. Apenas había comenzado la sesión cuando el Dr. Carlos de Garay manifestó que Roscio había introducido una falsedad en las copias de las partidas producidas, al suprimir el calificativo de india que a su abuela materna se daba en las verdaderas partidas de bautismo, sacadas de los libros parroquiales ya concluidos y certificados por el presbítero Lucas José Colmenares, cura y vicario de La Victoria, de las cuales constaba que el 16 de abril de 1715:

> … fue bautizada Franca Prudencia, abuela materna y natural del pretendiente por hija legítima de Pedro Martínez y de Luisa Astorga, india de la encomienda del capitán D. Franco Ladrón de Guevara (...) y que Paula María, madre legítima del Dr. Roscio, fue bautizada en veinte y seis de enero del año de treinta y dos, por hija de la dicha Franca Prudencia, india soltera de la referida encomienda[27].

Confrontados estos documentos con los presentados por el Dr. Roscio, la junta consideró los últimos falsos y supuestos, por observarse en ellos con relación a los otros diferencias sustanciales y graves como la de haberse suprimido la calidad de india de la encomienda de Guevara a Luisa Astorga, madre de Francisca Prudencia, y eliminarse en la partida de Paula María la "expresión de india soltera de la mencionada encomienda", y calificaba la omisión así:

> … como esta falsificación delincuente, invalida, y hace ineficaz la aprobación sobre la calidad materna que hizo la junta el día veinte y nueve del próximo pasado agosto, pues recayó sobre instrumentos que han resultado falsos, debiendo por consiguiente presumirse que también será falsa y amañada la información comprendida en el testimonio, y la original práctica en el pueblo de San Franco de Tiznados, en que los testigos afirman que Paula María y su Madre Franca Prudencia fueron personas blancas, ocultando la calidad de indias que específica y determinadamente acusan las partidas de bautismo de los años quince y treinta y dos (...) y se deja inferir que así como son falsas en esto, también lo serán en cuanto a la paternidad natural que se atribuye a Don Juan Pablo Nieves, abuelo materno que se supone del pretendiente, se concluye con más legítima presunción que serán falsas y fingidas las partidas de

[26] Ibídem, 447-449.
[27] Ibídem, 451-452.

> la línea paterna (...) pues aunque sea más difícil fingir sellos y subscripciones, también lo es averiguar esa ficción y falsedad en lugares extranjeros y tan distantes de esta capital (...) y quien cometió el atentado de falsificar las certificaciones de dos partidas que fácilmente podrían descubrirse por los libros parroquiales del pueblo de La Victoria no sería mucho que hiciese lo mismo con otras, en que no hay la proporción y fácil medio para ser sorprendido y averiguado el delito. Todo lo cual, al paso que debilita más y más la prueba de la línea paterna, que de por sí, y prescindiendo de lo expuesto, es insuficiente y casi de ningún mérito[28].

Con estas y otras argumentaciones, la junta del Colegio declaró revocado y sin ningún valor lo resuelto en la sesión de 19 de agosto de 1798. Y como el Dr. Roscio había interpuesto apelación respecto de aquella decisión, acordó remitir el expediente al Alto Tribunal con inclusión de la denuncia del Dr. Garay, y abstenerse de dar otro paso hasta tanto fueran devueltos los autos. Al mismo tiempo, nombró al señor diputado segundo interino doctor Antonio Martínez de Fuentes para sostener ante la Real Audiencia el criterio del Colegio, por ser justo y ecuánime. Quedó así la admisión del Dr. Roscio.

En conocimiento este de los ataques de sus adversarios, procuraba disipar toda sospecha respecto a la acusación infame de falsificador contenida en el informe del Dr. Garay y en la decisión del Colegio:

> … yo no puedo [decía Roscio] mirar con indiferencia un procedimiento que me hiere el corazón, que ataca y aspira a destruir el buen nombre que por una larga y venturosa sucesión de actos cristianos y políticos-civiles me ha formado la providencia en el concepto de los magistrados y hombres sensatos del país y creo hallarme en el caso de implorar la protección de las leyes en el santuario de la justicia[29].

En cuanto a la limpieza de sangre, invocaba el principio de derecho consagrado por decretos de los reyes españoles, en virtud del cual el término "mestizo" se aplicaba sólo a los descendientes de las mezclas europeas y de indígenas y no a los que tuvieran sangre africana y, por lo tanto, al resultar él "mestizo cuarterón", quedaba incluido dentro del concepto jurídico de blanco y, en consecuencia, mal podía tener interés en ocultar el hecho de ser nieto de una india si lo hubiera sabido:

> … lejos [argumentaba Roscio] de objetar esta cualidad [la de mestizo] sería recomendación especial para ser admitido en este y en cualquier otro gremio, por esclarecido que fuese (...) que así en el orden de la naturaleza, como en el concepto legal son en cuanto a su calidad iguales los individuos de esta clase y los españoles[30].

[28] Ibídem, 454-455.
[29] Ibídem, 460-462.
[30] Ibídem, 464.

A fin de salvar todos los inconvenientes, Roscio proyectó un viaje a España para solicitar de la Corte la expedición de una real cédula mediante la cual el Colegio lo admitiera sin más averiguaciones. Por ese motivo, desistió de su apelación, y en un nuevo memorial solicitó del Cuerpo el expediente referente a su caso. El asunto se trató en las sesiones de la junta del 20 de septiembre de 1798 y 2 de marzo de 1799, en las cuales no se llegó a ninguna decisión, pero en el día 19 de julio del último año, se acordó archivar el expediente y notificar al peticionario su obligación de acreditar ante la Real Audiencia, por no haberlo hecho aún, que renunciaba a la apelación. De esta manera quedó paralizado el incidente.

El viaje a Europa no se realizó; Roscio concurrió de nuevo al Colegio de Abogados en memorial de 6 de septiembre de 1799, en el que expone sus pareceres relativos a la división de la sociedad en clases, lo cual, según su criterio, no tenía razón de ser por estar sentado sobre bases falsas y, por lo tanto, deleznables. En las palabras de Roscio se aprecian las influencias de la Ilustración europea. Observaba que el espíritu de las disposiciones estatutarias no podía ser otro sino el de que la pesquisa se dirigiera a encontrar en el candidato prendas morales e intelectuales, es decir, basadas en la virtud y el saber, porque de no ser así escasearían los hombres insignes y abundarían los ineptos y malvados. Recordaba que José, a pesar de haber sido esclavo, llevó en Egipto, por su capacidad, al más alto destino del reino; y que en Roma, Vespasiano, Tito, Pertinaz y otros césares y señores del mundo fueron de origen humilde, pero supieron subir al pináculo en alas de una nobleza basada en la virtud, que era la fuente y origen de toda nobleza, pues lo demás "era atentar a errores y preocupaciones vulgares"[31].

Y, para criticar los valores que predominaban en lo que él consideraba mentalidad caduca de sus adversarios, expresaba que solo la ignorancia de muchos respecto a las leyes de la naturaleza los había llevado en sus afanes discriminatorios a excesos tales como el de considerar a los negros excluidos de la raza humana, cuando según el dogma inconcuso que se profesaba, todos veníamos de un padre y una madre comunes, razón por la cual los soberanos decretaban a diario respecto de aquellos medidas llenas de humanidad y justicia.

Al poco tiempo se reunió la junta y reiteró que Roscio era "falsificador y fraudulento; que el modo libre e injurioso y el espíritu de ligereza y depresión" con que insultaba a la junta resultaban contra su conducta en orden a la prueba; criticó las conclusiones a que él llegaba sobre la igualdad y con marcada intención las consideró subversivas y peligrosas por ser idénticas a la preconizadas por Gual y por España, los terribles conspiradores contra la monarquía[32]. Y así, sin examinar

[31] Ibídem, 468-470.
[32] Ibídem, 471.

la cuestión de "calidad" del Dr. Roscio ni tomar en cuenta los alegatos aducidos por él, la junta directiva, basada en las anteriores razones, resolvió ratificar lo decidido anteriormente y reiterar al doctor Martínez de Fuentes la representación del Colegio en el asunto ante la Real Audiencia, sin perjuicio de la intervención del decano como cabeza del cuerpo cuando las circunstancias lo requirieran, "declarando así mismo excluido para siempre al Dr. Roscio de la entrada en el ilustre Colegio de Abogados, para no poder ser incorporado en él"[33].

Entre las palabras que pronunció la directiva en contra de Roscio y sus alegatos, se reiteran los principios básicos de la defensa de la calidad y limpieza de sangre de los individuos que podían ingresar a la institución, en clara correspondencia con los valores aceptados y estatuidos en las normas del Colegio de Abogados:

> … los pleitos de calidad autorizados por nuestro sabio gobierno son necesarios; son útiles a la sociedad. No solo nuestro gobierno sino la legislación de todos los pueblos civilizados ha hecho diversas clases, porque así como la experiencia ha acreditado que la hermosura y bondad de la virtud por sí solas y sin estímulo no bastan para que el hombre sea virtuoso de la misma suerte es positivo, tanto que la igualdad es solo una efectiva quimera, como que la unión y armonía de la sociedad sin el establecimiento y orden de jerarquías no ha podido jamás subsistir mucho tiempo (...) [más adelante agregaba que tales litigios eran indispensables y precisos] no solo en las monarquías sino en toda especie de sociedad civilizada para asegurar el orden, la honra, decoro y división precisa de clases y familias[34].

También acordó informar de todo, por medio del decano, a la Real Audiencia, participando por oficio al señor presidente gobernador y capitán general: "para que en su vista se tomen las providencias convenientes a la quietud, seguridad, y buen orden público, y las que correspondan a la satisfacción que exige y debe darse a este ilustre cuerpo injuriado (...) a reserva de darse cuenta a su majestad según las ocurrencias"[35].

El capitán general pasó el asunto al estudio de la Real Audiencia, a la cual concurrió también el Dr. Roscio para quejarse de la injusticia de la junta directiva del Colegio de Abogados y pedir la revocatoria de todo lo proveído por ella. En el seno del más alto tribunal de la capitanía general se realizó el juicio entre Roscio y un grupo de abogados del Colegio, capitaneados por los doctores Juan Agustín de la Torre, Antonio Martínez de Fuentes y Joaquín Suárez de la Rivera. Los mandatarios del Colegio trataban, ante todo, de señalar a Roscio como propagador de ideas subversivas, enemigo de la monarquía y opuesto a las leyes fundamentales

[33] Ibídem, 472-473.
[34] Ibídem, 482.
[35] Ibídem, 474.

del reino, por lo cual se hacía acreedor a "ser tratado con toda la severidad e indignación del gobierno"[36].

No le perdonaban su actitud puesta de manifiesto cuando favoreció a su cliente, la parda Isabel María Páez, contra las pretensiones del cabildo de Valencia de arrebatarle el derecho de usar alfombra en la iglesia, ocasión en la cual, decían, esparció y sostuvo ideas peligrosas para el sosiego y la tranquilidad públicas[37]. Consideraban un sacrilegio el que Roscio, contra las leyes mismas del reino, se atreviera en Caracas a declamar contra esas distinciones en momentos en que un grupo de individuos amenazaba la seguridad de estas provincias, como lo demostraba la recién descubierta revolución de Gual y España. Y, para reforzar la defensa de su tesis, agregaban: "Jesucristo, que vino al mundo a enseñarnos la humildad y la mansedumbre, no solo preparó para su madre suya una doncella de sangre ilustre, sino que también quiso lo fuese el que había de ser su padre putativo, y de los que eligió para sus apóstoles siete fueron nobles por su origen"[38].

Se impresionaron de las observaciones político-filosóficas hechas por Roscio alrededor de la raíz común de los hombres, de lo infundado de los pleitos de calidad y de las clasificaciones sociales basadas en el color de la piel. Rechazando de esta manera los conceptos de sentido nivelador en relación con los negros, expuestos, según ellos, con gran descaro por el jurista, los tildaban de subversivos, sacrílegos, sanguinarios y anárquicos. Y lo atribuían a que Roscio se había dejado "alucinar de esa multitud de libros que ha producido en nuestros días el fanatismo de una libertad imaginaria que esparce lo inicuo de sus máximas sediciosas ocultas en brillantes discursos, declamaciones verdaderamente pueriles y falsos supuestos", y se había hecho así "responsable a Dios y a los hombres de todos los horrores y calamidades que son consiguientes a unas doctrinas que arrastran miserablemente a los pueblos a la división y a la anarquía" y, por lo tanto, "reo de la propagación de unas ideas que totalmente conspiran a cubrir el orbe entero de cadáveres, escombros y cenizas"[39].

En cuanto al fondo de litigio, nada había decidido la Real Audiencia para 1800, aun cuando el informe del fiscal favorecía al pretendiente. Mas el Colegio continuaba aferrado a sus principios y estatutos. El abogado dominicano Dr. José María Ramírez, nuevo mandatario de la institución por muerte del Dr. Martínez de Fuentes, recibió en 1801 instrucciones de la junta, de la cual formaban parte entonces el licenciado Sanz y el doctor Espejo, de alegar y exponer ante la Real Audiencia lo "oportuno y conducente al desagravio del ilustre Colegio que se halla

[36] Ibídem, 475.
[37] Ibídem, 477.
[38] Ibídem, 477-478.
[39] Ibídem, 480-481.

ofendido en común, y en alguno de sus individuos por el insinuado Dr. Roscio"[40]. Este, por su parte, se acogió a la acción y esperó. En 1805 dirigió una nueva solicitud al Colegio en la cual expresaba que desistía de la apelación interpuesta ante la Real Audiencia y su deseo de incorporarse definitivamente a la institución, y acompañaba algunos documentos en relación con su ascendencia paterna.

La directiva del Colegio de Abogados, después de declararse satisfecha de la sinceridad y recta intención del aspirante y de encontrar suficientemente ampliadas las pruebas en cuanto a la línea materna, acordó su incorporación con la condición de presentar en el plazo de dos años la ampliación pedida con respecto a la línea paterna[41]. Ninguna otra mención se hace del asunto en las actas del Colegio y es de suponer que Roscio, debido a la distancia y a las convulsiones políticas y sociales en Europa, no presentó más probanzas. De esta manera, después de siete años, terminó aquel proceso con la incorporación del Dr. Roscio.

Además de cuidar de quienes podían ingresar en la corporación, tal como lo vimos en los casos anteriormente presentados, el Colegio de Abogados de Caracas debía velar también por el comportamiento de sus miembros. En los estatutos de la institución se encontraban reguladas las funciones de las autoridades del mismo, destacándose particularmente el papel que debía cumplir el decano, quien tenía que: "estar atento a la vida y costumbres de los abogados del Colegio, procurando que todos se porten cristiana y arregladamente con moderación y decoro (...) y tengan el estudio y la aplicación necesaria"[42].

Los abogados podían ser sancionados por conductas contrarias al honor que les correspondía, aun cuando tales desviaciones hubieran ocurrido en espacios privados, tal como sucedió con el Dr. Don Pedro Domingo Gil. A este último se le siguió proceso disciplinario por haber asistido al matrimonio del mulato caraqueño Rafael Chirión, con la hija de Juan Gabriel Landaeta, también mulato. Apenas se supo en el Colegio, cuando el decano Dr. Francisco Espejo, con fecha 10 de enero de 1792, comisionó a los licenciados Miguel José Sanz y Juan Rafael Domínguez para practicar las averiguaciones del caso, pues el cuerpo tenía que dar: "testimonio público de lo desagradable que le ha sido semejante acción, castigando competentemente a quien la ha cometido para que su escarmiento sirva de ejemplo en lo sucesivo"[43].

Preocupados por los fueros de su institución, los encargados de hacer la investigación, al día siguiente informaron:

---

[40] Ibídem, 483-484.
[41] Ibídem, 560-578.
[42] "Estatuto del Colegio de Abogados de Caracas. Título VI". Briceño, *Los abogados*, 342.
[43] "Apéndice Documental". Parra, *Historia del Colegio,* 381-403.

> ... hemos hallado ser cierto, público y notorio que el Dr. D. Pedro Domingo Gil comió en la casa de Gabriel Landaeta, suegro de Rafael Chuirión, el día nueve en que se celebraron las bodas de este con una hija de aquel: que a la noche estuvo jugando a los naipes en el patio principal de la misma casa, en cuya sala se bailaba; que la partida de juego se componía se dicho Dr. Gil y de Diego Elifre, Margarita Pereyra, María Bejarano, mulatos, y de otro aquel cuyo nombre no hemos podido saber; que la gente de todas clases que por diversión o curiosidad concurrió a ver la asamblea o baile de los mulatos fue en tanto número que con dificultad se penetraba en el zaguán de la casa y aun en la calle: que cuantos vieron y observaron al abogado Gil en el juego con los mulatos en un sitio expuesto a la vista de todos, extrañaron un procedimiento tan raro, o único en sujeto de calidad, profesión y circunstancias, se han indignado contra él: se han lastimado del abandono y menosprecio con que se ha tratado, etc. Miguel José Sanz - Juan Rafael Domínguez[44].

Discutido este informe, la junta, en la sesión del 12 de enero, resolvió "suspender del ejercicio de la abogacía por cuatro meses" al Dr. Gil en consideración a que el hecho cometido "era ofensivo a su calidad, al rango que le corresponde por su nacimiento, a su estado y al noble y honroso oficio que ejerce trascendiendo la ofensa a este ilustre y Real Colegio y lo que es más, a las leyes del Estado"[45]. Según el informe, el mencionado Dr. sabía muy bien lo que, según esas leyes, importaba "conservar la distinción y separación de clases especialmente con la de castas, no solo en cuanto a los oficios y cargos públicos, sino también en cuanto al trato privado, en la palabra, en el estilo, en la habitación, en la comunicación familiar y en todo lo demás que exige la buena policía"[46]

Es por esta razón que la Junta no podía pasar en silencio la sorpresa que le había causado el suceso: "viendo con él obscurecido el esplendor de la abogacía", la gravedad del atentado exigía castigar conforme a los estatutos el reprobable exceso para que "ello produzca en el referido abogado el saludable efecto de su escarmiento y en el pueblo la satisfacción muy debida y el concepto del desagravio tomado por nuestro Colegio"[47]. La importancia de este caso radica en el hecho de que la institución se interesara en el comportamiento de sus miembros, acogiéndose a lo establecido en los estatutos del Colegio de Abogados.

Un aspecto interesante de la limpieza de sangre en el Colegio de Abogados es que si un abogado quería que su esposa recibiera la pensión de viudez era necesario que probara que su mujer era legítima y limpia de sangre. Esta norma estaba regulada por los estatutos en el título XVIII, en donde también se regulaba que si un

[44] Ibídem, 385-386.
[45] Ibídem, 387.
[46] Ibídem, 388.
[47] Ibídem, 389-390.

individuo de la institución quería contraer matrimonio, debía avisar al rector sobre sus planes para que este ordenara las averiguaciones del caso y diera su consentimiento. El origen de estas disposiciones está en que el Colegio buscaba evitar matrimonios desiguales que pudieran deshonrar su lustre y el de sus individuos, acorde con los principios y valores de la época.

Pero esta preocupación y celo por la limpieza de sangre no se limitaba a la institución antes descrita. En el caso de la provincia de Caracas, tanto las instituciones como los individuos tuvieron conciencia de la existencia de un sistema de estratificación social fundamentado en la calidad y limpieza de la sangre. La documentación existente sobre las instituciones y las prácticas sociales de los individuos nos permite entender la percepción y conciencia que tuvieron las personas sobre el sistema de estratificación existente, el estrato al que se pertenecía y los criterios de acuerdo con los cuales se determinaba el estatus de cada quien.

Para concluir, podemos decir que la puesta en práctica de la limpieza de sangre en América estuvo relacionada con los principios de control y orden social, político y religioso por parte de la península. Su aplicación en América, a diferencia de España, fue utilizada como mecanismo de exclusión de indios, negros y sus descendientes y se convirtió en la base ideológica de un modelo de estratificación social jerárquica basado en el origen del individuo. En el caso particular de la provincia de Caracas, tanto las instituciones como los individuos tuvieron conciencia de la existencia de un sistema de estratificación social fundamentado en la calidad y limpieza de la sangre. La documentación existente sobre las instituciones y las prácticas sociales de los individuos nos permite entender la percepción y conciencia que tuvieron las personas sobre el sistema de estratificación existente, el estrato al que se pertenecía y los criterios de acuerdo con los cuales se determinaba el estatus de cada quien.

De igual forma, observamos cómo la limpieza de sangre se convirtió en uno de los valores fundamentales para el control social y en un mecanismo efectivo de exclusión de indios, negros y sus descendientes de las posiciones primordiales de la sociedad caraqueña del siglo XVIII, ya fuese para ingresar a instituciones de gran prestigio, como el Colegio de Abogados o la Universidad de Caracas o para fines más cotidianos y le dio cohesión de esta manera a la sociedad en su dinámica interna, cuya interrelación de actitudes y comportamientos fundamentados en los valores dominantes de la vida diaria tendió a la conservación del orden jerárquico de la sociedad.

Bibliografía

Azurmendi, Mikel. *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco* (*siglos XVI-XVIII*). Madrid: Taurus, 2000.

Benito Aguado, Teresa y Rosario Porres Marijuan. "El estatuto de limpieza de sangre y sus repercusiones en Vitoria en tiempos de Felipe II". *Hispania Revista Española de Historia* (Madrid), 32 (2000): 123-154.

Briceño Perozo, Mario, comp. *Los abogados de la Colonia.* Caracas: Archivo General de la Nación, 1965.

Burgos, Esteban y Francisco Marcos. "Las pruebas de limpieza y honor en los siglos XVI y XVII: fuentes para el estudio prosopográfico de las élites locales de poder". *Cuadernos de investigación histórica,* 15 (1994): 193-224.

Carrasco, Raphaël. "Le pouvoir des familles à l´épreuve du feu: pureté de sang et réputation des lignages (Cuenca, XVIe siècle)". En *Familles, Pouvoirs, Solidarités. Domaine méditerranéen et hispano-américain* (*XVe-XXe siècle*), 421-441. Montpellier: Université de Montpellier III, 2002.

Contreras, Jaime. "Judíos, judaizantes y conversos en la península ibérica en los tiempos de la expulsión". En *Judíos sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias.* Valladolid: Ángel Alcalá, 1995.

Cuart Moner, Baltasar. "El sobrino del secretario. Un episodio de acoso a Francisco de Eraso en unas probanzas de limpieza de sangre salmantinas de 1562". *Cuadernos de Historia de España* (Madrid), 76 (2000): 203-229.

_____. *Colegios mayores y limpieza de sangre durante la edad moderna. El Estatuto de San Clemente de Bolonia* (*ss. XV- XIX*). Madrid: Anaya; Mario Muchnick, 1992.

Dedieu, Jean-Pierre. "La información de limpieza de sangre". En *Los grandes procesos de la historia de España.* Barcelona: Crítica, 2002.

Domínguez Ortíz, Antonio. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen.* Madrid: Itsmo, 1979.

_____. *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español.* Barcelona: Ariel, 1981.

_____. *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna.* Madrid: Facsímil, 1991.

Durán, Julián. “Clientèles locales et pureté de sang en Nouvelle- Castille au XVIe siècle”. En *Familles, Pouvoirs, Solidarités. Domaine méditerranéen et hispano-américain* (*XVe-XXe siècle*), 443-462. Montpellier: Université de Montpellier III, 2002.

Edward, John. *Raza y religión en la España de los siglos XV y XVI*: *una revisión de los Estatutos de Limpieza de Sangre.* Alicante: Universidad de Alicante, 1989.

Frutta, Emiliano. “Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* 39 (2002): 9-35.

Hernández Franco, Juan. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate sanguinis.* Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

_____. “Conflicto, consenso y persuasión en Castilla moderna. Aproximación a través de los Estatutos de Limpieza de Sangre”. En *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla. Sociedad y poder político, 1521-1715,* eds. Francisco Javier Guillamón Álvarez y José Javier Ruíz Ibáñez, 387-412. Murcia: Universidad de Murcia, 2001.

_____. “El consentimiento del emperador a los estatutos de limpieza de sangre y el comienzo del viaje hacia la monarquía católica”. En *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, coord. Juan Luis Castellano y Francisco Sánchez-Montes González, 365-385. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Johnson, Lyman L. y Sonya Lipsett-Rivera, eds. *The Faces of Honor Sex Shame and Violence in Colonial Latin America.* Nuevo Mexico: University of New Mexico Press, 1998.

Lira Mont, Luis. “El estatuto de limpieza de sangre en el Derecho Indiano”. En *Actas XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 4:678-698. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1997.

_____. “El estatuto de limpieza de sangre en Indias”. *Boletín de la Academia Chilena de Historia* (Santiago), 108-109 (1998-1999): 345-378.

López Beltrán, Carlos. “De perfeccionar el cuerpo a limpiar la raza: sobre la sangre y la herencia (c. 1750-c. 1870)”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* (Michoacán), 23, núm. 91 (2002): 235-278.

Martínez, María Elena. "Religion, Purity and Race. The Spanish concept of Limpieza de Sangre in XVII Century Mexico and the Broader Atlantic World". En *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800.* Cambridge: Harvard University, 2000.

_____. "The Estatutos de Limpieza de Sangre in the Province of Venezuela, 1609-1820". En *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1825.* Cambridge, Harvard University, 2002.

Muñoz López, P. *Sangre. Amor e interés. La familia en la España de la Restauración.* Madrid: Marcial Pons, 2001.

Parra Márquez, Héctor, comp. *Historia del Colegio de Abogados de Caracas.* Tomo 1. Caracas: Imprenta Nacional, 1952.

Pellicer, Luis Felipe. *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela 1774-1809. Estudio de Casos.* Caracas: Fundación Polar, 1996.

_____. "Entre el honor y la pasión. Familia y matrimonio en Venezuela 1778-1821". Trabajo de ascenso para optar a la categoría de profesor asistente. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2003.

Pike, Ruth. *Linajudos and Conversos in Seville: Greed and Prejudice in Sixteenth and Seventeenth Century Spain.* Nueva York y Washington, D. C.: Peter Lang Publishing, 2000.

Pino Iturrieta, Elías. *Contra lujuria, castidad. Historia de pecado en el siglo XVII venezolano*. Caracas: Alfadil, 1992.

Pino Iturrieta, Elías, coord. *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano.* Caracas: Planeta, 1994.

Quintero, Inés. "Fundamentos y contradicciones del estamento nobiliario en Indias". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), 82, núm. 326 (s. f.): 50-69.

_____. "Honor, riqueza y desigualdad en la provincia de Venezuela, siglo XVIII". En *Beneméritos, aristócratas y empresarios,* eds. Bernd Schröter y Christian Büschges. Madrid: Iberoamericana, 1999.

Rodríguez, José Ángel. *Babilonia de pecados*. Caracas: Alfadil, 1998.

Salazar Martín, Manuel. *Los expedientes de limpieza de sangre de la Catedral de Sevilla.* Madrid: Hidalguía, 1995.

Sanguinetti, Marta Canessa de. *El bien nacer*: *limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano*. Montevideo: Taurus, 2000.

Schröter, Bernd y Christian Büschges, eds. *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica.* Madrid: Vervuert, 1999.

Shumway, Jeffrey M. "The purity of my blood cannot put food on my table: Changing Attitudes Towards Interracial Marriage in Nineteenth Century Buenos Aires". *The Americas* 58, núm. 2 (2001): 201-220.

Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre, controversias entre los siglos XV y XVII.* Madrid: Taurus, 1985.

Troconis de Veracoechea, Ermila. *La limpieza de sangre a través de la Real Audiencia de Caracas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1975.

Fecha de recepción: 14 de abril de 2005.
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2005.

Ensayo historiográfico

Fronteras de la Historia 10 (2005)
© ICANH

Juan Friede y su búsqueda de El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada

José Eduardo Rueda Enciso
Escuela Superior de Administración Pública, Colombia

Resumen

Se hace un detallado balance bibliográfico sobre las obras del historiador Juan Friede (1901-1990), que tratan sobre el adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada, fundador de la ciudad de Santafé de Bogotá. También se hace una extensa revisión de las investigaciones que se han escrito sobre la vida y obra de este conquistador por parte de otros investigadores, señalando los aportes que cada uno ha realizado y la importancia de los trabajos de Friede como pionero del estudio de la conquista del Nuevo Reino de Granada y la problemática indígena colombiana, con base en la documentación guardada en el Archivo General de Indias (Sevilla), aprovechando una reciente reedición del libro *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada* (1979).
Palabras clave: JUAN FRIEDE, GONZALO JIMÉNEZ DE QUESADA, CONQUISTA, NUEVO REINO DE GRANADA, SIGLO XVI.

Abstract

Juan Friede's research on the *adelantado* Gonzalo Jimenez de Quesada, founder of Bogotá, is examined through a detailed bibliographic review. Taking advantage of a recent reprinting of Friede's book, *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada* (1979) an extensive examination of texts on the life of this *conquistador* by other researchers is also undertaken, pointing out their contributions and the importance of Friede's pioneering work on the conquest of the Kingdom of New Granada and the problems of Colombia's indigenous population through his use of documents found in the Archivo General de Indias (Sevilla).
Key words: JUAN FRIEDE, GONZALO JIMÉNEZ DE QUESADA, CONQUEST, NUEVO REINO DE GRANADA, 16TH CENTURY.

El periplo intelectual de Juan Friede Alter (Wlava, Ucrania, 1901 –Bogotá, Colombia, 1990; nacionalizado colombiano en 1930) es sorprendente, pues, de origen judío, luego de acumular una considerable fortuna como comerciante y representante de casas europeas (entre 1927 y 1935), concesionario de la Ford Motors Company en Manizales y Bogotá (entre 1935 y 1941), galerista de arte en Bogotá (el primer *marchant* que hubo en el país, entre 1940 y 1942) y tratante de ganado en San Agustín (1942-1947), a los cuarenta y dos años comenzó su carrera, que le ocupó el resto de su vida, de investigador del pasado, especialmente de los indígenas, un sector de la sociedad colombiana muy olvidado por la historiografía hasta ese momento, y en particular el proceso de aculturación, deculturación y transculturación que afrontaron las comunidades nativas al rozarse, contactarse y chocar con los españoles y europeos en cerca de tres siglos y medio de conquista y colonización de América. Con lo que se convirtió, junto con Luís Eduardo Nieto Arteta, Guillermo Hernández Rodríguez, Luís Ospina Vásquez y Jaime Jaramillo Uribe, en uno de los grandes pioneros de la moderna historiografía de Colombia.

La obra de Friede es extensa, abarca 300 títulos: 22 libros, 26 compilaciones documentales, artículos y ensayos, prólogos para reediciones, reseñas bibliográficas, ponencias en eventos internacionales; en su mayoría publicados en castellano, pero también en ingles, francés, alemán y cirílico. Algunos de sus libros, como *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano* (1944, 1972 y 1976)[1]; *Bartolomé de Las Casas* (*1475-1566*)*. Su lucha contra la opresión* (1978)[2]; *Los quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental* (*1539-1810*) (1963-1978)[3]; *La otra verdad. La Independencia americana vista por los españoles* (1971, 1972, 1979)[4]; *Los andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática* (1953, 1974)[5], y *Problemas sociales de los arhuacos: tierras, gobierno, misiones* (1963-1973)[6], superaron la primera edición y constituyen hitos importantes dentro de las temáticas allí abordadas.

[1] Juan Friede, *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano* (1944; Bogotá: Punta de Lanza, 1976).
[2] Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas* (*1475-1566*)*. Su lucha contra la opresión* (Bogotá: Carlos Valencia, 1978).
[3] Juan Friede, *Los quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental* (*1539-1810*) (Bogotá: Carlos Valencia, 1978).
[4] Juan Friede, *La otra verdad. La Independencia americana vista por los españoles* (Bogotá: Carlos Valencia, 1979).
[5] Juan Friede, *Los andaki, 1538-1947. Historia de una aculturación de una tribu selvática* (México: Fondo de Cultura Económica, 1953).
[6] Juan Friede, *Problemas sociales de los arhuacos: tierra, gobiernos, misiones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963).

El libro *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada* (1979)[7] es el cierre de una investigación que inició Friede en 1950 y que duró 29 años. La mayor parte de ese rastreo lo realizó, mientras que adelantaba, en el Archivo General de Indias de Sevilla, para la Academia Colombiana de Historia, entre 1947 y 1955, la recopilación documental de los diez tomos de *Documentos inéditos para la historia de Colombia (1509-1550)* (1955-1960)[8] y en posteriores estadías del autor en los archivos españoles que se extendieron hasta 1978. Otros archivos visitados por Friede en búsqueda del rastro de Jiménez fueron: el de la ciudad de Córdoba en España, y en Bogotá, el antiguo Archivo Nacional de Colombia, hoy Archivo General de la Nación; sin embargo, el mayor cúmulo de información proviene del General de Indias. Trabajo editorial y de investigación sobre Jiménez de Quesada, al respecto del cual, Julián Ruiz Rivera dice:

> ... lo más importante que se ha producido [sobre el fundador de Bogotá] es el trabajo de recopilación documental y de interpretación histórica llevado a cabo por Juan Friede. Con todo, la sensación que queda es la de saber muy poco del personaje, pese a la cantidad de documentos que ha recopilado Friede, porque la mayor parte de esos documentos tienen carácter procesal y oficial[9].

En buena parte, la investigación de *El adelantado* es simultánea y contemporánea, prima hermana, si se quiere, del libro *Los chibchas bajo la dominación española* (1974)[10]. Efectivamente, además de la temática, pues Jiménez conquistó a los muiscas, en ambos encontramos algunas de las características propias de la producción intelectual de Friede: un riguroso y paciente rastreo documental acompañado de la escritura de avances convertidos en artículos, y por lo menos un libro de primera versión que luego fue corregido, aumentado y mejorado en por lo menos una segunda versión. Así, el artículo de arranque fue "Antecedentes histórico-geográficos del descubrimiento de la meseta muisca por el licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada" publicado en 1950 en la *Revista de Indias* de Madrid[11]. En 1951, con el apoyo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, en su colección Miscelánea Americana, editó dos volúmenes de documentos y ensayo con el mismo título, con los que definió las dos vertientes de trabajo anteriormente reseñadas pero también el interés por otros

---

[7] Juan Friede, *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Carlos Valencia, 1979).

[8] Juan Friede, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, 10 t. (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955-1960).

[9] Julián Ruiz Rivera, "De conquistador a colonizador: perfil antiheroico de Jiménez de Quesada", en *Memorias del Congreso de Historia del Descubrimiento. Sevilla: 1992* (Sevilla, 1992), 2: 581-582.

[10] Juan Friede, *Los chibchas bajo la dominación española* (Bogotá: La Carreta, 1974).

[11] Juan Friede, "Antecedentes histórico-geográficos del descubrimiento de la meseta chibcha por el licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada", *Revista de Indias* (Madrid), 10, núm. 40 (1950): 327-348.

protagonistas de la Conquista: los sacerdotes, los cronistas y especialmente el conquistador alemán, delegado de la casa de los banqueros Welser, Nicolás de Federmán, sobre los que Friede investigó importantes obras[12].

A partir de 1951 hasta 1955, publicó 13 artículos, a manera de avance, sobre Jiménez, el descubrimiento, etc. Seis de ellos vieron la luz en las Lecturas Dominicales de *El Tiempo*, pues Friede contó siempre con el respaldo de las directivas del principal periódico del país y muy especialmente de su dueño, el ex presidente Eduardo Santos. En 1955, bajo el sello editorial de la desaparecida editorial Tercer Mundo, apareció el libro: *Invasión del país de los chibchas, conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá*: *reevaluaciones y rectificaciones*[13]. Siguió publicando artículos y ensayos relacionados, siete en total, hasta 1959, cuando para la *Revista de Indias*, números 77 y 78, publicó el artículo "El 450 aniversario del nacimiento de Gonzalo Jiménez de Quesada"[14] que puede ser el primer esfuerzo por sistematizar lecturas de archivo, fuentes secundarias y algunos artículos escritos, a los que nos referiremos más adelante, sobre el adelantado y que tuvieron su primer gran publicación, por parte de la Academia Colombiana de Historia, en 1960: *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos. Estudio biográfico 1509-1550*[15], que solo abarcó los primeros 41 años de vida de Jiménez, tiene una sólida base documental de 125 documentos y "ofrece a los historiadores, sin entrar en polémicas, nuevos datos sobre la vida del licenciado Jiménez de Quesada, los

[12] Acerca de sacerdotes, son importantes sus trabajos sobre don Juan del Valle, primer obispo de Popayán: Juan Friede, *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán* (Segovia: Instituto Diego de Colmenares, 1952); "Breve reseña biográfica del segoviano Juan del Valle", *Bolívar* (Bogotá), 19 (mayo de 1953): 708-723; "Juan del Valle, primer obispo de Popayán y su formación indigenista", *Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá), 555-556 (enero-febrero de 1961): 62-70. También, artículos, ediciones y prólogos de los cronistas coloniales fray Pedro Aguado, *Recopilación historial*, 4 t. ([c. 1574]; Bogotá: Presidencia de la República, 1956) y fray Pedro Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 7 t. ([¿1628?]; Bogotá: Banco Popular, 1981). Sobre la casa de los banqueros judío-alemanes de los Welser, está su monumental libro *Los Welser en la conquista de Venezuela* (Caracas: Edime, 1961). Sobre Nicolás de Federmán, está la traducción que en 1958 hizo de *Historia indiana* (Bogotá: Carco, 1958) y la biografía *Vida y viajes de Nicolás de Federmán; conquistador, poblador y cofundador de Bogotá 1506-1542* (Bogotá: Buchholz, 1960).

[13] Juan Friede, *Invasión del país de los chibchas, conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá: reevaluaciones y rectificaciones* (Bogotá: Tercer Mundo, 1955).

[14] Juan Friede, "El 450 aniversario del nacimiento de Gonzalo Jiménez de Quesada", *Revista de Indias* (Madrid), 19, núms. 77-78 (1959): 579-582.

[15] Juan Friede, *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos. Estudio biográfico 1509-1550* (Bogotá: ABC, 1960).

cuales frecuentemente contradicen lo relatado por los cronistas coloniales, cuyas obras, sin embargo, deben tenerse en cuenta para la biografía de nuestro héroe"[16].

En ese mismo año de 1960, en las prensas del Banco de la República, apareció *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539). Según documentos del Archivo General de Indias, Sevilla. Revelaciones, rectificaciones*[17], que fue la segunda versión, aumentada y corregida, del libro aparecido en 1955. La aparición de esos dos libros en el mismo año correspondió a otra estrategia que tuvo Friede: para cada efemérides patria preparaba un libro relacionado con el tema: en 1960 se cumplían 150 años del grito de independencia y don Juan tuvo la disciplina intelectual de investigar y escribir no solo un libro sino cuatro, de gran impacto en el mundo intelectual de ese momento, pues, además de los libros de Jiménez y el *Descubrimiento*, publicó *Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI*, en la serie Monografías Sociológicas, No. 5, que editaba la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia[18], y *Vida y viajes de Nicolás de Federmán: conquistador, poblador y cofundador de Bogotá 1506-1542*, con el apoyo del librero Karl Buchholz[19]. Subrayando que ese año fue uno de los más prolíficos de su producción intelectual pues se publicaron un total de 12 títulos, que incluyen los cuatro libros reseñados y ocho artículos.

Durante la década del sesenta, la producción intelectual de Friede se amplió a otras temáticas, algunas correlacionadas con Jiménez, que ya hemos reseñado, y otras nuevas: *Los quimbayas*; *La historia de Pereira*[20], así como temas de palpitante historia social, como los encomenderos, la formación de la capa social dirigente, la Independencia, etc. Entre 1960 y 1966, sólo publicó tres artículos relacionados con las primeras temáticas, pero en 1966 apareció la segunda edición de *Invasión del país de los chibchas*[21]. Igualmente, la década del setenta vio crecer su interés por fray Bartolomé de Las Casas y en 1974 y 1979 aparecieron las versiones últimas del descubrimiento: *Los chibchas bajo la dominación española* (1974)[22] y *El*

[16] Ibídem, 9.
[17] Juan Friede, *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá* (*1536-1539*). *Según documentos del Archivo General de Indias, Sevilla. Revelaciones, rectificaciones* (Bogotá: Banco de la República, 1960).
[18] Juan Friede, *Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI*. Monografías Sociológicas 5 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1960).
[19] Friede, *Vida y viajes.*
[20] Luis Duque Gómez, Juan Friede y Jaime Jaramillo, *Historia de Pereira* (Pereira: Club Rotario de Pereira, 1963).
[21] Juan Friede, *Invasión del país de los chibchas, conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá: reevaluaciones y rectificaciones*, 2 ed. (Bogotá: Tercer Mundo, 1966).
[22] Friede, *Los chibchas.*

adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada (1979)[23], publicado en la conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte de el adelantado y conquistador de la meseta muisca, por Carlos Valencia Editores, con una edición de 500 ejemplares patrocinados por el Banco de la República.

El adelantado es un libro que se divide en dos partes: la primera, el estudio biográfico y la segunda, que contiene un total de 87 documentos procedentes de los archivos arriba relacionados, que sustenta la primera. El conjunto es un bien concebido libro que superó los esfuerzos de otros historiadores colombianos por biografiar al descubridor.

Efectivamente, los primeros intentos por dar a conocer la biografía de Gonzalo Jiménez de Quesada por parte de escritores e historiadores aficionados colombianos datan del cuarto centenario del Descubrimiento de América, en 1892, cuando Ramón Zapata publicó "Gonzalo Jiménez de Quesada" y Pedro María Ibáñez editó *Ensayo biográfico de Gonzalo Jiménez de Quesada*[24]. Más adelante, en 1897, don Vicente Restrepo publicó *Apuntes para la biografía del fundador del Nuevo Reino de Granada, y vidas de los ilustres prelados, hijos de Santafé de Bogotá: Gonzalo Jiménez de Quesada, el Ilustrísimo Sr. D. Hernando Arias de Ugarte, el Ilustrísimo Sr. D. Lucas Fernández Piedrahíta*[25]. Durante el siglo XX, el primero en escribir sobre el fundador de Bogotá fue Joaquín Maldonado Plata, con *Gonzalo Jiménez de Quesada* (1913)[26]; en 1922, lo hizo Raimundo Rivas, con "Jiménez de Quesada: hombre de Estado"[27], y un año después el mismo autor publicó *Los fundadores de Bogotá (Diccionario biográfico). Estudio presentado al Segundo Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericana, reunido en Sevilla en mayo de 1921*[28]; más adelante, en 1927, publicó "Los compañeros de Quesada". En 1926, Manuel José Forero Contreras dio a la luz publica "Del campo histórico: la casa de Jiménez de Quesada"[29] y, en 1928, Ernesto Restrepo Tirado publicó *De*

[23] Friede, *El adelantado.*
[24] José María Ibáñez, *Ensayo biográfico de Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Imprenta de la Luz, 1892).
[25] Vicente Restrepo, *Apuntes para la biografía del fundador del Nuevo Reino de Granada, y vidas de los ilustres prelados, hijos de Santafé de Bogotá: Gonzalo Jiménez de Quesada, el Ilustrísimo Sr. D. Hernando Arias de Ugarte, el Ilustrísimo Sr. D. Lucas Fernández Piedrahíta* (Bogotá: A.M. Silvestre, 1897).
[26] Joaquín Maldonado Plata, *Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Tipografía Colón, 1913).
[27] Raimundo Rivas, "Jiménez de Quesada: hombre de Estado", *El Gráfico* (Bogotá), 12, núm. 609 (1922).
[28] Raimundo Rivas, *Los fundadores de Bogotá* (*Diccionario biográfico*)*. Estudio presentado al Segundo Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericana, reunido en Sevilla en mayo de 1921* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1923).
[29] Manuel José Forero, "Del campo histórico: la casa de Jiménez de Quesada", *El Gráfico* (Bogotá), 15, núm. 778 (abril 1926): 1421-1423.

Gonzalo Ximénez de Quesada a don Pablo Morillo: documentos inéditos sobre la historia de la Nueva Granada[30]. En 1931, Enrique Otero D´Costa dio a la luz pública *Gonzalo Jiménez de Quesada* con el apoyo de la editorial Cromos[31], libro este que fue investigado en cierto porcentaje en Sevilla, en 1910, cuando ese académico visitó el Archivo General. Para 1937, Alejandro Vallejo dio a conocer *La cita de los aventureros: gesta de don Gonzalo Jiménez de Quesada*[32], que resistió una segunda edición en 1973[33]. En 1939, Germán Arciniegas (1900-1999) lanzó *Jiménez de Quesada*[34] que luego se convirtió, gracias a una corrección (tachaduras, enmiendas, reescritura) que el autor hizo de su propio puño y letra, en el libro original, en *El caballero de El Dorado*, el cual contó con una primera edición en 1940 y posteriores en 1942, 1950, 1969, 1970 y 1988[35]; dos ediciones (1942, 1943) en inglés: *The Knight of El Dorado: the tale of Don Gonzalo Jiménez de Quesada and his conquest of New Grenada, now called Colombia*[36]; una edición en rumano *Kavalerul din El Dorado*[37] y otra en francés *Le Chevalier d'El Dorado*[38].

Tanto del libro de Otero D´Costa como del de Arciniegas, Friede escribió en el prologo del libro de 1960, *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos*, que:

> En los últimos años, los trabajos de Enrique Otero D´Costa y de algunos más, intentaron revaluar la personalidad de Jiménez, con base en una escasa documentación proveniente de fuentes dispersas. Otros, impulsados más por patriotismo que por el propósito de adelantar una verdadera investigación,

[30] Ernesto Restrepo Tirado, *De Gonzalo Ximénez de Quesada a don Pablo Morillo: documentos inéditos sobre la historia de la Nueva Granada* (París: Le Moil, 1928).
[31] Enrique Otero D´Costa, *Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Cromos, 1931).
[32] Alejandro Vallejo, *La cita de los aventureros: gesta de don Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Litografía Colombia, 1938).
[33] Alejandro Vallejo, *La cita de los aventureros: gesta de don Gonzalo Jiménez de Quesada* (1938; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1973).
[34] Germán Arciniegas, *Jiménez de Quesada* (Bogotá: ABC, 1939).
[35] Algunas ediciones de esta obra son: Germán Arciniegas, *El caballero de El Dorado: vida del conquistador Jiménez de Quesada* (1940; Buenos Aires: Lozada, 1942); *El caballero de El Dorado* (1940; Bogotá: Revista de Occidente, 1969); *El caballero de El Dorado* (México: Aguilar, 1978) y *El caballero de El Dorado.* Bogotá: Planeta, 1988.
[36] Germán Arciniegas, *The Knight of El Dorado: the tale of Don Gonzalo Jiménez de Quesada and his conquest of New Grenada, now called Colombia* (Nueva York: Viking, 1942).
[37] Germán Arciniegas, *Kavalerul din El Dorado*, trads. Paul Alexandru Georgescu y Rosandra Maria Georgescu (Bucarest: Univers, 1987).
[38] Germán Arciniegas, *Le Chevalier d'El Dorado*, trad. Georges Lomné (Montpellier, Francia: Espaces 34, 1995).

> ofrecieron panegíricos poco convincentes de la vida del conquistador, interpretando de modo antihistórico los pocos datos conocidos[39].

Concepto que refinó Julián Ruiz Rivera cuando escribió que eran obras "de corte clásico y planteamiento literario"[40].

Son contemporáneos a los libros de Friede sobre Jiménez de Quesada los trabajos de Luís Galvis Madero *El adelantado* (1957)[41], que es "una versión [relativamente] reciente de carácter sintético"[42] y de Humberto Villamarín Barrera *Un conquistador* (1968). En 1971, salió publicada una obra escrita probablemente a finales del siglo XIX, la de Soledad Acosta de Samper (1833-1913) titulada *El descubridor y el fundador*[43].

Como efecto de los libros de Friede, dos historiadores extranjeros se preocuparon, en la década de los setenta, por el fundador de Bogotá: Demetrio Ramos Pérez publicó, con el apoyo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, el libro *Ximénez de Quesada en su relación con los cronistas y el epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* (1972)[44], que se basa en el "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada" y entra en contradicción con Friede por la trascripción que don Juan hizo de ese documento, pero finalmente está de acuerdo con él en que sí fue Jiménez de Quesada el autor de "El epítome" y que es el mismo documento conocido como el "Gran cuaderno" que el licenciado y adelantado le prestó al cronista Gonzalo Fernández de Oviedo para escribir su crónica. El libro de Ramos es un exhaustivo análisis del "Epítome" y el mejor estudio critico sobre la faceta de cronista de Jiménez de Quesada.

Por su parte, el español Manuel Lucena Salmoral publicó "El indofeudalismo chibcha como explicación de la fácil conquista quesadista: consecuencias de una penetración por el Magdalena hacia la provincia del Metha" (1975)[45], que es una ponencia de 50 páginas presentada en el Simposio Hispanoamericano de

---

[39] Friede, *Gonzalo Jiménez*, 8.
[40] Ruiz, "De conquistador", 581.
[41] Luis Galvis, *El adelantado* (Madrid: Guadarrama, 1957).
[42] Ruiz, "De conquistador", 581.
[43] Soledad Acosta de Samper, *El descubridor y el fundador* (Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1971).
[44] Demetrio Ramos, *Ximénez de Quesada en su relación con los cronistas y el epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972).
[45] Manuel Lucena Salmoral, "El indofeudalismo chibcha como explicación de la fácil conquista quesadista", en *Estudios sobre política indigenista española en América,* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975), 1:111-160.

Indigenismo Histórico, Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, centrada en la fase de cronista de Jiménez de Quesada, especialmente en el "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada" que ese autor transcribió en 1962 para la revista *Ximénez de Quesada*, del desaparecido Instituto de Cultura Hispánica, y reeditada en 1971[46]. Lucena utilizó de la producción de Friede la edición que este hizo de Aguado, los *Documentos inéditos* y *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos* y aceptó la cronología que propuso sobre el conquistador. Tanto la obra de Ramos como la de Lucena son "estudios sobre su obra [la de Jiménez de Quesada] literaria e historica"[47].

Luego de la edición, en 1979, de *El adelantado*, es muy poco lo que se ha vuelto a publicar sobre Jiménez. En 1987, Manuel Ballesteros publicó *Gonzalo Jiménez de Quesada*[48]; en 1988, Manuel Lucena Salmoral editó *Ximénez de Quesada: el caballero de El Dorado*[49], que, al igual que el libro de Galvis Madero (1957)[50], es "una versión reciente de carácter sintético"[51]. Otro español, Julián Bautista Ruiz Rivera, dio a la luz pública en 1992, con ocasión del quinto centenario del descubrimiento, la ya mencionada ponencia: "De conquistador a colonizador: perfil antiheroico de Jiménez de Quesada", un verdadero aporte al conocimiento de Jiménez, pues trabaja "un rasgo desconocido e importante del personaje, el de persona privada y ocupada en cuidar de sus escasos bienes y de saldar sus bienes"[52], para lo que consultó un expediente procedente del Archivo Nacional de Bogotá (actual Archivo General de la Nación), Sección Colonia, Testamentarias de Cundinamarca, libro 13, folios 472-573, titulado: "Autos sobre los bienes de El adelantado, don Gonzalo Jiménez de Quesada", que trata de sus encomiendas y contiene las últimas dos cartas (2 de marzo y 7 de mayo) que escribió El adelantado antes de su muerte, en 1579.

En 1995, el colombiano, residente en los Estados Unidos, José Ignacio Avellaneda Navas publicó *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al Mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*[53], que es un libro muy bien investigado, en el que utilizó en extenso los materiales aportados por Friede, especialmente los diez tomos de *Documentos inéditos*, los ocho tomos de *Fuentes documentales para*

---

[46] Manuel Lucena Salmoral, "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada, comentario y facsímil", *Ximénez de Quesada* (Bogotá), 3, núm. 13 (1962): 33-60.
[47] Ruiz, "De conquistador", 581.
[48] Manuel Ballesteros, *Gonzalo Jiménez de Quesada* (Madrid: Historia 16; Quórum, 1987).
[49] Manuel Lucena Salmoral, *Ximénez de Quesada: el caballero de El Dorado* (Madrid: Anaya, 1988).
[50] Galvis, *El adelantado*.
[51] Ruiz, "De conquistador", 581.
[52] Ibídem, 582.
[53] José Ignacio Avellaneda, *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del sur y la creación del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Banco de la República, 1995).

la historia del Nuevo Reino de Granada (1975-1976)[54] y los dos tomos sobre Jiménez publicados en 1960; igualmente, utilizó las ediciones hechas por Friede de los cronistas Aguado y Simón y citó en extenso los dos tomos de *El adelantado* y el de *Los Welser*. Este autor tiene además dos importantes libros sobre los conquistadores que llegaron al territorio muisca: *Los compañeros de Federmán cofundadores de Santa Fe de Bogotá* (1990) y *La expedición de Sebastián de Belalcázar al Mar del Norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada* (1992)[55].

En 1998, Enrique Santos Molano escribió *Gonzalo Jiménez de Quesada* que es una corta biografía de Jiménez destinada a un publicó no especializado[56], especialmente el escolar, en la que utilizó también como fuente bibliográfica los trabajos de Friede pero también retoma la discutible biografía utilizada por Arciniegas en *El caballero de El Dorado*.

No podíamos dejar en este escrito sobre Juan Friede y Gonzalo Jiménez de Quesada sin una breve reseña sobre los aportes de Friede al conocimiento de la vida del licenciado, conquistador y adelantado. Sin embargo, en primer lugar, debemos hacer una referencia extensa al libro de Germán Arciniegas *El caballero de El Dorado*, pues a partir de él podemos entender el gran aporte que Friede hizo a la historiografía nacional con su cuidadoso trabajo de investigación y la edición de sus dos libros sobre Jiménez de Quesada. En realidad, buena parte de la producción intelectual de Friede se dedicó a repensar, investigar, reescribir y, en fin, a revisar y dar respuesta a algunas de las inconsecuencias e incongruencias sobre algunos temas históricos que Arciniegas escribió con la ligereza y diletancia que lo caracterizó o, como bien lo expresó el geógrafo Carl O. Sauer, "De Arciniegas he leído lo suficiente para considerarlo superficial y tendencioso. Lo que en general los colombianos necesitan es menos frases bonitas y más trabajo duro"[57].

Apoyamos nuestra tesis de la respuesta investigativa que dio Friede a los temas que Arciniegas trató, basados en una carta que en junio de 1942 le envió al entonces Ministro de Educación Nacional, Germán Arciniegas, y que dice:

---

[54] Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, 8 t. (Bogotá: Banco Popular, 1975-1976)

[55] José Ignacio Avellaneda, *Los compañeros de Federmán cofundadores de Santa Fe de Bogotá* (Bogotá: Academia de Historia de Bogotá, Tercer Mundo, 1990); *La expedición de Sebastián de Belalcázar al mar del norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Banco de la República, 1992).

[56] Enrique Santos Molano, *Gonzalo Jiménez de Quesada* (Bogotá: Panamericana, 1998).

[57] Carl O. Sauer, "Informe de Carl O. Sauer a la Fundación Rockefeller sobre su visita a Colombia en 1942", *Estudios Sociales* (Medellín), 1, núm. 3 (septiembre de 1988), 151.

> … siendo franco, ¿no podría un escritor europeo dotado de su talento y su erudición histórica y literaria, escribir *Los estudiantes de la Mesa Redonda*, *América Tierra Firme* o *Los Comuneros*? Es cierto que es Ud. uno de los mejores prosistas que tiene Colombia, si mi opinión algo vale. Lo considero además el único escritor colombiano que sabe hacer sentir al lector los acontecimientos históricos como cosas vivas, de la misma manera que en sus mejores libros Zweig, Maurois, Ludwig etc., pero no encuentro en sus libros una esencia americana, un elemento que sólo un americano sea capaz de sentir y escribir[58].

En el caso de Jiménez de Quesada, don Germán publicó, en 1939, *Jiménez de Quesada* y la versión final en 1940 conocida como *El caballero de El Dorado*. El trabajo "fuerte" de la consulta para ese libro lo hizo Arciniegas en los cronistas coloniales: los frailes Pedro Aguado[59] y Pedro Simón[60]; el sacerdote y versificador Juan de Castellanos[61]; los cronistas mayores Gonzalo Fernández de Oviedo[62] y Antonio de Herrera[63]; el soldado-cronista Pedro Cieza de León[64], los obispos Lucas Fernández de Piedrahíta[65] y fray Bartolomé de Las Casas[66], pues, en su concepto:

> … constituyen la base principal en que naturalmente tiene que apoyarse quien trate asuntos de la conquista (…) No tratándose aquí de una obra de polémica, y siendo por lo general contradictorias las narraciones de los cronistas, *en cada caso me he atenido a lo que el sentido común me ha indicado como lo más probable, haciendo los cotejos que la buena fe me ha dictado*. No pretendo, además, haber escrito una biografía de Quesada, sino una breve historia de la conquista. Jiménez de Quesada

[58] Juan Friede a Germán Arciniegas, Ministro de Educación Nacional, Bogotá, junio de 1942, en José Eduardo Rueda Enciso, "El pájaro caminante. Biografía de Juan Friede", mecanografiado (Bogotá, s. f.), 170.
[59] Aguado, *Recopilación historial.*
[60] Simón, *Noticias historiales*.
[61] Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* ([¿1590-1592?]; Bucaramanga, Colombia: Gerardo Rivas Moreno, 1997).
[62] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, 15 t. ([c. 1547]; Asunción, Paraguay: Guarania, 1944).
[63] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 17 t. (Madrid: Tipografía de Archivos; Maestre, 1934-1957).
[64] Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú* (Bogotá: Ediciones de la Revista Ximénez de Quesada, 1971).
[65] Lucas Fernández de Piedrahíta, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*, 2 t. (Amberes, Holanda: Juan Baptista Verdussen, 1688; facsímil, Cali, Colombia: Carvajal, 1986).
[66] Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 3 t. (México: Fondo de Cultura Económica, 1951).

> viene a ser la figura central, pero no he querido que su biografía oculte el resto de la historia[67].

Los documentos originales que consultó Arciniegas fueron: el citado libro de don Enrique Otero D'Costa y una serie de documentos que don Ernesto Restrepo Tirado publicó en el *Boletín de Historia y Antigüedades* y un legajo de documentos inéditos consultados por Restrepo en los archivos de Sevilla, que se conservaban en la Academia de Historia y pasaron a formar parte del acervo documental del Archivo General de la Nación. Sobre dicho legajo, una autorizada voz, como es la de Jaime Jaramillo Uribe, opinó:

> La Academia hizo un esfuerzo en los años 20 con Ernesto Restrepo Tirado. Él era un señor aficionado a la historia, como han sido todos los académicos aquí, que no sé por qué circunstancias fue a los archivos españoles y sacó de allá un mundo de cosas; pero los documentos que sacó no son utilizables porque están mal trascritos y sin criterios. El tipo no tenía entrenamiento, incluso en el hecho elemental de la trascripción y de la lectura paleográfica[68].

No sobra decir que Friede desconfió mucho de las comisiones que en años pasados había encargado la Academia en Sevilla a otros académicos, pues habían sido muy limitadas y superficiales, y en muchos casos se había caído en lo anecdótico, en lo sensacionalista, como también en la búsqueda de documentación sobre héroes, dejando de lado los sectores populares y olvidados de nuestra sociedad. En su concepto, se había dejado de leer y recopilar mucho material, y aunque parece que, a propósito, él dejó de lado mucha documentación existente, es muy cierto que acopió bastante información que hasta ese momento no había sido tenida en cuenta por los historiadores de la Academia de Historia y que recopiló con el fin de reenfocar y desmitificar muchos aspectos de la historia de Colombia. Friede fue un conocedor profundo del Archivo General de Indias y un convencido de que "los estudios históricos deben basarse sobre documentos bien trascritos, desconfiando de copias defectuosas o descuidadas publicaciones"[69].

En esencia, el libro de Arciniegas es interpretativo, inexacto y falto de objetividad, como lo fue la mayoría de su obra historiográfica, es decir, trató menos de revelar lo acontecido que de probar su postura personalista ante hechos que a veces sólo conoció superficialmente, por falta de una labor previa de investigación de los

---

[67] Germán Arciniegas, "Fuentes biográficas", en *Jiménez de Quesada*, 343. La copia que corrigió Arciniegas reposa en la Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá), Fondo Arciniegas, 5153. Resaltados del reseñador.

[68] Jaime Jaramillo Uribe, entrevista con el autor, Bogotá, febrero de 1990, en Rueda, "El pájaro caminante", 250.

[69] Juan Friede al presidente y demás miembros de la Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 19 de enero de 1954, Ibídem, 251.

documentos históricos. De allí la importancia de los aportes de los dos libros investigados y escritos por Friede: en primer lugar, la documentación que aportó es, en un alto porcentaje, totalmente original, y la que quizás fue utilizada por otros historiadores, la consultó y transcribió en la fuente original. Los cronistas fueron examinados con visión crítica, de allí que en el transcurso del proceso de investigación de Jiménez publicó dos reediciones corregidas y aumentadas, con su prólogo respectivo de Aguado y Simón.

En segundo lugar, don Juan Friede colocó a Jiménez en un pedestal humano, mostrando sus cualidades y defectos en diferentes escenarios, como fue el de conquistador, encomendero, colonizador y jurista. Es así como, contradiciendo lo expresado por los cronistas, Friede demostró que Jiménez otorgó títulos de encomiendas, por los meses de abril y mayo de 1539, antes de emprender viaje a España, a varios de los conquistadores que lo acompañaron en la expedición descubridora, con lo que quiso darles los medios de subsistencia, y comprueba la preocupación del licenciado por la suerte de sus compañeros de aventura.

En tercer lugar, la base documental aportada por Friede (dos juicios de residencia contra Jiménez, visitas, infinidad de pleitos, probanza de servicios) es útil para reconstruir fragmentos de la historia administrativa del Nuevo Reino de Granada, de los primeros repartimientos de encomiendas, los procedimientos y rituales propios de la época, etc.

En cuarto lugar, don Juan dio a conocer aspectos olvidados y discutidos de la vida de El adelantado: su origen de judío converso, que sustentó en el expediente del pleito entre Lázaro Fonte y Jiménez de Quezada; el sumario de la petición de Alonso Luís de Lugo, según la cual Jiménez debía devolverle o traspasarle la Gobernación del Nuevo Reino de Granada; la denominación de La Tora, lugar donde El adelantado comenzó la subida a la meseta muisca, inicialmente llamado Pueblo de los Brazos, cuya voz no es indígena ni tampoco castellana, sino que corresponde al rollo pergamino en que los judíos tienen trascrito el Viejo Testamento que veneran y guardan en el altar de la sinagoga. En la Edad Media esta expresión se utilizaba, por antonomasia, para designar también el tributo que pagaba una comunidad judía. Lo que escribió el cronista Juan de Castellanos, testigo directo de muchos de los acontecimientos que relató, que al fundarse por primera vez Bogotá se construyeron 12 ranchos de paja en memoria de las doce tribus de Israel y no, como en el siglo XVII lo narró fray Pedro Simón, en homenaje a los 12 apóstoles. O el verdadero lugar y fecha de nacimiento de Jiménez de Quesada: la señorial Córdoba o la alegre Granada; en 1499 (la tradicional, calculada con base en los cronistas) o en 1509 (determinada por Friede, luego de paciente búsqueda, en declaraciones que el conquistador y su familia suministraron en pleitos y peticiones).

Entre otros datos muy curiosos sobre la cotidianidad de la conquista, están: dificultades como la escasez de papel y tinta, indispensables para los españoles, dado su legalismo y costumbre de estampar todos sus actos y tratos en papel y ante escribano, y que fueron sustituidos por cuero de venado y sangre del mismo animal o por achiote. Muchos documentos de importancia para la reconstrucción de la naciente Colombia, como la repartición de las primeras encomiendas, fueron inicialmente escritos y se conservaron gracias a que, una vez solventada la escasez de papel, los interesados hicieron sacar por los escribanos copias autorizadas de los originales, antes que desaparecieran por virtud del endeble material en que estaban escritos. Las posibilidades de conservación física eran muy difíciles, normalmente se volvían ininteligibles en el transcurso de dos o tres años y la legibilidad de los mismos era igualmente dudosa. Sin embargo, Friede contó con muy buena suerte, pues a comienzos de los maravillosos años sesenta del siglo pasado, en 1962, cuando se encontraba en el Archivo de Indias, entre los legajos allí existentes encontró uno que probablemente nunca fue abierto y que contenía un original, que data de 1539, de los que venimos refiriendo y que por hallarse prensado por las páginas del legajo, había resistido, un poco carcomido, más de cuatro siglos. El hallazgo hecho por Friede mereció un reconocimiento especial de las directivas del Archivo General de Indias y por años el precioso documento ocupó vitrina de honor.

Así, la iniciativa de Intermedio Editores por reeditar, en un volumen, *El adelantado* es importante porque las nuevas generaciones de historiadores colombianos y en general de estudiosos de las ciencias sociales y humanas tienen la oportunidad de conocer un excelente trabajo, no solo por su concepción sino por su cuidadosa investigación, difícil de encontrar en estos tiempos posmodernos en los que es común armar sobre un solo documento una narración histórica. Habida cuenta de que la obra misma de Friede constituye un hito dentro de la moderna historiografía nacional.

Bibliografía

Acosta de Samper, Soledad. *El descubridor y el fundador.* Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1971.

Aguado, fray Pedro. *Recopilación historial*. 4 t. [c. 1574]; Bogotá: Presidencia de la República, 1956.

Arciniegas, Germán. *Jiménez de Quesada.* Bogotá: Biblioteca Revista de las Indias, 1939.

_____. *El caballero de El Dorado: vida del conquistador Jiménez de Quesada.* 1940; Buenos Aires: Lozada, 1942.

_____. *The Knight of El Dorado: the tale of Don Gonzalo Jiménez de Quesada and his conquest of New Grenada, now called Colombia.* Nueva York: Viking, 1942.

_____. *El caballero de El Dorado.* 1940; Bogotá: Revista de Occidente, 1969.

_____. *El caballero de El Dorado.* México: Aguilar, 1978.

_____. *Kavalerul din El Dorado*, trads. Paul Alexandru Georgescu y Rosandra Maria Georgescu. Bucarest: Univers, 1987.

_____. *El caballero de El Dorado.* Bogotá: Planeta, 1988.

_____. *Le Chevalier d'El Dorado*, trad. Georges Lomné. Montpellier, Francia: Espaces 34, 1995.

Avellaneda, José Ignacio. *Los compañeros de Federmán cofundadores de Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: Academia de Historia de Bogotá, Tercer Mundo, 1990.

_____. *La expedición de Sebastián de Belalcázar al mar del norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Banco de la República, 1992.

_____. *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1995.

Ballesteros, Manuel. *Gonzalo Jiménez de Quesada.* Madrid: Historia 16; Quórum, 1987.

Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. [¿1590-1592?]; Bucaramanga, Colombia: Gerardo Rivas Moreno, 1997.

Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú.* Bogotá: Ediciones de la Revista Ximénez de Quesada, 1971.

Duque Gómez, Luis, Juan Friede y Jaime Jaramillo, *Historia de Pereira.* Pereira: Club Rotario de Pereira, 1963.

Federmán, Nicolás. *Historia indiana*. Trad. Juan Friede. Bogotá: Carco, 1958.

Forero, Manuel José. “Del campo histórico: la casa de Jiménez de Quesada”. *El Gráfico* (Bogotá), 15, núm. 778 (abril 1926): 1421-1423.

Friede, Juan. “Antecedentes histórico-geográficos del descubrimiento de la meseta chibcha por el licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada”. *Revista de Indias* (Madrid), 10, núm. 40 (1950): 327-348.

_____. *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán.* Segovia: Instituto Diego de Colmenares, 1952.

_____. *Los andaki, 1538-1947. Historia de una aculturación de una tribu selvática.* México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

_____. “Breve reseña biográfica del segoviano Juan del Valle”. *Bolívar* (Bogotá), 19 (mayo de 1953): 708-723.

_____. *Invasión del país de los chibchas, conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá: reevaluaciones y rectificaciones.* Bogotá: Tercer Mundo, 1955.

_____. “El 450 aniversario del nacimiento de Gonzalo Jiménez de Quesada”. *Revista de Indias* (Madrid), 19, núms. 77-78 (1959): 579-582.

_____. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, 10 t. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955-1960.

_____. *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá* (*1536-1539*). *Según documentos del Archivo General de Indias, Sevilla. Revelaciones, rectificaciones.* Bogotá: Banco de la República, 1960.

_____. *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos. Estudio biográfico 1509-1550.* Bogotá: ABC, 1960.

_____. *Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI*. Monografías Sociológicas 5. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1960.

_____. *Vida y viajes de Nicolás de Federmán; conquistador, poblador y cofundador de Bogotá 1506-1542.* Bogotá: Buchholz, 1960.

_____. “Juan del Valle, primer obispo de Popayán y su formación indigenista”. *Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá), 555-556 (enero-febrero de 1961): 62-70.

_____. *Los Welser en la conquista de Venezuela*. Caracas: Edime, 1961.

_____. *Problemas sociales de los arhuacos: tierra, gobiernos, misiones.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963.

_____. *Invasión del país de los chibchas, conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá: reevaluaciones y rectificaciones.* 2 ed. Bogotá: Tercer Mundo, 1966.

_____. *Los chibchas bajo la dominación española.* Bogotá: La Carreta, 1974.

_____. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. 8 t. Bogotá: Banco Popular, 1975-1976.

_____. *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano.* 1944; Bogotá: Punta de Lanza, 1976.

_____. *Bartolomé de Las Casas (1475-1566). Su lucha contra la opresión.* Bogotá: Carlos Valencia, 1978.

_____. *Los quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810).* Bogotá: Carlos Valencia, 1978.

_____. *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Carlos Valencia, 1979.

_____. *La otra verdad. La Independencia americana vista por los españoles.* Bogotá: Carlos Valencia, 1979.

Galvis Madero, Luis. *El adelantado.* Madrid: Guadarrama, 1957.

Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. 17 t. Madrid: Tipografía de Archivos; Maestre, 1934-1957.

Ibáñez, José María. *Ensayo biográfico de Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Imprenta de la Luz, 1892.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. 3 t. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Lucena Salmoral, Manuel. "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada, comentario y facsímil". *Ximénez de Quesada* (Bogotá), 3, núm. 13 (1962): 33-60.

_____. "El indofeudalismo chibcha como explicación de la fácil conquista quesadista". En: *Estudios sobre política indigenista española en América*. Vol. 1, 111-160. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975.

_____. *Ximénez de Quesada: el caballero de El Dorado.* Madrid: Anaya, 1988.

Maldonado Plata, Joaquín. *Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Tipografía Colón, 1913.

Otero D´Costa, Enrique. *Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Cromos, 1931.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. 15 t. [c. 1547]; Asunción, Paraguay: Guarania, 1944.

Piedrahíta, Lucas Fernández de. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. 2 t. Amberes, Holanda: Juan Baptista Verdussen, 1688; facsímil, Cali, Colombia: Carvajal, 1986.

Ramos, Demetrio. *Ximénez de Quesada en su relación con los cronistas y el epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972.

Restrepo, Vicente. *Apuntes para la biografía del fundador del Nuevo Reino de Granada, y vidas de los ilustres prelados, hijos de Santafé de Bogotá: Gonzalo Jiménez de Quesada, el Ilustrísimo Sr. D. Hernando Arias de Ugarte, el Ilustrísimo Sr. D. Lucas Fernández Piedrahíta.* Bogotá: A. M. Silvestre, 1897.

Restrepo Tirado, Ernesto. *De Gonzalo Ximénez de Quesada a don Pablo Morillo: documentos inéditos sobre la historia de la Nueva Granada.* París: Le Moil, 1928.

Rivas, Raimundo. "Jiménez de Quesada: hombre de Estado". *El Gráfico* (Bogotá), 12, núm. 609 (1922).

_____. *Los fundadores de Bogotá* (*Diccionario biográfico*). *Estudio presentado al Segundo Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericana, reunido en Sevilla en mayo de 1921.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1923.

Rueda Enciso, José Eduardo. “El pájaro caminante. Biografía de Juan Friede”. Mecanografiado. Bogotá, s. f.

Ruiz Rivera, Julián. “De conquistador a colonizador: perfil antiheroico de Jiménez de Quesada”. En *Memorias del Congreso de Historia del Descubrimiento. Sevilla: 1992*, 2:581-582. Sevilla, 1992.

Santos Molano, Enrique. *Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Panamericana, 1998.

Sauer, Carl O. “Informe de Carl O. Sauer a la Fundación Rockefeller sobre su visita a Colombia en 1942”. *Estudios Sociales* (Medellín), 1, núm. 3 (septiembre de 1988): 138-152.

Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. 7 t. [¿1628?]; Bogotá: Banco Popular, 1981.

Vallejo, Alejandro. *La cita de los aventureros: gesta de don Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Litografía Colombia, 1938.

_____. *La cita de los aventureros: gesta de don Gonzalo Jiménez de Quesada.* 1938; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1973.

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2005.
Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2005.

Reseñas

Arlene J. Díaz
Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1786-1904

Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.
448 páginas. ISBN: 0803266405

Jonathan Eastwood
Universidad de Harvard, Estados Unidos

Este es uno de los títulos más recientes de la serie Engendering Latin America, de la editorial de la Universidad de Nebraska, y es una obra impresionante. Basado en investigaciones prolíficas en los archivos, el libro ofrece un argumento bastante claro sobre la cambiante posición político-legal de las mujeres venezolanas desde finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XX. Además de ser un libro muy informativo sobre la historia del género en Venezuela (un fin muy meritorio en sí mismo), es sin duda una de las obras mas importantes sobre la historia general de Venezuela producido en la última década. La prosa de Díaz es, en general, de alta calidad y ella produce una serie de narrativas muy convincente en las tres secciones del libro.

En mi opinion, dos aspectos en particular recomiendan el libro. El primero es que Díaz ha leído muy bien los fondos segundarios: sus bases en la historiografía (tanto de venezolanos como de norteamericanos) son excelentes. La discusión acerca de la posición social problemática de las élites venezolanas en el *Ancién Regime* está particularmente bien desarrollada, y debe ser leído por cualquier persona interesada en las causas del descontento de los mantuanos en los últimos años del siglo XVIII. La estructura del libro está correctamente planeada: tres secciones divididas en tres capítulos, comenzando con una discusión general de la historia social y siguiendo con el tratamiento de los detalles de los casos legales. El segundo y aún más importante aspecto que recomienda este libro es que las investigaciones en los archivos son sumamente sólidas. Díaz se luce aquí en su trabajo y maneja expedientes legales que van desde el período colonial tardío hasta el final del siglo XIX. La lectura detallada e iluminante de estos casos produce resultados muy fructíferos: uno descubre cuán útiles pueden ser los expedientes legales como salvaguardas de la historia social.

El argumento principal del libro, presentado esquemáticamente en esta breve reseña, es que los enormes cambios político-culturales del período en consideración, particularmente el crecimiento del igualitarismo moderno (comenzando con las reformas de la Corona, pasando por el liberalismo de la época

de Páez y finalizando con el liberalismo y el positivismo afrancesado de la época de Guzmán Blanco) tuvieron importantes implicaciones en los derechos de las mujeres, aunque, en efecto, frecuentemente estos no fueran cumplidos. Así mismo, las mujeres de cada uno de los tres períodos estudiados frecuentemente utilizaron aspectos del ambiente político-cultural para oponerse al poder de los hombres blancos de clase alta, e incluso algunos de los cambios en el sistema jurídico-político, en apariencia acordes con los intereses de las mujeres –como, por ejemplo, la legalización del divorcio– también perjudicaron estos mismos intereses. En el caso de la legalización del divorcio, dice Díaz, el mismo mecanismo de la reforma sirve a los intereses del sistema patriarcal: "Divorce may have been granted, but the centuries-old subjugation of women to the patriarch was not touched in the early-twentieth-century reforms of the codes (p. 238)"[1].

Es difícil encontrar problemas en esta obra, pero menciono dos cosas: primero, en ciertos pasajes el libro es un poco repetitivo. En parte, esto sucede porque Díaz divide los capítulos por tema y trata los casos legales en múltiples capítulos. Por eso necesita explicar varias veces los hechos más importantes de los casos en cuestión. Otro pequeño problema con el libro es que Díaz tiende a hacer reflexiones teóricas marginales que, aunque interesantes, no están basadas en la evidencia empírica, a diferencia de todos sus argumentos centrales. Por ejemplo, hay una discusión muy interesante del caso de Vicenta Ochoa, una mujer blanca de la primera mitad del siglo XIX acusada de haber asesinado a una esclava, llamada María de la Cruz. Vicenta fue sentenciada a muerte, pero cuando anunció desde la cárcel que estaba embarazada, grupos importantes de la población de Caracas la apoyaron y eventualmente la sentencia fue aminorada al exilio en la isla de Margarita. Acerca de este caso y de la simpatía que generó el embarazo de Ochoa, Díaz exclama: "It was as if there was an implicit understanding that women's reproductive capacities were conceived as a 'private property' that society had to protect (p. 127)"[2]. Aunque no me sorprendería que las capacidades reproductivas hayan, en general, sido consideradas "propiedad privada" en aquella o en otra época, nada en este caso indica que los caraqueños pensaran así acerca de la justicia en la sentencia de Ochoa. Como Arlene Díaz misma escribe, probablemente "it was motherhood and perhaps her race –that kept her alive in the end (p. 131)"[3]. En otras palabras, que a los caraqueños de esa época les pareciera

[1] "El divorcio pudo haber sido concedido, pero la subyugación secular de las mujeres al patriarcado no fue tocada en las reformas de los códigos a comienzos del siglo XX". Traducción del editor.
[2] "Fue como si hubiera una comprensión implícita de que las capacidades reproductivas de las mujeres eran concebidas como una 'propiedad privada' que la sociedad debía proteger". Traducción del editor.
[3] "…fue la maternidad y tal vez su raza, lo que la mantuvo viva al final". Traducción del editor.

tan abominable ejecutar la sentencia tenía mucho más que ver con lo que ellos consideraban sagrado.

Hay que decir, finalmente, que la obra merece un espacio junto a las de Silvia M. Arrom, Sarah Chambers, Christine Hunefeldt, Asunción Lavrin, Steve J. Stern y Ann Twinam, entre otros, sobre la historia del género en América Latina. Con *Unfinished Transitions: Women and the Gendered Development of Democracy in Venezuela, 1936-1996*, de Elisabeth Friedman, es el punto de partida del estudio de la historia del género en Venezuela. En general, el libro es excelente y realmente debe ser leído por todos los investigadores y estudiantes avanzados interesados en la historia general de Venezuela.

Ramón Mujica Pinilla
Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América

Lima: Banco Central de Reserva del Perú; Fondo de Cultura Económica; IFEA, 2001. 485 páginas. ISBN: 9972-623-17-355

María Piedad Quevedo Alvarado
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

En las dos últimas décadas, un renovado interés por la historia de la religión y su relación con las prácticas sociales ha dado como resultado un buen número de trabajos desarrollados desde diferentes disciplinas, tales como la crítica literaria, la historia, los estudios culturales, los estudios de género, la sociología, la antropología histórica, entre otras. Ubicados en la Colonia hispanoamericana, estos han centrado la discusión en la profundidad con que en realidad fueron apropiados los elementos religiosos cristianos por parte de los indígenas, las resignificaciones que recibieron y su final adopción dentro de los usos cotidianos de las nuevas sociedades americanas de los siglos XVII y XVIII.

Las formas de religiosidad practicadas en la América hispánica fueron muy variadas y no estuvieron sujetas a un solo grupo social. El cristianismo, al expandirse como elemento cultural, permitió ciertas libertades en la apropiación que de él hicieron los evangelizados, pero también en aquellos que lo conocían desde antes, y favoreció la persecución de intereses políticos y sociales bajo la bandera de la devoción y la piedad cristianas. Esta relación entre conciencia política y conciencia religiosa, que ya Marcel Bataillon había desarrollado, es retomada por Ramón Mujica Pinilla en su trabajo sobre Rosa de Lima, que estudia la figura de la primera santa americana en su relación con lo político y lo social, a través de su configuración como mito fundacional del nacionalismo peruano.

Para ello, Mujica Pinilla se ubica en la antropología histórica y analiza la influencia de Rosa en la sociedad limeña del siglo XVII, desde distintas miradas, que integran lo mística, lo político, la situación de la mujer en la Iglesia y el estudio de la hagiografía y de la imagen. Se parte del reconocimiento de la hagiografía no solo como un modelo de virtud cristiana, sino como una fuente de gran importancia para estudiar el influjo de los santos como actores sociales. El caso de las biografías de Rosa resulta peculiar, pues su fama de santidad no fue muy extendida durante su vida, sino especialmente en las circunstancias de su muerte –gracias a la labor de los confesores de la santa, que deciden propagar los alcances de su vida espiritual–. Esto hace también que, junto con las devociones que suscita, proliferen

las ediciones de su vida y sea tomada como modelo de virtud cristiana femenina, pero también como emblema de las luchas de los diferentes grupos sociales de la época y como símbolo del triunfo de la Iglesia indiana sobre la idolatría y el paganismo.

En su uso de la hagiografía como una de las fuentes de investigación, Mujica Pinilla expone varios enfoques para su interpretación. En el primero de ellos, el urbano, enmarca la experiencia mística de Rosa en la Lima virreinal del XVII, una ciudad en crecimiento en donde más del diez por ciento de la población era religiosa, y en la que se dio un momento de confluencia de personalidades como la misma Rosa, Martín de Porras, el lego Juan Macías, entre otros. Este ámbito urbano sirve también para mostrar las relaciones y las rivalidades entre las órdenes religiosas, que encontraban en la santidad en general, y en la de Rosa en particular, la validación de su propia experiencia espiritual y una valiosísima fuente de prestigio religioso y social. Es así como Rosa será dominica y franciscana a la vez, vistiendo ambos hábitos, razón por la que los jesuitas toman a "La azucena de Quito", Mariana de Jesús, como propia. Pero es precisamente en su vínculo espiritual con los jesuitas que Rosa inicia la comunicación de sus visiones sobrenaturales, un dato importante, si se tiene en cuenta la influencia jesuita –tanto teórica como práctica– en los desarrollos de la mística en territorio hispanoamericano.

Un segundo enfoque propuesto por Mujica tiene que ver con el análisis crítico de los procesos de beatificación y de canonización de Rosa, que dejan ver los intereses políticos que estaban en juego con la proclamación de santidad de un personaje originario de las Indias, evento que validaba la experiencia religiosa del Nuevo Mundo, pero que también impulsaba la creación de una conciencia criolla que reclamaba autonomía sobre el territorio y sobre los procesos políticos y sociales que se llevaban a cabo en él. Este análisis se ve nutrido en gran medida por la extensa muestra iconográfica de Rosa, que incluye pinturas en las que la santa aparece rodeada de todos los grupos sociales de la Lima del siglo XVII, imágenes marianas con coronas de rosas, visiones de Rosa en compañía del Cristo cantero, los desposorios místicos con el Niño Jesús, todas las cuales reflejaban la validación de la religiosidad indiana y centraban a Rosa como el emblema de esa nueva *Jerusalem* que era América.

Así mismo, la sociología de la santidad es utilizada para mostrar la comunicación y los intercambios entre los diferentes grupos sociales, que tenían en común el culto a la santa y las interrelaciones dinámicas. Pese a las marcadas diferencias en el aspecto social, la devoción a Rosa fue un elemento de cohesión determinante en su configuración como mito fundacional nacionalista: era símbolo de los criollos, símbolo de la concordia española, promesa de la restauración del antiguo imperio inca, profetizada por Rosa, pero no con el retorno de los antiguos dioses sino con el

inca católico que llevaría a su máximo esplendor la religión de Cristo. Su culto unificó a la sociedad y la proyectó no solo en el ámbito religioso sino en el político y el social, al encarnar los ideales de los grupos que participaban de su devoción y servir como elemento igualador frente a la Iglesia europea: América era también una tierra de santos, por lo que Rosa vino a figurar todos los ideales de la Contrarreforma.

Con esto, Mujica Pinilla busca ubicarse un paso adelante de las posturas mexicanistas, defendidas por Elisa Vargas Lugo y David A. Brading, y demostrar la centralidad de Rosa en la formación del nacionalismo peruano, pues en ella se unían todas las razas y las clases sociales de Lima, pese a que esta ciudad no tenía la continuidad histórica de México-Tenochtitlán. Con todo, Mujica persiste en resaltar la importancia de Rosa, incluso en la Nueva España, en donde alguna parte del arte religioso está dedicado a la santa y para cuyas religiosas novohispanas fue modelo. Y enfatiza en que su culto se inicia en Perú y no en la Nueva España, como sugieren algunos historiadores.

Finalmente, a través de las referencias a la mitología clásica que muestran el carácter escatológico y mesiánico que tuvo la canonización de Rosa, la santa aparece como la Rosa-Astrea que regresa a la tierra personificando el mito de la renovación imperial, según el cual Astrea volvería bajo el reinado de Carlos V, que conjugaba las casas de Austria y de Aragón, pues sólo podría reinar dentro de un orden monárquico universal. Esta interpretación de la santidad de Rosa mostraba el significado espiritual dado al descubrimiento y a la conquista de América, y a Carlos V como "Nuevo Mesías" que dirigiría esa monarquía cristiana universal sobre el Nuevo Mundo, con un poder casi ilimitado de vigilancia sobre los infieles y la administración de los bienes de la Iglesia.

Aparte de las fuentes hagiográficas, Mujica Pinilla utiliza los dos procesos seguidos para la beatificación y posterior canonización de Rosa: el ordinario, abierto en 1617, con 88 testigos, que termina en 1618, y el apostólico, que se inicia en 1630 por mandato papal y acaba en 1632. Este segundo proceso integra a los testigos del ordinario e incluye otros. En ambos, según Mujica, el 67% de los testigos son indianos, "una cifra esclarecedora que evidenciaría un protagonismo sociorracial vinculado con el 'emergente nacionalismo criollo'" (p. 45). Así mismo, se vale del expediente inquisitorial abierto contra Juan del Castillo, médico seglar del Santo Oficio y examinador de Rosa, que fue acusado de alumbradismo, al contagiarse por la doctrina de la impecabilidad, según la cual, una vez unido con Dios, ya no es posible pecar. Este expediente le sirve a Mujica para hallar un corte con el alumbradismo peninsular, y referir que "lo que en el Perú pasa por brotes americanos de la epidemia española alumbradista, corresponde en realidad a un movimiento potencialmente explosivo de renovación espiritual laica marcado por un impetuoso mesianismo apocalíptico" (p. 41). La relación de Rosa con la Astrea

de la IV égloga de las *Bucólicas* de Virgilio proviene de la obra de Ventura Travada *El suelo de Arequipa convertido en cielo*, a la que se añade una numerosa literatura, cuyo tema central fue la patrona de América, escrita dentro y fuera del virreinato de Perú.

Otro de los aportes de Mujica Pinilla se halla en el contraste entre las fuentes documentales y la literatura emblemática con la iconografía rosista de los siglos XVII y XVIII. Así, establece una pertinente relación entre la representación iconográfica y los discursos religiosos, que evidencia el vínculo entre palabra e imagen, fundamental para entender las manifestaciones de la religiosidad barroca.

Las fuentes seleccionadas, tanto escritas como iconográficas, permiten valorar la figura de Rosa dentro y fuera de Perú, pues su impacto se evidencia tanto en las múltiples representaciones plásticas (pinturas y esculturas) como en las numerosas ediciones de su vida, escritas por muchos biógrafos, así como su culto en otros territorios hispánicos y su adopción como modelo de vida cristiana femenina. La inclusión de los apéndices con el sermón de beatificación y la oración panegírica debe contarse como un aporte adicional de Mujica, pues contrasta estos textos con otros de su misma especie escritos en la Nueva Granada, por ejemplo, pues en alguna de la hagiografía novogranadina la primera santa de América es citada ampliamente como modelo espiritual y protagoniza visiones que validan la experiencia religiosa de las monjas de esta parte de América. De allí que el valor del trabajo de Mujica Pinilla no se halle exclusivamente en su aporte a la historiografía peruana, sino que traspasa ese límite y se convierte en referente clave para la historia de la mística neogranadina, que está en mora de hacerse.

José Promis
La literatura del Reino de Chile

Valparaíso: Puntángeles; Universidad de Playa Ancha, 2002.
642 páginas. ISBN: 9567906718

Cathereen Coltters Illescas
Universidad Nacional Autónoma de México

El texto *La literatrura del Reino de Chile* del investigador chileno José Promis constituye un significativo aporte para los interesados en los estudios de textos coloniales hispanoamericanos, ya que pone al alcance tanto del lector especializado como del lector común una amplia recopilación de obras producidas entre los siglos XVI y XVII, cuyo referente es la narración de acontecimientos históricos y personales de sus autores, acaecidos durante la conquista y colonización de la Capitanía General del Reino Chile[1]. Cabe señalar que el extenso *corpus* de obras escogido contiene una gran variedad de textos, desde el punto de vista genérico, muchos de los cuales se resisten a ser enmarcados dentro de un registro único, compartiendo, la mayoría de las veces, una pertenencia a más de una "formación discursiva", característica de gran parte de las obras escritas durante este período. Por este motivo, en la introducción que antecede a la compilación y, específicamente, en el apartado acerca de la práctica de la literatura en el Reino de Chile, José Promis discute acerca de la pertinencia de incluir este repertorio particular de textos bajo el rótulo general de literatura, categoría que hoy resulta insuficiente y limitada al momento de dar cuenta de producciones semióticas que no fueron realizadas en letra alfabética ni en la lengua de los conquistadores (pictogramas, códices, kipus, entre otros), o de expresiones artísticas equivalentes a las de los llamados géneros literarios occidentales y aquellas manifestaciones que no poseen equivalente en el discurso literario europeo, que comúnmente fueron incluidas en los estudios "literarios" coloniales y estudiadas desde una perspectiva europeizante difundida por los primeros estudiosos y recopiladores de este tipo de producciones, vale decir, intelectuales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, tales como José Victorino Lastarria, José Toribio Medina, Augusto Orrego Luco y Miguel Ángel Vega –en el caso de Chile–, quienes realizaron la primera delimitación del *corpus* de obras que compondría el canon de lo que llegaría a considerarse como la literatura colonial chilena. Estos estudiosos intentaban

[1] Sobre la calidad de reino de la Capitanía General de Chile, dependiente del Virreinato del Perú, el propio Promis se extiende con bastante precisión en la introducción general de la obra.

adscribir los textos coloniales chilenos a "un discurso formalizado en géneros literarios canónicos: épica, lírica, dramática, con todas sus posibles variantes, y opuesto a otros tipos de discurso también formalizados y delimitados canónicamente: el discurso histórico, filosófico, científico, etc." (p. 57). Esto lleva a postular a aquellos intelectuales la "paupérrima presencia" de "literatura" durante el período colonial de su país, asunto que se vuelve tópico recurrente dentro del campo de los historiadores decimonónicos y de comienzos del XX, juicio que se mantuvo durante bastante tiempo entre sectores críticos más conservadores. Cabe señalar aquí que aquellos juicios se fundamentan, según Promis, sobre la base de que con "este concepto de literatura dirigían su mirada hacia el pasado los primeros intelectuales chilenos que se interesaron en fundar una expresión literaria nacional" (p. 56), la que para muchos críticos solo puede considerarse como tal a partir del año 1842, fecha en la que José Victorino Lastarria funda la primera Sociedad Literaria de Chile[2].

Posteriormente, José Promis hace referencia a la repercusión que tiene en el plano teórico la introducción de dos nuevas categorías propuestas por algunos historiadores contemporáneos que intentan ampliar y reemplazar la tradicional noción de literatura colonial, con el fin de permitir la inclusión de nuevas y diversas manifestaciones semióticas dentro del espectro de los estudios coloniales y como forma de paliar la "relativa pobreza que exhibe la práctica literaria virreinal en diversos territorios de Indias cuando se aplican los cánones impuestos por el modelo de la literatura europea" (p. 59). Estas categorías son la de "discurso colonial", reemplazada, a su vez, por la de "semiosis colonial". De la primera, indica que "permite integrar bajo un solo concepto la heterogeneidad de formas escriturales que surgen en los territorios españoles en América sin acomodarse a las formas canónicas que se han utilizado tradicionalmente como modelos de regulación y evaluación crítica" (p. 59). Para Promis, la insuficiencia conceptual radica en que "este término, sin embargo, no da cuenta del sincretismo de formas que adopta con frecuencia la escritura colonial, es decir, la reunión en el interior de un texto de características formales provenientes de distintos tipos de discursos europeos". De la segunda categoría, semiosis colonial, indica que la constatación de aquel sincretismo formal ha llevado nuevamente a la crítica a proponerla como un reemplazo de la anterior, pues esta terminología estaría dando cuenta "satisfactoriamente de un 'dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos' y, a la vez, 'señala[ndo] las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo [que] revela la precariedad hermenéutica del sujeto de

[2] Al respecto, resulta interesante revisar el discurso pronunciado por el propio Lastarria. "Discurso inaugural de la Sociedad Literaria". Reproducido en José Promis, *Testimonios y documentos de la literatura chilena.* Segunda edición (Valparaíso: Editorial Andrés Bello, 1995).

conocimiento y/o comprensión'" (p. 60)[3]. Sin embargo, y a pesar de lo conveniente que pueda ser la utilización de estos conceptos, más abarcadores, Promis ofrece dos razones por las cuales aconseja mantener el uso del término literatura para referirse a los primeros textos narrativos (históricos o épico-históricos, agrega) producidos en el Reino de Chile: en primer lugar, debido al profundo arraigo del concepto dentro de la tradición de estudios coloniales; en segundo lugar, porque los límites y fronteras entre el discurso que los enunciantes y destinatarios perciben como "histórico", por un lado, y el que ven como "ficticio", por el otro, serían mucho más cercanos de lo que en apariencia parecen.

La dificultad de establecer fronteras genéricas trae consigo otro problema que los sectores críticos han intentado resolver mediante la utilización del término "formaciones discursivas" para referirse a "los conjuntos de textos que se producen durante el período virreinal" (p.61). En este caso, para Promis, la flexibilidad "genérica" que presentan muchas de las obras de este período se debe a la novedad de la realidad que se desea comunicar a un destinatario que carece de referentes sobre ella y que además se encuentra distante físicamente (el rey), a la vez que justifica la falta de apego a los modelos y patrones de construcción europeos.

Ahora bien, la selección de textos incluidos en *La literatura del Reino de Chile* obedece a dos criterios en particular: en el primero, el de la lengua, se incluyen únicamente obras escritas en la lengua de los conquistadores y de sus descendientes; en el segundo, el de la literatura, van textos que tradicionalmente han sido considerados como literarios dentro de los estudios coloniales chilenos, aún cuando su adscripción los remita con mayor propiedad a otras formaciones discursivas.

Cabe señalar un mérito de esta antología: la inclusión de una perspectiva de género que considera textos de religiosas y relatos conventuales, tradicionalmente sin cabida en los estudios literarios coloniales: primero, por no ser considerados literarios, y segundo, porque el canon virreinal suele incluir en mayor proporción textos producidos por varones (los detentadores del espacio público), salvo contadas excepciones, como es el caso de la destacadísima Sor Juana Inés de la Cruz. Por otra parte, se incluye también un amplio repertorio de crónicas jesuíticas y de textos de muy difícil consecución, muchos de los cuales aún no cuentan con ediciones críticas confiables o se encuentran únicamente en calidad de manuscritos, o textos ológrafos.

[3] Las comillas internas indican que el profesor Promis tomó la cita de Walter Mignolo, "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", *Foro Hispánico* (Amsterdam-Atlanta), 4, Discurso Colonial Hispanoamericano (1992): 11-27.

Otro de los aportes fundamentales del texto de José Promis tiene relación con la difusión de textos coloniales chilenos tradicionalmente excluidos en antologaciones precedentes, por no contener aspectos literarios o porque difícilmente contribuían a entregar una visión de "la expresión literaria de nuestra nacionalidad".

Ahora bien, como ya se indicó, las obras que componen *La literatura del Reino de Chile* van precedidas de una introducción general y, a su vez, cada texto o extracto va antecedido por un breve estudio que contiene algunos datos biográficos del autor o la autora así como de varios comentarios acerca del texto mismo, material que cumple la función de orientar al lector acerca del lugar que ha ocupado y ocupa cada uno en la literatura chilena colonial. En cuanto a la disposición y clasificación de los autores y obras que conforman la compilación elaborada por Promis, podemos señalar que se estructuran de acuerdo con criterios que intentan agrupar genéricamente las obras en cuatro grandes grupos, clasificación que obedece a la división tradicional de géneros literarios y sus subgéneros derivados. El resultado de este agrupamiento es el siguiente:

Prosa virreinal: Pedro de Valdivia, Jerónimo de Vivar, Alonso de Góngora Marmolejo, Pedro Mariño de Lobera, Alonso González de Nájera, Santiago de Tesillo, Alonso de Ovalle, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, Diego de Rosales, Juan de Barrenechea y Albis, Sor Úrsula Suárez, Fray Juan Bernardo Bell, Pedro de Córdoba y Figueroa, Fray Miguel de Olivares, Juan Ignacio Molina, Felipe Gómez de Vidaurre, Vicente Carvallo Goyeneche, Manuel Lacunza; *Poesía narrativa virreinal*: Alonso de Ercilla, Pedro de Oña, Diego Arias de Saavedra, Melchor Jufré del Águila, Pancho Millaleubu y un escritor anónimo; *Versificaciones virreinales*: Pedro de Oña, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, Ignacio Mendieta, Fray Manuel de Oteíza, Fray Francisco López, Juana López, Clemente Morán, Sor Tadea García de la Huerta, Fray Pando, Lorenzo Mujica, una monja y otros siete escritores anónimos, más poesías virreinales varias del siglo XVIII; *Teatro virreinal*: escritor anónimo.

Posteriormente, se incluye un apartado con fuentes de referencia donde el crítico chileno ofrece la procedencia original y/o actual de los textos compilados. Por último, solo queda agregar que *La literatura del Reino de Chile* constituye una importantísima herramienta que contribuye a poner al día y actualiza el *corpus* de obras de otras compilaciones que en su tiempo fueron precursoras del libro de Promis, como son los trabajos del insigne bibliógrafo chileno José Toribio Medina y de Miguel Ángel Vega, entre otros.

Destacamos, además, la enorme importancia que tiene en la actualidad la revaloración de los textos coloniales como un fructífero campo de estudio e investigación, al que, sin dudas, Promis ha hecho un significativo aporte. Ya para

finalizar, destacamos también que esta antología permite adentrarse en lo que suele denominarse una literatura fundacional, en este caso, la chilena, siempre con miras a desentrañar las huellas de la tan esquiva "identidad nacional" y, sobre todo, la de un país como Chile que se apresta a conmemorar en el año 2010 el bicentenario de su Independencia Nacional.

Antonio Rubial García
La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España

México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1999.
323 páginas. ISBN: 9681655990

Paula Ronderos
Universidad de los Andes, Colombia

El estudio acerca del significado de los santos, figuras fundamentales en la experiencia religiosa popular, fue abordado con rigor desde los años ochenta del siglo XX, cuando investigadores como Michel de Certeau[1], Brown[2], Bell y Weistein[3] estudiaron los códigos de la hagiografía. Para De Certeau, "más que el nombre propio [del santo], importa el modelo que resulta de esta `artesanía´, más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa"[4], es decir, "una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores"[5]. Así, a partir de un análisis de la forma discursiva particular de la narración de vidas de santos, sin perder de vista los contenidos, es posible reconstruir y explicar los procesos históricos en los cuales el culto a los santos ha adquirido legitimidad y valor social.

Partiendo de estas experiencias académicas, Antonio Rubial García propone una lectura de la hagiografía novohispana bajo el supuesto de que puede aportar datos para explicar la formación de las conciencias nacionales, específicamente, de la mexicana, ya que esta literatura tuvo "en Nueva España una función básica: transmitir los valores colectivos e individuales cristianos entre todas las etnias y las clases con el fin de armonizar la convivencia social y la sumisión política" (p. 300).

La santidad controvertida se construye desde tres líneas narrativas que permiten articular formalmente la obra. En primer lugar, está la hagiografía que se refiere al

[1] Michel de Certeau, *La fábula mística*, trad. Jorge López Monctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1985).
[2] Peter Brown, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity* (Chicago, The Chicago University Press, 1981).
[3] Rudolph M. Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society: the Two Worlds of Western Chistendom, 1000-1700* (Chicago, University of Chicago Press, 1982).
[4] De Certeau, *La fábula.*
[5] Bell y Weinstein, *Saints and Society.*

discurso oficial de clérigos, criollos o peninsulares, que controlaban los medios de difusión y que los usaban para transmitir valores. Los comentarios del hagiógrafo permiten descubrir aspectos de la vida cotidiana, los prejuicios, las expectativas, los sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local y nacional (p. 12).

Esta literatura tenía tres funciones fundamentales: ser espejo de virtud, emular e instruir. Como espejo de virtudes buscaba la persuasión constituyéndose como maestra de vida y regidora de los comportamientos morales. La emulación patriótica estimulaba y promovía el orgullo patrio, el amor al terruño y la construcción de una historia propia. Rubial aclara que el uso de palabras como "patria" o "nación" en el contexto colonial debe comprenderse desde su lugar de producción, desde el discurso de criollos cultos que fomentaban económica y culturalmente el culto de santos propios. De esta forma, no se puede hablar de nacionalismo, al estilo del siglo XIX, pues no se trata de una situación generalizada ni común a todos los estamentos sociales. En tercer lugar, la literatura hagiográfica cumplía con una función didáctica, con la cual la teología narrada acercaba los dogmas al pueblo.

Rubial llama "recepción de la figura mítica en la sociedad" a la segunda línea narrativa; se refiere a su análisis de los emisores y receptores, dentro de las estructuras de difusión y culto de imágenes, reliquias y lugares venerables que produjeron un impacto en la conciencia colectiva. La tercera línea pretende articular la reconstrucción del proceso de beatificación para distinguir las estrategias, entendidas como donaciones y promociones de los criollos con el fin de "conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios" (p. 14).

El autor rastrea los elementos históricos de la santidad tanto en Europa como en la Nueva España. Da inicio al recorrido en el siglo IV, cuando comienza el traslado de cuerpos de mártires y ermitaños para la veneración. Estos se convirtieron en santos patronos y las reliquias (cuerpos, miembros, órganos y fluidos) permitieron la continua fundación de la fe. Las figuras de mártires y ermitaños fueron reemplazadas en el siglo XI por santos fundadores de las órdenes monásticas y cistercienses, así como las de reyes, nobles y burgueses sirvieron para contrarrestar los conflictos por el poder entre los laicos y la Iglesia. También se incorporaron santas mujeres que inauguraron una forma de vivir la experiencia desde una redefinición del cuerpo como vehículo de la santidad.

Un acontecimiento fundamental fue la Contrarreforma católica del siglo XVI, pues, en contraposición a la postura de los reformistas que abogaban por el rechazo a los santos como intermediarios, la religión católica decidió utilizarlos como puentes de unión legítimos. Los santos les sirvieron para consolidar identidades bajo el control

del papado, que asumió el monopolio del proceso de beatificación y canonización, antes basado en lo local y en la fama popular.

Rubial distingue tres etapas de la religiosidad en Nueva España. La primera, la utopía evangelizadora (1524-1551), caracterizada por el papel determinante de la Iglesia indiana, se relacionó con los valores de la iglesia primitiva del cristianismo. La segunda (1551-1620) correspondió a la sacralización del espacio que se daba a partir de la lucha contra el protestantismo y el apoyo al papado. En este período se establecieron controles a las idolatrías y las nuevas formas religiosas de grupos mestizos. La Iglesia tuvo que utilizar las vidas ejemplares para mostrarlas como formas efectivas de salvación. En la tercera etapa (1620-1750), apeló a la religiosidad de los criollos –pues este grupo social se fue apropiando del espacio y del tiempo, de la geografía y de la historia– con la intención de insertar a México en la historia sagrada y mostrar la presencia de lo divino en el espacio de la evangelización (p. 61).

Para Rubial, en esta última etapa se encuentra con mayor claridad la relación entre religión y nacionalismo, pues los criollos vieron la necesidad de tener santos propios ante unas posibilidades limitadas de culto cuyos requisitos de canonización eran muy restrictivos. Esto se debía a que los santos debían ser blancos y de estratos eclesiásticos, con vidas marcadas por abundantes hechos prodigiosos. En Nueva España se forjaron candidatos a santo que no cumplieron los trámites ante el papado. Rubial analiza cinco historias de siervos de Dios a partir de sus avatares en los procesos de beatificación. Estos cinco personajes corresponden a cinco modelos hagiográficos: el ermitaño, el mártir, la religiosa, el obispo reformador y el misionero.

Se presentan dos candidatos criollos: Fray Bartolomé Gutiérrez (1596†), mártir en tierras japonesas, y la religiosa María del Jesús Tomellín (1582-1637). La atención prestada a ambos se limitó al ámbito de sus ciudades natales y, con el paso del tiempo, se redujo al espectro de sus órdenes respectivas; sin embargo, Rubial asegura que fueron estos dos personajes los que más solicitudes tuvieron ante el papado para ser canonizados. En un segundo grupo, en el que se encuentran candidatos de origen peninsular, están el ermitaño Gregorio López, madrileño (1542 a 1596), y el obispo Juan de Palafox, aragonés (1698†). Para Rubial, de estos casos se encuentra una hagiografía fragmentada, aunque la expansión de su culto se extendió por varias ciudades. Asimismo, se encuentra iconografía representativa y creación de santuarios. Finalmente, presenta al misionero Fray Antonio Margil de Jesús, valenciano (1647-1726), cuya hagiografía se entrama en una cronología rigurosa y se fundamenta, desde su época, en una crítica de fuentes.

Ante los procesos ilustrados y nacionalistas del XIX, las figuras venerables dejaron de ser un modelo y el milagro progresivamente desapareció, pues el individualismo

de la modernidad niega la colectividad de asociación que permiten los santos. Sin embargo, este cambio se circunscribe en el ámbito de los intelectuales, pues en el espacio popular se siguió creyendo en prodigios, y hombres y mujeres pedían milagros a esos personajes ejemplares, sin importarles si estaban o no canonizados.

La santidad controvertida constituye una obra importante para la historiografía de la Colonia hispanoamericana. Propone un marco general en el cual interpretar la experiencia religiosa durante la Colonia en América Latina, estableciendo un espacio particular, el Barroco criollo, en el que se construyó una religiosidad que se correspondía con los intereses de una población que buscaba representaciones adecuadas con un sentir "nacional" y con las necesidades de un Nuevo Mundo criollo y mestizo.

Bibliografía

Certeau, Michel de. *La fábula mística*. Trad. Jorge López Monctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1985.

Brown, Peter. *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The Chicago University Press, 1981.

Bell, Rudolph M. y Donald Weinstein. *Saints and Society: the Two Worlds of Western Chistendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Sergio Serulnikov
Subverting Colonial Authority: *Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes*

Durham and London: Duke University Press, 2003.
287 páginas. ISBN: 0822331101

Rodolfo Guzmán Morales
Earlham College, Estados Unidos

Partiendo de la premisa weberiana en la cual se establece que toda forma de dominación desarrolla un correspondiente aparato gubernamental para mantener y justificar su mando, hace ya casi cuatro décadas que John Phelan presentó su paradigmático estudio sobre la institucionalización del poder imperial en los Andes coloniales. Desde entonces, estimulados por sus reflexiones, muchos han sido los estudios sobre política y cultura colonial andina que se han ocupado en distinguir los principios ideológicos y la efectividad con que el imperio español desplegó su aparato gubernamental en América. Algunas de las tensiones sociales creadas por este proceso también fueron objeto de interesantes investigaciones, siendo las dualidades entre criollos y peninsulares las más puntualizadas. A estos estudios, continuados hoy con los aportes de la interdisciplinariedad, debemos una mayor comprensión de la historia del sistema administrativo imperial en América y, entre otras cosas, de sus sesgos legales, carismáticos, corporativos y patrimonialistas. Ahora bien, lo que no alcanzaron a precisar estos trabajos fue la manera como los subalternos amerindios, más específicamente los de las regiones rurales, interactuaron con estas instituciones. Es decir, no se estudiaron con detenimiento las instancias y el significado de la participación política ejercidas por los sujetos coloniales que afrontaban las fracturas culturales más profundas y soportaban las mayores demandas laborales y tributarias dentro de este sistema de dominación.

Es precisamente dentro de esta necesaria e importantísima área de estudios coloniales andinos que se sitúa el ejemplar trabajo de S. Serulnikov. El autor propone una historia política y cultural subalterna de la provincia aymará de Chayanta, al norte del Potosí, hoy Bolivia. Este trabajo presenta un riguroso estudio sobre las formas de interacción entre las comunidades indígenas y las instituciones estatales españolas durante el siglo XVIII y concretamente distingue el sustrato étnocultural y las estrategias políticas desarrolladas por las comunidades indígenas para intervenir y subvertir las reglas de la autoridad colonial entre 1740 y 1780. Los dos primeros capítulos del libro reconstruyen los antecedentes de tensión social y el contexto económico de Chayanta entre 1740 y 1777, es decir, antes de que esta provincia se constituyera en uno de los tres importantes epicentros de la gran sublevación panandina y anticolonialista liderada por Túpac Amaru en 1780.

El tercer capítulo analiza los efectos de las reformas borbónicas en la política y la economía cotidiana de los repartimientos y el empleo de estrategias políticas comunitarias de contención derivadas de este reordenamiento social y administrativo del imperio. Los tres capítulos restantes estudian varios pormenores de la gran sublevación andina de 1778-1781, pero diferenciando, respecto al Cuzco y la Paz, los factores sociopolíticos que explican la participación en ella de las comunidades del norte del Potosí. En cuanto a ello, por ejemplo, Serulnikov plantea que la ideología milenarista y de renacimiento preincaico con que generalmente se asocian los orígenes ideológicos de la sublevación del 80 no fue el factor originario o exclusivo que motivó la participación de las comunidades de Chayanta. Para Serulnikov, "The embracing of nativist projects of epochal transformation linked to the Inca king's second coming and to the revitalization of Tawantinsuyo imperial memories was the outcome rather than the starting point of the demise of the structure of colonial authority (p. 5)"[6].

Para sostener esta afirmación, a lo largo de libro analiza la cronología e historia de las tensiones sociales en la región, el desarrollo de distintas formas de rebeldía comunitaria ante las autoridades locales y regionales y la afirmación de una conciencia de solidaridad étnica, factores estos que anteceden la opción de la violencia radical del 80. En este sentido, uno de los aportes fundamentales del libro es el de confrontar la noción generalizada que entiende las sublevaciones violentas y colectivas de las comunidades andinas durante el siglo XVIII como reacciones breves y espontáneas a imposiciones laborales, fiscales o de desterritorialización.

En este marco general de observación y análisis, el libro plantea y esclarece interrogantes tales como ¿qué principios prehispánicos de legitimidad, autoridad y justicia resultaban vigentes para las comunidades indígenas, dos siglos después de la imposición española?, ¿de qué manera estos principios se materializaron en formas de resistencia política local y regional?, ¿qué principios o instancias administrativas españolas emplearon los indígenas para resguardar su autonomía?, ¿en qué medida la incorporación de las comunidades indígenas a una economía de mercado y de monopolios comerciales, lo mismo que la desterritorialización y las cargas tributarias de que fueron objeto, condujo al desarrollo de una conciencia étnica y una política de contención indígena?, ¿qué estrategias de rebeldía violenta y de negociación política desarrollaron las comunidades indígenas para contrarrestar el poder de las agencias de gobierno imperial, regional y local?

[6] "La adhesión a los proyectos nativistas que buscaban una transformación de los tiempos, ligados a una segunda venida del rey inca y a la revitalización de las memorias imperiales del Tawantinsuyu, más que el punto de partida, fue el resultado de la disolución de la estructura de la autoridad colonial". Traducción del editor.

Buena parte de estos interrogantes los responde mediante el análisis del cambio de rol de los caciques en la vida administrativa de las comunidades durante el siglo XVIII. El caso más ilustrativo que nos presenta el libro (capítulo 2) es el relacionado con el ascenso y caída de Florencio Lupa, cacique mestizo que durante más de dos décadas no solo acumuló influencia política entre indígenas y españoles, sino que además alcanzó un enriquecimiento material privado nunca antes visto en la región. El conocimiento y manejo del mundo cultural blanco y el hábil aprovechamiento de la economía de mercado incorporada por los españoles a las regiones rurales explican el enriquecimiento e influencia política alcanzados por este cacique. Su pérdida de autoridad y su posterior ajusticiamiento a manos de las comunidades mismas son explicados por la identificación que de él hicieron los indígenas con las élites gobernantes blancas en el momento de la crisis. Lupa no es considerado por Serulnikov como instrumento pasivo de la dominación colonial (un aculturado), sino más bien como un caso que prefigura

> ... the crisis of colonial hegemony. For the colonial élites, he came to embody the Spanish government's dependence on autonomous, unreliable (and increasingly illegitimate) intermediaries. For the native people, he came to symbolize the increasing violation of the political and economic rights on which their acquiescence to European domination was founded (pp. 56-57)[7].

Así, y a través del caso Lupa, Serulnikov llama la atención sobre tres aspectos fundamentales en la historia política y cultural de región. Primero, destaca la tensión social suscitada en las áreas rurales debido a la incorporación en ellas de formas de producción foráneas a las comunidades; segundo, subraya el cruce cultural de conceptos como legitimidad, justicia y autoridad; tercero destaca la complejidad de la participación del mestizo en la vida económica y sociopolítica de las áreas rurales.

Como se sabe, la situación del mestizo durante la Colonia ha sido una preocupación permanente de los estudiosos sobre el período; no obstante, es en sus roles urbanos y letrados (el clero particularmente) donde con más frecuencia lo hemos visto. En este sentido, el aporte de Serulnikov es paradigmático, pero, y aquí señalo mi única insatisfacción con este excelente trabajo, hubiera sido también interesante si, junto con el riguroso análisis socioeconómico y político del caso Lupa, se hubiera profundizado un poco más en la condición de marginalidad cultural ilegítima de este mestizo. A pesar de que Serulnikov recoge algunos conceptos de Bhabha para interpretar el rol de Lupa, su mestizaje cultural, su

[7] "…la crisis de la hegemonía colonial. Para las élites coloniales, llegó a personificar la dependencia del gobierno español en intermediarios autónomos, poco confiables (y cada vez más ilegítimos). Para los pueblos nativos, llegó a simbolizar la creciente violación de los derechos políticos y económicos en los cuales se fundaba su aceptación de la dominación europea". Traducción del editor.

"mímica" ante el dominador y su condición de ilegitimidad, los menciona, diría yo, muy de pasada. De todas formas, no hay duda de que la propuesta para profundizar en el estudio de los mestizos en las áreas rurales esta contenida en este trabajo.

Como el de Lupa, Serulnikov cita otros casos de caciques (no mestizos) y en torno a ellos exalta tanto su cambio en la filiación étnica como las estrategias de contención política desarrolladas por los indígenas ante las autoridades locales, cuando un cacique no privilegiaba las aspiraciones comunitarias. En cuanto a la filiación étnica de los caciques, Serulnikov destaca cómo, a diferencia de otras regiones andinas, el Cuzco por ejemplo, en la provincia de Chayanta el origen noble o su vinculación a la etnia de las comunidades sobre las que ejerce su autoridad ya no son factores exclusivos para legitimar el mando. Esta tradición comienza a sustituirse en nombre de la capacidad que tenga el cacique para proteger y mantener los principios comunitarios prehispánicos de reciprocidad y distribución. Estos principios se rompen, por ejemplo, cuando un caique acepta o él mismo impone a las comunidades demandas laborales injustas, excesos tributarios o desplazamientos forzados. Sobre este tipo de injusticia, el libro presenta varios y bien documentados casos de rebeldía comunitaria y sustitución de caciques.

La simultánea acusación ante las cortes, la desobediencia a la autoridad del cacique y la amenaza de violencia se constituyen en el principal frente subversivo de reclamación y contención. La apelación a la violencia radical, señala Serulnikov, siempre estuvo presente como amenaza al momento de reclamar la sustitución de un cacique, pero lo interesante aquí es la que interponen las comunidades ante las agencias regionales encargadas de mantener la justicia social: las cortes. "Política judicial indígena" denomina Serulnikov esta estrategia de contención, pues mediante las demandas judiciales las comunidades no solo comenzaron a generar confrontación entre las distintas agencias administrativas españolas (locales, regionales, imperiales), sino que además con ellas protegieron y legitimaron su derecho al autogobierno local apelando a las instituciones mismas del sistema administrativo imperial. A partir de 1740, este tipo de demandas judiciales comienzan a saturar las cortes regionales, hecho que para Serulnikov resulta ser un importante indicativo de la permanente tensión y participación social amerindia en las áreas rurales.

Esta efectiva estrategia subversiva amerindia se incrementa en las áreas rurales a propósito de la implementación en ellas de las reformas borbónicas. Tema excelentemente estudiado en el capítulo 3. En él se destaca y analiza la agudización de los antagonismos creados entre los funcionarios de la Corona y las élites gobernantes locales debido a las quejas y demandas de los indígenas ante las distintas agencias administrativas. Como señala Serulnikov, "Bourbon policies increased the economic burden of Andean communities at the same time that they

empowered them to contest local authority (p. 88)"[8]. Autoridad local representada por el clero, los corregidores o los caciques que desatendían los principios de reciprocidad y redistribución como factores fundamentales de la justicia social para las comunidades.

La agudización de las confrontaciones entre las autoridades locales y las comunidades indígenas y el subsiguiente colapso de la estructura de la autoridad colonial en las áreas rurales en los años inmediatamente anteriores a la gran sublevación del 80 se constituyen en los temas de análisis de los capítulos 5 y 6. En su conclusión, *Subverting Colonial Authority* destaca, respecto al Cuzco y la Paz, de qué manera en el norte del Potosí históricamente se singularizaron dinámicas económicas y culturales que dieron lugar a tensiones sociales frente a las cuales las comunidades no fueron receptoras pasivas. Una larga y consistente participación política o de apelación a la violencia distinguen la permanente intervención de las comunidades en la vida administrativa y cultural de la región. A pesar de la rápida incorporación de esta provincia al gran levantamiento panandino del 80, no hay que olvidar, como señala Serulnikov, que el rechazo a la autoridad local no siempre significó para las comunidades de Chayanta una negación espontánea al orden imperial mismo, sino más bien la expresión, en los Andes coloniales, de un "language of contention evolved from the enforcement of specific corporate privileges and the fair administration of justice to a redefinition of the power relation between the king, the rural colonial rulers, and the peasant communities (p. 218)"[9].

De esta manera, y mediante un riguroso análisis de fuentes primarias (procesos judiciales, estadísticas demográficas, cartas y documentos gubernamentales, entre otros) y un juicioso conocimiento de las obras clásicas y recientes sobre política y cultura colonial andina, este libro nos presenta múltiples novedades: se ocupa de una de las provincias menos estudiadas a propósito de la más violenta y contundente confrontación entre las comunidades indígenas y el imperio español durante el siglo XVIII; brinda una nueva perspectiva en el estudio de las tensiones sociales entre indígenas y autoridades coloniales en las áreas rurales andinas; propone una interpretación histórica, económica y sociocultural, cuyo punto de partida no es la observación de las grandes instituciones económicas o sociales, sino más bien la especificidad del funcionamiento cotidiano de las relaciones de poder colonial en comunidades rurales concretas, y sitúa su trabajo dentro de las

[8] "La política borbónica incrementó las cargas económicas de las comunidades andinas, al mismo tiempo que les daba poder para cuestionar la autoridad local". Traducción del editor.
[9] "…lenguaje contestatario, que evolucionó desde el respeto de privilegios corporativos específicos y la correcta administración de justicia, hacia una redefinición de las relaciones de poder entre el rey, los gobernantes rurales coloniales y las comunidades campesinas". Traducción del editor.

nuevas interpretaciones sobre la hegemonía estatal en las cuales esta se considera una proceso antes que una estructura fija de dominación.

El hecho de entrar a considerar como aspecto central de análisis histórico el comportamiento político y cultural de los subalternos amerindios de las regiones rurales marca, desde el comienzo, la originalidad y valor de este trabajo. Por otra parte, y como advierte el libro de manera general, continuar afirmando que las manifestaciones de violencia colectiva radical llevadas a cabo por las comunidades fueron (o son) el resultado de reacciones espontáneas a distintos tipos de imposición limita nuestro entendimiento de la capacidad de agencia de las comunidades indígenas. Este tipo de interpretación no solo las relega a una permanente condición de otredad "bárbara" dentro de los procesos históricos y sociales del área andina, sino que además ratifica la manera como el colonizador mismo explicó la confrontación y subversión amerindia a la autoridad y el poder coloniales.

María Lucía Sotomayor
Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII

Colección Cuadernos Coloniales XII. Bogotá: ICANH, 2005.
243 páginas. ISBN: 958-8181-29-1

Alejandro Bernal Vélez
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Muchos de los interrogantes sobre las instituciones indígenas del Nuevo Reino de Granada, su transformación durante el período colonial, así como el sentido que las mismas tuvieron en la configuración de un nuevo ordenamiento político están comenzando a ser resueltos en trabajos de reciente publicación. Antes el tema era poco tratado por la historiografía y, desde el campo de la antropología, el enfoque que primaba era más el de las supervivencias o supresiones que el de las transformaciones. La colonización ibérica era vista entonces como un juego maniqueo de buenos contra malos, sin dejar espacios para entender la manera como ambos sectores, el colonizador y el colonizado, se movieron en las arenas del poder, con lo que se dejaban de lado preguntas sobre la forma en que las instituciones nativas se adaptaron y mutaron dentro del orden colonial. En este sentido, el libro de María Lucía Sotomayor abre nuevas perspectivas para entender la reconstrucción política y social en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense durante el siglo XVIII, al centrarse en la creación y conformación de cofradías y hermandades religiosas en varios pueblos de la región de Sogamoso.

La investigación fue realizada en archivos parroquiales de los pueblos estudiados y documentos del Archivo General de la Nación. El principal objetivo del escrito es mirar cómo una institución traída por los españoles, pensada como elemento de soporte de la evangelización, fue asumida y utilizada por los indígenas como instrumento de adaptación. La autora parte de premisas teóricas sobre la historia cultural según las cuales la cultura es asumida como un proceso dinámico en constante trasformación.

De las contribuciones de este libro a la historiografía del período colonial hay dos aspectos que vale la pena destacar. En primer lugar, la relación que mostraron las cofradías con uno de los niveles en los cuales descansaba en tiempos prehispánicos: la organización social muisca. Parecería, entonces, ir confirmándose aún más la hipótesis de que en el espacio neogranadino varias instituciones hispánicas se montaron sobre una base indígena, tal como se ha indicado para otras partes de América. Segundo, la forma como los caciques y otras autoridades

tradicionales de los indígenas aprovecharon esta institución para recuperar el poder y el prestigio social que habían perdido ante sus comunidades.

Desde hace ya varias décadas, algunos autores han venido mostrando que los cacicazgos muiscas estaban organizados en capitanías. Estas eran un grupo exogámico de familias emparentadas por la vía matrilineal; mucho se ha debatido si estas mantenían un carácter puramente social o si, aparte de ser unidades sociales, se comportaban como entes territoriales. También se había venido sugiriendo que estas divisiones sociales muiscas sobrevivieron hasta bien entrado el período colonial. Este libro muestra la manera como algunas hermandades y cofradías fueron creadas siguiendo la organización de las capitanías. Sotomayor indica que la colonización ibérica y los modelos de organización socio-espacial con los que fueron creados los pueblos de indios les quitaron a estas su carácter social y les dejaron el puramente territorial. Uno de los puntos que parece haber contribuido más a esa fragmentación social en las capitanías fue la ruptura de las reglas de la exogamia y la matrifiliación. Se puede objetar al texto que la autora adhiera a posturas algo tradicionales sobre las forma como estaban organizadas en los tiempos prehispánicos, en especial la supuesta distinción entre dos niveles o clases diferentes, como serían las *utas* y las *sybyn*. Hasta la fecha, esta diferenciación se ha postulado pero nunca ha sido comprobada.

Otro aspecto del libro que se resalta como contribución a la historiografía colonial es el que da cuenta de la relación entre las cofradías y el poder político en los pueblos de indios. Al ir perdiendo paulatinamente el papel tradicional que tenían los caciques y otras formas de autoridad de las comunidades muiscas, su prestigio y poder se fueron minando. El ordenamiento colonial español utilizó desde el principio a los caciques para controlar a la población aborigen y, en especial, para recolectar tributos y demoras. Al ser el punto de conexión entre el mundo indígena y el español, la figura de las autoridades tradicionales fue volviéndose ambigua y perdiendo una de sus funciones, la de ser un agente redistribuidor de bienes y servicios, y así su liderazgo dentro de las comunidades se fue diluyendo paulatinamente. La autora resalta que, al hacerse mayordomos de las cofradías, los caciques encontraron un forma de reconfigurar su viejo papel en la redistribución, lo que, en teoría, sustentaba su autoridad y prestigio. Sobre este asunto –un interesante punto para comenzar una discusión más larga sobre los caciques muiscas–, habría que ver si esta forma de circulación de productos y servicios fue central en la organización política y la base del poder cacical, ya que, después de todo, un gran cúmulo de modelos y de evidencias muestran que la redistribución no es por sí sola la fuente de liderazgo y autoridad. En este sentido, las cofradías sirvieron a las autoridades tradicionales también para recuperar y reformular el papel de sacralidad que los investía antes de la conquista.

Al igual que otras contribuciones a la historiografía de reciente publicación, este libro sobre las cofradías en el siglo XVIII ilustra con detalles un tercer momento de la dominación colonial. La historiografía colonial seguirá a la espera de un texto de esta naturaleza que explique de manera más precisa la construcción y configuración de las comunidades del altiplano para la conquista y la colonia más temprana. Se tienen algunos indicios del papel de los caciques y las capitanías indígenas de los muiscas entre el momento del arribo de las huestes de Jiménez de Quesada y mediados del siglo XVII, pero siguen en la nebulosa muchos temas sobre el poder y la vida política de los pueblos indígenas.

Rennée Soulodre-La France
Región e imperio. El Tolima grande y las reformas borbónicas en el siglo XVIII

Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
247 páginas. ISBN: 958-8181-28-3

Katherine Bonil Gómez
Universidad de los Andes, Colombia

En este trabajo, la historiadora Reneé Soulodre-La France presenta los resultados de su tesis doctoral sobre el desarrollo histórico del Tolima Grande, una de las regiones que, sin temor a exagerar, ha suscitado menos interés en los historiadores colombianos. La autora realiza un análisis del impacto de las reformas borbónicas en la zona de los actuales departamentos del Tolima y Huila, con el objetivo de comprender la economía y la política de la región y su reacción ante las cambiantes circunstancias del imperio español durante el siglo XVIII. Sin embargo, su interés es mucho más amplio, ya que toma este caso específico para comprender el tipo de relaciones que se tejieron entre el gobierno imperial español y las colonias americanas.

Este interés se genera cuando la autora constata que los estudios historiográficos sobre los movimientos independistas de las colonias hispanoamericanas –haciendo eco, sobre todo, de las tesis de John Lynch– han hecho énfasis en las reformas borbónicas como una de sus principales causas directas. Estos estudios, afirma la autora, ven en las reformas el elemento que, por un lado, revitalizó las instituciones que permitían a los criollos expresar sus reclamos económicos y minó la disposición a la sumisión con la metrópoli, y, por el otro, exacerbó el antagonismo entre criollos y peninsulares, lo cual finalmente desataría los movimientos de independencia. De esta forma, Soulodre-La France evidencia que han sido los mismos historiadores quienes han hecho más énfasis en los aspectos conflictivos de las relaciones entre la metrópoli y las colonias. Frente a ello, propone atemperar y complejizar la mirada, y plantea una hipótesis que será la propuesta fuerte de todo el libro: si bien hubo estallidos de resistencia e insatisfacción, las colonias americanas fueron un espacio de acomodamiento y aceptación, donde las reformas y presiones imperiales dieron lugar tanto a la resistencia como a la adaptación. Es así como Soulodre-La France intenta ofrecer una visión "más balanceada del compacto mundo colonial" (p. 14), según la cual la población no fue simplemente receptora pasiva de las políticas de la Corona.

La autora se interesa por las relaciones entre el gobierno imperial y las colonias, en la medida en que le brindan elementos de análisis para una reflexión más

conceptual sobre las relaciones entre el Estado y la "sociedad civil". Las preguntas que se plantea la autora con respecto a esta discusión son: ¿qué era exactamente el Estado?, ¿cuándo y cómo coincidieron o divergieron los intereses del imperio y de la región? Para acercarse a una respuesta, utiliza la definición de Estado desarrollada por Theda Skocpol, quien lo ve como un agente autónomo con su agenda y objetivos propios. Esta definición le sirve para explicar el funcionamiento del Estado imperial español y sus intereses fundamentales, puestos en la diplomacia internacional y en las preocupaciones metropolitanas. Ello aclararía la presencia de un Estado que intenta imponer políticas dirigidas a satisfacer sus propias necesidades (principalmente fiscales). Pero esto, nos dice, no explica la relación que dicho Estado estableció con las colonias, si se tiene en cuenta que su aparato coercitivo era relativamente débil. La solución que hallará es acudir a las ideas de Gramsci, y entenderlo también como un ente que defiende los intereses de las clases dominantes. Así, la autora articula estas dos ideas para explicar la dinámica que va a encontrar en el Tolima grande, donde, en algunas ocasiones, la Corona impuso políticas sin ninguna referencia a la colonia, representando un Estado con una agenda propia, pero que a veces coincidió con las élites regionales, convirtiéndose en un guardián de sus intereses compartidos. La autora llama a esta relación un híbrido que finalmente dará cuenta de todos aquellos episodios de contestación y colusión.

Son estos distintos episodios, estas dinámicas de rechazo y aceptación, de resistencia y acomodamiento, los que dan forma a las distintas secciones del trabajo. Su hipótesis se desarrolla a lo largo de siete capítulos. En cada uno se ocupa de un sector productivo, resaltando de qué forma muchas veces las reformas beneficiaron a ciertos sectores de la población que, por lo tanto, las apoyaron fuertemente, y cómo otras veces fueron motivo de graves conflictos entre distintos grupos (no necesariamente criollos y españoles). Comienza por la ganadería y la agricultura (en especial de caña de azúcar). En el siguiente capítulo presenta un análisis de la estructura de la posesión de tierras y del mercado de este bien. Luego se encarga del análisis de las distintas prácticas y modalidades. Los siguientes dos capítulos se centran en el cultivo del tabaco: establecimiento del monopolio, características de la producción, efectos en la estructura de posesión de tierras, y finalmente destaca su importante papel dentro del crecimiento económico de la región. En su capítulo final aborda los aspectos políticos del Tolima grande, indagando por la cultura política local, las distintas formas de participación política, los múltiples conflictos y, sobre todo, los espacios en los cuales la Corona pudo establecer lazos de cooperación y de convergencia con los intereses locales.

Es este interés por complejizar la mirada que se ha tenido de las relaciones entre el Estado imperial y una región específica, y por comprender la economía y la política de una región hasta el momento casi olvidada por los investigadores nacionales, lo que hacen del libro de Soulodre-La France un importante aporte a la

historiografía colombiana. Este trabajo significa un avance en el conocimiento de una de las regiones del país y esto es posible, por un lado, por su amplio y variado uso de fuentes, que van desde documentos notariales, compraventas de tierras, testamentos, documentos de la administración de los monopolios, actas de cabildo, hasta relaciones de mando, informes a los virreyes y una gran variedad de textos emanados del gobierno virreinal.

De igual forma, es muy importante su interés por abordar todos o casi todos los renglones productivos de la región, ya que esto le permite, por un lado, profundizar en el conocimiento de ciertos aspectos específicos de la ganadería, el cultivo de caña, el cultivo y comercialización del tabaco, y sus relaciones con el crédito y la tierra, y, por el otro, sugerir algunas relaciones entre los distintos renglones y avanzar en la comprensión "total" de la economía de las provincias tratadas. De la misma manera, es fundamental su intento por relacionar los factores económicos y políticos, lo cual desarrolla particularmente en el último capítulo. Este aspecto genera una de las conclusiones más interesantes de libro y se refiere a la importancia que cobra la noción que los habitantes de estas provincias tuvieron del Estado, a la hora de comprender su reacción frente a las reformas de carácter económico. Tal noción se caracterizó por imaginar su relación con él como un pacto, un contrato, que generó un sentimiento de compromiso filosófico con la Corona y que se sumó a los intereses económicos compartidos, para generar una relación armoniosa y acoplada entre Estado y sociedad.

Sin embargo, se hace necesario recoger algunos aspectos de este trabajo que deben ser repensados con mayor cuidado, en especial los que tienen que ver con los asuntos conceptuales y metodológicos. En primer lugar, con el uso que le da a uno de los conceptos centrales del libro: la región. ¿Es la región un dato palpable o es una construcción del investigador? La autora parece tomar partido por la primera opción, y establece dos criterios para definirla, pero no llega a desarrollarlos plenamente. Afirma que la región del Tolima grande "es una construcción tanto geográfica como imaginada", es decir, que sus posibilidades naturales y limitaciones estructuran un sentimiento de identificación en los habitantes de la zona, y este "apego sentimental" de los pobladores, a su vez, "ayuda a determinar el tipo de actividad económica llevada a cabo por dicha población" (p. 27).

A partir de esta definición, la autora justifica tomar el Tolima grande como una unidad de análisis, debido a sus características geográficas y actividades económicas compartidas y a "las lealtades sentimentales y psicológicas" existentes en los pobladores de la zona. Sin embargo, habría que discutir con detalle si las provincias de Mariquita y de Neiva constituyeron una unidad económica y "psicológica" durante la Colonia. Debemos recordar que desde el siglo XVI se trató de dos provincias bien distinguibles la una de la otra, y debemos aceptar que este hecho pudo tener cierta incidencia en la conciencia que sus habitantes

construyeron de sí mismos, tanto como en la que de ellos se construyó desde otras ciudades o provincias. Si la misma autora acepta la gran importancia que tiene en la construcción de una región lo que sus habitantes piensan de sí mismos, las divisiones administrativas existentes deberían ser examinadas con mayor precisión. Aunque se refiere frecuentemente a la unidad del Tolima grande, en ningún momento lleva a cabo una indagación sobre la forma en que las poblaciones estudiadas imaginaron su territorio. Una futura investigación tendría que intentar establecer si los habitantes de las provincias de Mariquita y de Neiva desarrollaron una conciencia de pertenencia a una unidad que fuera más allá de su ciudad o de su ámbito de influencia e incluyera a la otra, y, a partir de ahí, discutir si la misma expresión Tolima grande es apropiada para un estudio de estas dos provincias en la Colonia.

Otro aspecto relacionado con esta debilidad es la tendencia a deducir de casos específicos toda la dinámica de estas extensas provincias. Cabría esperar un avance en el estudio de otras zonas, ya que el estudio se centra reiterativamente en las poblaciones de Mariquita, Ibagué, Neiva, Ambalema y Purificación. Valdría la pena explorar las dinámicas económicas y políticas de otras ciudades, villas y pueblos, como Honda, Tocaima y Plata, en la provincia de Mariquita, y La Plata y Timaná en la provincia de Neiva.

El mismo problema parece surgir con el otro concepto central del libro, el de imperio. La autora no presenta una idea muy clara de lo que este significa en el caso particular de la sociedad colonial del siglo XVIII; de esta forma, en algunas ocasiones tiende a identificar el concepto de imperio con el de Estado y en otras lo equipara a los funcionarios virreinales, de la Real Audiencia, del Cabildo de Santafé, y a los reales locales. Así, da la impresión de que todos formaran parte de un mismo aparato, por el que, según su idea de Estado, planteada desde el principio, compartirían el mismo interés: defender los ingresos de la Corona. Esta idea contradiría la misma evidencia que muestra la autora de la gran diversidad de intereses y de estrategias de las élites coloniales.

Siguiendo con esta idea, para la autora este imperio sería la contraparte de lo que la autora llama “sociedad civil”, término que también utiliza con mucha flexibilidad, algunas veces como sinónimo de colonia y otras como sinónimo de poblaciones locales. Así, al igual que con la noción de imperio, no queda muy claro cuál es esta sociedad civil y cuáles son sus límites. A esto se le suma el hecho de que resulta problemático el uso de un término como “sociedad civil” para el estudio de una sociedad colonial, teniendo en cuenta que proviene de la ciencia política moderna y que surge de la observación de las sociedades contemporáneas. De esta forma, la autora llega incluso a hacer un uso anacrónico de algunos términos.

Estamos, pues, frente a un libro que abre las puertas al estudio de una región olvidada por la historiografía colombiana, con un manejo amplio de fuentes y un análisis de la economía que lograr plantear vías para futuras investigaciones en la zona; sin embargo, hubiera sido pertinente realizar una reflexión más profunda sobre los conceptos utilizados.

Jorge E. Traslosheros
Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México. 1528-1668

México: Porrúa, UIA, 2004.
219 páginas. ISBN: 9700750353

Sofía Reding Blase
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México

Quienes sueñan con viajar en el tiempo suelen tener dos derroteros. El primero consiste en fantasear con modificar el pasado y suponer que, con ello, el futuro también habrá de cambiar. La segunda postura, más sensata, más prudente, tiene por meta conocer el presente, indagar por sus raíces y planear el futuro: es necesario, pues, entablar un diálogo con el pasado. Tremenda tarea supone el diálogo con quienes *ya no están*, pero que han dejado huellas. Así, el trabajo del historiador se convierte en una labor detectivesca, propiamente investigativa, de inquirir al pasado para encontrar respuestas a nuestras preguntas. Y la pregunta a la que Jorge Traslosheros intenta responder me parece que, en principio, hay que buscarla en el tiempo que eligió el autor del libro. El siglo XVI estuvo, sin duda alguna, repleto de grandes descubrimientos que parecieron desordenar el cosmos hasta entonces conocido. Naturalmente, el descubrimiento del Nuevo Mundo, más bien debido al renacentista Vespucci que al medieval Colón, supuso una gran conmoción. Es, en efecto, la aparición de América lo que por fin le da forma a los contornos del planeta y modifica el imaginario social. Pero es también el encontronazo, así de golpe, con una nueva humanidad lo que pondrá a discutir a los europeos sobre temas vitales para nuestra especie: ¿quiénes somos?, ¿cómo nos definimos?, ¿quiénes forman parte de nuestro grupo?, ¿a quiénes debemos considerar como nuestros iguales?, ¿cuál es el trato que les debemos a nuestros semejantes y cuáles son los derechos y las responsabilidades de los humanos?

Podemos decir que, sin duda alguna, parte de lo que hoy somos lo hallamos en nuestro pasado colonial. Desde luego, habrá que reescribir la historia para comenzar a descolonizarla, hacer una lectura de lo que pasó desde nuestra propia circunstancia, desde nuestras propias preguntas acerca de lo que es eso que llamamos *el ser latinoamericano*. Más todavía: es necesario respondernos a cuatro preguntas fundamentales, que Leopoldo Zea expresó, más o menos, del siguiente modo: ¿quiénes somos?, ¿por qué somos así?, ¿podemos ser de otra manera?, ¿podemos integrarnos en la libertad? Naturalmente, estas son cuestiones que nos conducen a reflexionar acerca de nuestra identidad, de la dependencia que aún sufrimos, de nuestra esperanza por vivir en libertad y por hacer de la utopía

bolivariana de la Patria Grande, de la América Nuestra de José Martí, una realidad, es decir, consolidar nuestra integración latinoamericana.

Aunque no es la intención de Jorge Traslosheros responder a la última pregunta, por lo menos no en este libro, cuya aparición festejamos, sí lo es atender a las tres primeras. Explicar lo que somos y porqué somos así, nos conduce, lo he dicho ya, al pasado. Tal vez para quien se acerque por primera vez a este texto le resulte abrumadora la cantidad de notas a pie de página que remiten a reconocidos autores así como a fuentes primarias. Es necesaria una evidencia de gran magnitud, desde luego, cuando se quiere dar cuenta del pasado y en un trabajo que quiere contribuir a responder grandes y muy esenciales preguntas, como las relacionadas con las ideas de justicia. Los complicados debates en torno a la naturaleza de los seres encontrados en estas tierras tuvieron su origen en una genuina preocupación por actuar de modo justo. Sin olvidar el modo en que se concretó el saqueo, que fue a todas luces injusto, podemos afirmar que, probablemente por primera vez en la historia, quienes participaron en la *empresa indiana* tuvieron a bien cuestionarse respecto de lo justo y se aplicaron a actuar de acuerdo con lo que consideraron como tal.

Vale la pena recordar lo importante: aun si desde siempre se había soñado en el Mediterráneo con algo que luego tendría una silueta americana, el continente apareció de repente. No todas las instituciones estuvieron listas para estar a tono con ese día en que, gracias a Vespucci, Martin de Waldsenmüller presentaba un mapa que incluía, por fin, a América. El proyecto de lo que vendría a ser la Casa de Contratación de Sevilla, pensada para administrar las rutas que, proa al Occidente, inauguraría Colón, ya estaba listo antes del primer viaje del genovés, en 1492. Así es: se adelantaba a su concreción el ideal del mercado global. No ocurrió lo mismo con la institución que se encargaría del gobierno de los nuevos territorios y sus habitantes: el Consejo de Indias.

Incluso si fue una bendición hallar muchedumbres, después de que el monje Lutero se llevara a buena parte de los cristianos europeos a su redil, tampoco para la Iglesia resultó ser cosa fácil llevar la buena nueva y ajustar las costumbres nativas a la *verdadera religión*. Transcribe Traslosheros el justificado lamento del arzobispo Montúfar: cuando llegó a la capital de la Nueva España, en el siglo XVI, estaba "todo como ganado sin pastor". A las complicaciones surgidas del contacto (persistencia de las idolatrías, por ejemplo) hubo que añadir las que resultaron de la necesidad de controlar también a quienes se instalaron en las Indias Nuevas: matrimonios clandestinos, homicidios, pactos con "El Maligno".

Ante el vicio, la virtud. Virtud máxima es la justicia y, por ello, como virtud, debe poder realizarse. La virtud, lo decía Aristóteles, no existe sino en acto. ¿Cómo actuar de manera justa en los territorios de las Indias Nuevas?, ¿cuál era el deber de

la Iglesia?, ¿qué hacer con las costumbres de los gentiles?, ¿habría que esperar a que respondiera Roma?, ¿de qué manera debían actuar los obispos, en nombre de Dios y del rey? En definitiva, había que ajustarse a la nueva situación y, en este sentido, actuar de manera justa para que en el día del juicio la conciencia estuviera descargada: ninguna oveja descarriada, ningún pastor irresponsable. Tal era la misión de los eclesiásticos de entonces. Casi 500 años –más exactamente, 476– se remonta Traslosheros para encontrar las evidencias de una peculiar concepción y aplicación de la justicia. Expongo brevemente el hilo de su argumentación: los obispos imaginaron que, frente al evento máximo que será el juicio al final de los tiempos habría que responder por lo hecho, con uno mismo y con los demás: ese día se responderá por el Otro, de quien somos responsables. El acto justo lo es ahora y siempre. Se prolonga, pues, en el tiempo y debe abarcar todo el espacio, todas las circunstancias, sin que haya un tiempo o un lugar en donde no se objetive.

Al parecer de Traslosheros, a eso se debe la constante preocupación por perseguir el pecado-delito. El pecado es vicio que pone en riesgo el bien común o, como dirían los griegos, el orden que debe imperar en la *polis* y, en esa medida, se convierte en delito. El escándalo sacude el espacio público y obstaculiza el advenimiento de la paz y la concordia por la violencia con la que se expresa. Escándalo ocasionado por los indios, los españoles, los religiosos, los clérigos o los encomenderos. Escándalo que se juzga escuchando las diversas voces, lo que permite al juez actuar con esa prudencia tan querida por los antiguos. Así, y sigo lo expuesto por el autor, lo que es vicio, lo es en un fuero interno, pero también en un fuero externo. ¿Qué es lo que se juzga? Se juzga, sin más, lo que deshonra, lo que indigna al espacio público. De ahí la importancia de los testigos, de la palabra jurada y de una sentencia justa, pues con ellos corrige, es decir, hace retornar al buen camino, a la sociedad en su conjunto, en cuya configuración españoles e indios cooperaban, cuando menos en cuanto a los juicios se refiere.

Todos los que conformaron la *Cristiandad de Indias*, como la llaman algunos, Corona e Iglesia, indios y españoles, debieron justificar sus acciones, debieron actuar justamente. Aunque resulta obvio decir que no fueron los indios quienes eligieron los criterios para definir los principios de justicia, en muchas ocasiones se vieron beneficiados en el sentido de que se aplicaron sentencias que pretendieron corregir la situación de injusticia. Desde luego, la circunstancia, tan desigual, desde la que arrancó esta formación socioeconómica que fue la Colonia, no impide que aún hoy el debate sobre *lo justo* frente a las comunidades étnicas siga abierto. Lo que antaño era motivo para sospechar de idolatría, hoy se acusa de traición al proyecto de nación.

Queda clara la importancia del libro que nos ofrece Jorge Traslosheros. En estos días de obsesión por *lo privado*, la gran lección que recuperamos es que, para integrarnos hoy, como sociedad preocupada por *lo público*, es preciso asumirnos

como colectividad. Las autoridades eclesiásticas sin duda alguna se ocuparon de asuntos que, en principio, se limitaron al ámbito de la intimidad (el matrimonio, por ejemplo), pero también es verdad que la vigilancia de los espacios privados a la que se consagraron los eclesiásticos tuvo como finalidad alcanzar la armonía social, esa *caritas* de la que habló Tomás de Aquino. Los casos tan ejemplares que ha elegido Traslosheros, y de los que da cuenta de modo impecable, resultan clara evidencia de que, como él escribe, "lo que es válido para la persona lo es para la sociedad". Como suele suceder cuando se tocan estos temas, nos remitimos a Aristóteles: los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad. Felicidad que, como se desprende de la lectura del libro de Traslosheros, tiene como cimiento la costumbre. Que no se diga, pues, que la preocupación que hoy tenemos por los valores es una novedad. La historia prueba que no hay preocupación más humana, y esta emerge siempre de las situaciones de injusticia.

ÍNDICE GENERAL DE LA REVISTA
VOLÚMENES 1 AL 9

REVISTA FRONTERA DE LA HISTORIA
ÍNDICE POR VOLÚMENES

Volumen 1, 1997

Artículos:

República sin ciudadanos, ALBERTO FLORES GALINDO, 13-33.

Los baldíos y el problema agrario en la costa caribe de Colombia (1830-1900), HERMES TOVAR PINZÓN, 35-55.

Mestizos y mestizaje en la colonia, VÍCTOR M. ÁLVAREZ, 57-91.

El comercio entre Guatemala y Perú y el debate de las bebidas embriagantes, GILMA MORA DE TOVAR, 93-113.

Los bucaneros y la defensa de la costa del Pacífico a fines del siglo XVII en Quito: El caso de las Barbacoas, KRIS E. LANE, 119-145.

Sentencia y penitencia: Caminos hacia la reconciliación en la sociedad colonial, LUIS E. RODRÍGUEZ, 151-172.

La relevancia de la historia colonial en el mundo de hoy (debate), JORGE ORLANDO MELO, ADOLFO MEISEL, VÍCTOR ÁLVAREZ y HERMES TOVAR, 177-198.

Reseñas:

Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora. *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. 587 páginas. Reseñado por: RICHARD GRAHAM, 203-204.

William Jaramillo Mejía. *Antioquia bajo los Austrias*, 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. Vol I, 278 páginas. Vol II, 756 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 204-205.

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico de Quito*. Bogotá:

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 561 páginas. Reseñado por: MARIA CLEMENCIA RAMÍREZ, 206-207.

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico Nacional de Colombia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1996. 364 páginas. Reseñado por: MARIA CLEMENCIA RAMÍREZ, 207

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de Antioquia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994. 310 páginas. Reseñado por: MARTA HERRERA ÁNGEL, 208.

Volumen 2, 1998

Artículos:

Ironías del Federalismo en la provincia del Socorro, 1810-1870, RICHARD STOLLER, 11-32.

Supervivencia o desaparición de los indígenas de Cartagena de Indias en el siglo XVII. El servicio personal a debate con el gobernador Murga, JULIÁN RUÍZ RIVERA, 33-64.

Colonos, empresarios y vagos: Experiencias fronterizas en el Carare en la primera mitad del siglo XIX, ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA, 65-92.

Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial, MARTA HERRERA ÁNGEL, 93-128.

Raíces hispánicas de El Salvador, PEDRO ANTONIO ESCALANTE, 129-142.

"Matar a los blancos bueno es, luego Chocó acabará". Cimarronaje de esclavos jamaiquinos en el Chocó (1728), BERNARDO LEAL, 143-161.

La reforma borbónica del clero regular, GUILLERMO SOSA, 167-180.

Reseñas:

Mario Aguilera Peña. *Insurgencia urbana en Bogotá.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1996. 480 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 185-186.

Alberto Mayor Mora. *Cabezas duras y dedos inteligentes.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 347 páginas. Reseñado por: WILLIAM DÍAZ, 186-187.

Luz Marcela Duque, Iván Darío Espinosa, Aída Cecilia Gálvez, Diego Herrera y Sandra María Turbay. *Chajeradó, el río de la caña flecha partida.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 477 páginas. Reseñado por: NELSON ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 188-189.

Pablo Rodríguez. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII.* Premio Planeta de Historia, 1996. Bogotá: Editorial Ariel, 1997. 339 páginas. Reseñado por: PATRICIA ECHEVERRI POSADA, 190-191.

Carlos Miguel Ortiz y Bernardo Tovar, eds. *Pensar el pasado.* Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia y Archivo General de la Nación, 1997. 192 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 191-193.

Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón, eds. *Los pueblos campesinos de las América. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX.* Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, 1996. 313 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 194-201

Juan José Botero Villa. *Adjudicación, explotación y comercialización de baldíos y bosques nacionales, evolución histórico-legislativa, 1830-1930.* Bogotá: Banco de la República, 1994. 231 páginas. Reseñado por: ERIKA ANDREA LEGUIZAMÓN ESCOBAR, 201-202.

Juan Eslava Galán. *Historia de la Inquisición.* Barcelona: Planeta, 1994. 239 páginas. Reseñado por: MÓNICA TRIANA, 203-204.

Luisa Martín Meras. *Cartografía marítima hispana, la imagen de América.* Barcelona: Lunwerg Editores, S.A., 251 páginas. Reseñado por: ANA MANUELA JARA, 204-205.

Volumen 3, 1998

Artículos:

Garcilazo y los orígenes del garcilacismo: el papel de los Comentarios Reales en el desarrollo del imaginario nacional peruano, JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, 13-35.

La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá: siglos XVII-XVIII, CONSTANZA TOQUICA, 37-73.

Bases para una nueva historia del patrimonio cultural: un estudio de caso en Santafé de Bogotá, MONIKA THERRIEN, 75-117

Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII, NATALIA SILVA PRADA, 119-154.

El régimen de la encomienda en una zona minera de la Nueva Granada. Los indios de la provincia de Pamplona a finales del siglo XVI (1549-1623), JORGE AUGUSTO GAMBOA, 155-188.

Intransigencia y Nación. El discurso de Ezequiel Moreno y Nicolás Casas, primeros vicarios apostólicos del Casanare, JOSÉ DAVID CORTÉS, 189-208.

Inquirir e invertir: hacia una caracterización de la hacienda de la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 213-270.

Reseñas:

Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta Años de la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, 4 vols. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y Centro Editorial Javeriano, 1997. Vol. I, 232 páginas. Vol. II, 464 páginas. Vol. III, 431 páginas. Vol. IV, 120 páginas. Reseñado por: DIANA ELIZABETH GARCÍA MOLINA, 275-281.

Dolcey Romero Jaramillo. *La esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851*. Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena, 1997. 198 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 282-285.

Elizabeth Fonseca Corrales. *Costa Rica colonial, la tierra y el hombre.* San José: Educa, 1997. 387 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 286-296.

Esteban Mira Caballos. *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542).* Sevilla: Muñoz Moya editor, 1997. 450 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 297-304.

Beatriz Castro Carvajal, ed. *Historia de la vida cotidiana en Colombia.* Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996. 445 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 304-309.

Volumen 4, 1999

Artículos:

Reinventing Old Power: State, Tribute and Indians in Puno, CHRISTINE HUNEFELDT, 11-53

Poder y riqueza: Normas administrativas y prácticas políticas en una sociedad colonial, MICHEL BERTRAND, 55-69

¿La edad de oro de los bachareis? Las élites políticas federales de la primera república. Brasil 1889-1930, ARMELLE ENDERS, 71-89

Historia de una permanencia. Las élites de Santiago de Chile en el siglo XVIII: Familia y poder local, JEAN- PAUL ZÚÑIGA, 91-112

Redes personales y capitales institucionales: La Real Hacienda y el cabildo de Quito a mediados del siglo XVIII, TAMAR HERZOG, 113-126

Une ébauche de protection sociale en Nouvelle Grenade à la fin de l'époque coloniale (1780-1819), JEANNE CHENU, 127-143

Los amigos de mis amigos son mis amigos. Poder y corrupción en la Argentina de Carlos Menem, MARC HUFTY, 145-175

Historiografía anglosajona e historia de España: Percepción de Judíos y conversos, JAIME CONTRERAS, 179-193

Las reformas administrativas para el tratamiento de la lepra en la segunda mitad del siglo XVIII, JORGE TOMÁS URIBE, 195-231

Historia del no viaje: "Desde la patria al cielo" de Antonio Trueba, CARMEN ELISA ACOSTA, 233-250

“Para averiguar la verdad”: La visita de Pedro de Medina Rico a la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, NELSON ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 253-269

Reseñas:

Pilar García Jordán, ed. *Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX y XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 273-277.

Pilar García Jordán y Núria Salai i Vila, eds. *La nacionalización de la Amazonía.* Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 273-277.

Germán Colmenares. *Obra completa*. Bogotá: Universidad del Valle, Banco de la República, COLCIENCIAS, Tercer Mundo Editores, 1997-1998. 11 tomos. Reseñado por: RENÁN SILVA, 278-288.

Ranajit Guha. *Dominance without hegemony. History and Power in Colonial India.* Massachussets: Harvard University Press, 1997. 245 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 289-296.

Volumen 5, 2000

Artículos:

La historia en su encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia, ALBERTO FLÓREZ MALAGÓN, 9-33.

El pensar histórico como genealogía. Acto interpretativo y construcción de subjetividad, MARÍA DEL PILAR MELGAREJO ACOSTA, 35-50.

La miseria de la historia cientificista. Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico, ROCH LITTLE, 51-70.

La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural, BÁRBARA WEINSTEIN, 73-91.

"La tierra clama por remedio": La conquista espiritual del territorio muisca, J. MICHAEL FRANCIS, 93-118.

Entrevista con Antonio Rubial García: ¿Historia literaria o literatura histórica?, CONSTANZA TOQUICA, 121-144.

Reseñas:

Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. 385 páginas. Reseñado por: BERNARDO LEAL, 147-151

Luis Fernando Restrepo. *Un Nuevo Reino Imaginado: Las elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999. 223 páginas. Reseñado por: MERCEDES LÓPEZ, 152-156.

María Himelda Ramírez. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá 1750-1810.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. 232 páginas. Reseñado por: MARÍA MERCEDES HERRERA, 156-158.

Teresita Martínez-Vergne. *Shaping the discourse on space: charity and its wards in nineteenth- century San Juan, Puerto Rico.* Austin: University of Texas Press, 1999. 235 páginas. Reseñado por: HAYLEY S. FROYSLAND, 158-162.

Volumen 6, 2001

Artículos:

Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los "Pueblos Errantes" de las misiones del Desierto Central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas, ROBERT JACKSON, 9-36.

Entre el lugar y la línea: la constitución de las fronteras coloniales patagónicas (1780 – 1792), PERLA ZUSMAN, 37-59.

La colonización Endógena. Una nueva perspectiva sobre el proceso de colonización del Río de la Plata, ANTONIO LEZAMA, 61-83.

Cimarrones y Palenques en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, MARÍA CRISTINA NAVARRETE, 87-107.

La esclavitud como indicador del desempeño económico neogranadino en el siglo XVII, CARLOS VALENCIA VILLA, 109-120.

Minería, mano de obra y circulación monetaria en los Andes colombianos del siglo XVII, HERACLIO BONILLA, 121-134.

Debate sobre estudios poscoloniales y subalternos, H-LATAM, 137-187.

Reseñas:

Carlos Reynoso. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica.* Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. Reseñado por: SANTIAGO CASTRO, 191-201.

Pierre Vilar. *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos.* Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas. Reseñado por: PABLO LUNA, 203-216.

Mauricio Nieto Olarte. *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo.* Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas. Reseñado por: DIANA OBREGÓN, 217-222.

Felipe Castañeda y Mathias Vollet. *Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias.* Bogotá: UniAndes, 2001. 417 páginas. Reseñado por: CAROLINA ALZATE, 223-226.

Andrea Del Col. *Domenico Scandella Known as Menochio. His Trials Before the Inquisition (1583-1599)*, translated by John & Anne C. Tedeschi. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text & Studies, 1997. 173 páginas. Reseñado por: ABEL LÓPEZ, 227-232.

Volumen 7, 2002

Artículos:

Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica, J. MICHAEL FRANCIS, 15-95.

El consumo de azogue: ¿Indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (Siglos XVI-XVII), HÉCTOR OMAR NOEJOVICH, 97-117.

Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía, JAIME H. BORJA, 119-136.

El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación, ERIKA TÁNACS, 137-161.

Conventos, monasterios y propiedad urbana en Lima, siglo XIX: el caso de la Buenamuerte, PABLO LUNA, 163-186.

Miradas sobre el Chaco: una aproximación a la intervención del Instituto Geográfico Argentino en la apropiación material y simbólica de los territorios chaqueños (1879-1911), CARLA LOIS, 189-208.

El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico, JAIME LONDOÑO, 209-250.

Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura en el debate Mallon-Beverley, GUILLERMO BUSTOS, 253-276.

Reseñas:

Rafael Antonio Díaz Díaz. *Esclavitud, región y ciudad. El Sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001. Reseñado por: CARLOS EDUARDO VALENCIA VILLA, 279-287.

Fr. Joaquín de Finestrad. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Trascripción e Introducción por Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 289-294.

Martha Herrera Ángel. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002. Reseñado por: DIANA BONNET, 295-297.

Mercedes López Rodríguez. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. Reseñado por: MARÍA EUGENIA HERNÁNDEZ, 299-302.

Pedro Elías Ramírez Bustos. *Cultura Política y cotidianidad electoral en el Estado de Santander, 1857–1886.* Bogotá: Premios Departamentales de Cultura (Historia), Ministerio de Cultura, 2002. Reseñado por: SONIA JAIMES, 303-307.

Volumen 8, 2003

Artículos:

El Mosaico (1858-1872): nacionalismo, elites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX, ANDRÉS GORDILLO RESTREPO, 17-66.

Esclavitud y libertad en Cartagena de Indias. Reflexiones en torno a un caso de manumisión a finales del periodo colonial, LOREDANA GIOLITTO, 67-96.

Imágenes medievales de dominación en las fiestas de conquista: Brasil, 1500-1800, JOSE ARTUR TEIXEIRA GONÇALVES, 97-114.

Historias rivales: narrativas locales de raza, lugar y nación en Riosucio, siglo XIX, NANCY P. APPELBAUM, 115-134.

Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: Un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges, VIVIANA KLUGER, 135-158.

La frontera en Arauco en el siglo XVII: recursos, población, conocimiento y política imperial, MARGARITA GASCÓN, 159-191.

Dominios y fronteras en la Amazonia colonial. El Tratado de San Ildefonso (1777-1790), SIMEI MARIA DE SOUZA TORRES, 195-226.

Las relaciones luso-hispánicas en torno a las Misiones Orientales del Uruguay: de los orígenes al tratado de Madrid, 1750, FERNANDO CAMARGO, 227-260.

La mirada desde la periferia: desarrollos en la historia de la frontera colombiana desde 1970 hasta el presente, JANE M. RAUSH, 263-273.

Esfera pública en Argentina en el Siglo XIX: Estudios, Críticas y Nuevas Aproximaciones, PABLO VAGLIENTE, 275-284.

Reseñas:

Diana Luz Ceballos Gómez. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Ministerio de Cultura, Colección Premios Nacionales de Colcultura, 2002. Reseñado por: ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 287-293.

Barbara Ganson. *The Guarani Under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003. Reseñado por: ROBERT H. JACKSON, 295-296.

Roberto González Echevarría. *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica, 2002. Reseñado por: ADRIANA GORDILLO, 297-300.

Richard L. Kagan. *Urban images of the Hispanic world, 1493-1793*. Yale: Yale University Press, 2000. Reseñado por: ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA, 301-305.

Luis Resines. *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002. Reseñado por: NURIA RODRÍGUEZ MANSO, 307-308.

Mary Roldán. *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Bogotá: ICANH/Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003. Reseñado por: INGRID JOHANNA BOLÍVAR, 309-314.

Renán Silva. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808*. Medellín: Banco de la República; EAFIT, 2002. Reseñado por: PAULA DAZA, 315-317.

Sinclair Thomson. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 319-324.

Volumen 9, 2004

Artículos:

Remedios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la amazonía portuguesa, siglo XVIII, PATRICIA MELO SAMPAIO, 17-59.

Lógicas productivas y empresa colonial desde la historia cultural. El caso del ingenio San Nicolás Tolentino, Nueva España, finales del siglo XVII, ALEJANDRA ARAYA, 61-91.

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, 93-128.

Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas del Paraguay, ROBERT H. JACKSON, 129-178.

El acceso al alto clero en el arzobispado de México, 1680-1757, RODOLFO AGUIRRE, 179-203.

Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI, HÉCTOR O. NOEJOVICH Y ESTELA C. SALLES, 205-230.

El recinto vedado. La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla, GABRIELA NACACH Y PEDRO NAVARRO FLORIA, 233-257.

El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio Feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, CATHEREEN COLTTERS, 259-278.

Génesis de los estudios sobre música colonial hispanoamericana: un esbozo historiográfico, JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ, 281-321.

Reseñas:

Mauricio Archila Neira. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003. Reseñado por: CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN, 325-328.

Caroline E. Fick. *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 329-334.

Viviana Kluger. *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense.* Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003. Reseñado por: JORGE AUGUSTO GAMBOA, 335-337.

Clément Thibaud. *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta; IFEA, 2003. Reseñado por: DIEGO ESPINOSA, 339-342.

REVISTA FRONTERAS DE LA HISTORIA
ÍNDICE POR AUTOR

ACOSTA, CARMEN ELISA. Historia del no viaje: "Desde la patria al cielo" de Antonio Trueba, 4 (1999), 233-250.

AGUILERA, PEÑA MARIO. *Insurgencia urbana en Bogotá:* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1996. 480 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 2 (1998), 185-186.

AGUIRRE, RODOLFO. El acceso al alto clero en el arzobispado de México, 1680-1757, 9 (2004), 179-203.

ÁLVAREZ, VÍCTOR M. Mestizos y mestizaje en la colonia, 1 (1997), 57-91.

ALZATE, CAROLINA. Reseña de: Felipe Castañeda y Mathias Vollet. *Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias.* Bogotá: UniAndes, 2001. 417 páginas. 6 (2001), 223-226.

APPELBAUM, NANCY P. Historias rivales: narrativas locales de raza, lugar y nación en Riosucio, siglo XIX, 8 (2003), 115-134.

ARAYA, ALEJANDRA. Lógicas productivas y empresa colonial desde la historia cultural. El caso del ingenio San Nicolás Tolentino, Nueva España, finales del siglo XVII, 9 (2004), 61-91.

ARCHILA NEIRA, MAURICIO. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003. Reseñado por: CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN, 9 (2004), 325-328.

BARRAGÁN, CARLOS ANDRÉS. Reseña de: Mauricio Archila Neira. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003, 9 (2004), 325-328.

BERTRAND, MICHEL. Poder y riqueza: Normas administrativas y prácticas políticas en una sociedad colonial, 4 (1999), 55-69.

BOLÍVAR, INGRID JOHANNA. Reseña de: Mary Roldán. *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Bogotá: ICANH/Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003, 8 (2003), 309-314.

BONILLA, HERACLIO y AMADO A. GUERRERO RINCÓN, eds. *Los pueblos campesinos de las América. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, 1996. 313 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 2 (1998), 194-201.

BONILLA, HERACLIO. Reseña de: Pilar García Jordán y Núria Salai i Vila, eds. *La nacionalización de la Amazonía.* Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998, 4 (1999), 273-277.

_____. Reseña de: Pilar García Jordán, ed. *Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX y XX).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Barcelona, 1998, 4 (1999), 273-277.

_____. Minería, mano de obra y circulación monetaria en los Andes colombianos del siglo XVII, 6 (2001), 121-134.

BONNET, DIANA. Reseña de: Martha Herrera Ángel. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002, 7 (2002), 295-297.

BOTERO, VILLA JUAN JOSÉ. *Adjudicación, explotación y comercialización de baldíos y bosques nacionales, evolución histórico-legislativa, 1830-1930.* Bogotá: Banco de la República, 1994. 231 páginas. Reseñado por: ERIKA ANDREA LEGUIZAMÓN ESCOBAR, 2 (1998), 201-202.

BORJA, JAIME H. Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía, 7 (2002), 119-136.

BUSTOS, GUILLERMO. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura en el debate Mallon-Beverley, 7 (2002), 253-276.

CAMARGO, FERNANDO. Las relaciones luso-hispánicas en torno a las Misiones Orientales del Uruguay: de los orígenes al tratado de Madrid, 1750, 8 (2003), 227-260.

CASTAÑEDA, FELIPE y MATHIAS VOLLET. *Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias.* Bogotá: UniAndes, 2001. 417 páginas. Reseñado por: CAROLINA ALZATE, 6 (2001), 223-226.

CASTRO, CARVAJAL BEATRIZ, ed. *Historia de la vida cotidiana en Colombia.* Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996. 445 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 3 (1998), 304-309.

CASTRO, SANTIAGO. Reseña de: Carlos Reynoso. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica.* Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. 6 (2001), 191-201.

CEBALLOS GÓMEZ, DIANA LUZ. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Ministerio de Cultura, Colección Premios Nacionales de Colcultura, 2002. Reseñado por: ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 8 (2003), 287-293.

COLMENARES, GERMÁN. *Obra completa,* Bogotá: Universidad del Valle, Banco de la República, COLCIENCIAS, Tercer Mundo Editores, 1997-1998. 11 tomos. Reseñado por: RENÁN SILVA, 4 (1999), 278-288.

COLTTERS, CATHEREEN. El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio Feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, 9 (2004), 259-278.

CONTRERAS, JAIME. Historiografía anglosajona e historia de España: Percepción de Judíos y conversos, 4 (1999), 179-193.

CORTÉS, JOSÉ DAVID. Intransigencia y Nación. El discurso de Ezequiel Moreno y Nicolás Casas, primeros vicarios apostólicos del Casanare, 3 (1998), 189-208.

_____. Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos. Una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX, 9 (2004), 93-128.

CHENU, JEANNE. Une ébauche de protection sociale en Nouvelle Grenade à la fin de l'époque coloniale (1780-1819), 4 (1999), 127-143.

DAZA, PAULA. Reseña de: Renán Silva. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808.* Medellín: Banco de la República; EAFIT, 2002, 8 (2003), 315-317.

DEL COL, ANDREA. *Domenico Scandella Known as Menochio. His Trials Before the Inquisition (1583-1599)*, translated by John & Anne C. Tedeschi. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text & Studies, 1997. 173 páginas. Reseñado por: ABEL LÓPEZ, 6 (2001), 227-232.

DÍAZ, WILLIAM. Reseña de: Alberto Mayor Mora. *Cabezas duras y dedos inteligentes.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 347 páginas, 2 (1998), 186-187.

DÍAZ DÍAZ, RAFAEL ANTONIO. *Esclavitud, región y ciudad. El Sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001. Reseñado por: CARLOS EDUARDO VALENCIA VILLA, 7 (2002), 279-287

DUQUE, LUZ MARCELA y otros. *Chajeradó, el río de la caña flecha partida.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 477 páginas. Reseñado por: NELSON ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 2 (1998), 188-189.

ECHEVERRI POSADA, PATRICIA. Reseña de: Pablo Rodríguez. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII.* Premio Planeta de Historia, 1996. Bogotá: Editorial Ariel, 1997. 339 páginas, 2 (1998), 190-191.

ECHEVERRI, MARCELA. Reseña de: Sinclair Thomson. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002, 8 (2003), 319-324.

_____. Reseña de: Caroline E. Fick. *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990, 9 (2004), 329-334.

ENDERS, ARMELLE. ¿La edad de oro de los bachareis? Las elites políticas federales de la primera república. Brasil 1889-1930, 4 (1999), 71-89.

ESCALANTE, PEDRO ANTONIO. Raíces hispánicas de El Salvador, 2 (1998), 129-142.

ESLAVA GALÁN, JUAN. *Historia de la Inquisición*. Barcelona: Planeta, 1994. 239 páginas. Reseñado por: MÓNICA TRIANA, 2 (1998), 203-204.

ESPINOSA, DIEGO. Reseña de: Clément Thibaud. *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta; IFEA, 2003, 9 (2004), 339-342.

FICK, CAROLINE E. *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 9 (2004), 329-334.

FINESTRAD, FR. JOAQUÍN DE. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Trascripción e Introducción por Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 7 (2002), 289-294.

FLORES GALINDO, ALBERTO. República sin ciudadanos, 1 (1997), 13-33.

FLÓREZ MALAGÓN, ALBERTO. La historia en su encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia, 5 (2000), 9-33.

FONSECA CORRALES. ELIZABETH. *Costa Rica colonial, la tierra y el hombre.* San José: Educa, 1997. 387 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 3 (1998), 286-296.

FRANCIS, J. MICHAEL. "La tierra clama por remedio": La conquista espiritual del territorio muisca, 5 (2000), 93-118.

_____. Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica, 7 (2002), 15-95.

FROYSLAND, HAYLEY S. Reseña de: Teresita Martínez-Vergne. *Shaping the discourse on space: charity and its wards in nineteenth- century San Juan, Puerto Rico.* Austin: University of Texas Press, 1999. 235 páginas. 5 (2000), 158-162.

GAMBOA, JORGE AUGUSTO. El régimen de la encomienda en una zona minera de la Nueva Granada. Los indios de la provincia de Pamplona a finales del siglo XVI (1549-1623), 3 (1998), 155-188.

_____. Reseña de: Viviana Kluger. *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense.* Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003, 9 (2004), 335-337.

GANSON, BARBARA. *The Guarani Under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003. Reseñado por: ROBERT H. JACKSON, 8 (2003), 295-296.

GARCÍA JORDÁN, PILAR, ed. *Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX y XX).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 4 (1999), 273-277.

GARCÍA JORDÁN, PILAR y NÚRIA SALAI I VILA, eds. *La nacionalización de la Amazonía.* Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 4 (1999), 273-277.

GARCÍA MOLINA, DIANA ELIZABETH. Reseña de: Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta*

Años de la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660, 4 vol. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y Centro Editorial Javeriano, 1997. vol. I 232 páginas. vol. II 464 páginas. vol. III 431 páginas. vol. IV 120 páginas, 3 (1998), 275-281.

GASCÓN, MARGARITA. La frontera en Arauco en el siglo XVII: recursos, población, conocimiento y política imperial, 8 (2003), 159-191.

GIOLITTO, LOREDANA. Esclavitud y libertad en Cartagena de Indias. Reflexiones en torno a un caso de manumisión a finales del periodo colonial, 8 (2003), 67-96.

GONZÁLEZ ECHEVARRIA, ROBERTO. *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica, 2002. Reseñado por: ADRIANA GORDILLO, 8 (2003), 297-300.

GORDILLO, ADRIANA. Reseña de: Roberto González Echevarría. *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica, 2002, 8 (2003), 297-300.

GORDILLO RESTREPO, ANDRÉS. *El Mosaico* (1858-1872): nacionalismo, elites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX, 8 (2003), 17-66.

GRAHAM, RICHARD. Reseña de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora. *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada.* Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. 587 páginas. 1 (1997), 203-204.

GUHA. RANAJIT. *Dominance without hegemony. History and Power in Colonial India.* Massachussets: Harvard University Press, 1997. 245 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 4 (1999), 289-296.

H-LATAM. Debate sobre estudios poscoloniales y subalternos, 6 (2001), 137-187.

HERNÁNDEZ, MARÍA EUGENIA. Reseña de: Mercedes López Rodríguez. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, 7 (2002), 299-302.

HERRERA, ÁNGEL MARTA. Reseña de: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de Antioquia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994. 310 páginas, 1 (1997), 208.

_____. Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial, 2 (1998), 93-128.

_____. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002. Reseñado por: DIANA BONNET, 7 (2002), 295-297.

HERRERA, MARÍA MERCEDES. Reseña de: María Himelda Ramírez. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá: 1750-1810.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. 232 páginas, 5 (2000), 156-158.

HERZOG, TAMAR. Redes personales y capitales institucionales: La Real Hacienda y el cabildo de Quito a mediados del siglo XVIII, 4 (1999), 113-126.

HUFTY, MARC. Los amigos de mis amigos son mis amigos. Poder y corrupción en la Argentina de Carlos Menem, 4 (1999), 145-175.

HUNEFELDT, CHRISTINE. Reinventing Old Power: State, Tribute and Indians in Puno, 4 (1999), 11-53.

INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico de Quito.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 561 páginas. Reseñado por: MARIA CLEMENCIA RAMÍREZ, 1 (1997), 206-207.

_____. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico Nacional de Colombia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 364 páginas. Reseñado por: MARIA CLEMENCIA RAMÍREZ, 1 (1997), 207.

_____. *Índice de documentos para la historia de Antioquia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994. 310 páginas. Reseñado por MARTA HERRERA ÁNGEL, 1 (1997), 208.

JACKSON, ROBERT H. Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los "Pueblos Errantes" de las misiones del Desierto Central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas, 6 (2001), 9-36.

_____. Reseña de: Barbara Ganson. *The Guarani Under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003, 8 (2003), 295-296.

_____. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas del Paraguay, 9 (2004), 129-178.

JAIMES, SONIA. Reseña de: Pedro Elías Ramírez Bustos. *Cultura Política y cotidianidad electoral en el Estado de Santander, 1857–1886.* Bogotá: Premios Departamentales de Cultura (Historia), Ministerio de Cultura, 2002, 7 (2002), 303-307.

JARA, ANA MANUELA. Reseña de: Luisa Martín Meras. *Cartografía marítima hispana, la imagen de América.* Barcelona: Lunwerg Editores, S.A., 251 páginas, 2 (1998), 204-205.

JARAMILLO MEJÍA. WILLIAM. *Antioquia bajo los Austrias*, 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. Vol I 278 páginas. Vol II 756 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 1 (1997), 204-205.

KAGAN, RICHARD L. *Urban images of the Hispanic world, 1493-1793.* Yale: Yale University Press, 2000. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 8 (2003), 301-305.

KLUGER, VIVIANA. Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: Un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges, 8 (2003), 135-158.

_____. *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense.* Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003. Reseñado por: JORGE AUGUSTO GAMBOA, 9 (2004), 335-337.

LANE, KRIS E. Los bucaneros y la defensa de la costa del Pacífico a fines del siglo XVII en Quito: El caso de las Barbacoas, 1 (1997), 119-145.

LEAL, BERNARDO. "Matar a los blancos bueno es, luego Chocó acabará". Cimarronaje de esclavos jamaiquinos en el Chocó (1728), 2 (1998), 143-161.

_____. Reseña de: Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. 385 páginas, 5 (2000), 147-151.

LEGUIZAMÓN ESCOBAR, ERIKA ANDREA. Reseña de: Juan José Botero Villa. *Adjudicación, explotación y comercialización de baldíos y bosques nacionales, evolución histórico-legislativa, 1830-1930.* Bogotá: Banco de la República, 1994. 231 páginas, 2 (1998), 201-202.

LEZAMA, ANTONIO. La colonización Endógena. Una nueva perspectiva sobre el proceso de colonización del Río de la Plata, 6 (2001), 61-83.

LITTLE, ROCH. La miseria de la historia cientificista. Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico, 5 (2000), 51-70.

LOIS, CARLA. Miradas sobre el Chaco: una aproximación a la intervención del Instituto Geográfico Argentino en la apropiación material y simbólica de los territorios chaqueños (1879-1911), 7 (2002), 189-208.

LONDOÑO, JAIME. El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico, 7 (2002), 209-250.

LÓPEZ, ABEL. Reseña de: Andrea Del Col. *Domenico Scandella Known as Menochio. His Trials Before the Inquisition (1583-1599)*, translated by John & Anne C. Tedeschi. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text & Studies, 1997. 173 páginas, 6 (2001), 227-232.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, MERCEDES. Reseña de: Luis Fernando Restrepo. *Un Nuevo Reino Imaginado: Las elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999. 223 páginas, 5 (2000), 152-156.

_____. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. Reseñado por: MARÍA EUGENIA HERNÁNDEZ, 7 (2002), 299-302.

MELO, JORGE ORLANDO, ADOLFO MEISEL, VÍCTOR ÁLVAREZ y HERMES TOVAR. La relevancia de la historia colonial en el mundo de hoy (debate), 1 (1997), 177-198.

LUNA, PABLO. Reseña de: Pierre Vilar, *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos.* Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas, 6 (2001), 203-216.

_____. Conventos, monasterios y propiedad urbana en Lima, siglo XIX: el caso de la Buenamuerte, 7 (2002), 163-186.

MARTÍN MERAS. LUISA. *Cartografía marítima hispana, la imagen de América.* Barcelona: Lunwerg Editores, S.A., 251 páginas. Reseñado por: ANA MANUELA JARA, 2 (1998), 204-205.

MARTÍNEZ-VERGNE, TERESITA. *Shaping the discourse on space: charity and its wards in nineteenth- century San Juan, Puerto Rico.* Austin: University of Texas Press, 1999. 235 páginas. Reseñado por: HAYLEY S. FROYSLAND, 5 (2000), 158-162.

MAYOR MORA, ALBERTO. *Cabezas duras y dedos inteligentes.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 347 páginas. Reseñado por: WILLIAM DÍAZ, 2 (1998), 186-187.

MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO. Garcilazo y los orígenes del garcilacismo: el papel de los Comentarios Reales en el desarrollo del imaginario nacional peruano, 3 (1998), 13-35.

MELGAREJO, ACOSTA MARÍA DEL PILAR. El pensar histórico como genealogía. Acto interpretativo y construcción de subjetividad, 5 (2000), 35-50.

MIRA CABALLOS. ESTEBAN. *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542).* Sevilla: Muñoz Moya editor, 1997. 450 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 3 (1998), 297-304.

MORA DE TOVAR, GILMA. El comercio entre Guatemala y Perú y el debate de las bebidas embriagantes, 1 (1997), 93-113.

NACACH, GABRIELA Y PEDRO NAVARRO FLORIA. El recinto vedado. La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla, 9 (2004), 233-257.

NAVARRETE, MARÍA CRISTINA. Cimarrones y Palenques en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, 6 (2001), 87-107.

NAVARRO FLORIA, PEDRO Y GABRIELA NACACH. El recinto vedado. La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla, 9 (2004), 233-257.

NIETO OLARTE, MAURICIO. *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo.* Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas. Reseñado por: DIANA OBREGÓN, 6 (2001), 217-222.

NOEJOVICH, HÉCTOR OMAR. El consumo de azogue: ¿Indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (Siglos XVI-XVII), 7 (2002), 97-117.

NOEJOVICH, HÉCTOR OMAR Y ESTELA C. SALLES. Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI, 9 (2004), 205-230.

OBREGÓN, DIANA. Reseña de: Mauricio Nieto Olarte, *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo.* Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas, 6 (2001), 217-222.

ORTIZ, CARLOS MIGUEL y BERNARDO TOVAR, ed. *Pensar el pasado.* Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia y Archivo General de la Nación, 1997. 192 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 2 (1998), 191-193.

PÉREZ GONZÁLEZ, JULIANA. Génesis de los estudios sobre música colonial hispanoamericana: un esbozo historiográfico, 9 (2004), 281-321.

PRATT, MARY LOUISE. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. 385 páginas. Reseñado por: BERNARDO LEAL, 5 (2000), 147-151.

RAMÍREZ, MARIA CLEMENCIA. Reseña de: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico de Quito.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 561 páginas, 1 (1997), 206-207.

_____. Reseña de: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico Nacional de Colombia. Bogotá*: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 364 páginas, 1 (1997), 207.

RAMÍREZ, MARÍA HIMELDA. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá: 1750-1810.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. 232 páginas. Reseñado por: MARÍA MERCEDES HERRERA, 5 (2000), 156-158.

RAMÍREZ BUSTOS, PEDRO ELÍAS. *Cultura Política y cotidianidad electoral en el Estado de Santander, 1857–1886.* Bogotá: Premios Departamentales de Cultura (Historia), Ministerio de Cultura, 2002. Reseñado por: SONIA JAIMES, 7 (2002), 303-307.

RAMOS PEÑUELA, ARISTIDES. Reseña de: William Jaramillo Mejía. *Antioquia bajo los Austrias*, 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. Vol I 278 páginas. Vol II 756 páginas, 1 (1997), 204-205.

_____. Colonos, empresarios y vagos: Experiencias fronterizas en el Carare en la primera mitad del siglo XIX, 2 (1998), 65-92.

_____. Reseña de: Mario Aguilera Peña. *Insurgencia urbana en Bogotá:* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1996. 480 páginas, 2 (1998), 185-186.

_____. Reseña de: Beatriz Castro Carvajal, ed. *Historia de la vida cotidiana en Colombia.* Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996. 445 páginas, 3 (1998), 304-309.

_____. Reseña de: Richard L. Kagan. *Urban images of the Hispanic world, 1493-1793.* Yale: Yale University Press, 2000, 8 (2003), 301-305.

RAUSH, JANE M. La mirada desde la periferia: desarrollos en la historia de la frontera colombiana desde 1970 hasta el presente, 8 (2003), 263-273.

RESINES, LUIS. *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002. Reseñado por: NURIA RODRÍGUEZ MANSO, 8 (2003), 307-308.

RESTREPO, LUIS FERNANDO. *Un Nuevo Reino Imaginado: Las elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999. 223 páginas. Reseñado por: MERCEDES LÓPEZ, 5 (2000), 152-156.

REYNOSO, CARLOS. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica.* Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. Reseñado por: SANTIAGO CASTRO, 6 (2001), 191-201.

RODRÍGUEZ, ALEXANDRA. Reseña de: Carlos Miguel Ortiz y Bernardo Tovar, eds. *Pensar el pasado.* Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia y Archivo General de la Nación, 1997. 192 páginas, 2 (1998), 191-193.

_____. Reseña de: Dolcey Romero Jaramillo. *La esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851.* Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena, 1997. 198 páginas, 3 (1998), 282-285.

RODRÍGUEZ, LUIS ENRIQUE. Sentencia y penitencia: Caminos hacia la reconciliación en la sociedad colonial, 1 (1997), 151-172.

_____. Reseña de: Elizabeth Fonseca Corrales. *Costa Rica colonial, la tierra y el hombre.* San José: Educa, 1997. 387 páginas, 3 (1998), 286-296.

_____. Reseña de: Esteban Mira Caballos. *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542).* Sevilla: Muñoz Moya editor, 1997. 450 páginas, 3 (1998), 297-304.

RODRÍGUEZ MANSO, NURIA. Reseña de: Luis Resines. *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002, 8 (2003), 307-308.

RODRÍGUEZ, PABLO. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII,* Premio Planeta de Historia, 1996. Bogotá: Editorial Ariel, 1997. 339 páginas. Reseñado por: PATRICIA ECHEVERRI POSADA, 2 (1998), 190-191.

ROLDÁN, MARY. *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Bogotá: ICANH/Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003. Reseñado por: INGRID JOHANNA BOLÍVAR, 8 (2003), 309-314.

ROMERO JARAMILLO, DOLCEY. *La esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851.* Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena, 1997. 198 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 3 (1998), 282-285.

RONCANCIO PARRA, ANDRÉS. Reseña de: Luz Marcela Duque, Iván Darío Espinosa, Aída Cecilia Gálvez, Diego Herrera y Sandra María Turbay. *Chajeradó, el río de la caña flecha partida.* Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 477 páginas, 2 (1998), 188-189.

_____. Inquirir e invertir: hacia una caracterización de la hacienda de la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, 3 (1998), 213-270.

_____. "Para averiguar la verdad": La visita de Pedro de Medina Rico a la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, 4 (1999), 253-269.

_____. Reseña de: Diana Luz Ceballos Gómez. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Ministerio de Cultura, Colección Premios Nacionales de Colcultura, 2002, 8 (2003), 287-293.

RUÍZ RIVERA, JULIÁN. Supervivencia o desaparición de los indígenas de Cartagena de Indias en el siglo XVII. El servicio personal a debate con el gobernador Murga, 2 (1998), 33-64.

SALLES, ESTELA C. Y HÉCTOR OMAR NOEJOVICH. Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI, 9 (2004), 205-230.

SAMPAIO, PATRICIA MELO. Remedios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la amazonía portuguesa, siglo XVIII, 9 (2004), 17-59.

SILVA PRADA, NATALIA. Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII, 3 (1998), 119-154.

SILVA, RENÁN. Reseña de: Germán Colmenares. *Obra completa*. Bogotá: Universidad del Valle, Banco de la República, COLCIENCIAS, Tercer Mundo editores, 1997-1998. 11 tomos, 4 (1999), 278-288.

_____. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808.* Medellín: Banco de la República; EAFIT, 2002. Reseñado por: PAULA DAZA, 8 (2003), 315-317.

SOSA ABELLA, GUILLERMO. La reforma borbónica del clero regular, 2 (1998), 167-180.

_____. Reseña de: Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón, eds. *Los pueblos campesinos de las América. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, 1996. 313 páginas, 2 (1998), 194-201.

_____. Reseña de: Ranajit Guha. *Dominance without hegemony. History and Power in Colonial India.* Massachussets: Harvard University Press, 1997. 245 páginas, 4 (1999), 289-296.

_____. Reseña de: Fr. Joaquín de Finestrad. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Trascripción e Introducción por Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001, 7 (2002), 289-294.

SPLENDIANI, ANNA MARÍA, JOSÉ ENRIQUE SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ y EMMA CECILIA LUQUE DE SALAZAR. *Cincuenta Años de la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660.* 4 vols. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y Centro Editorial Javeriano, 1997. Vol I 232 páginas. Vol II 464 páginas. Vol III 431 páginas. Vol IV 120 páginas. Reseñado por: DIANA ELIZABETH GARCÍA MOLINA, 3 (1998), 275-281.

STOLLER, RICHARD. Ironías del Federalismo en la provincia del Socorro, 1810-1870, 2 (1998), 11-32.

TÁNACS, ERIKA. El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación, 7 (2002), 137-161.

TEIXEIRA GONÇALVES, JOSE ARTUR. Imágenes medievales de dominación en las fiestas de conquista: Brasil, 1500-1800, 8 (2003), 97-114.

THERRIEN, MONIKA. Bases para una nueva historia del patrimonio cultural: un estudio de caso en Santafé de Bogotá: 3 (1998), 75-117.

THIBAUD, CLÉMENT. *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta; IFEA, 2003. Reseñado por: DIEGO ESPINOSA, 9 (2004), 339-342.

THOMSON, SINCLAIR. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 8 (2003), 319-324.

TOQUICA, CONSTANZA. La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá: siglos XVII-XVIII. 3 (1998), 37-73.

_____. Entrevista con Antonio Rubial García: ¿Historia literaria o literatura histórica?, 5 (2000), 121-144.

TORRES, SIMEI MARIA DE SOUZA. Dominios y fronteras en la Amazonia colonial. El Tratado de San Ildefonso (1777-1790), 8 (2003), 195-226.

TOVAR PINZÓN, HERMES, JORGE ANDRÉS TOVAR MORA Y CAMILO ERNESTO TOVAR MORA. *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada.* Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. 587 páginas. Reseñado por: RICHARD GRAHAM, 1 (1997), 203-204.

TOVAR PINZÓN, HERMES. Los Baldíos y el problema agrario en la costa caribe de Colombia (1830-1900), 1 (1997), 35-55.

TRIANA, MÓNICA. Reseña de: Juan Eslava Galán. *Historia de la Inquisición.* Barcelona: Planeta, 1994. 239 páginas, 2 (1998), 203-204.

URIBE, JORGE TOMÁS. Las reformas administrativas para el tratamiento de la lepra en la segunda mitad del siglo XVIII, 4 (1999), 195-231.

VAGLIENTE, PABLO. Esfera pública en Argentina en el Siglo XIX: Estudios, Críticas y Nuevas Aproximaciones, 8 (2003), 275-284.

VALENCIA VILLA, CARLOS EDUARDO. La esclavitud como indicador del desempeño económico neogranadino en el siglo XVII, 6 (2001), 109-120.

_____. Reseña de: Rafael Antonio Díaz Díaz. *Esclavitud, región y ciudad. El Sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001, 7 (2002), 279-287.

VILAR, PIERRE. *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*. Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas. Reseñado por: PABLO LUNA, 6 (2001), 203-216.

WEINSTEIN, BÁRBARA. La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural, 5 (2000), 73-91.

ZÚÑIGA, JEAN- PAUL. Historia de una permanencia. Las elites de Santiago de Chile en el siglo XVIII: Familia y poder local, 4 (1999), 91-112.

ZUSMAN, PERLA. Entre el lugar y la línea: la constitución de las fronteras coloniales patagónicas (1780 – 1792), 6 (2001), 37-59.

REVISTA FRONTERAS DE LA HISTORIA
ÍNDICE POR TITULO

A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953. Mary Roldán. Bogotá: ICANH/Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003. Reseñado por: INGRID JOHANNA BOLÍVAR, 8 (2003), 309-314.

Adjudicación, explotación y comercialización de baldíos y bosques nacionales, evolución histórico-legislativa, 1830-1930. JUAN JOSÉ BOTERO VILLA. Bogotá: Banco de la República, 1994. 231 páginas. Reseñado por: ERIKA ANDREA LEGUIZAMÓN ESCOBAR, 2 (1998), 201-202.

Antioquia bajo los Austrias, William Jaramillo Mejía. 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. Vol I, 278 páginas. Vol II, 756 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 1 (1997), 204-205.

Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica. Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 2000. 335 páginas. Reseñado por: SANTIAGO CASTRO, 6 (2001), 191-201.

Bases para una nueva historia del patrimonio cultural: un estudio de caso en Santafé de Bogotá: MONIKA THERRIEN, 3 (1998), 75-117.

Cabezas duras y dedos inteligentes. Alberto Mayor Mora. Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 347 páginas. Reseñado por: WILLIAM DÍAZ, 2 (1998), 186-187.

Cartografía marítima hispana, la imagen de América. Luisa Martín Meras. Barcelona: Lunwerg Editores, S.A., 251 páginas. Reseñado por: ANA MANUELA JARA, 2 (1998), 204-205.

Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: Un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges, VIVIANA KLUGER, 8 (2003), 135-158.

Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios. Luis Resines. Madrid: CSIC, 2002. Reseñado por: NURIA RODRÍGUEZ MANSO, 8 (2003), 307-308.

Chajeradó, el río de la caña flecha partida. Luz Marcela Duque, Iván Darío Espinosa, Aída Cecilia Gálvez, Diego Herrera y Sandra María Turbay. Premios

Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1997. 477 páginas. Reseñado por: NELSON ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 2 (1998), 188-189.

Cimarrones y Palenques en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, MARÍA CRISTINA NAVARRETE, 6 (2001), 87-107.

Cincuenta Años de la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660. Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar. 4 Vols, Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y Centro Editorial Javeriano, 1997. Vol I 232 páginas. Vol II 464 páginas. Vol III 431 páginas. Vol IV 120 páginas. Reseñado por: DIANA ELIZABETH GARCÍA MOLINA, 3 (1998), 275-281.

Colonos, empresarios y vagos: Experiencias fronterizas en el Carare en la primera mitad del siglo XIX, ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA, 2 (1998), 65-92.

Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias. Felipe Castañeda y Mathias Vollet. Bogotá: UniAndes, 2001. 417 páginas. Reseñado por: CAROLINA ALZATE, 6 (2001), 223-226.

Conventos, monasterios y propiedad urbana en Lima, siglo XIX: el caso de la Buenamuerte, PABLO LUNA, 7 (2002), 163-186.

Costa Rica colonial, la tierra y el hombre. Elizabeth Fonseca Corrales. San José: Educa, 1997. 387 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 3 (1998), 286-296.

Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII, NATALIA SILVA PRADA, 3 (1998), 119-154.

Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía, JAIME H. BORJA, 7 (2002), 119-136.

Cultura Política y cotidianidad electoral en el Estado de Santander, 1857–1886. Pedro Elías Ramírez Bustos. Bogotá: Premios Departamentales de Cultura (Historia), Ministerio de Cultura, 2002. Reseñado por: SONIA JAIMES, 7 (2002), 303-307.

Debate sobre estudios poscoloniales y subalternos, H-LATAM, 6 (2001), 137-187.

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, 9 (2004), 93-128.

Domenico Scandella Known as Menochio. His Trials Before the Inquisition (1583-1599), ANDREA DEL COL, translated by John & Anne C. Tedeschi. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text & Studies, 1997. 173 páginas. Reseñado por: ABEL LÓPEZ, 6 (2001), 227-232.

Dominance without hegemony. History and Power in Colonial India. Ranajit Guha. Massachussets: Harvard University Press, 1997. 245 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 4 (1999), 289-296.

Dominios y fronteras en la Amazonia colonial. El Tratado de San Ildefonso (1777-1790), SIMEI MARIA DE SOUZA TORRES, 8 (2003), 195-226.

El acceso al alto clero en el arzobispado de México, 1680-1757, RODOLFO AGUIRRE, 9 (2004), 179-203.

El comercio entre Guatemala y Perú y el debate de las bebidas embriagantes, GILMA MORA DE TOVAR, 1 (1997), 93-113.

El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación, ERIKA TÁNACS, 7 (2002), 137-161.

El consumo de azogue: ¿Indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (Siglos XVI-XVII), HÉCTOR OMAR NOEJOVICH, 7 (2002), 97-117.

El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio Feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, CATHEREEN COLTTERS, 9 (2004), 259-278.

El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542). Esteban Mira Caballos. Sevilla: Muñoz Moya editor, 1997. 450 páginas. Reseñado por: LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ, 3 (1998), 297-304.

El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico, JAIME LONDOÑO, 7 (2002), 209-250.

El Mosaico (1858-1872): nacionalismo, elites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX, ANDRÉS GORDILLO RESTREPO, 8 (2003), 17-66.

El pensar histórico como genealogía. Acto interpretativo y construcción de subjetividad, MARÍA DEL PILAR MELGAREJO ACOSTA, 5 (2000), 35-50.

El recinto vedado. La frontera pampeana en 1870 según Lucio V. Mansilla, GABRIELA NACACH Y PEDRO NAVARRO FLORIA, 9 (2004), 233-257.

El régimen de la encomienda en una zona minera de la Nueva Granada. Los indios de la provincia de Pamplona a finales del siglo XVI (1549-1623), JORGE AUGUSTO GAMBOA, 3 (1998), 155-188.

El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones. Fr. Joaquín de Finestrad. Trascripción e Introducción por Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 7 (2002), 289-294

Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura en el debate Mallon-Beverley, GUILLERMO BUSTOS, 7 (2002), 253-276.

Entre el lugar y la línea: la constitución de las fronteras coloniales patagónicas (1780 – 1792), PERLA ZUSMAN, 6 (2001), 37-59.

Entrevista con Antonio Rubial García: ¿Historia literaria o literatura histórica?, CONSTANZA TOQUICA, 5 (2000), 121-144.

Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad colonial rioplatense. Viviana Kluger. Buenos Aires: Quorum; Universidad del Museo Social Argentino, 2003. Reseñado por: JORGE AUGUSTO GAMBOA, 9 (2004), 335-337.

Esclavitud y libertad en Cartagena de Indias. Reflexiones en torno a un caso de manumisión a finales del periodo colonial, LOREDANA GIOLITTO, 8 (2003), 67-96.

Esclavitud, región y ciudad. El Sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750. Rafael Antonio Díaz Díaz. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001. Reseñado por: CARLOS EDUARDO VALENCIA VILLA, 7 (2002), 279-287.

Esfera pública en Argentina en el Siglo XIX: Estudios, Críticas y Nuevas Aproximaciones, PABLO VAGLIENTE, 8 (2003), 275-284.

Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX y XX). Pilar García Jordán, ed. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 4 (1999), 273-277.

Garcilazo y los orígenes del garcilacismo: el papel de los Comentarios Reales en el desarrollo del imaginario nacional peruano, JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, 3 (1998), 13-35.

Génesis de los estudios sobre música colonial hispanoamericana: un esbozo historiográfico, JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ, 9 (2004), 281-321.

Historia de la Inquisición. Juan Eslava Galán. Barcelona: Planeta, 1994. 239 páginas. Reseñado por: MÓNICA TRIANA, 2 (1998), 203-204.

Historia de la vida cotidiana en Colombia. Beatriz Castro Carvajal, ed. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996. 445 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 3 (1998), 304-309.

Historia de una permanencia. Las elites de Santiago de Chile en el siglo XVIII: Familia y poder local, JEAN- PAUL ZÚÑIGA, 4 (1999), 91-112.

Historia del no viaje: "Desde la patria al cielo" de Antonio Trueba, CARMEN ELISA ACOSTA, 4 (1999), 233-250.

Historias rivales: narrativas locales de raza, lugar y nación en Riosucio, siglo XIX, NANCY P. APPELBAUM, 8 (2003), 115-134.

Historiografía anglosajona e historia de España: Percepción de Judíos y conversos, JAIME CONTRERAS, 4 (1999), 179-193.

Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia 1958-1990. Mauricio Archila Neira. Bogotá: ICANH; CINEP; Diakonia Acción Ecuménica Sueca, 2003. Reseñado por: CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN, 9 (2004), 325-328.

Imágenes medievales de dominación en las fiestas de conquista: Brasil, 1500-1800, JOSE ARTUR TEIXEIRA GONÇALVES, 8 (2003), 97-114.

Índice de documentos para la historia de Antioquia. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994. 310 páginas, 1 (1997), 208.

Índice de documentos para la historia de la antigua gobernación de Popayán, Archivo Histórico de Quito. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 561 páginas. Reseñado por: MARIA CLEMENCIA RAMÍREZ, 1 (1997), 206-207.

Inquirir e invertir: hacia una caracterización de la hacienda de la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 3 (1998), 213-270.

Insurgencia urbana en Bogotá: MARIO AGUILERA PEÑA, Premios Nacionales de Colcultura. Bogotá: Colcultura, 1996. 480 páginas. Reseñado por: ARISTIDES RAMOS PEÑUELA, 2 (1998), 185-186.

Intransigencia y Nación. El discurso de Ezequiel Moreno y Nicolás Casas, primeros vicarios apostólicos del Casanare, JOSÉ DAVID CORTÉS, 3 (1998), 189-208.

Ironías del Federalismo en la provincia del Socorro, 1810-1870, RICHARD STOLLER, 2 (1998), 11-32.

La colonización endógena. Una nueva perspectiva sobre el proceso de colonización del Río de la Plata, ANTONIO LEZAMA, 6 (2001), 61-83.

La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá: siglos XVII-XVIII, CONSTANZA TOQUICA, 3 (1998), 37-73.

¿La edad de oro de los bachareis? Las élites políticas federales de la primera república. Brasil 1889-1930, ARMELLE ENDERS, 4 (1999), 71-89.

La esclavitud como indicador del desempeño económico neogranadino en el siglo XVII, CARLOS VALENCIA VILLA, 6 (2001), 109-120.

La esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851. Dolcey Romero Jaramillo. Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena, 1997. 198 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 3 (1998), 282-285.

La frontera en Arauco en el siglo XVII: recursos, población, conocimiento y política imperial, MARGARITA GASCÓN, 8 (2003), 159-191.

La historia en su encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia, ALBERTO FLÓREZ MALAGÓN, 5 (2000), 9-33

La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural, BÁRBARA WEINSTEIN, 5 (2000), 73-91.

La mirada desde la periferia: desarrollos en la historia de la frontera colombiana desde 1970 hasta el presente, JANE M. RAUSH, 8 (2003), 263-273.

La miseria de la historia cientificista. Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico, ROCH LITTLE, 5 (2000), 51-70

La nacionalización de la Amazonía. Pilar García Jordán y Núria Salai I Vila, eds. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998. Reseñado por: HERACLIO BONILLA, 4 (1999), 273-277.

La reforma borbónica del clero regular, GUILLERMO SOSA, 2 (1998), 167-180.

La relevancia de la historia colonial en el mundo de hoy (debate), MELO JORGE ORLANDO, ADOLFO MEISEL, VÍCTOR ÁLVAREZ, HERMES TOVAR, 1 (1997), 177-198.

"La tierra clama por remedio": La conquista espiritual del territorio muisca, J. MICHAEL FRANCIS, 5 (2000), 93-118.

Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá: 1750-1810. María Himelda Ramírez. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. 232 páginas. Reseñado por: MARÍA MERCEDES HERRERA, 5 (2000), 156-158.

Las reformas administrativas para el tratamiento de la lepra en la segunda mitad del siglo XVIII, JORGE TOMÁS URIBE, 4 (1999), 195-231.

Las relaciones luso-hispánicas en torno a las Misiones Orientales del Uruguay: de los orígenes al tratado de Madrid, 1750, FERNANDO CAMARGO, 8 (2003), 227-260.

Lógicas productivas y empresa colonial desde la historia cultural. El caso del ingenio San Nicolás Tolentino, Nueva España, finales del siglo XVII, ALEJANDRA ARAYA, 9 (2004), 61-91.

Los amigos de mis amigos son mis amigos. Poder y corrupción en la Argentina de Carlos Menem, MARC HUFTY, 4 (1999), 145-175.

Los Baldíos y el problema agrario en la costa caribe de Colombia (1830-1900), HERMES TOVAR PINZÓN, 1 (1997), 35-55.

Los bucaneros y la defensa de la costa del Pacífico a fines del siglo XVII en Quito: El caso de las Barbacoas, KRIS E LANE, 1 (1997), 119-145.

Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Renán Silva. Medellín: Banco de la República; EAFIT, 2002. Reseñado por: PAULA DAZA, 8 (2003), 315-317.

Los pueblos campesinos de las América. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón, eds. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, 1996. 313 páginas. Reseñado por: GUILLERMO SOSA ABELLA, 2 (1998), 194-201.

Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI, HÉCTOR O. NOEJOVICH Y ESTELA C. SALLES, 9 (2004), 205-230.

"Matar a los blancos bueno es, luego Chocó acabará". Cimarronaje de esclavos jamaiquinos en el Chocó (1728), BERNARDO LEAL, 2 (1998), 143-161

Mestizos y mestizaje en la colonia, VÍCTOR M ÁLVAREZ, 1 (1997), 57-91.

Minería, mano de obra y circulación monetaria en los Andes colombianos del siglo XVII, HERACLIO BONILLA, 6 (2001), 121-134.

Miradas sobre el Chaco: una aproximación a la intervención del Instituto Geográfico Argentino en la apropiación material y simbólica de los territorios chaqueños (1879-1911), CARLA LOIS, 7 (2002), 189-208.

Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana. Roberto González Echevarría. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. Reseñado por: ADRIANA GORDILLO, 8 (2003), 297-300.

Obra completa. Germán Colmenares. Bogotá: Universidad del Valle, Banco de la República, COLCIENCIAS, Tercer Mundo Editores, 1997-1998. 11 tomos. Reseñado por: RENÁN SILVA, 4 (1999), 278-288.

Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación. Mary Louise Pratt. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. 385 páginas. Reseñado por: BERNARDO LEAL, 5 (2000), 147-151

Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial, MARTA HERRERA ÁNGEL, 2 (1998), 93-128.

Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Martha Herrera Ángel. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002. Reseñado por: DIANA BONNET, 7 (2002), 295-297.

"Para averiguar la verdad": La visita de Pedro de Medina Rico a la Inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII, NELSON ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 4 (1999), 253-269.

Pensar el pasado. Carlos Miguel Ortiz y Bernardo Tovar, eds. Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia y Archivo General de la Nación, 1997. 192 páginas. Reseñado por: ALEXANDRA RODRÍGUEZ, 2 (1998),191-193.

Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos. Pierre Vilar. Barcelona: Crítica, 1997. 240 páginas. Reseñado por: PABLO LUNA, 6 (2001), 203-216.

Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica, J. MICHAEL FRANCIS, 7 (2002), 15-95.

Poder y riqueza: Normas administrativas y prácticas políticas en una sociedad colonial, BERTRAND MICHEL, 4 (1999), 55-69.

Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada. Diana Luz Ceballos Gómez. Bogotá: Ministerio de Cultura, Colección Premios Nacionales de Colcultura, 2002. Reseñado por: ANDRÉS RONCANCIO PARRA, 8 (2003), 287-293.

Raíces hispánicas de El Salvador, PEDRO ANTONIO ESCALANTE, 2 (1998), 129-142.

Redes personales y capitales institucionales: La Real Hacienda y el cabildo de Quito a mediados del siglo XVIII, TAMAR HERZOG, 4 (1999), 113-126.

Reinventing Old Power: State, Tribute and Indians in Puno, CHRISTINE HUNEFELDT, 4 (1999), 11-53.

Remedios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la amazonía portuguesa, siglo XVIII, PATRICIA MELO SAMPAIO, 9 (2004), 17-59.

Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo. Mauricio Nieto Olarte. Bogotá: ICANH, 2000. 280 páginas. Reseñado por: DIANA OBREGÓN, 6 (2001), 217-222.

República sin ciudadanos, ALBERTO FLORES GALINDO, 1 (1997), 13-33.

Sentencia y penitencia: Caminos hacia la reconciliación en la sociedad colonial, LUIS E RODRÍGUEZ, 1 (1997), 151-172.

Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII, Pablo Rodríguez. Premio Planeta de Historia, 1996. Bogotá: Editorial Ariel, 1997. 339 páginas. Reseñado por: PATRICIA ECHEVERRI POSADA, 2 (1998), 190-191.

Shaping the discourse on space: charity and its wards in nineteenth- century San Juan, Puerto Rico. Teresita Martínez-Vergne. Austin: University of Texas Press, 1999. 235 páginas. Reseñado por: HAYLEY S. FROYSLAND, 5 (2000), 158-162.

Supervivencia o desaparición de los indígenas de Cartagena de Indias en el siglo XVII. El servicio personal a debate con el gobernador Murga, JULIÁN RUÍZ RIVERA, 2 (1998), 33-64.

The Guarani Under Spanish Rule in the Rio de la Plata. Barbara Ganson. Stanford: Stanford University Press, 2003. Reseñado por: ROBERT H. JACKSON, 8 (2003), 295-296.

The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below. Caroline E. Fick. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 9 (2004), 329-334.

Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI. Mercedes López Rodríguez. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. Reseñado por: MARÍA EUGENIA HERNÁNDEZ, 7 (2002), 299-302.

Un Nuevo Reino Imaginado: Las elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos. Luis Fernando Restrepo. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999. 223 páginas. Reseñado por: MERCEDES LÓPEZ, 5 (2000), 152-156.

Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los "Pueblos Errantes" de las misiones del Desierto Central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas, ROBERT JACKSON, 6 (2001), 9-36.

Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas del Paraguay, ROBERT H. JACKSON, 9 (2004), 129-178.

Une ébauche de protection sociale en Nouvelle Grenade à la fin de l'époque coloniale (1780-1819), JEANNE CHENU, 4 (1999), 127-143.

Urban images of the Hispanic world, 1493-1793. Richard L. Kagan. Yale: Yale University Press, 2000. Reseñado por: ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA, 8 (2003), 301-305.

We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency. Sinclair Thomson. Madison: University of Wisconsin Press, 2002. Reseñado por: MARCELA ECHEVERRI, 8 (2003), 319-324.

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 disciplina. Los originales sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, una impresión tamaño carta, con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en disco en formato de Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

Los artículos deben tener una extensión aproximada de 15.000 a 20.000 palabras (30 a 40 paginas), 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 articulo 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 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.

El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas de la revista por parte de los autores. Para cualquier información adicional se puede consultar nuestra página web: www.icanh.gov.co/frhisto.htm

Revista Fronteras de la Historia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 # 2-41, teléfono 5619400 ext. 119-120
Bogotá, Colombia

Correos electrónicos: jgamboa@mincultura.gov.co
icanhistoria@mincultura.gov.co