FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Julio-diciembre 2012

ISSN 2027-4688 VOLUMEN 17-2 2012

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

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

Comité Asesor de esta edición
Alejandra Araya (Universidad de Chile), Baptiste Bonnefoy (Universidad París I Panthéon-Sorbonne, Francia), Hugo Contreras Cruces (Universidad de Chile), María Macarena Cordero Fernández (Universidad Adolfo Ibánez, Chile), Chantal Cramaussel (El Colegio de Michoacán, México), Moisés Guzmán (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México), Boris Jeanne (EHESS, Francia), Paul Lokken (Bryant University, Estados Unidos), María Andrea Nicoletti (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Héctor Omar Noejovich (Pontificia Universidad Católica del Perú), Paola Revilla (Universidad de Chile), Barry Matthew Robinson (Queens University of Charlotte, Estados Unidos), Adriana Rocher (Universidad Autónoma de Campeche, México), Nelly Sigaut (El Colegio de Michoacán, México), Renán Silva (Universidad de los Andes, Colombia), Gabriel Taruselli (Universidad de Luján, Argentina), Sonia Tell (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Verónica Undurraga (Pontificia Universidad Católica de Chile).

Asistente editorial
Edna Cardozo

Director General
Fabián Sanabria

Coordinador del Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella

Responsable del Área de Publicaciones
Mabel Paola López Jerez

Corrección de estilo
Fernando Urueta

Diseño y diagramación
Marco Robayo Moya

Ilustración de cubierta
Baltasar Vargas de Figueroa. *La misa de san Gregorio.* Óleo sobre tela, 380 cm × 225 cm. Siglo XVII. Museo Iglesia Santa Clara, Bogotá, Colombia.

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

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

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012
Calle 12 n.° 2-41
Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 444 05 44, exts. 119 y 120.
Fax (571) 444 05 30, ext. 144
Correo electrónico: fronterasdelahistoria@gmail.com
Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm
ISSN: 2027-4688

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

Impreso por
Imprenta Nacional de Colombia
Diagonal 22B n.° 67-70

Volumen 17-2 / 2012

Contenido

Autores 9

Artículos

Miguel Ángel Segundo Guzmán: Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577) 15

María Candela de Luca: Hermandades, limosnas y romerías. Una mirada a las parroquias de indios en Potosí en el siglo XVIII a través de sus libros de fábrica 43

Rodolfo Aguirre Salvador: José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728 75

Antonio Galarza: Relaciones interétnicas y comercio en la frontera sur rioplatense. Partidas indígenas y transacciones comerciales en la guardia de Chascomús (1780-1809) 102

María Elena Barral: Alboroto, ritual y poder en los procesos de institucionalización de un área periférica del litoral rioplatense (Gualeguay, fines del siglo XVIII) 129

Antonio Escobar Ohmstede: Readecuaciones ocasionadas por las guerras insurgentes en el noreste novohispano entre 1810 y 1821 159

Valentina Garza Martínez: Medidas y caminos en la época colonial: expediciones, visitas y viajes al norte de la Nueva España (siglos XVI-XVIII) 191

Reseñas

Olga Isabel Acosta Luna. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada.* Fráncfort; Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011. 512 pp. Por María Cristina Pérez Pérez. 223
"A propósito de la reseña de María Cristina Pérez Pérez sobre *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*". Por Olga Isabel Acosta Luna.

Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo, eds. *Administración e imperio. El peso de la monarquía hispana en sus Indias (1631-1648).* Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso Teixidor, 2011. 401 pp. Por José Gabino Castillo Flores. 234

Jorge Augusto Gamboa Mendoza, comp. *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2008. 333 pp. Por Carlos Gustavo Hinestroza González. 240

Margarita Gascón. *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica.* Buenos Aires: Dunken, 2011. 256 pp. Por Rubén Darío Serrato Higuera. 246
"A propósito de la reseña de Rubén Darío Serrato Higuera sobre *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica*". Por Margarita Gascón.

Bernardo de Lugo. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca.* Transcripción, introducción y notas de Jorge Augusto Gamboa Mendoza. [1619]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010. 196 pp. Por Diana Andrea Giraldo Gallego. 255
"A propósito de la reseña de Diana Andrea Giraldo Gallego sobre la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca*". Por Jorge Augusto Gamboa Mendoza.

Juana Marín Leoz. *Gente decente. La élite rectora de la capital, 1797-1803.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. 276 pp. Por Margarita Martínez Osorio. 263

Información para el envío de manuscritos 271

Volume 17-2 / 2012

Content

Authors 9

Articles

Miguel Ángel Segundo Guzmán: Working on the ruins of the Other: Indian Temporality and Paganism Sense in *Historia general* of Fray Bernardino de Sahagún (1558-1577) 15

María Candela de Luca: Brotherhoods, Alms and Pilgrimages. A Look to the Indian Parishes in Potosí During the Eighteenth Century, through Their Factory Books 43

Rodolfo Aguirre Salvador: José Lanciego, Archbishop of México, and the Regular Clergy During the Ecclesiastical Transition During the Reign of Philip V, 1712-1728 75

Antonio Galarza: Interethnic Relations and Trade in the River Plate Southern Border. Indian Entries and Transactions in Chascomús Guard (1780-1809) 102

María Elena Barral: Riot, Ritual and Power in the Process of Institutionalization of a Peripheral Area of the River Plate Coast (Gualeguay, Late Eighteenth Century) 129

Antonio Escobar Ohmstede: Rearrangements Caused by Insurgent Wars in Northeastern New Spain between 1810 and 1821 159

Valentina Garza Martínez: Measurements and Roads in Colonial Rimes: Expeditions, Visits and Trips to the North of New Spain (16th-18th Centuries) 191

Reviews

Olga Isabel Acosta Luna. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada.* Frankfurt; Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011. 512 pp. By María Cristina Pérez Pérez. 223
"About María Cristina Pérez Pérez's Review about *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*". By Olga Isabel Acosta Luna.

Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo, eds. *Administración e imperio. El peso de la monarquía hispana en sus Indias (1631-1648).* Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso Teixidor, 2011. 401 pp. By José Gabino Castillo Flores. 234

Jorge Augusto Gamboa Mendoza, comp. *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2008. 333 pp. By Carlos Gustavo Hinestroza González. 240

Margarita Gascón. *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Dunken, 2011. 256 pp. By Rubén Darío Serrato Higuera. "About Rubén Darío Serrato Higuera's Review about *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica*". By Margarita Gascón. 246

Bernardo de Lugo. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca.* Transcription, introduction and notes by Jorge Augusto Gamboa Mendoza. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010. 196 pp. By Diana Andrea Giraldo Gallego. "About Diana Andrea Giraldo Gallego's Review about *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca*". By Jorge Augusto Gamboa Mendoza. 255

Juana Marín Leoz. *Gente decente. La élite rectora de la capital, 1797-1803*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. 276 pp. By Margarita Martínez Osorio. 263

Information on submitting manuscripts 271

Autores

Rodolfo Aguirre Salvador

Doctor en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como investigador titular en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM, y es docente del área de Iberoamérica colonial en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus líneas de interés investigativo se centran en la historia social y política de la Iglesia de la Nueva España. Su último libro, *Un clero en transición. Crisis ocupacional, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, está en prensa, así como *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX* y *Tradición y reforma en la Iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, en coordinación con Francisco Cervantes Bello y Lucrecia Enríquez.

María Elena Barral

Licenciada y profesora de historia de la Universidad Nacional de Luján (UNLU), Argentina. Es magíster en historia por la Universidad Internacional de Andalucía (UIA), España, y doctora de la misma área de estudio por la Universidad Pablo de Olavide, también en España. Además de su labor docente ya mencionada, Barral es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sus áreas de interés se encuentran en el estudio de historia colonial y de la primera mitad del siglo XIX, historia social, historia eclesiástica e historia de la justicia. Entre sus publicaciones más recientes se destaca "Las propiedades rurales eclesiásticas en el Río de la Plata (el Buenos Aires rural en el siglo XVIII y principios del XIX)", artículo que hizo parte de *De la Iglesia al Estado. Las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina* (2009), y "Religion et société dans les zones rurales de Buenos Aires vers la fin de la période coloniale", en *Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale* 4.

María Candela De Luca

Profesora de historia en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (UNLP); maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín y doctoranda en historia por la Universidad Nacional de La Plata. Se encuentra adscrita al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS) y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). También se desempeña como docente de la Universidad Nacional de La Plata en el grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE) y en el Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Entre sus intereses investigativos se hallan la historia colonial, la historia social y la historia cultural. Como publicaciones recientes resaltan los artículos "Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis" y "*Wakas* e idolatrías, castigos y milagros. La función del culto en la organización temprana del espacio de Charcas".

Antonio Escobar Ohmstede

Licenciado en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Maestro en historia y etnohistoria por la misma institución. Doctor en historia por El Colegio de México en el año 1994. Es investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas). En la actualidad trabaja como coordinador general del proyecto "La desamortización civil en México en los siglos XIX y XX. Efectos y consecuencias para los ayuntamientos y pueblos indígenas, 1856-1936" para Ciesas, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), El Colegio de México y El Colegio de Michoacán. Es autor del libro *Las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*, publicado en 2010, y coordinador de *Poder y gobierno local en México, 1808-1857,* de 2011, así como de *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y Estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX,* también de 2010.

Antonio Galarza

Profesor, licenciado y doctor en historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sus investigaciones versan sobre el comercio y la fiscalidad en el mundo rural del Río de la Plata entre 1780 y 1850. Ha presentado sus avances de investigación en jornadas y congresos de la especialidad y publicado en revistas científicas. Se desempeña en la Universidad Nacional de Mar del Plata como ayudante de trabajos prácticos en la cátedra de Historia Americana General Pre-independiente y es miembro del grupo de investigación en Historia Rural Rioplatense (GIHRR) de la misma universidad. Es compilador del libro *Debates y diagnósticos sobre las sociedades coloniales latinoamericanas* (2010).

Valentina Garza Martínez

Profesora-investigadora en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), México, desde 1994. Culminó su licenciatura en economía en la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey. Es doctora en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México con la tesis "Poblamiento y colonización en el noreste novohispano (siglos XVI-XVII)". Actualmente es docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma de Nuevo León, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en el programa de posgrado en historia del Ciesas, con sede en la Unidad Peninsular. Es autora de *Libro del cabildo de la villa de Santiago del Saltillo* (2002); de *El real y minas de San Gregorio de Mazapil (1568-1700)* (2007) y de *Proceso en el Real de Mazapil contra Diego de Montemayor. Indio catuján acusado de rebelde y criminal (1664)*, de 2008.

Vol. 17-2 / 2012 — pp. 9-12 — Fronteras de la Historia

Miguel Ángel Segundo Guzmán

Licenciado en etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Maestro y doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesor de diferentes áreas en varias instituciones educativas o investigativas, entre las que se encuentran el Instituto Cultural Helénico, la Comisión Nacional de Derechos Humanos y la ENAH. Entre sus publicaciones están *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro,* de 2012, e *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán,* de 2012, y los artículos "Entre el alcohol, el amor y la mohína"; "Indios imaginarios y el discurso occidental"; "México en el siglo XIX de centenarios y bicentenarios" y "El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana".

Artículos

Trabajar sobre las ruinas del Otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577)

Miguel Ángel Segundo Guzmán
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Universidad Claustro de Sor Juana
miquilistli@yahoo.com.mx

Resumen

Escribir sobre América fue un ejercicio que se desplegó en múltiples escenarios. Este artículo se lanza a comprender la naturaleza de las interpretaciones que fray Bernardino de Sahagún construyó sobre las sociedades indígenas en el siglo XVI. El trabajo sobre el pasado indio fue generativo. Permitió llenar de sentido ajeno las ruinas del Otro, es decir, reinterpretó la sociedad pagana desde sus cimientos, para que aquellas tuvieran sentido en el marco de la mirada europea y su régimen de verdad. Su escritura le fue dando profundidad al trabajo misionero, pues en el proceso de evangelización aportó a la construcción de una nueva memoria indígena. En esa empresa el fraile se permitió resolver el lugar que debían ocupar los indios en la temporalidad cristina y el significado de los dioses paganos en la cosmovisión occidental.

Palabras clave: Sahagún, franciscanos, evangelización, crónicas americanas, dioses paganos.

Abstract

Writing about America was deployed in various scenarios: This article sets out to understand the nature of the interpretations that fray Bernardino de Sahagún built on indigenous societies in the sixteenth century. Working on the Indian past was generative. It allowed filling up with outsider meaning the ruins of the Other: reinterpreting the pagan society to its foundations, so that it made sense in the context of the European look and its regime of truth. His writing was creating depth to the missionary work: in the process of evangelization he worked for the construction of a new indigenous memory. His work was able to resolve the place Indians had to hold in temporality and the meaning of the pagan gods in the Christian worldview.

Keywords: Sahagún, Franciscan, evangelization, American chronicles, pagan gods.

Introducción

La mirada sobre el Otro en el Nuevo Mundo no parte de una tabla rasa, irrumpe la otredad en los marcos de alteridad del siglo XVI. Lo indígena se inserta en las antiguas visiones y descripciones de la tradición occidental. La cristiandad, al mirar, inventa el Nuevo Mundo. A partir de la escritura crea el espacio pleno e ideal para re-fundar una nueva sociedad: a su imagen y semejanza, removiendo sus cimientos, construyendo el novel sentido. Los pobladores de las Indias eran la cera tibia para modelar el deseo europeo. La empresa implicaba nombrar lo visto, historizar las semejanzas que solo tienen sentido bajo el ojo que las reconoce, dentro de las lógicas del que ha arribado. Había que llevar las visiones de un mundo extraño hacia una comprensión ajena, en el marco de la cosmovisión del mundo que recibe las narraciones, del logos occidental. Enunciar creando textos, historias: forjar crónicas que se apropiaran de la diferencia en un nuevo proyecto.

Domesticar la diferencia

La empresa americana se inserta en la expansión natural del cristianismo, es una historia ya conocida. Se generan entonces, según el modelo clásico de Jonh Phelan, tres ejes interpretativos para el hecho: la visión propiamente colonialista, la humanista y la milenarista. La primera se puede remontar a Palacios Rubio y a Matías de Paz, quienes tratan de imponer la legitimidad moral de España y justificar el dominio sobre las nuevas tierras[1]. De esa tradición saldrá el famoso "Requerimiento". Los ecos de la escuela se escucharán en Juan Ginés de Sepúlveda y sus "causas justas", así como también, en López de Gómara y los cronistas y cosmógrafos oficiales de Indias.

La interpretación humanista transcurre en dos direcciones: la legal y la religiosa. En Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria desarrolló, desde el tomismo, la existencia de dos órdenes distintos en la sociedad, el

1 El volumen de José Luis Abellán establece la genealogía de los razonamientos jurídicos de los tratadistas españoles sobre América.

natural y el sobrenatural, cada cual a su vez con dos derechos, el natural y el eclesiástico. El derecho natural forma parte de la "persona humana", es un *iūs gēntium* (derechos naturales e innatos). La Conquista violaba dicho derecho, pero se justificaba por la evangelización. Esta salida legal la discutirá el también dominico Las Casas a través del otro camino interpretativo, que señala que la expansión del Evangelio es justa siempre y cuando este sea voluntariamente aceptado. Ese es el único modo de atraer otros pueblos a la verdadera religión[2]: conquistar por el convencimiento de la superioridad de la vida cristiana. La visión humanista establecerá un horizonte común al género humano, cuya natural dirección está dada por el cristianismo en expansión.

El tercer modelo interpretativo fue el místico-escatológico encabezado por los frailes franciscanos (Segundo, "El descubrimiento"). Es una larga historia que se apropió del imaginario de la orden y le impuso una simbólica apocalíptica a las Indias y a sus sociedades, estableciendo en la escritura sobre la Conquista los caminos de la comprensión y el horizonte de producción (la evangelización está inspirada en el trabajo sobre los fragmentos del Otro). La conversión es su colapso; su eclipse implicó que naciera un Nuevo Mundo. La tarea es construir indios espirituales, "indios imaginarios". En ese horizonte se inserta la escritura de fray Bernardino de Sahagún.

Vida, evangelización y escritura

El "pionero de la antropología" fue un fraile que se dedicó fervientemente a construir cristiandad en el Nuevo Mundo (León-Portilla). Su escritura se inscribe dentro de un proceso de evangelización muy largo (Sahagún estuvo en las Indias sesenta años). Nació en el Reino de León y sus primeros años fueron oscuros, estudió teología en Salamanca y en ese contexto

2 Una visión integral del periodo la ofrece David Brading.

se convirtió en fraile menor (Ballesteros; D'Olwer). El saber humanístico que aflora en su obra es producto de esos años de estudio, que al parecer fueron muy intensos y le dieron un gran soporte de conocimientos clásicos y patrísticos. En 1529, cerca de los treinta años de edad, llega a las Indias bañado del "espíritu apostólico" en la barcada encabezada por Antonio de Ciudad Rodrigo.

Solo unos pocos años lo separan del inicio de la evangelización. Convivió con los primeros doce franciscanos que llegaron a la Nueva España y sus esperanzas, es decir, luchaba contra el demonio en el Nuevo Mundo esperando que su quehacer evangelizador ayudase a ganar almas. En la década de los treinta estuvo en Tlalmanalco y en Xochimilco. En 1536 estuvo presente en la fundación del colegio de Tlatelolco, en donde fue profesor latinista y de "medicina" del proyecto de indios nobles evangelizados; allí trabajó con ellos muy cercanamente hasta 1540. Tuvo relación con fray Andrés de Olmos y con Motolinía. Hacia los años cuarenta se fue a Huexotzingo. En 1545 volvió a Tlatelolco y contempló los efectos de la peste que asoló el colegio y participó en la reorganización que implicó la entrega de este a los estudiantes avanzados. Y en 1558 inició su estancia en Tepepulco y por orden de fray Francisco del Toral empezó sus investigaciones para escribir sobre el pasado. En su *Historia* afirma:

> A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad de estos naturales de la Nueva España y para ayudar a los ministros que los doctrinan. (73)[3]

Escribe para evangelizar: por un lado, va a construir una memoria de la naciente cristiandad, lo que implica un trabajo orientado; rememorar "lo útil", lo que ayuda a la prédica. La "investigación" sobre el pasado está en función del horizonte del cristianismo, en aras de su futuro. Lo útil es lo que ayuda al poder en su ejercicio cotidiano, aquello que le da profundidad histórica a la prédica. Un horizonte que le permite generarse un lugar, de

3 Véase todo el prólogo al segundo libro.

allí que sea una escritura fundacional. Por otro lado, la obra está destinada a ser un *censor*: el pasado solo es posible bajo sus trazos y su mirada. El ojo y el oído de Sahagún van a generar la única versión posible del pasado indiano. Solo pasa lo que su mirada permite. La interpretación se establece como un discurso encaminado a la formación religiosa de la orden y de los indios catecúmenos. El fraile va a construir cristiandad sobre ruinas; la historicidad anterior solo tiene sentido en la gran lógica de la expansión natural del cristianismo.

La empresa comienza en Tepepulco, un lugar cercano a la provincia de Tezcuco. En una zona con larga tradición de evangelización, Sahagún le pidió al señor del pueblo, don Diego de Mendoza, que convocara a los ancianos para saber lo que por lo menos tres décadas atrás se había perseguido y reprimido: el conocimiento local proscrito, un saber-vivir extinto o al menos en decadencia. Los ancianos de ese momento, que respondieron al llamado, ¿eran niños en el mundo prehispánico, acaso adolecentes? ¿Qué significaba ser anciano en el siglo XVI? Por lo menos media existencia habían pasado fuera de las formas de vida bañadas por el paganismo. ¿Su saber sobrevivió al descabezamiento de la Conquista, a la primera ola de extirpación de idolatrías de "los doce", a la aplicación de la inquisición de Zumárraga, al juicio del cacique de Texcoco que había sido educado bajo el amparo de los frailes? ¿A las epidemias? (González y Jiménez)[4].

Con ese antecedente, los principales ancianos ¿enunciarían prácticas clandestinas, prohibidas por aquel que ahora quería escucharlas? ¿Para qué? Son preguntas válidas para un interrogatorio que se da en un contexto desigual: un querer-saber que busca conocer lo prohibido para destruirlo mejor. Los hábitos, se supone, habían cambiado, los ancianos ya iban a misa y estaban cristianizados, o al menos bautizados, por eso eran cabeza y principales, ya no vivían en el paganismo desde hacía treinta años.

¿Cuál fue el canal que permitió la continuidad de ese saber-vivir si ya estaba proscrito? La memoria es una operación cerebral que está vinculada

4 Sahagún formó parte del proceso inquisitorial como traductor en la denuncia.

al presente, en el diálogo con las instituciones se renueva, se reinterpreta en la vida social; es cambiante, es recorridos más que recuerdos; los niveles de representación la desencadenan y le dan vida: así se transforma en social. Una rememoración en ese contexto ¿es saber prehispánico? ¿O los fragmentos dispersos de una cosmovisión sin hermeneutas con poder y en ruinas? En todo caso es una reelaboración indígena: se pasa de la oralidad a la escritura, del poder público a la idolatría, de dar sentido al mundo a formar parte de un discurso demoniaco; ese saber-vivir mesoamericano se convierte en idolatría, en ruido dentro del concierto cristiano. ¿Se escribe para acallarlo? ¿La obra de Sahagún generaría la nueva memoria de los indios buenos, "cristianos"?

El fraile no se enfrenta solo al discurso del demonio; en los encuentros con los "informantes" va acompañado de sus alumnos más aventajados:

> Estaban también allí hasta cuatro latinos a los cuáles yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco.
>
> Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. (73)

Las condiciones de producción de los primeros memoriales son claras. Se pueden analizar por lo menos en tres niveles interpretativos: 1) un marco general, la minuta, que es el programa de Sahagún, el deseo de saber, un deseo por destruir-fundar. El fraile va a demarcar las pautas que encuadren el saber-pasado rescatable para el futuro de los indios. 2) Una interpretación de los catecúmenos trilingües, de los gramáticos. En ellos su mirar culpable se lanza a escudriñar un pasado del cual se sienten ajenos y distantes; son grandes latinistas, han leído las autoridades; su tradición intelectual está en la cristiandad, desde ahí están interpretando, son los traductores de Sahagún. Sus analogías y comparaciones las realizan en el marco del *logos* occidental, para él escriben. En el mejor de los casos, van a dialogar con un discurso del pasado, que no es el suyo y que no practicaron. Los estudiantes de Tlatelolco no vivieron en el mundo prehispánico. 3) La formación de un corpus de trabajo. La enunciación de un saber clandestino por parte de los ancianos se va a ir tejiendo por dos años; la pregunta es

¿bajo qué contexto comunicativo? ¿Fue acaso un diálogo en el que se iban a delatar? ¿Iban a volver a sacar los códices para quemarlos después? Los ancianos hablarán de un añejo mundo vivido (¿extinto?) y que desde hace mucho se ha vuelto prohibido, o más bien hablarán de su interpretación, que se inserta en un lugar vivo pero fragmentado, el mundo de la idolatría del XVI y tal vez del XVII, que vive a salto de mata en las ruinas de lo que se ha resimbolizado en el momento que se enuncia. Sin duda lo practicaban y aún lo seguían viviendo, pero ahora fuera del poder, desde la clandestinidad, en el monte y la noche.

Sus prácticas indígenas rituales de ese momento se pusieron en peligro al enunciarlas, pues el fraile y sus catecúmenos las iban a perseguir. ¿En ese contexto comunicativo van a hablar? ¿Eso es la etnografía? No están escribiendo para los españoles; los papeles, el texto son para la nueva memoria náhuatl, para el "bienestar" de la cristiandad indiana, para terminar de eclipsar lo que están viviendo.

En 1561 Sahagún y sus papeles están de nuevo en Tlatelolco:

> El gobernador con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruin letra porque se escribió con mucha prisa. (74)

Siempre indios buenos, principales, indios cristianizados. Pero el peso de los colegiales de Tlatelolco es más fuerte. ¿Quién es esta élite? Hijos de la nobleza que fueron arrancados del contexto de su cultura, niños que en todas las crónicas se convierten en las grandes orejas de la cristiandad, son los que delatan, incluso se vuelven mártires por ayudar a agrandar la fe. En una carta de 1531, antes de la instauración del colegio de Tlatelolco, fray Martín de Valencia exalta la labor de esta nueva semilla de cristiandad:

> Entre los mesmos indios, los niños hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son estos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos,

> que casi veinte tenemos ya edificados con muy fuerte devoción por manos de los mesmos indios. En otras casas que también han edificado junto a nuestros conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más, los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana. (74)

Esos elegidos crecieron bajo la lógica del convento y fueron espiritualizados bajo el gran modelo de la contención de la carne en la lucha contra el demonio, el cual se encontraba anidado en un mundo pagano que a ellos les resultaba distante. No habían vivido en él, eran instrumentos de denuncia y de evangelización:

> y los hijos predican a los padres en particular, y en público en los púlpitos maravillosamente, y muchos de ellos son maestros de los otros niños. Cantan de día las horas de Nuestra Señora y la misa con mucha solemnidad y devoción. (74)

Están domesticados bajo una nueva simbólica. Son tan puros que a lo mejor nunca existieron. Esos herederos de la tierra fueron espiritualizados, trabajados. Ante ellos el poder-saber occidental se desplegó en todo su esplendor; se les enseñó a vivir en una simbólica distinta, en la manera de ser monacal y sus aspiraciones. Las primeras generaciones de convertidos son las más radicales, luchan contra un mundo que les resulta demoniaco, en el que viven sus padres, y tienen que marcar la barrera frente a él: denunciar, evangelizar, destruir. En ellos se empieza a crear un ojo censor trascendente que observa lo que están haciendo y ese ojo regula su nuevo vivir, es el biopoder interiorizado del cristianismo, es decir, contención, oración, desprecio del mundo, pobreza. Los ideales de los frailes se han convertido en sus metas en la vida. Lo demás está endemoniado, su mundo ya no es el Anáhuac, esperan la "Jerusalén celeste". En ese horizonte, ¿son etnógrafos que están rescatando un saber-vivir que temporalmente no les tocó experimentar?

Un lugar central para entender el trabajo sobre la memoria indígena en el siglo XVI fue el colegio de Tlatelolco. Su finalidad era erigirse como un seminario dirigido a esa élite indígena que logró sobrevivir. Según Baudot, uno de los requisitos de admisión en la "Constitución del Imperial Colegio" era que quien ingresara "ha de ser indio de legítimo matrimonio,

cacique y noble y no macehual e infame, ni maculado por vulgar ni haber ejercido sus padres tales oficios". Bajo el amparo de los franciscanos, los elegidos vivirían en una organización de tipo monástica, con un programa de estudios casi medieval:

> Santa Cruz de Tlatelolco, de 1536 a 1560, nos presenta un programa de estudios básicamente clásico, de seminario menor seráfico: *trivium*: gramática, retórica y lógica, y *cuadrivium*: estudios complementarios de aritmética, de geometría, de astronomía y de música, además de las lecturas de la Sagrada Escritura y una iniciación a la teología elemental. (Baudot 121).

Los profesores que van a modelar a la nueva cristiandad son de primer nivel: fray Arnaldo de Bessacio, fray Andrés de Olmos, fray Juan de Gaona y fray Bernardino de Sahagún. Ellos forman a sus catecúmenos, a los "niños espirituales", sacados del contexto del paganismo y que van a servir para la realización en Tlatelolco del Códice Matritense. Esos son los trilingües de Sahagún: Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacovita, Pedro de San Buenaventura, "todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana" (Sahagún 74).

En el convento de San Francisco en México ocurre otro proceso. A solas y en su celda, el monje ante su pluma empieza a trabajar en sus papeles:

> vine a morar a San Francisco en México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años *pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras* y las *torné a enmendar* y las dividí por libros, en doce libros y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. (74, énfasis mío)

Trabajar sobre lo escrito es una vieja historia en Occidente. Repensar su tradición y en ese proceso generar saberes nuevos o que permitan decantar una interpretación va a ir tramando una simbólica, que es el conjunto de símbolos y de tradiciones interpretativas que se van comunicando y sobreviviendo bajo la mirada del intérprete (Ricœur). En ese sentido ¿bajo qué simbólica está repensando los textos Sahagún? Solamente tiene una, su tradición de estudios en Salamanca, su latinidad, su cristianismo, su memoria de la orden, etc., y con esas armas del sentido se dispone a diseccionar, corregir y reescribir la magna obra que lo va a llevar a construir dos

grandes productos: el Códice Florentino y su traslado en romance para el padre Sequera que es la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. La finalidad de esta última es clara para el fraile:

> Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el cap. 5.º: yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a todos vuestros hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestro pueblos y edificios. Esto a la letra ha acontecido con estos indios con los españoles: *fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes*. (18, énfasis mío)

La nueva memoria es un escrito fundacional; hay que empezar a pensar que el imaginario de las crónicas es el proyecto de un movimiento intelectual de la nueva élite evangelizada liderada por los frailes para ser la piedra angular de un pasado expurgado, puro, filtrado por el tamiz del cristianismo para una sociedad ideal.

El misterioso origen de los mexicanos

Un paso central para comprender una sociedad es esclarecer el enigma de su origen. Las memorias indianas debían derivarse de la gran temporalidad, aquella que concordara con los esquemas concebibles, con el saber del mundo. No podía haber cabos sueltos, los indios no tendrían sentido ni un lugar en la cosmovisión. La naciente cristiandad tenía que entrar en el discurso de la temporalidad divina: la historia de la salvación del género humano. Su inexplicable ausencia solo era posible por un plan; Sahagún esclarece el motivo de que los indios permanecieran ocultos ante los ojos humanos:

> Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos solo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de san Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito. (19)

Castigados por la ira de Dios, solo queda reconstruir, labrar, edificar un nuevo mundo, la cristiandad. Pero para ese inmenso proyecto, ¿bajo qué régimen de historicidad debía enmarcarse a los indios? ¿En qué época emergen los mexicas en el teatro humano? Los primeros escritores sobre antigüedades en la Nueva España representaron en los regímenes de verdad del siglo XVI a las sociedades que estaban convirtiendo. ¿Cuáles son los marcadores de esa temporalidad?

La reflexión sobre el tiempo tenía una larga historia. El cristianismo no enuncia desde la nada. Existen autoridades que bordan sobre las ruinas de Cronos. En la época de Josefo el mundo tiene cinco mil años, la autoridad es bíblica. ¿Por qué? Es un problema de certeza. Los sacerdotes judíos y luego los anales históricos establecieron una mejor técnica de resguardo del tiempo frente a una imperante pero frágil autoridad griega a la que lo único que le interesaba era mostrar su talento literario. El rompimiento de Josefo es fundacional para el cristianismo: el horizonte para interpretar es la temporalidad bíblica. Mirar al pasado pasa por comprender dónde se inscriben los hechos del mundo bajo la simbólica del pueblo elegido de Dios (Josefo).

Eusebio de Cesárea, el primer historiador eclesiástico, se encuentra en esa tradición. Su *Historia* tiene una finalidad edificante: "confío en que se mostrará sumamente beneficiosa para aquellos que tienen empeño en adquirir conocimientos históricos". El hombre originario, Adán, había caído y tornado la tierra maldita, y "los que vinieron después de él poblaron toda nuestra tierra y demostraron ser en gran manera peores asumiendo una forma de vivir animal e insoportable". Eusebio pone ante los ojos del lector un paraje desolador:

> Y pasaban la vida como nómadas e incultos en un desierto, sin concebir siquiera la idea de ciudades, o construcciones u oficios, ni preocupándose del saber, de las leyes o juicios ni del honor, e incluso desconociendo el mismo nombre de la filosofía. (33)

Contra ellos Dios aplicó su furia (inundaciones y fuego consumidor); después, con Moisés, les mostró la semilla de la piedad, dándoles "unas imágenes y símbolos" así como el poder de ver cosas espirituales, pero todo en misterio. A partir de ese hecho,

> Su legislación fue conocida y se extendió como viento flagrante divulgándose entre todos los hombres, de manera que los espíritus de ellos y los de la mayoría de los paganos fueron refrenados por legisladores y filósofos de todas partes, hasta que el punto en que la crueldad salvaje y animal se convirtió en mansedumbre. (33-34)

El punto de inflexión del salvajismo anterior es la irrupción de la Ley. Aquellos que entendieron el mensaje eran cristianos sin saberlo, pero también a los paganos los benefició la ola civilizatoria. El Imperio romano, convirtiéndose bajo sus ojos, era la gran consumación.

En la época de san Agustín la temporalidad cristiana había ganado:

> Y no habiéndose cumplido seis mil años desde la creación del primer hombre, que se llamó Adán, ¿cómo no hemos de reír, sin cuidar de refutarlos, de los que procuran persuadirnos del orden cronológico de los tiempos, cosas tan diversas y opuestas a esta verdad tan clara y conocida? (Agustín 539-540)

La historia es divina y el cristianismo triunfante la posee, la ha trabajado y ganado. El tiempo según el obispo de Hipona estaba enmarcado en seis etapas. Las primeras cuatro son las que nos interesan. La primera va de Adán a Noé, es el origen. La única posibilidad de existir antes de la Ley es remontarse a través de algún ramal de la genealogía divina hacia los patriarcas fundacionales: Caín, Seth; o los hijos de Noé, Cam, Sem o Jafet. El obispo de Hipona es central porque abre un canal interpretativo para la comprensión de todo lo que quedará fuera de la ecúmene. ¿Después del diluvio cómo se poblaron de animales las islas adyacentes? La respuesta le

va a abrir el horizonte de inteligibilidad a las naciones que viven fuera de los tres continentes tradicionales, poblados por la semilla de Noé:

> Bien podemos creer que pudieron pasar a las islas nadando, aunque solamente a las más próximas; pero hay algunas tan distantes y apartadas de tierra firme, que parece imposible que ninguna bestia pudiese llegar a ellas a nado; y si los hombres las pasaron en su compañía, y de esta manera hicieron que las hubiese donde ellos vivían, no es increíble que lo hicieran por deseo y adicción a la caza, aunque no se debe negar que pudieron pasar por mandato o permiso divino por medio de los ángeles. (437)

Todo debe encuadrar dentro de la autoridad bíblica. La variabilidad humana y los mitos de autoctonía no son posibles, nadie puede ser anterior a la manifestación de Dios en el mundo. Incluso las otredades radicales, los monstruos, se inscriben dentro de la Creación. Según el padre de la Iglesia:

> Y aunque no es necesario creer que existen todas estas especies de hombres, que señalan, con todo, cualquiera hombre nacido en cualquier paraje, esto es, que fuere animal racional mortal, por más extraordinaria que sea su forma o color de cuerpo o movimiento, sonido o voz, no puede dudar todo el que fuese fiel cristiano que desciende y trae su origen de aquel primer hombre. (437)

Agustín fue un gran retórico. Si las narraciones clásicas daban cuenta de la existencia de los monstruos, porque estos habían sido vistos, es verosímil que existieran en un mundo gobernado por Dios, pese a la gran "variedad de aquellas naciones y de la diversidad que tienen entre sí y con nosotros". El problema era encontrarles un lugar adecuado y mostrar su origen. En esa lógica fundacional las otras historicidades se inscriben dentro de la única trama posible: en la creación de Adán y en la posterior alianza de Dios con el pueblo elegido.

Los marcadores que estableció y que apuntalan la historicidad son los paradigmas para insertar los hechos. De Abraham a David y de los reyes al cautiverio transcurre el ascenso y caída de los imperios (asirios, griegos y romanos). Los ecos de Eusebio se escuchan, los legisladores y las civilizaciones emergen en ese momento. Es una época gobernada por

las divisiones en la sociedad humana, en donde la comodidad y los apetitos desencadenan los intereses y la ambición. Según Agustín de "aquí provino, no sin alta providencia de Dios, en cuya mano está que cada uno salga vencido o vencedor de la guerra, que unos tuviesen reinos y otros viviesen sujetos a los que reinan".

Las historias de los paganos se van a desarrollar en esa temporalidad. Las mitologías étnicas se vuelven acontecimientos, hechos humanos que fueron divinizados, memoria humana ya no divina. El ascenso y la caída de los imperios ocurren en la épica de la "ciudad terrena". Primero asirios; Belo y Nino, sus primeros reyes, fueron contemporáneos de Abraham; sus nietos, del surgimiento de los argivos. Moisés fue contemporáneo de Prometeo.

> Reinando estos reyes, creen algunos que vivió Prometeo, de quien aseguran haber formado hombres de lodo, porque fue de los más científicos que se conocieron, aunque no señalan que sabios hubiese en su tiempo […] Desde estos tiempos comenzaron a fingirse otras fábulas en Grecia, y así hallamos hasta el tiempo de Cecrops, rey de los atenienses […] floreció Mercurio, nieto de Atlante, hijo de su hijo Maya […] Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos. (509)

El gran trabajo sobre el tiempo ha constituido un metarrelato divino que en el medioevo se perfecciona a través de varias plumas:

> La división de Isidoro [*Ethymologiae* 38, 5] es la siguiente: primera edad de Adán a Noé, segunda de Noé a Abraham, tercera de Abraham a David, cuarta de David al cautiverio babilónico, quinta del cautiverio babilónico a la encarnación del Salvador, sexta —la presente— que durará hasta el fin del mundo. Los modelos de esta división son múltiples. Son los seis días de la Creación y su eco, los seis días de la semana. Son las horas del día y su trasposición alegórica en el Nuevo Testamento. (Le Goff 99-100)

Según el famoso compilador Pierre d'Ailly, el mundo tiene alrededor de seis mil años. En su *Tratado sobre el acuerdo entre la verdad astronómica y la narración histórica*, escrito en 1414, el cardenal realiza un ejercicio muy interesante por encontrar la concordancia entre los tiempos y su relación con los hechos del mundo. Según él, las conjunciones entre Saturno y

Júpiter influyen en las trasformaciones del siglo. En la menor, que ocurre cada 20 años, cambian los reinos; en la grande, de 60 años, acontece la sublimación de los poderosos y los reyes, aparecen los profetas; la mayor dura 240 años y simboliza una secta o su mutación; y la máxima acaece cada 960 años, cuando ocurre la caída de los reinos e imperios.

El triunfo de d'Ailly es enunciar en el marco de estas trasformaciones los hechos del mundo. A los 320 años de creado el mundo ocurre la primera conjunción mayor, y 2 años antes del diluvio sucede una tercera, de modo que el diluvio tuvo lugar en el año 2240 del mundo. La descendencia de Noé puebla el mundo en esa época. A Sem le corresponde el Asia; a Cam, África y a Jafet, Europa. En 72 generaciones sucede el traslado a la cuarta conjunción: la fundación de Babilonia, la torre de Babel en 2560, aparecen los asirios, etc. En 3200 emerge Abraham en el marco de la cuarta conjunción; Moisés sale de Egipto en 3630 y concuerda con Eusebio acerca de su antigüedad-autoridad sobre los griegos.

> Moisés es más viejo que todos los griegos a los que se tiene por más antiguos, como Homero, Herodoto y la guerra de Troya; es muy anterior a Hércules, Museo, Lino, Quirón, Orfeo, Castor, Pólux, Esculapio, Liber, Mercurio, Apolo, los otros dioses de sus pueblos y los sagrados vates del mismo Júpiter, a quien Grecia colocó en la cumbre de la divinidad. (249)

La guerra de Troya ocurre en 4000 y precede la quinta conjunción en 4160; es el reino de los hebreos, Saúl, David y Salomón[5]. En 5120 ocurre la sexta conjunción, 225 años antes de la encarnación. En 6080 emerge la séptima conjunción que trae a Mahoma y la octava llegará acompañada del anticristo. En todas las temporalidades el metarrelato de los seis días, entendidos como milenios, desencadena el Juicio final.

En la primera mitad del siglo XVI se sigue pensando en el marco de los seis mil años para entender el acontecer humano. En ese régimen

5 En las anotaciones de Colón disponibles en el magnífico volumen de d'Ailly, resalta el almirante que "con la destrucción de Troya comenzó el reino de los latinos, que después fue de los romanos". Es un hecho fundacional (anotación de Colón número 744. 252).

de historicidad ¿dónde entran los indios? Para Sahagún el problema del origen es central, ya que había que darle profundidad histórica a la nueva Iglesia. "En lo que toca a la antigüedad de esta gente tiénese por averiguado que ha más de dos mil años que habitan en esta tierra que ahora se llama la Nueva España" (20).

Sahagún es un gran lector de san Agustín; dentro de sus parámetros de temporalidad, ese espacio es el origen de los reinos antes de la llegada del Salvador, ese es el horizonte de los mexicas. De ese modo se igualan con todas las otras naciones paganas, entran en el cuadro de una historicidad domesticada en donde existe un lugar para ellos. ¿Cómo puede asegurar eso?

> Porque por sus pinturas antiguas hay noticia de aquella famosa ciudad que se llamó Tula ha ya mil años o muy cerca de ellos que fue destruida, y antes que se edificase, los que la edificaron estuvieron muchos poblados en Tulantzingo, donde dejaron muchos edificios muy notables; pues en lo que allí estuvieron y en lo que tardaron en edificar la ciudad de Tula, y en lo que duró en su prosperidad antes de que fuese destruida, es cónsono a verdad que pasaron más de mil años, de lo cual resulta que por lo menos quinientos años antes de la Encarnación de nuestro Redentor esta tierra era poblada. Esta célebre y gran ciudad de Tula, muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada, tuvo la adversa fortuna de Troya. (19)

Sahagún, en este pequeño párrafo, vuelve inteligible todo el esfuerzo por "cuadrar" dentro del marco de la historicidad cristiana a los indios. La temporalidad indiana está entre Moisés y Augusto. El fraile aplica la forma narrativa de la sucesión de imperios a los "tristes trópicos" mexicas:

> Los chololtecas, que son los que de ella se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos, y como los romanos edificaron el Capitolio para su fortaleza, así los cholulanos edificaron a mano aquel promontorio que está junto a Cholula, que es como una gran sierra o gran monte, y está todo lleno de minas y cuevas por dentro. Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, y ellos en saber y en policía son otros venecianos. Los tlaxcaltecas parecen haber sufrido la fortuna de los cartagineses. (19)

¿El drama de la lucha humana expuesto por Agustín estaba también en la constitución misma de la temporalidad mesoamericana? Ascenso de unos, declive de otros: troyanos, latinos, romanos y cartagineses, la historia siempre es igual. Dios escribe en ella con la misma tinta. Solo hay que enfocar la mirada y espiritualizar lo visto, construir con los marcos de las recurrencias de la mirada, con los ojos de la tradición y la simbólica. Los personajes cambian, ahora son indianos, pero el escenario es perfecto para el drama humano. No podía ser de otra forma, Sahagún no es evolucionista, ni funcionalista ni estructuralista, no es un antropólogo de trabajo de campo. Tampoco quiere encontrar la historia mexica por sí misma, ¿para qué? No le interesa ese movimiento intelectual, solo enuncia la antigüedad de los indios para insertarlos en la historia, de la Creación al fin del mundo en el marco de seis mil años. Pura historia sagrada.

El franciscano intenta conciliar con todo el pensamiento cristiano, con la única verdad disponible: "pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid quid sit*" (20). Se tenía que explicar ese viaje, pues todo tiene su origen en Oriente:

> Hase también sabido de cierto, que la población del mundo comenzó de hacia aquellas partes donde está la gran Babilonia la vieja, y de allí se ha venido poblando el mundo hasta estas partes que se llama el nuevo orbe; y la verdad, es la mitad del orbe que fue desde el principio criado. (719)

La temporalidad estaba más o menos clara para Sahagún, ahora debía demostrar cómo se había pasado, cuál fue el canal de esa migración:

> Del origen de esta gente la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron, de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos de manera [que] no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra, *según se colige por narraciones verosímiles*; la gente primero vino a poblar a esta tierra de hacia la Florida, y costeando vino y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir lugar donde llegaron los que pasaron el agua. (20, énfasis mío)

Dentro de la verosimilitud del mendicante, las siete cuevas que enuncia Motolinía tienen que ser naves, barcos en los cuales los naturales surcaron la mar para llegar a poblar el Nuevo Mundo. Venían del norte, ¿de las Indias? Si las cuevas son barcos, ¿de dónde salieron estos? Tenían que haber zarpado de algún sitio de las Indias, de donde encontraron un ramaje que les dio historicidad dentro de la dispersión de los pueblos de Oriente. ¿Cuál fue el motivo de la migración? Sahagún, increíblemente, también lo tiene muy claro:

> Esta gente venía en demanda del paraíso terrenal, y traían por apellido Tamoanchan, que quiere decir, buscamos nuestra casa; y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En venir hacia al medio día a buscar el paraíso terrenal, no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debajo de la línea equinoccial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores, que el paraíso terrenal está debajo de la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega a su cumbre cerca de la luna. Parece que ellos, o sus antepasados tuvieron algún oráculo cerca de esta materia, o de Dios o del demonio, o tradición de los antiguos que vino de mano en mano hasta ellos. (20)

Un plan divino los trajo hasta la nueva tierra, pero para que emergiera era necesario re-interpretar y escribir la historia de los recién llegados. Desembarcados e idólatras, Dios tenía para ellos un plan oculto. "Ellos buscaban lo que por vía humana no se puede hallar, y nuestro señor Dios pretendía que la tierra despoblada se poblase para que algunos de sus descendientes fuesen a poblar el paraíso celestial como ahora lo vemos por experiencia" (20).

Las historias de migración eran la única posibilidad para que los indios tuvieran sentido. No podían ser autóctonos, tenían que haber viajado, navegado. Para los indios existía un plan divino; el maestro que mueve los hilos de las marionetas del mundo ya les tenía destinada la conversión. Por vía natural o por la Conquista, el plan estaba claro: dejar de ser indios idólatras y entrar en su reino. Una bonita y edificante colonización de su historia.

El ocaso de los dioses mexicas

La interpretación sobre los dioses de los vencidos es crucial en la obra del franciscano. ¿Desde dónde comprender una cosmovisión en ruinas? ¿Cómo debían entrar en la memoria de la cristiandad indiana estos personajes? El gran culto tenía años de haberse extinguido, ya no operaba en el mundo. En el mejor de los casos era superstición sin oficiantes, una religión sin poder. Para las noveles generaciones "puras", emanadas de Tlatelolco, los relatos sobre los dioses eran simplemente "fábulas" y "ficciones". ¿Su memoria podía recordar lo que no vivió? ¿Qué clase de monumento se edificaría de las cenizas, en el crepúsculo de los dioses mexicas?[6]

Sahagún en el prólogo al libro tercero es trasparente en sus intenciones:

> No hubo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fabulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa alguna provechosa a la criatura racional. A ese propósito [en] ese libro tercero se ponen las fábulas y ficciones que esos naturales tenían cerca de sus dioses, *porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos ellos tenían por dioses, no eran dioses sino diablos mentirosos y engañadores.* (189, énfasis mío)

La religión prehispánica es solo vanidad, fábulas y ficciones, ni siquiera eran dioses los que adoraban. En su gentilidad los indios vivían en el cautiverio del demonio:

> pero sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver

6 Remito al lector interesado en comprender el horizonte de la mitología del siglo XVI a mi tesis de maestría: "El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro".

> al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que dice estar olvidadas cerca de la idolatría. (189)

Los dioses de los otros son demonios, esa es una verdad bíblica. Faltaba explicársela a los indios. El famoso "Coloquio de los doce" ¿no cumple esa función? Ser una pieza retórica para fundar el cristianismo desde sus orígenes, tal vez leída en público o representada en alguna puesta en escena espiritual, destinada a un público indio. El escrito que Sahagún redacta en 1564, rememorando un evento que no vivió, es una pieza clave para entender su mirada de la religión de los vencidos. Su finalidad no es dar cuenta de un evento originario, es una obrita que debe historizar cómo el cristianismo había ganado desde el principio. Su misión es contar una verdad espiritual, no un evento histórico. La mirada de Sahagún espiritualiza; su prosa va a fundar.

En la lógica del texto, el cristianismo ya había ganado desde el principio, desde la llegada de los doce. Cortés y los frailes convocan a los principales de los naturales. ¿Para qué? Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni su reino, la Iglesia. Sus dioses son enemigos y matadores, pestilencias que viven en el pecado. Los misioneros predicaban el verdadero Dios, el salvador del mundo, el eterno. Él había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno; "él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros tenéis por dioses y los llamas dioses"[7]. Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un efecto, desconociendo la verdadera fuente creadora.

Los peor presentados son los poseedores del conocimiento local, los sátrapas que, por supuesto, llegan derrotados al primer encuentro. "Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron". El "Coloquio" no es una memoria del acontecimiento, ese hecho solo existió en la mente de Sahagún. Los sacerdotes quieren saber cuál es su error, por qué su modo de vida está mal: "mucho holgaremos de que nos digáis quiénes son estos que adoramos, reverenciamos y servi-

7 Utilizo para las citas del "Coloquio" el texto que fue reproducido por Cristian Duverger. Sin embargo, no comparto la interpretación que él ofrece.

mos, porque de saberlo recibiremos gran contentamiento". Con este texto Sahagún empieza a predicar sobre la naturaleza de los dioses; su trabajo de evangelización es enunciar lo pagano dentro de la simbólica ganadora (la tradición judeocristiana). El que realiza Sahagún es un largo trabajo.

En el relato edificante de los franciscanos sobre la naturaleza de los dioses, la exégesis se remonta al principio, a la Creación. Dios, al crear su casa real, su morada, el "cielo empíreo", también creó una muchedumbre de caballeros (los ángeles). De entre ellos destacó a uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció que esto estuviera bien y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.

Los vencidos fueron echados del cielo, "fueron encarcelados en la región del aire tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamáis *tzitzitzimi, culelei, tzuntemuc, piyoche, tzumpachpul*" (78).

La rebelión en el cielo es el origen del mal, pero también del engaño humano. Los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. La idolatría india tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios; adorarlos aun por ignorancia es una enfermedad que se puede curar a través de la prédica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoniaca. ¿Con este texto Sahagún es un historiador? ¿O está creando teatro edificante? Su vida la está dedicando a evangelizar, a destruir la cultura india; qué mejor que exponerla en un drama.

El divino Agustino inspira los libros de la *Historia general* de Sahagún que hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas. De nuevo san Agustín. ¿Por qué es tan importante *La ciudad de Dios* para Sahagún? ¿No es un texto que ataca lo mismo contra lo que él estaba luchando? La empatía estaba dada por el contexto. ¿Acaso se puede comprender sin referentes? Es una gran autoridad que le permite bordar el discurso sobre los indios. ¿El franciscano no pertenece a esa tradición? ¿O su saber solo es "el trabajo de campo"? Interpreta los hechos desde ese horizonte religioso, conoce el libro y sabe cómo aplicarlo. El saber le va marcando el camino.

En el siglo XVI no es posible escribir sin *auctōritātēs*. El paganismo azteca ha sido teologizado, ya lo ha desmenuzado con el "Coloquio", ha encontrado su sentido.

El gran imaginario renacentista estaba fascinado por las fábulas antiguas para encontrarles el sentido moral. Los dioses antiguos nunca murieron en la tradición del Occidente medieval, se convirtieron en alegorías, se refugiaron en la astrología e incluso se hicieron catálogos como el de Boccaccio; en el XVI se estaban redescubriendo los clásicos, etc. El abanico era amplio. Sin embargo, Sahagún no enuncia desde la perspectiva de la tradición renacentista, su acceso al mundo clásico se encuentra a través de los escritos del obispo de Hipona. Le sirve porque es una escritura militante que enuncia, bajo una retórica fundacional para el cristianismo, la victoria total sobre el paganismo.

En esta obra los dioses antiguos ya perdieron, son los signos del castigo. Agustín utiliza la antigua tradición, que se remonta a Evemero, quien atribuía humanidad a los dioses, los cuales por sus grandes logros fueron divinizados por sus pueblos; pasa por la autoridad de Varrón y sus *Antigüedades romanas* y de ahí a su encendida polémica. Sus argumentos son centrales, retoma uno de los diversos géneros de teología que Varrón utiliza para hablar de las antigüedades romanas: el "fabuloso, que es lo mismo que *mithicon*, pues *mithos* en griego quiere decir fábula" (159). En su piadosa interpretación, los poetas, autores clásicos y escénicos, en sus fábulas "mienten mucho y apenas tienen indicio de cosa que sea verosímil" (70). La *sofía* antigua está eclipsada, los *tempora Christī* han vencido. Había que explicar por qué habían perdido. El mundo de los mitos grecolatinos es un mundo de imaginación mentirosa, un artificio maligno para verter y vomitar "la ponzoña de sus lenguas".

En los mitos se cuentan obscenidades que nunca se cometieron. San Agustín utiliza su conocimiento retórico del panteón grecorromano y de sus fábulas para atacar. Júpiter es el cielo; Juno, el aire; Neptuno, el mar; Plutón, la tierra; Saturno, el tiempo. ¡Gran engaño!, los poetas "buscan estratagemas para sostener sus fábulas, y no las hallan" (101), dado que los dones y beneficios divinos no provienen de los dioses en plural, sino de

la "gracia de Dios", ellos pertenecen al mundo de la ciudad terrena, de la historicidad que ha perdido.

El obispo de Hipona ataca con el viejo argumento evemerista: "Que toda la religión de los paganos se empleó y resumió en adorar hombres muertos". Para Varrón primero ocurrieron las cosas de los hombres y después las divinas, primero hubo ciudades y después religión, es decir, la *religiō* es un producto hecho para la civilidad. Desde la perspectiva de ese argumento escéptico y cívico, a través de la interpretación evemerista, el obispo descalifica toda la religión romana. La verdadera religión viene de la ciudad celeste, no de la terrenal; por tanto, esa es la auténtica, no creada, sino revelada. En las ciudades terrenales, por consiguiente, los dioses tenían la misma condición: "en todas las historias o memorias de los paganos, o no se hallan, o apenas se encuentran dioses que no hayan sido hombres, y que, con todo, después de muertos, procurasen honrar a todos y reverenciarlos como si fuesen dioses" (225).

La elección de Sahagún para hacer ver a los dioses paganos bajo la autoridad del divino Agustino tiene una clara finalidad: destruir cualquier posibilidad de divinidad de los dioses mexicas. Solo así entrarían a la memoria india cristianizada: indios que otros indios ignorantes volvieron dioses. Su mirada eclipsa lo divino indígena, transforma el politeísmo en hombres-dioses indianos, no podía ser de otra forma. "Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes" (31).

El gran dios de los mexicas, en el momento en que es mirado desde el nuevo cristianismo indiano, es en algún sentido similar a Hércules-Heracles[8]; se lo compara para hacerlo visible en las plumas de la tradición. Las recurrencias en el mirar lo hacen posible, concebible, el dios grecolatino permite situarlo en la épica de la ciudad terrena. Los dioses indios no pueden existir sin un correlato clásico, ya que eso les da profundidad histórica. Sahagún escribe con la autoridad de la victoria, se está comparando con

8 Véase el libro III, "Del principio que tuvieron los dioses", en Sahagún.

el gran Agustino. Las antigüedades indígenas son la épica de un mundo eclipsado también por la fe.

Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización: "A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía. […] Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia" (31).

Desde la mirada del fraile se fusionan sin ningún problema las dos tradiciones interpretativas de los dioses: son demonios venerados por los hombres a causa de sus mismos engaños y fueron hombres que la idolatría divinizó en una teología del error. El problema entonces era situarlos en su historicidad natural. ¿No debían pertenecer de nuevo a la época posterior a Moisés? Agustín es claro en ello:

> Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos, bien que algunos le hacen anterior a Mercurio; los cuales se imaginan que se engañan. Pero en cualquier tiempo en que hayan vivido, consta de historiadores graves que escribieron estas antigüedades que ambos fueron hombres, y que por muchos beneficios que hicieron a los mortales para pasar a esta vida con más comodidad, merecieron que ellos los reverenciasen como dioses. (509)

Todo es igual en el mundo sublunar. El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún,

> era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos. (509)

Por estas características el fraile lo compara con Júpiter.

La fuente de Sahagún para comprender el paganismo era la crítica de san Agustín contra el mundo pagano. El obispo censuraba a los "mu-

chos maestros y doctores", quienes "jamás podían sostener que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina" (102-103). El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: con Júpiter, el cielo y la tierra; con Hades, el inframundo, y con Poseidón, los mares. Su supremacía es evidente. Tezcatlipoca, al igual que él, comparte ese poder:

> y decían que él solo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba. (32)

Del mismo modo que el mundo grecorromano, para el fraile los mexicas vivían bajo la voluntad y los caprichos del gran dios. En la hermenéutica de san Agustín es el dios con el que hay que tener más cuidado, pues es el más poderoso. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: "Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra". Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el gran enemigo:

> Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo* —Apoca. 12—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados. (60)

Satanás mismo encabezaba la religión mexica. La analogía con Júpiter-Zeus, al igual que en san Agustín, apoyaba la continuidad de la interpretación: permitía ver en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo, traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No rescatar el pasado sino condenar. En esa reformulación de la

memoria el desenlace es obvio: los mexicas, vistos como los romanos, van a ser derrotados por la fe.

La escritura sahaguniana fue profundamente exitosa, ayudó a crear una nueva memoria indígena, interpretada desde el punto de vista del cristianismo, colonizada para ser expuesta, imaginaria en sus contenidos. Trabajada sobre las ruinas del Otro. El conjunto de las representaciones construyó una bonita imagen colonialista de la otredad, de acuerdo con la cual el sentido del grupo aludido es definido por el horizonte y la simbólica del que lo conquistó. Los escritos formaron una "memoria domesticada", la especialidad de la escritura evangelizadora sobre el Nuevo Mundo.

Bibliografía

Fuentes primarias

Agustín, San [Agustín de Hipona]. *La ciudad de Dios.* [¿c. 412-422?]. México D. F.: Porrúa, 2004. Impreso.

D'Ailly, Pierre. *Imago Mundi y otros opúsculos.* [¿1483?]. Madrid: Alianza, 1992. Impreso.

Eusebio [Eusebio de Cesárea]. *Historia eclesiástica.* [¿324 a. C.?]. Barcelona: Clie, 1988. Impreso.

González Obregón, Luis y Víctor Jiménez, eds. *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*. México D. F.: Fundación Congreso Internacional de Americanistas; Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Cultura, 2009. Impreso.

Josefo, Flavio. *Sobre la antigüedad de los judíos.* Lib. I. [¿93-94?]. Madrid: Alianza, 2006. Impreso.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana.* T. 2. México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. Impreso.

Motolinía [Toribio de Benavente]. *Historia de los indios de la Nueva España.* Madrid: Promolibro, 2003. Impreso.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España.* [¿1585?]. México D. F.: Porrúa, 1999. Impreso.

Fuentes secundarias

Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español.* T. 2. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. Impreso.

Ballesteros Gaibrois, Manuel. *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún.* León: Imprenta Provincial de León, 1973. Impreso.

Baudot, Georges. *Utopía e historia en México.* Madrid: Espasa-Calpe, 1983. Impreso.

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993. Impreso.

D'Olwer, Luis Nicolau. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México D. F.: Departamento del Distrito Federal, 1990. Impreso.

Duverger, Cristian. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Hartog, François. *El espejo de Herodoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991. Impreso.

León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. Impreso.

Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972. Impreso.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.

Ricœur, Paul. "Estructura y hermenéutica". *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, por Ricœur. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.

Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de América*. México D. F.: Tava, 1993. Impreso.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel. *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. Impreso.

---. "El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates (2012). Web. Agosto de 2012.

---. *Historia y mirada en las crónicas de América*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Impreso.

Seznec, Jean. *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1987. Impreso.

Fecha de recepción: 13 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Hermandades, limosnas y romerías. Una mirada a las parroquias de indios en Potosí en el siglo XVIII a través de sus libros de fábrica

María Candela De Luca
Conicet
Universidad de Buenos Aires
Universidad de La Plata
candeladeluca@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo nos introducimos en el estudio de los libros de fábrica de las parroquias de indios que existieron bajo la jurisdicción de la Villa Imperial de Potosí, Alto Perú, durante el siglo XVIII. Gracias a la información brindada por estos documentos pueden advertirse aspectos relativos a la organización de estas instituciones, como los ingresos percibidos por ellas en materia de pagos y donativos de los fieles; los bienes materiales con los que contaban —muchos de los cuales portaban significados que nos permiten acceder a claves para comprender el universo material y simbólico compartido por los indígenas que habitaron ese tiempo y espacio—, y también el calendario festivo seguido en estas parroquias, las más de las veces sostenido por las hermandades religiosas que allí funcionaban. Nuestro objetivo primordial es realizar una descripción de las parroquias, demostrando la preeminencia de la actividad de las cofradías en su funcionamiento.

Palabras clave: parroquias, indios, siglo XVIII, Potosí, cofradías.

Abstract

In this paper we get into the study of the churches factory of the Indians parishes that existed under Villa Imperial of Potosí jurisdiction, High Perú, during eighteenth century. Thanks to the information provided by these documents some aspects regarding the function and organization of these institutions can be noted, such as the income received by them on payments and donations done by the faithful; the material goods they had —many of those carried meanings that allow us to access to codes in order to understand the material and symbolic universe shared by the Indians who inhabited that time

and that place—, and also the holiday calendar followed in those parishes, sustained, most of the time, by religious brotherhoods from the area. Our primary purpose is to describe the parishes, illustrating the preeminence of confraternities in its performance.

Keywords: parishes, Indians, eighteenth century, Potosí, confraternities.

Introducción

Este trabajo forma parte de una propuesta de investigación más amplia, que se enfoca en establecer cómo se desarrollaban las relaciones en el ámbito de las cofradías de indios en la jurisdicción del arzobispado de Charcas durante la segunda mitad del siglo XVIII[1]. En esta ocasión, nos introducimos en el análisis de los libros de fábrica de diferentes parroquias de indios ubicadas en la Villa Imperial de Potosí, como también de otras correspondientes al ámbito rural que se encontraban en su esfera de influencia. En los documentos analizados por nosotros en esta oportunidad consta fundamentalmente información de dos tipos: en primer lugar, los inventarios de bienes con los que contaban estas instituciones y los ingresos percibidos por los sacerdotes en materia de diferentes servicios prestados, como misas, bautismos y entierros. En segundo lugar, aparecen las hermandades que funcionaban allí y qué actividades llevaban a cabo. Así detectamos la existencia de alrededor de noventa cofradías conformadas por indígenas, distribuidas entre las mencionadas parroquias y sus anexos rurales. En ocasiones hemos obtenido información detallada acerca de cuáles eran sus autoridades y cómo era su proceso de elección, y también de los bienes con los que contaban estas instituciones.

Gracias a la información brindada por los documentos mencionados, pueden elucidarse aspectos relativos no solo al panorama de las

1 El recorrido en la investigación nos permite afirmar que existe un vacío respecto de esta temática, ya que en el balance realizado sobre la producción historiográfica relacionada con cofradías en el territorio hispanoamericano hemos detectado solo dos trabajos focalizados en el territorio de Charcas que abordan este tema (De Luca).

festividades efectivamente celebradas en las iglesias de indios potosinas —la mayoría de las cuales eran sostenidas por las cofradías religiosas—, sino también acerca de los bienes materiales con los que contaban, como por ejemplo imágenes devocionales, ornamentos utilizados en las ceremonias y los diferentes aportes realizados por los indígenas para la celebración de la liturgia y para el sostenimiento de las iglesias, ya fuera en dinero, en especie o en trabajo. En la mayoría de los casos, aparecen pormenorizadas descripciones de ciertos objetos, sobre todo en lo que se refiere a imágenes de bulto. Tales descripciones resultan sumamente significativas, pues nos interesa conocer cómo los hombres apreciaron y se apropiaron de estos objetos, dándoles una relevancia especial debido a su valor simbólico.

Si bien la información obtenida es incompleta y fragmentada[2], contamos con los libros de fábrica, en los que constan las actividades realizadas durante buena parte del siglo XVIII en más de diez parroquias y viceparroquias[3] de indígenas. A través de ellos podemos obtener una nítida imagen del devenir cotidiano de estas instituciones y de los actores sociales que las integraban.

Tomando como referencia el clima de reformas promovidas por los monarcas borbónicos en el periodo citado, nuestro objetivo es realizar una descripción de la estructura y organización de las parroquias potosinas, teniendo en cuenta qué cofradías existían en cada una de ellas y colaboraban con su manutención, a fin de demostrar la preeminencia de estas instituciones en su funcionamiento. Aspiramos a realizar una descripción de carácter amplio que brinde el marco necesario para poder acceder a claves que permitan comprender el universo material y simbólico compartido por los indígenas que habitaron ese tiempo y espacio.

2 En el año de 1980, los archivos parroquiales de la diócesis de Potosí fueron centralizados en su obispado. Se extraviaron en esta maniobra los archivos de numerosas parroquias, con lo cual se perdió una gran cantidad de información que no había sido previamente estudiada.

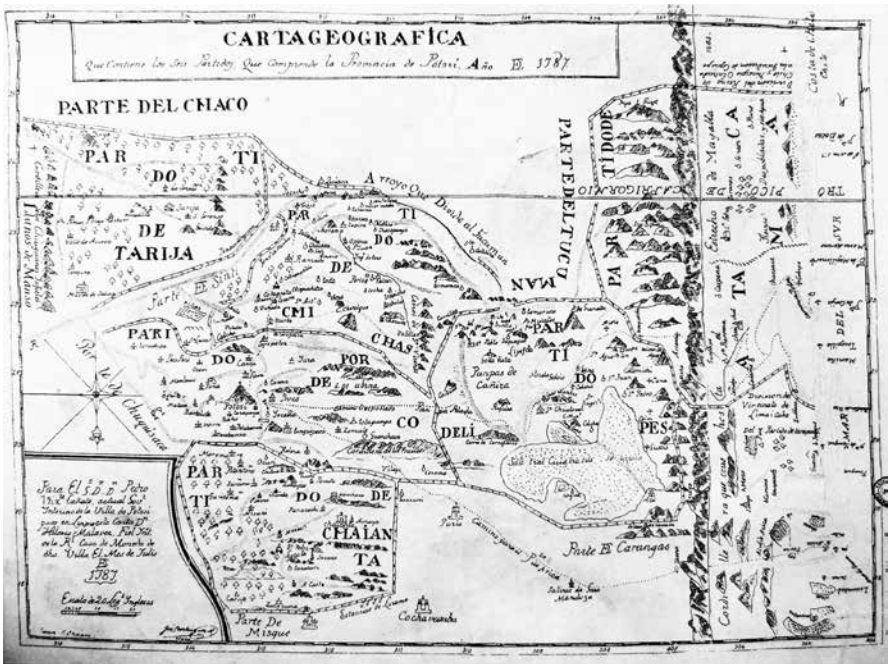
3 La viceparroquia se define como una parroquia que carece de territorio propio, puesto que "el que está al cuidado del vicepárroco pertenece en realidad al párroco" (Di Stéfano y Zanata 59).

Parroquias y cofradías en la Villa Imperial de Potosí y los pueblos de indios

Hacia mediados del siglo XVIII, el territorio del Alto Perú se encontraba poblado por diferentes grupos étnicos que habían pertenecido al Tawantisuyu y que estaban ahora bajo la autoridad del arzobispado y de la Audiencia de Charcas. La configuración institucional de este espacio se había estructurado con las reformas implementadas por el virrey Toledo a fines del siglo XVI, organización que perduraría casi hasta finales del periodo colonial. Según este ordenamiento, vigente aún en la etapa que nos ocupa, se agrupaba a las comunidades nativas en unidades fiscales y administrativas denominadas repartimientos, mientras que la estructura jurisdiccional eclesiástica se organizaba en *doctrinas*. Tal acepción es utilizada de manera vulgar, tanto que casi inmediatamente el vocablo *doctrina* fue equiparado al de *pueblo de indios*: un espacio ocupado por grupos de indígenas que eran asignados a un sacerdote cuya tarea era instruirlos en el conocimiento del Evangelio.

El funcionamiento de las doctrinas de indios no se adecuó a los patrones andinos, ya que los párrocos no ajustaron su autoridad a las parcialidades y *ayllus* correspondientes, sino que lo hicieron a cada doctrina, en cada uno de cuyos pueblos de cabecera se creó un sistema de cargos religiosos relacionado con los servicios a las parroquias y, por supuesto, al ciclo anual de festividades (Celestino y Meyers; Chance y Taylor; Serulnikov 26-27). Fue de esa manera que los pueblos de reducción se transformaron en centros de recaudación de tributos y de despacho de mitayos, actividades que tenían como marco las reuniones religiosas, las más de las veces organizadas y sostenidas por las cofradías.

Así mismo debemos aclarar que el término *doctrina* aparece en las fuentes muchas veces equiparado al de *curato*, y también al de *parroquia*. Ya que un análisis pormenorizado acerca del uso de estos términos exige más espacio que el que estas páginas ofrecen, hemos decidido utilizarlos como sinónimos, no sin antes decir que consideramos que el tema merece un mayor grado de profundidad, que esperamos retomar en el



Mapa 1

Provincia de Potosí, 1787*

Fuente: Cañete.

* En este mapa de 1787 aparecen los seis partidos correspondientes a la provincia de Potosí: Chayanta, Tarija, Porco, Lípez, Atacama y Chichas. Nótese que su orientación es inversa a la de los mapas tradicionales, ya que las direcciones son sur-norte y oeste-este.

futuro[4]. Consideraremos entonces que *parroquia* remite al territorio en el cual se extiende la jurisdicción espiritual de un sacerdote o párroco.

En este apartado nos ocuparemos de describir de manera general cuáles eran las parroquias, tanto en el ámbito urbano como en el de campaña, que se encontraban circunscriptas al área potosina hacia el último cuarto del siglo XVIII. Durante el periodo citado, y como consecuencia de las reformas promovidas por los borbones, la organización de los curatos, tanto de la villa como los de las provincias que se encontraban bajo su au-

4 Algunos autores coinciden en homologar estos términos: "[Los indios] son entonces asignados territorialmente a una doctrina o parroquia de indios, a cargo uno o más curas doctrineros" (Di Stéfano y Zanatta 31).

toridad, sufrió transformaciones que incidieron en su organización. Estas medidas impactaron de diversas formas en el territorio potosino. Para los sacerdotes, la división de las doctrinas que contaban con un gran número de fieles implicaba la disminución del ingreso que percibían por ellas, mientras que para los indios, las transformaciones en la jurisdicción eclesiástica implicaron un nuevo impacto en sus actividades cotidianas.

En este marco, detectamos la existencia de más de cuarenta parroquias distribuidas entre las provincias de Chichas y Tarija, Chayanta, Porco, Atacama y Lípez; a las que se sumaban los curatos rurales que se encontraban bajo directa jurisdicción de la villa. Entre estos últimos divisamos la presencia de tres parroquias y sus correspondientes anexos. En la ciudad, las catorce iglesias de indios originales se convirtieron en ocho en la segunda mitad del siglo.

	Chichas y Tarija	Atacama	Lípez	Chayanta	Porco
Curatos no afectados por la división	Santiago de Cotagayta	Atacama la Alta	San Antonio	Micani	Coroma
	Talina y Tupiza	Atacama la Baja o Chiuchiu	San Cristóbal	Uru y Carasi	Tomabe y Tolapampa
	San Lorenzo de Tarija		Sta. María Magdalena	Aymaya	Iura
	San Bernardo de Tarija			Panacachi	Porco
	Chocaya o Tartasi			Moscari	Potabamba
	Calcha y Chate			San Pedro de Buenavista	Siporo
				Moxo Moxo	Turuchipa
				Sta. Lucía de Sacaca	Pocapoco
				San Juan de Acasio	Mataca la Baja
				Sta. Lucía de Pirantora	Tacobamba
					Tinguipaya
					Mataca la Alta
					Toropalca
					Cayza
					Bartola
					Miculpaya
					Chaqui
Curatos divididos en el último cuarto del siglo XVIII	N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción de Tarija			San Pedro de Macha	Puna
				San Marcos de Miraflores	
				Pocoata y sus anexos	

Tabla 1

Curatos de las provincias hacia 1775

Fuente: elaboración de la autora a partir de "Libro real particular de cargo" (f. 2 r.).

En la tabla 1 ilustramos de manera esquemática qué curatos existían. Se presentan en las fuentes más de cuarenta parroquias. Sin embargo, podríamos hacernos una imagen equivocada si dejamos de tener en cuenta la subdivisión de las doctrinas que mencionamos previamente. A este respecto, resulta pertinente introducir un fragmento de la descripción de Potosí realizada por un autor anónimo con fecha de 1802:

> En los partidos de la provincia se cuentan 20 curatos en Chayanta, 19 en Porco. En Chichas y Tarija 9 con una sacristía mayor. En Lipes 3. En Atacama 2: todos los cuales componen 53 curatos y unidades a los 13 de la villa y en su territorio llegan hasta 66. ("Descripción" f. 6 v.)

Por tal motivo, hemos señalado aquellos curatos que fueron divididos en esa fecha: a saber, el de Puna, en la provincia de Porco; el de Tarija y el de San Marcos de Miraflores, San Pedro de Macha y el curato de Pocoata y sus anexos rurales en la provincia de Chayanta[5]. Vemos así que, en realidad, la cantidad de parroquias era mayor, pues alcanzaba el número de 66 curatos a principios del siglo XIX, a los que debemos sumar las capillas rurales que dependían de las parroquias, de las que no conocemos número exacto. Por fortuna, contamos con los libros de fábrica de algunas de estas. Se trata de un material por demás interesante, ya que en la mayoría de los casos se encuentra completo y en buen estado de conservación, y a través de él podemos reconstruir buena parte de su derrotero a lo largo del siglo XVIII.

Para el caso de las iglesias destinadas a los indios en el ámbito urbano, contamos con datos más precisos y con abundante documentación. El citado autor anónimo escribió:

> Los curatos primitivos para indios fueron siete a los cuales agregó el señor Toledo otros 6 nuevos que completaron hasta 13 […] Posteriormente se creó un curato más pero todos ellos se unieron […] en el año de 1758 haciendo una

5 A este respecto cabe mencionar el trabajo en que Mónica Adrián aborda esta problemática y focaliza su atención en la división de la doctrina de San Marcos de Miraflores con respecto a la de Surumi en 1779.

> iglesia de cada 2 […]; de suerte que están reducidas a 8 parroquias las destinadas dentro de la villa para la enseñanza de los indios, y fuera de ella otras tres […]. ("Descripción" f. 5 v.)

Vemos así que en el caso urbano la reorganización parroquial resultó más temprana que en las provincias; a la vez, las parroquias no se subdividieron sino que fueron aglutinadas, y algunas de ellas pasaron a tener el estatus de viceparroquias dependientes de otra principal (véanse tablas 2 y 3).

Parroquias	Viceparroquias
San Benito	Sta. Bárbara
San Bernardo	San Lorenzo
N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción	San Cristóbal
San Pablo	San Sebastián
San Juan	San Martín
San Pedro	San Francisco el Chico
Santiago	N.ª S.ª de Copacabana
San Roque	

Tabla 2

Parroquias y viceparroquias de indios en la Villa Imperial de Potosí hacia 1775

Fuente: elaboración de la autora a partir de "Libro real particular de cargo" (f. 2 v.).

Parroquias	Anexos
Chulchucani	Manquiri
Tarapaya	Sta. Lucía
Salinas de Yocalla	Ormini

Tabla 3

Curatos bajo jurisdicción de la Villa Imperial de Potosí hacia 1775

Fuente: elaboración de la autora a partir de "Descripción"; "Libro real particular de cargo".

Con base en los aportes de los fieles registrados en los libros de fábrica, podemos especificar qué hermandades existían en cada parroquia. Así,

individualizamos la presencia de 25 cofradías integradas por indígenas que funcionaban dentro de los límites de la ciudad, y son 65 las que contabilizamos en las iglesias de la campaña. Sin embargo, al ser nuestra información incompleta, podemos aventurar que probablemente no hayan sido las únicas que existieron en la provincia y en la Villa Imperial de Potosí.

Las tablas 4 y 5 tienen como fundamento la información extraída de los libros de fábrica. Allí se especifica cuáles festividades eran sostenidas y organizadas por las cofradías de indios respectivas, lo cual no quita que el resto de las hermandades que tenían lugar en la parroquia participaran de tales fiestas. En el caso de la parroquia de Nuestra Señora de Copacabana solo advertimos la presencia de una hermandad, puesto que únicamente contamos con un fragmento de su libro de fábrica. Sin embargo, teniendo en cuenta la gran cantidad de hermandades presente en el resto de las parroquias, y que la evidencia nos demuestra la preponderancia de estas instituciones en lo relativo al sostenimiento de las iglesias y a las actividades que allí se realizaban, podemos pensar sin temor a equivocarnos que no era la única que tenía lugar allí.

Parroquias / Cofradías / Fiestas	San Cristóbal	N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción	San Pablo	San Sebastián	N.ª S.ª de Copacabana
Santísimo Sacramento	X	X		X	
Ángel de la Guarda				X	
Ánimas del Purgatorio		X		X	
N.ª S.ª de la Purificación/ N.ª S.ª de Copacabana/ N.ª S.ª de la Candelaria	X	X	X		
N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción		X			
N.ª S.ª de la Asunción		X			
N.ª S.ª del Rosario				X	
N.ª S.ª de los Dolores			X		
N.ª S.ª de la Soledad					X
N.ª S.ª de la Misericordia		X			
N.ª S.ª de la Gracia				X	

Continúa...

Parroquias / Cofradías Fiestas	San Cristóbal	N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción	San Pablo	San Sebastián	N.ª S.ª de Copacabana
San Miguel Arcángel	X			X	
Santa María Magdalena				X	
San Sebastián				X	
Sta. Ana	X				
Sta. Lucía	X				
San Cristóbal	X	X			
San Salvador		X			
San Gerónimo		X			

Tabla 4

Celebraciones y cofradías en parroquias urbanas

Fuente: elaboración de la autora a partir de los documentos del fondo *Libros de fábrica,* Archivo del Obispado de Potosí, Bolivia.

En la tabla correspondiente a las parroquias rurales (véase tabla 5), aclaramos que hemos incluido en ella los anexos rurales dependientes de la iglesia matriz de Talina, motivo por el cual se observan varias cofradías correspondientes a la misma advocación en ese ámbito.

Parroquias / Cofradías Fiestas	San Bartolomé de Porco	San Francisco de Micani	Sta. Lucía	San Pedro de Uru y Carasi	San Marcos de Miraflores	N.ª S.ª de Surumi	San Juan de Talina
Santísimo Sacramento	X	X	X	X	X	X	X
Santa Cruz	X						X-X
Espíritu Santo	X						
Benditas Ánimas del Purgatorio							X
N.ª S.ª de la Purificación/ N.ª S.ª de Copacabana/ N.ª S.ª de la Candelaria	X	X	X	X	X	X	X-X-X
N.ª S.ª del Rosario		X		X			
N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción	X			X			X-X
Natividad de N.ª S.ª						X	

Continúa...

Parroquias / Cofradías Fiestas	San Bartolomé de Porco	San Francisco de Micani	Santa Lucía	San Pedro de Uru y Carasi	San Marcos de Miraflores	N.ª S.ª de Surumi	San Juan de Talina
N.ª S.ª de Loreto		X					
N.ª S.ª de la Encarnación			X				
N.ª S.ª de Surumi						X	
San Pedro	X			X	X		
San Rafael							X
San Bartolomé	X						
San Antonio	X						
Santiago	X		X				
San Miguel	X	X	X	X	X		
San Benito	X						
Sta. Rosa		X					X
San Salvador		X	X				
San Gerónimo							
San Juan		X	X	X			
San Blas		X					
Sta. Bárbara		X		X	X		X-X
San Roque			X	X		X	X-X-X
San Bernabé						X	

Tabla 5

Celebraciones y cofradías en parroquias rurales

Fuente: elaboración de la autora a partir de los documentos del fondo *Libros de fábrica*, Archivo del Obispado de Potosí, Bolivia; anexo documental transcrito por Platt ("The Andean").

A juzgar por el intenso calendario festivo evidenciado en las actividades de las parroquias, las hermandades gozaban todavía de buena salud en las postrimerías del siglo XVIII, y toleraban aún los embates asestados por la administración borbónica, que no solo intentaron disminuirlas en número, limitándolas a cuatro por parroquia, sino también reducir la cantidad de aportes que realizaban los hermanos para su funcionamiento. Observamos que, en buena parte, la manutención de las iglesias era llevada

a cabo con base en las donaciones realizadas por los cofrades, sobre todo en lo que se refiere a la celebración religiosa.

Tomando como parámetro el año de 1791, realizamos una comparación entre distintas parroquias rurales, a través de la cual podemos ilustrar someramente esta afirmación[6]. Observamos para la doctrina de Lípez que, sobre un ingreso de 1.162 pesos percibidos a lo largo del año de 1791, las entradas se discriminan así:

- Sínodo: 322 pesos (27,7%)
- Renovaciones: 96 pesos (8,26%)
- Fiestas de Semana Santa: 22 pesos (8,6%)
- Fiestas no determinadas: 168 pesos (14,45%)
- Misas de los jueves y de los sábados: 272 pesos (23,40%)
- Fiesta del Corpus y fiesta de la Concepción: 200 pesos —100 pesos cada una— (17,2%)
- Casamientos y entierros: 50 pesos (4,3%)

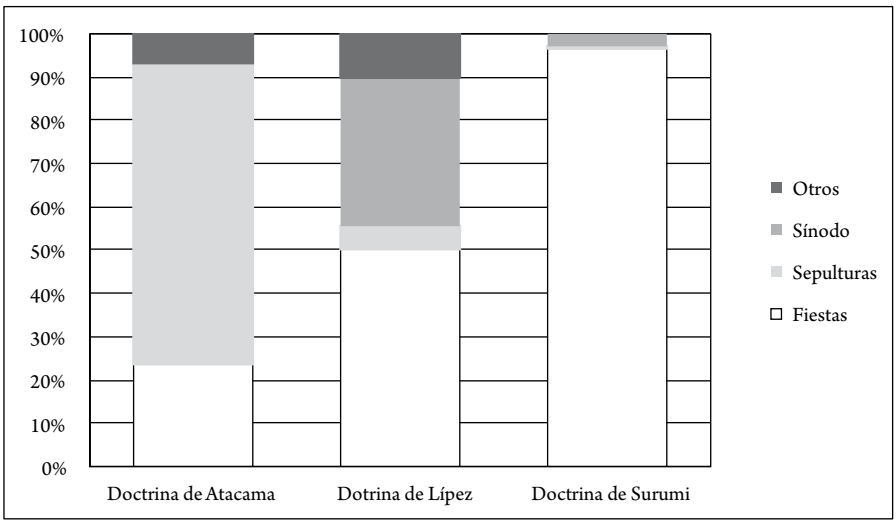
Ello daría como resultado el 40,25% de los ingresos destinados a la realización de festividades. En el caso de la doctrina de Atacama la Baja vemos que hay una especial preocupación por la muerte, ya que el mayor porcentaje de las entradas de ese mismo año se dedica al ramo de sepulturas (1.000 pesos, correspondientes al 43,51%). En un segundo lugar en rango de importancia se mencionan las fiestas —sin especificar cuáles—, por las que se perciben 340 pesos (un 14,79% del total), mientras que solo 100 pesos (4,35%) son recibidos por la celebración de matrimonios. Llama la atención la preponderancia del ingreso en el ramo de sepulturas, sobre todo comparado con las entradas percibidas en la doctrina de Surumi ese mismo año, en la que más del 90% del total se recibe gracias a la celebración

6 Decidimos atender a los ingresos de 1791 puesto que en ese año el arzobispo de Charcas, Fran Joseph Antonio de San Alberto, les indica a todos los curas doctrineros que deben elevar a la sede arzobispal la razón y cuenta de los ingresos de cada doctrina, motivo por el cual contamos con abundante documentación que podemos observar de manera comparativa.

de festividades. Esas diferencias pueden brindarnos un panorama general que demuestre las particularidades en la organización de esos espacios. Atacama, una de las provincias más castigadas por la mita y más fuertemente sometidas a la presión monetarista colonial, se caracterizó desde el periodo prehispánico por una alta tasa de dispersión y movilidad poblacional que alcanza su cénit hacia fines del siglo XVIII (Hidalgo).

Atendiendo a esa dispersión incentivada por la presión tributaria que profundizaba el debilitamiento de la comunidad original, podemos arriesgar la hipótesis de que la importancia de los enterramientos y el cuidado de los muertos se refería a la necesidad de mantener en el tiempo la continuidad de estos grupos y sus derechos territoriales. Tomando como parámetro el trabajo de Francisco Gil García, puede afirmarse que en el mundo andino los muertos son considerados *wakas* (entidades sagradas) que definen a la comunidad, le confieren identidad, protegen a sus miembros de la injerencia externa y fundamentalmente legitiman su posesión de tierras y recursos, sobre todo si tenemos en cuenta el sistema de *doble domicilio*. Su culto interacciona con la concepción del tiempo y del espacio, a la vez que está en relación con los demás ámbitos socioculturales, especialmente los referidos a los modelos económicos y a su proyección político-territorial. En un contexto de crisis, pobreza y alta mortalidad infantil, como lo fue el último decenio del siglo XVIII, podemos presumir que lo que se traduce a través de las fuentes es un proceso de esa índole.

La doctrina de Surumi fue creada aproximadamente hacia la misma fecha, como parte de un proceso de reorganización poblacional implementado en el marco de la competencia por los recursos entre la Iglesia y el Estado. En este caso observamos un proceso inverso, ya que si bien se trataba de una doctrina muy pobre, la población no se dispersó en este periodo sino que se aglutinó congregada bajo la devoción a la milagrosa imagen de Nuestra Señora, aunque las dádivas otorgadas al templo eran concedidas por devotos que no necesariamente pertenecían a esa doctrina sino que se acercaban al santuario en una fecha particular con el objetivo de celebrar la festividad de la Virgen. Tales dádivas constituían casi la totalidad de los ingresos que sostenían a esta parroquia. Volveremos sobre este tema más adelante.



Gráfica 1

Ingresos de las doctrinas de Lípez, Surumi y Atacama en 1791

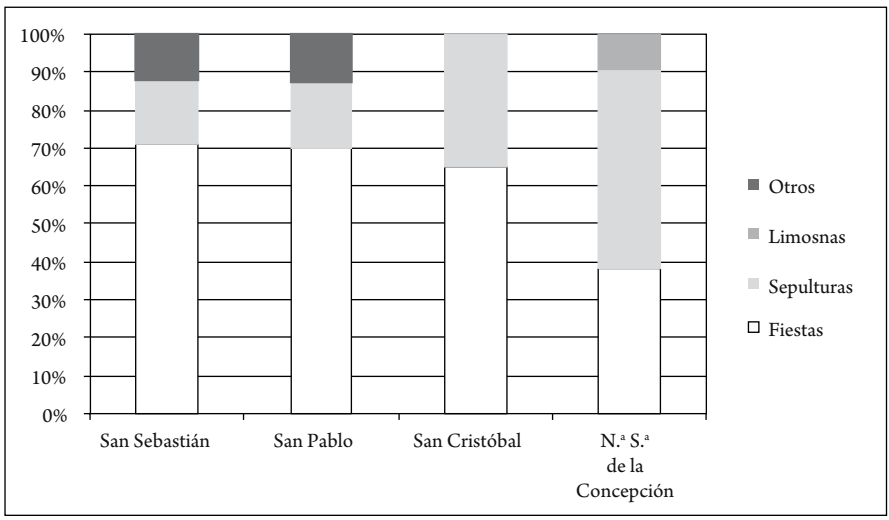
Fuente: elaboración de la autora a partir de "Razón de las rentas"; "Razón y cuenta de las rentas de la doctrina"; "Razón y cuenta de las rentas de la iglesia"; "Razón y cuenta de todos"; "Surumi" (f. 28 r.).

Para explicarlo mejor, ilustramos de manera porcentual y comparativa los ingresos recibidos en dinero en 1791 en las doctrinas mencionadas en la gráfica 1. Como se expresa en ella, los ingresos percibidos por las parroquias en concepto de fiestas eran preponderantes, en relación con los otros, como bautismos y casamientos, o como el ramo de sepulturas. De hecho, en las parroquias rurales de Porco, Tarapaya, Micani y Uru y Carasi, los ingresos registrados en 1791 respondieron casi en un 100% a las dádivas otorgadas por las cofradías a los sacerdotes para la realización de sus fiestas patronales ("Micani" f. 29 r.; "Porco" f. 79 r.; "Santa Lucía"; "Uru y Carasi" f. 1 r.). En total fueron recibidos:

– Micani: 410 pesos por fiestas (se incluye los anexos rurales)
– Porco: 365 pesos por fiestas (96,45%) y 13 pesos, 4 reales por renovaciones
– Santa Lucía: 178 pesos por fiestas[7]

7 Se excluyen los aportados por la cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación porque las páginas correspondientes fueron arrancadas.

En el caso de las parroquias ubicadas en el ámbito urbano, la situación era muy similar, ya que buena parte de los ingresos correspondía a los otorgados por los cofrades para la realización de las festividades (véase gráfica 2).



Gráfica 2

Ingresos de las parroquias urbanas en 1791

Fuente: elaboración de la autora a partir de "La Concepción"; "San Cristóbal"; "San Sebastián".

Resulta interesante observar que, pese a las restricciones impuestas por los reformadores borbónicos, el calendario festivo continuó siendo un pilar fundamental en lo que al sustento económico se refería. Tales disposiciones habían sido reglamentadas minuciosamente ya desde la segunda mitad del siglo XVIII, como se expresa en el "Arancel de derechos parroquiales".

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 43-74 — Fronteras de la Historia

Transformaciones en el último cuarto del siglo XVIII: el "Arancel de derechos parroquiales"

Los monarcas del siglo XVIII llevaron a cabo una serie de medidas destinadas a hacer más rígidos los mecanismos de control en los territorios pertenecientes a la corona. La administración imperial se propuso restringir hacia 1769 las contribuciones absorbidas por la Iglesia católica, y por tal motivo durante el reinado de Carlos III fueron convocados múltiples concilios y sínodos provinciales que tuvieron como común denominador la protección del patrimonio real. Estas transformaciones adquirieron un cariz particular en el Alto Perú. En 1765 y luego de la visita pastoral de su jurisdicción, el arzobispo de Charcas, Pedro Miguel de Argandoña Pastén y Salazar, solicitaba permiso al rey para llevar a cabo un sínodo en su arquidiócesis. Este cónclave fue finalmente celebrado entre 1771 y 1773.

Antes de la celebración del sínodo y como resultado del impulso reformador propugnado por Argandoña Pastén y Salazar, se promulgó en el año de 1769 el "Arancel de derechos parroquiales", que fue aprobado por la Real Audiencia de La Plata dos años más tarde. El mismo puede considerarse un preámbulo a las profundas transformaciones que quedaron asentadas en el sínodo celebrado en 1771.

En tales disposiciones se especificaba la necesidad de establecer un arancel fijo al cual los sacerdotes debían atenerse al recibir ingresos por sus actividades como párrocos; también se detallaban las tarifas que debían destinarse al mantenimiento de las iglesias, tanto en lo relativo al aseo y los gastos cotidianos como a los ornamentos y demás objetos necesarios para la celebración del culto. En el arancel se puntualizaban las cargas, según habían de ser aplicadas en relación con españoles, criollos y mulatos, de la misma manera que con los indígenas, diferenciando aquellas parroquias urbanas de las de campaña.

En el citado documento se expresaba no solo la urgencia de instaurar una renta fija para beneficio de las iglesias, que hasta el momento se

sostenían gracias a las limosnas ofrecidas por los indios en las festividades religiosas, sino que también aparecía como objetivo proteger al erario de los prelados en caso de que los aportes de los feligreses no fueran suficientes y tuvieran que llevar adelante el mantenimiento de los templos de su propio peculio. Fue de este modo como quedaron establecidos los valores que habrían de percibir los curas en concepto de misas, procesiones y entierros, a los que también se les asignaban diferentes tarifas según el tipo. Así mismo se establecía uniformemente para las parroquias de la villa la limosna que percibirían por las fiestas de tabla.

En el caso de las iglesias de los pueblos de indios se agregaba que, al no contar estas instituciones con recursos suficientes para gastos cotidianos como cera, vino y pan, ni para las refacciones anuales o los ornamentos indispensables, se autorizaba a los párrocos a exigir limosna para sustentarlos.

Sin embargo, cabe destacar que con mucha vehemencia se afirmaba que "se deba proceder el arreglo de los aranceles, y a la extirpación de los desórdenes, y abusos introducidos por los curas doctrineros de ella, en cuanto a la exacción de derechos parroquiales" (Argandoña, *Arancel*).

Así se iniciaba el detalle de todas aquellas exacciones que se les prohibía realizar a los sacerdotes. Si bien de ninguna manera consideramos que debamos interpretar las disposiciones del arancel pensando que fueron cumplidas a rajatabla, estos pormenores nos dan una interesante pauta de cuáles eran efectivamente las condiciones de la vida material de las iglesias en el siglo XVIII, ya que las contravenciones estarían dando cuenta de prácticas comunes entre los sacerdotes. Entre estas prohibiciones se detallaba que

- No se permitía a los curas tener indios para servicio personal a menos que fuesen remunerados por ello.
- Se les vedaba canjear por dinero el servicio que los parroquianos debían prestar para el sostén del templo.
- No se les autorizaba recibir dádivas de ningún tipo que no estuvieran dentro de los límites fijados por el arancel. Específicamente se prohibía que los curas recibieran de los caciques donativos como cebada, reses y aves, aun cuando los dieran los caciques como obsequios.

- Se enfatizaba en evitar las extorsiones a las que los sacerdotes sometían a los indígenas que habitaban en zonas rurales, manteniéndolos en los pueblos de reducción hasta que pagaran "12 pesos", o tomaran el lugar de alféreces en las fiestas —lo cual significaba costearlas—; u otorgaran al sacerdote bienes como coca, algodón, ají o ropa.
- Se les prohibían actos de corrupción como alquilar la cera perteneciente a las iglesias.
- Se les impedía a los curas cobrar a cambio de administrar los sacramentos, de la misma manera que hacerlo por permitir a los indígenas llevar las imágenes —cruces, santos, vírgenes, Cristo crucificado— en procesión.
- Se enfatizaba que el *ricuchicu* —diferentes dádivas otorgadas por los indios, como dinero y comestibles— consumido en los banquetes debía tener carácter libre y optativo, de ninguna manera obligatorio.

Los dos últimos ítems nos conciernen de manera especial, ya que estas actividades —las procesiones, en las que las imágenes tenían un lugar preponderante, y los banquetes— revestían un carácter tanto práctico como simbólico, en el cual profundizaremos relacionando estos datos con la información provista por los libros de fábrica.

Cargo y data: los libros de fábrica

Los libros de fábrica son la representación de la organización administrativa de una iglesia. A través de ellos podemos obtener información acerca del calendario festivo y del ingreso percibido por los sacerdotes en materia de servicios y limosnas, pasando por una descripción detallada de cada uno de los objetos que eran propiedad de la parroquia, desde ornamentos hasta puertas, ladrillos y campanas, por poner algunos ejemplos. Realizando la mencionada búsqueda de documentos en el Archivo del Obispado de Potosí, observamos que, si bien la organización interna de los libros puede resultar desordenada, la mayoría de ellos están estructurados de manera

similar y presentan la misma clase de datos. Tomando como parámetro el libro de fábrica de la iglesia de San Sebastián, notamos que existe una cierta regularidad en la estructura interna de estos documentos. Lo hemos tomado como ejemplo porque es un libro que abunda en detalles acerca de la vida cotidiana de la parroquia. La disposición de los datos mantiene el mismo orden, dividido por años. En primer lugar, se registran los ingresos recibidos como limosnas por la celebración de las fiestas y son discriminados los aportes según hayan sido entregados por los alféreces de las cofradías respectivas. A modo de ejemplo ("San Sebastián" f. 235 r.):

Año de 1782

Fiestas de enero

El alférez de San Sebastián dio treinta y cuatro pesos D034

El alférez de San Miguel dio seis pesos D006

El alférez del Ángel dio seis pesos D006

Posteriormente, se especifican las entradas recibidas como limosnas aisladas otorgadas por los devotos, ingresos por sepulturas y bautismos, y los diversos gastos realizados por las iglesias, entre los que, por lo general, se mencionan elementos indispensables para la liturgia —cera, vino, aceite, adquisición de ornamentos—, refacciones eventuales que pudiera tener el templo y gastos para la misa —por ejemplo, algo tan oneroso como la contratación de cantores—. De manera aislada, se mencionan las contribuciones detalladas según los pueblos de indios. Con un ritmo aproximado de cada tres años, se evidencian los inventarios de bienes, muchas veces con motivo de la transferencia de la parroquia de un sacerdote a otro, o debido a la visita del obispo; o bien en el momento en que se produjo la reforma administrativa que transformó a San Sebastián en viceparroquia, dependiente ahora de la iglesia de San Pablo.

En lo tocante a los inventarios, detectamos algunos contrastes entre los documentos. Hay, sin embargo, comunes denominadores en lo que se refiere a este aspecto, ya que también existe una estructura predominante. Usualmente se inicia detallando los bienes de carácter general de la parro-

quia, estructura y mobiliario entre ellos, como reza el inventario de Nuestra Señora de Surumi, en cuyos documentos destaca la pobreza y las malas condiciones de esta última, cuestión que retomaremos más adelante.

Una diferencia, tal vez sustancial, entre los libros de las parroquias del ámbito urbano y los de las parroquias de la campaña resulta de la información que nos proveen estas últimas acerca de aspectos de la vida cotidiana que exceden lo meramente cultual. Por ello observamos que buena parte del libro de fábrica de Micani se dedica a detallar los gastos de la iglesia en esta materia:

> Gastos que ha tenido esta santa iglesia de San Francisco de Micani, desde hoy día 16 de junio de 784 = hasta 16 de junio de 789 = son como se siguen:
>
> Primeramente se han gastado ocho pesos en el trabajo del albañil por mil doscientas tejas que ha hecho para retejar la iglesia y casa parroquial.
>
> Ítem. Se han gastado tres pesos: en chicha y coca, en los mayordomos que trajeron cera y encendieron el horno.
>
> Ítem. Se han gastado ocho pesos seis reales en raciones de albañil y mayordomos, en los más que trabajan en retejar la iglesia y casa parroquial.
>
> Ítem. Se han gastado treinta y cinco pesos dos reales y medio en una petaca de cera de santa cruz que mandé traer de Chuquisaca, con peso de cinco arrobas una libra.
>
> Ítem. Se han gastado diez y seis pesos en dos arrobas de vino para celebrar […]
>
> Ítem. Se han gastado ocho pesos en coca y raciones en los mayordomos, priostes y alcaldes de los cuatro anejos, que han trabajado en reparar las capillas, cuatro pesos este año y cuatro el año pasado que no apunté por olvido […]. ("Micani" ff. 8 r.-8 v.)

En este caso se observa que los servicios de los indios eran pagados en especie, concretamente en chicha y coca, elementos claves para el consumo no solo cotidiano sino, fundamentalmente, ritual. Como excepción, vemos que las actividades de albañilería se pagaban con dinero, cuestión que nos despierta algunos interrogantes acerca del porqué de esta diferen-

ciación. Suponemos que probablemente se deba a la realización de tareas que requerían de un trabajador especializado en su oficio, motivo por el cual se le pagaría en dinero. Sumado a eso, nada indica que el albañil, indígena o no, estuviera necesariamente vinculado a la parroquia, como sí lo estaban los otros mencionados en la fuente. Paradójicamente, observamos también que las autoridades de las cofradías —priostes y mayordomos— participaban en la manutención regular de la iglesia y no solo costeando la celebración de las festividades. En el caso de la iglesia matriz de Talina, aparece enumerada anualmente en los documentos la dotación de trigo provista por la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria para su propio sustento y el de la citada parroquia:

> En el beneficio de San Juan de Talina en veinte y dos días del mes de junio de mil setecientos y cuarenta y cinco años habiendo llamado a mi presencia al mayordomo mayor, Juan Alfonso para que dé cuenta de lo que ha redituado la chacra de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, de trigo este año de setecientos y cuarenta y cinco dijo que estaba pronto a dar dichas cuentas y debajo de juramento que hizo en forma de derecho declaró que habiendo pagado diezmos y primicias quedaron líquidas quince cargas de trigo las que confieso haber recibido, y que estas las aplica para gastos de dicha cofradía, y para lo que se ofreciere en esta iglesia matriz, y que los gastos que ha tenido de siembre, recojo, fuegos y demás gastos pertenecientes a lo que se ha ofrecido en aumento de esta cofradía lo perdonaba. ("Talina" f. 96 v.)

Pero, si bien en todos los libros se destaca de manera significativa que el mayor ingreso de las parroquias provenía de las fiestas, este era muy relevante sobre todo en aquellas parroquias de campaña que no contaban ni con el sínodo real ni con tierras. El libro de San Marcos de Miraflores transcripto por Platt se dedica casi exclusivamente a especificar el monto y el orden en que las cofradías —y también el sacerdote a cargo de la parroquia— aportaban las contribuciones para las fiestas:

> 5.ª Nota. En el gasto del incienso, se guarda este entable. El domingo da la cofradía de San Marcos. El lunes la de San Miguel. El martes el cura. El miércoles la cofradía de Santa Bárbara. El jueves la del Santísimo. El viernes el cura. El sábado la cofradía de Nuestra Señora, de suerte que con este orden siempre que ocurra misa cantada, nombre, salve, entierro u otra función, que necesite incienso, lo pone el del día a excepción de las renovaciones y fiestas del Cor-

> pus en que pone el cura en cualquier día que se hagan, y en los aguinaldos, fiestas de finados, y días de los patrones de cofradías en que cada una costea su fiesta. ("The Andean" 185)

Las celebraciones por lo general incluían misa y procesión, y en ellas no solo interactuaban los sacerdotes, sino los caciques de las comunidades. Las fiestas religiosas resultaban espacios en los que se decidía sobre cuestiones relativas a los servicios de mita, el pago del tributo y la distribución de las tierras comunales. También, sobre la elección de autoridades (Celestino), ante todo en las parroquias rurales, tal y como se describe en el libro de fábrica de Uru y Carasi al mencionar a los indios, "en cuyos curatos con todo rigor, que en otro, según el carácter o empeño de los caciques, a cuyo cargo corre la elección de los alféreces en sus respectivas parcialidades" ("Porco" f. 3 v.).

Además de sus fines religiosos, las celebraciones cofradiales tenían un importante componente social y lúdico. Es por eso que muchas veces los fondos se destinaban a fines profanos, como banquetes que no tenían carácter puramente religioso, pero sí un importante carácter simbólico. El comer juntos era sinónimo de intercambio fraternal, de acuerdo y de paz. Intentar reconstruir esos momentos efímeros es condición indispensable para conocer la cotidianeidad de los actores sociales que tomaban parte en ellos, ya que la información que tenemos acerca de estos espacios nos provee de representaciones que se complementan con el patrimonio material que ha sobrevivido, entre el que se cuentan las imágenes de bulto, los ornamentos y las parroquias mismas. En el citado libro de la parroquia de San Marcos se especifican las características y los fondos destinados a estas actividades, en consonancia con el monto indicado en el "Arancel de derechos parroquiales":

> 13. Nota. Desde la víspera del Corpus entran las cofradías a la fiesta de *ayllu*, y dan lo siguiente. El alférez da doce pesos por vísperas, misa y procesión, y cuatro pesos más por la misa de salud, que se le aplica al día siguiente, más 3 pesos con título de *cocinaje* y su *micuchicu* que es voluntario, y regularmente se compone de una fanega de harina de trigo, medio puerco, un cordero, una pierna de vaca, un cantarito de miel de Charcas, otro de vino, una ollita de manteca, una libra de yerba, otra de azúcar, otra de colación, doce gallinas,

> doce tortas, y treinta y dos panes, y el día de su fiesta da de comer al cura. La priosta, y sus mayordomos entre todos dan doce pesos de limosna, uno para incienso, otro para cuerdas, y las quince libras de cera, con más doce gallinas, y en igual forma pasan todas las demás cofradías advirtiéndose que cogiendo el cura lo que da el alférez por [...] [ma-] [f. 4 r.] yordomos a favor de la fábrica, con arreglo al arancel. (Platt, "The Andean" 185)

Si bien solemos pensar que en las fiestas existía una preeminencia de lo visual y lo auditivo como manifestación alegórica, no podemos dejar de tener en cuenta que los sentidos del gusto y del olfato también eran estimulados en estos banquetes en los que se culminaba la celebración religiosa. Observamos que en el convite anteriormente descripto, en particular, si bien no preeminentemente, se dio la presencia de ciertos elementos que no eran regulares en la dieta, como la miel. Es de opinión de algunos autores que el sabor dulce —infaltable en las celebraciones barrocas— supone una carga de optimismo conectada directamente con lo espiritual y lo festivo (Merino-Medina).

Otro elemento relevante que se destaca en los inventarios es la importancia que otorgaban los sacerdotes al adorno de sus parroquias, ya fuera en lo referido a ornamentación o a las imágenes devocionales. En este aspecto se menciona con ahínco la relevancia de las imágenes de bulto, ya sean estas de santos, de Cristo o, sobre todo, de la Virgen en sus diferentes advocaciones. Numerosas páginas de nuestros libros están dedicadas a la pormenorizada descripción de estas imágenes revestidas con túnicas, adornos y joyas provistos por los cofrades que las veneraban, y a las que acudían en busca de favores de todo tipo, ya que muchas de ellas eran consideradas milagrosas, como la Virgen de Copacabana. Aún hoy podemos encontrar espléndidos altares y retablos especialmente construidos para amparar estas imágenes, que eran cuidadosamente vestidas y atendidas por los hermanos que se encargaban de presentarlas a toda la comunidad los días de fiesta y procesión.

Estas actividades eran consideradas no solo ejercicios espirituales. Vestir a la Virgen —o al santo— era algo reservado a ciertas personas que ocupaban un lugar jerárquico en la hermandad como mayordomos/as, priostes o alféreces. Tal actividad reforzaba precisamente esta posición de

liderazgo. Tomando como ejemplo el libro de fábrica del santuario de Salinas de Yocalla, observamos la preponderancia en la descripción de las numerosas advocaciones de santos que tenían lugar en esta parroquia. Nos sorprende la cantidad de imágenes de bulto con las que contaba, entre las que se mencionan varias imágenes de Cristo, tres de san Juan y dos de san José, y otras tantas de san Antonio y de san Roque. A ellos se agregan los bultos de san Joaquín, santa Ana, san Pedro, san Pablo y san Javier; a los que debemos sumar las diversas imágenes de la Virgen. Entre ellas se cuentan Nuestra Señora de la Misericordia, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción y la Virgen de los Dolores. Sin embargo, según aparece en los documentos, su mayor riqueza —no solo en el orden monetario sino fundamentalmente por su implicancia en el grado afectivo y cultual— la constituía la imagen de Nuestra Señora de Turqui, que es descrita con un alto grado de detalle:

> La Señora de Turqui, vestida de brocado azul de plata […], forrado en tafetán carmesí doblete, boleado con encaje de dedo, y medio ordinario, alba de clarín, con encaje a la delantera, y otras puntas gruesas, cíngulo de plata afondada azul, con sus serafines al extremo, corona de plata, con varias piedras falsas: una gargantilla, con cuatro sartas de perlas chicas y unos sarcillos de oro con diamantes chispas, que al uno le falta la mitad el pendiente de abajo: […] El Niño vestido de brocado con sombrero de plata […]. ("Salinas de Yocalla" ff. 3 r.-3 v.)

Se destacan en el inventario los múltiples ajuares con los que contaba esta imagen, que iban trocándose según lo indicara el calendario litúrgico. El uso de estas representaciones —y también de las pictóricas— fue privilegiado por el catolicismo contrarreformista, ya que ellas cumplían una importante función pedagógica en una sociedad multilingüe y en su mayor parte no alfabetizada. Así mismo es de destacar que el uso de las imágenes fue también preocupación del Sínodo de Charcas, que dedicó algunos apartados a regular el empleo y cuidado de ellas. Allí se alienta

> debido al honor de Dios y sus santos [a] que de las iglesias se destierren todos los instrumentos que son causa y ocasión de indevoción, errores y otros inconvenientes que a las personas simples, y rústicas, no es irregular les motiven como son abusos de pinturas y deformidad de imágenes, que en vez de promover a devoción y reverencia incitan por el contrario, al desprecio e irrisión, y particularmente se suelen encontrar en algunas de sus doctrinas de indios.

> Ordenamos y mandamos a nuestros curas, conformándonos en todo al santo Concilio de Trento, tengan especial cuidado en que los que tuvieren en sus iglesias tanto de sus parroquias como de sus anexos, estén pintadas y adornadas de forma que muevan al culto y reverencia, sirviendo de historia y libro donde se lea, y considere a lo que se ha de imitar y seguir, y no resulte la menor incidencia.
>
> A este fin procurarán que las imágenes de bulto que hay en los altares, y otras que se destinan para sacar en las procesiones, se vistan con propias vestiduras, que tiene adoptada la universal Iglesia católica, hechas modesta y decentemente para este efecto. (Argandoña, *Constituciones*)

En ocasiones estas imágenes se convertían en objeto de una intensa veneración de pueblos y regiones, de los que eran patronas. Sus efigies, que fueron albergadas en suntuosos camarines rodeados de candelabros, ataviadas en lujosas túnicas y adornadas con collares, coronas y ramilletes de flores, estaban emplazadas en santuarios que en ocasiones se convirtieron en centros de peregrinación. Esta modalidad religiosa tuvo mucho éxito, ya que la apelación a fibras emocionales impactó favorablemente en la difusión del catolicismo. Desde el inicio de la conquista española, muchas veces el simbolismo de esas figuras fue utilizado como un elemento aglutinante alrededor del cual se tejieron identidades colectivas que permitieron una mejor organización del espacio y de la población sometida en beneficio de la corona o de los miembros del clero.

En su trabajo sobre las doctrinas de Chayanta, Mónica Adrián analiza cómo una estrategia similar fue utilizada por los sacerdotes de esta región para contrarrestar los efectos adversos provocados por la división de la doctrina de San Marcos de Miraflores con respecto a la de Surumi en 1779. Precisamente, la conformación de esta doctrina se realizó debido a que supuestamente contaba con suficientes recursos propios como para ser parroquia de cabecera, ya que albergaba la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Surumi[8]. La introducción de esta imagen data de 1769, y diez años más tarde la capilla se convirtió en cabeza de doctrina. Años después,

8 Si bien el carácter milagroso de la imagen es mencionado por Platt en "The Andean" y por Adrián, hemos intentado rastrear documentación que describa específicamente tal afirmación, sin dar aún con ella.

este santuario era mantenido casi exclusivamente gracias a los donativos de los peregrinos que acudían a solicitar su gracia:

> Por ser santuario se mantiene y subsiste esta iglesia. De lo contrario ya hubiera estado arruinada y destruida. Porque los extraños que vienen de romería la socorren con limosnas, dones, o dádivas a esta portentosa imagen. El mes de septiembre por la natividad de Nuestra Señora y su novenario, se hacen las fiestas principales y entonces concurre mucha gente y se […] en el platillo con el Niño, limosna de los medios que dan los fieles en todo el novenario se juntan ya cien pesos ya ciento y más según el mayor o menor concurso de cada año. Esta es la renta de esta iglesia y de lo que se forma ella. A esto se agregan las dádivas o dones de algunas alhajitas y piedritas de plata labrada y otras cositas, su adorno que todo se pondrá en su lugar, año por año. ("Surumi" ff. 26 v.-27 r.)

En el libro de fábrica se enfatizan las condiciones penosas de la parroquia, que no contaba más que con la dotación de cuatro cofradías que aportaban para su subsistencia —las hermandades dedicadas al culto de san Roque, san Bernabé, Nuestra Señora de la Candelaria y la Virgen patrona—. Allí se especifica "la carencia de dotación, ni finca, u obra pía de donde le entre un medio" ("Surumi" ff. 26 v.-27 r.). Resulta evidente que la construcción de la devoción en torno de la imagen de Nuestra Señora de Surumi fue lo suficientemente eficaz para tejer en su derredor una práctica religiosa que implicó la conformación de una nueva identidad colectiva, bastante fuerte como para avalar la nueva organización territorial y administrativa.

A modo de cierre

A lo largo de estas páginas nos hemos esforzado por realizar una descripción acerca de la estructura y las condiciones materiales de vida de las parroquias potosinas en la segunda mitad del siglo XVIII. El cruce de los diferentes tipos de documentos nos ha servido para trazar un panorama sobre la organización de las iglesias potosinas en el que podamos insertar

nuestro principal objeto de estudio, las cofradías de indios, sus características, funciones y actividades. A través de estos documentos observamos que las hermandades no solo contaban con muchísimo vigor hacia las postrimerías del siglo XVIII, sino que eran prácticamente el motor de la vida parroquial, sobre todo en lo referido a la movilización de recursos materiales y humanos.

De hecho, fiándonos de la información analizada, podemos decir que la mayor parte de los ingresos de las parroquias era el producido de las cofradías como pago por la celebración religiosa. Este es, sin dudas, el común denominador en la organización de las iglesias establecidas en el ámbito urbano y en el rural, entre las que, sin embargo, podemos divisar algunas diferencias. Las más notables son aquellas atinentes a cómo percibían el ingreso las parroquias —en especie y en servicios en la campaña, y en dinero en la villa— y a sus bienes.

Observamos una mayor cantidad y diversidad de posesiones materiales en las parroquias urbanas, como elementos constitutivos característicos —por ejemplo, campanas, instrumentos musicales, retablos, adornos, ornamentos— y aquellos de uso cotidiano: la ropa blanca, la cera y el incienso utilizados en las ceremonias, entre otros. A su vez, en este espacio las limosnas y los donativos en ocasiones aparecían individualizados por personas, e incluso, en las postrimerías del siglo XVIII, distinguimos en algunas iglesias la presencia de españoles y criollos, que se aglutinaban en este ámbito en torno a determinadas advocaciones, formando cofradías propias y proveyendo de bienes a la parroquia a través de esta institución. Particularmente nos referimos al caso de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, fundada en la iglesia de San Pablo en 1792 ("San Sebastián" f. 224 r.).

En este caso resulta curioso detectar la presencia de españoles en la parroquia, aunque continúa la tendencia general a congregarse en torno a advocaciones de marcado arraigo europeo, como la mencionada Dolorosa, o Nuestra Señora de Aranzazu, patrona de los vascongados, diferenciadas de las de los indígenas. Sin embargo, no nos sorprende la marcada preferencia en el culto al Santísimo Sacramento tanto entre naturales como entre peninsulares, ya que el mismo fue promovido de manera oficial durante ese siglo. En el caso de las iglesias alejadas de la ciudad de Potosí, consta en

los documentos que en muchas ocasiones tenían sus imágenes de bulto —que evocan mayormente advocaciones locales como Nuestra Señora de Surumi o la Virgen de Turqui, e incluso la figura de la de Copacabana— casi como únicos y más importantes bienes. En los mismos documentos vislumbramos también que buena parte de la organización de las comunidades indígenas pasaba por el ámbito parroquial, en el cual se decidía sobre cuestiones como el reparto de tierras, la elección de autoridades y los servicios de mita.

Al integrar a nuestro trabajo información como la que proveen los inventarios, podemos esbozar no solo aspectos atinentes a la vida material de los actores sociales que las integraban, sino también aquellos que se refieren a su universo simbólico. El estudio de los objetos resulta fundamental para la comprensión de la cultura, pues es allí donde esta se vuelve tangible. Dichos objetos pueden ser analizados desde diversos ángulos: por su valor utilitario, por sus características estéticas, como símbolos o como pistas que evoquen situaciones que nos permitan reconstruir el pasado. El uso y el valor —monetario y simbólico— que se les dan nos permiten acceder al conjunto de creencias y percepciones de una sociedad, y conocer el contexto social y cultural en el que fueron creados y utilizados, trascendiendo sus límites materiales. Descripciones detalladas, como la del libro de fábrica de San Marcos de Miraflores, remiten a situaciones que nos transportan, a través de aromas y sabores, a momentos que se evidencian como fundamentales en la vida de la sociedad andina, entre ellos el del banquete y la fiesta. Al mismo tiempo, a la luz de pormenorizados datos como los referidos a la manera de vestir de la Virgen de Turqui, o a través del caso de Nuestra Señora de Surumi, observamos que un objeto —la imagen de bulto de la Virgen— funcionó en cuanto articulador de una red que incluyó creencias, movilizaciones y transformaciones identitarias y también, como en este último caso, administrativas.

Reconstruir el universo material que constituía la vida cotidiana de los actores sociales que integraban estas instituciones nos parece un reto fascinante, pero sabemos que permanecemos, aún, en los inicios. Si bien en el presente trabajo no estamos en condiciones de llegar a conclusiones definitivas, el mismo se constituye en un punto de partida para plantearnos nuevos interrogantes y problemas, asumiendo otros desafíos. En lo inme-

diato nos preocupa ahondar en ciertas cuestiones que consideramos claves para comprender el funcionamiento de las hermandades como una institución fundamental en la sociedad andina. Entre ellas, el análisis del rol de las cofradías en cuanto articuladoras de la circulación de bienes —como donantes de las parroquias o como propietarias de tierras, por ejemplo—, o en lo atinente a la celebración religiosa y sus implicancias, sin dejar de lado lo que se refiere en lo específico a la creación, apropiación y uso de las imágenes religiosas.

Bibliografía

Fuentes primarias

a. Manuscritos

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente. "Carta geográfica que contiene los seis partidos, que comprende la provincia de Potosí" (1787). Mapa manuscrito. *Mapas y planos* 141. Archivo Histórico de la Casa Nacional de la Moneda de Potosí (ACMP), Potosí.

"La Concepción" (1756-1780). Man. *Libros de fábrica* (*LF*). Archivo del Obispado de Potosí (AOP), Bolivia.

"La Concepción y San Cristóbal" (1797-1801). Man. *LF*. AOP.

"Descripción geográfica, división territorial, características del cerro, fundación de la villa, emancipación de su dependencia de La Plata, cabildo, comercio, iglesia matriz, conventos, hospitales, monasterios, curatos, beateríos, cofradías, rentas, gobierno antiguo de los corregidores, oficiales reales, correos, intendencia, mita, gremios de azogueros, casa de moneda, bancos de rescates, labranza de plata, tributos y sueldos de toda la administración". Man. Sección Colonia. *Audiencia de La Plata. Minería.* Doc. 157/7. Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ANB), Sucre.

"Inventario de la iglesia de San Pedro, entregado por su cura interino Pedro Méndez de la Parra D. Fr. Manuel Rodríguez, quedó en su lugar" (1791). Man. *Iglesias y conventos* (*IC*) 51. ACMP.

"Inventario de las iglesias de Santiago y de Copacabana, entregado a su nuevo párroco" (1779). Man. *IC* 52. ACMP.

"Libro real particular de cargo y data del cinco por ciento que se exige a los curas de las parroquias de esta villa y demás de las provincias del distrito de estas reales cajas […]" (1775-1784). Man. *Cajas reales* (*CR*) 862. ACMP.

"Libro real particular de los censos o juros impuestos contra la real hacienda por las comunidades de indios del distrito de la Real Audiencia de La Plata en que según la secuela del índice se le forma cargo de debe y debe haber a cada comunidad por lo corrido pagado y restos desde el 1 de enero de 1714 en que se pasó a esta real caja de Potosí […]" (1774-1801). Man. *CR* 856. ACMP.

"Micani" (1779-1835). Man. *LF*. AOP.

"Porco" (1771-1835). Man. *LF*. AOP.

"Razón de las rentas de la doctrina de San Cristóbal de Lípez que presenta el Lic. Pedro Aragoneses y Perca, cura y Vicario de dicha doctrina". Man. Sección Colonia. *Iglesia* (*I*) 232. ANB.

"Razón y cuenta de las rentas de la doctrina de Lípez, presentada por su cura y vicario, Dr. Manuel Blacut". Man. Sección Colonia. *I* 246. ANB.

"Razón y cuenta de las rentas de la iglesia parroquial de San Francisco de Chiuchiu y sus anejos, presentada por su cura coadjutor Lic. José Alejo Pinto Arancibia". Man. Sección Colonia. *I* 251. ANB.

"Razón y cuenta de todos los proventos de la doctrina de Atacama, presentada por el Dr. Manuel Blacut, Cura interino de dicha doctrina". Man. Sección Colonia. *I* 249. ANB.

"Salinas de Yocalla" (1789-1931). Man. *LF*. AOP.

"San Cristóbal" (1756-1803). Man. *LF*. AOP.

"San Sebastián" (1682-1808). Man. *LF*. AOP.

"Santa Lucía" (1724-1815). Man. *LF*. AOP.

"Surumi" (1779-1810). Man. *LF*. AOP.

"Talina" (1703-1708). Man. *LF*. AOP.

"Testimonio de la división del curato de San Marcos" (22 de mayo de 1797). Man. Sección Colonia. *Expedientes coloniales* 23. ANB.

"Uru y Carasi" (1797-1804). Man. *LF*. AOP.

B. Impresos

Argandoña Pasten y Salazar, Pedro Miguel. *Arancel de derechos parroquiales.* Lima: Casa de los Niños Huérfanos, 1771. Impreso.

---. *Constituciones sinodales del arzobispado de La Plata.* Cochabamba: Imprenta de los Amigos, 1854. Impreso.

Fuentes secundarias

Adrián, Mónica. "El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII". *Autoridad y poder.* T. 1 de *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria.* Ed. J. L. Martínez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998. 17-37. Impreso.

Celestino, Olinda. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones". *Gazeta de Antropología* 14 (1998). Web. Octubre de 2012.

Celestino, Olinda y Albert Meyers. *Las cofradías en el Perú*. Fráncfort: Editionen der Iberoamericana, 1981. Impreso.

Chance, John. K. y William B. Taylor. "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil – Religious Hierarchy". *American Ethnology* 12.1 (febrero de 1985): 1-26. Impreso.

De Luca, María Candela. "Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis". *Cambios & Permanencias. Historia, Archivística y Redes de Investigación* (2010). Web. Octubre de 2012.

Di Stéfano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000. Impreso.

Gil García, Francisco M. "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América* 10 (2002): 59-83. Impreso.

Hidalgo, Jorge. "Complementariedad ecológica y tributo en Atacama (1683-1792)". *Estudios Atacameños* 7 (1984): 311-325. Impreso.

Luque Alcaide, Elisa. "¿Entre Roma y Madrid?: la reforma regalista y el Sínodo de Charcas (1771-1773)". *Anuario de Estudios Americanos* 58.2 (2001): 473-493. Impreso.

Merino-Medina, Augusto. "Barroco, fiesta, dulce". *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. Ed. Norma Campos Vera. La Paz: Unión Latina, 2007. 173-179. Impreso.

Platt, Tristán. "II. Entre Ch´axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político *aymara*" *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Eds. Thérèse Bouysse-Cassagne et ál. La Paz: Biblioteca Andina, Hisbol, 1987. 61-132. Impreso.

---. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th centuries)". *Journal de la Société des Americanistes* 83 (1987): 139-192. Impreso.

Serulnikov, Sergio. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.

Fecha de recepción: 1.º de febrero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

José Lanciego, Arzobispo de México, y el Clero Regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728

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

Resumen

En este artículo se plantea una revisión sobre la gestión del arzobispo de México José Lanciego al frente del arzobispado en relación con la política eclesiástica de Felipe V y el clero regular. Lanciego se destaca por representar bien los intereses de la nueva monarquía en la Iglesia indiana, lo que se tradujo en reforzar la autoridad de los obispos en detrimento del poder tradicional de las órdenes religiosas. También, por favorecer a su clero, reforzar la autoridad de los jueces eclesiásticos, apoyar la división de curatos y doctrinas e intentar la secularización de sesenta de ellas. Si bien esto último no prosperó, contribuyó a fijar en la agenda real el asunto de la disciplina perdida de las órdenes religiosas, que devino en 1749 con la real cédula que ordenaba la secularización de doctrinas en Indias.

Palabras clave: arzobispado de México, José Lanciego Eguilaz, política eclesiástica, Felipe V, clero regular.

Abstract

This article presents a review of the management of Mexico's Archbishop Jose Lanciego in front of the archbishopric in relation to the ecclesiastical policy of Philip V and the regular clergy. Lanciego well known for representing the interests of the new monarchy in the Indian Church, which resulted in strengthening the authority of the bishops at the expense of the traditional power of religious orders. He is also known for encouraging their clergy, reinforcing the authority of the ecclesiastical judges, favoring the division of parishes and doctrines and trying the secularization of 60 doctrines. But while this last did not prosper it actually helped to set in the real agenda the issue of lost discipline of religious orders, which came about in 1749 with the royal decree ordering the secularization of Indian doctrines.

Keywords: Archbishop of México, José Lanciego Eguilaz, church politics, Felipe V, the regular clergy.

La primera mitad del siglo XVIII puede ser considerada como una nueva etapa en la histórica confrontación que el clero regular tuvo con el secular desde los inicios de la evangelización en Nueva España, dos siglos atrás. Varios factores y circunstancias confluyeron a partir de la guerra de sucesión española que modificó gradualmente el estado de cosas que había prevalecido hasta el siglo XVII con respecto a la Iglesia. La política eclesiástica de Felipe V en Indias ha sido poco investigada, opacada por las mejor estudiadas reformas de Carlos III. Aunque sigue aceptándose que el cambio de dinastía no implicó transformaciones importantes con respecto a la época de los Austrias, tal tesis debe revisarse, pues al acercarnos a las cuestiones eclesiásticas pueden advertirse claramente signos reformistas que aún falta estudiar más (Aguirre, "El arzobispo")[1].

Al final del conflicto sucesorio, el régimen de Felipe V comenzó a discutir la reforma del clero en respuesta al ambiguo apoyo que había recibido de sus miembros en Aragón, Valencia y Cataluña (Barrio, "El clero"), por un lado, y como parte del conflicto con el papa de Roma, por el otro (Kamen). Tales asuntos ocasionaron que en todo el reinado de Felipe V siguiera discutiéndose el papel del clero y la Iglesia en el Imperio español, y en especial el del regular, dadas sus fuertes ligas con el papado. Ello también nos explica por qué el gobierno de Madrid fue muy sensible a las cuestiones eclesiásticas, no solo de España sino también de las Indias, algo que se reflejó en la actuación de algunos obispos que nombró para Nueva España (Aguirre, *Un clero*).

Fue en ese contexto en el cual José Lanciego Eguilaz, monje benedictino, llegó a ser nombrado nuevo arzobispo de México en 1712, año caracterizado por las diferencias entre Madrid y Roma que llevaron al papa, en principio, a negar el reconocimiento a los nombramientos eclesiásticos de Felipe V (Barrio, "El cardenal"). Lanciego fue contemporáneo de una generación de eclesiásticos destacados por su participación en la

1 En el reinado de Felipe V hubo cambios importantes en la política eclesiástica, sobre todo en lo concerniente a extraer más recursos fiscales de la Iglesia, tanto en España como en Indias. En estas últimas, el camino fue el establecimiento del cobro del subsidio eclesiástico.

política, como el obispo de Cartagena, Luis de Belluga, o por desarrollar una filosofía crítica, como el también benedictino Benito Jerónimo Feijoo.

Si bien faltan estudios sobre el papel político de los obispos nombrados por Felipe V para Indias, hay claros indicios de que prelados como José Lanciego Eguilaz, Juman Gómez Parada en Yucatán o Ángel Maldonado en Oaxaca intentaron cambios significativos y fueron afectos a las nuevas tendencias regalistas de Madrid (Aguirre, "Más allá"; Canterla 23-86). En las siguientes páginas se analiza el conjunto de acciones emprendidas por el primero y que buscaban favorecer al clero secular y sujetar al regular a su jurisdicción, como parte de la política del primer gobierno borbónico.

Lanciego se caracterizaría por tratar de cumplir con las directrices madrileñas, por un lado, y por satisfacer las expectativas del clero secular del arzobispado, centradas en desplazar a los religiosos de sus tradicionales ámbitos de poder, por el otro. Para hacerlo, el arzobispo llegó incluso a tratar de negociar directamente en Roma la secularización de sesenta doctrinas, asunto que le valió una dura reprimenda de la corona. Con todo, Lanciego Eguilaz no dejó de insistir en la necesidad de cambiar un orden eclesiástico que ya no satisfacía a la nueva monarquía ni mucho menos al clero secular local. El prelado se hallaba inmerso entre tales intereses externos e internos y actuó en consecuencia.

La visita pastoral

El arzobispo José Lanciego se destacó por la convicción con la que emprendió sus tareas pastorales, sin que le importaran mucho las controversias que causara: apoyó sin reservas al alto clero de México para lograr sus ascensos, consolidó el cobro del subsidio eclesiástico, no sin enfrentamientos con los religiosos, promovió un sínodo provincial, envió a su secretario a Roma para lograr la secularización de las doctrinas y aumentó las exigencias para las ordenaciones sacerdotales (Aguirre, "El ascenso"; Aguirre, "Curatos"). Para todo ello, la visita pastoral que emprendió al poco tiempo de su arribo a México fue determinante, pues no se trató de un

simple trámite para cumplir con la normativa tridentina, como en el caso de su antecesor Manso y Zúñiga en la década de 1650 (Pérez). Por el contrario, se advierte en Lanciego un marcado interés en ciertos aspectos que tenían mucho que ver con la situación política entre los cleros del arzobispado. Así, entre 1715 y 1720 el prelado se dio a la tarea de inspeccionar personalmente el estado en el que se encontraban los curatos y doctrinas del arzobispado, labor inmensa por cuanto sumaban más de 230 cabeceras parroquiales (AHAM, *LVJLE*, caja 20, libro 2). El antecedente más inmediato era la visita del arzobispo Francisco de Aguiar en la década de 1680, cuya meta fue recorrer, conocer y corregir todo aquello que consideró necesario (AHAM, *LVFAS* 1, caja 19). No obstante, había una diferencia esencial entre ambas visitas con respecto al clero regular: mientras que la de Aguiar se caracterizó por establecer buenas relaciones con los frailes doctrineros, reconociéndoles su autoridad y labor en la feligresía, la de Lanciego buscó, ante todo, establecer la primacía de la jurisdicción ordinaria por sobre la del clero regular, sus usos y costumbres en el manejo de derechos parroquiales, matrimonios o cofradías.

Una de las mayores preocupaciones de Lanciego durante su recorrido, y de donde se desprendieron varias acciones con respecto a los doctrineros encargados de los principales asentamiento indígenas, fue conocer las deficiencias que en el conocimiento de la doctrina cristiana tenían los naturales. Por ello, criticaba la labor de aquellos:

> hemos visto por nuestros ojos con grande dolor de nuestro corazón, en diferentes parajes, especialmente de haciendas, ranchos, obrajes y pueblos cortos, que muchos adultos y aun casados no saben persignarse, ya por su rudeza, ya por la poca frecuencia que los curas y ministros tienen con los fieles para instruirlos en la doctrina cristiana […]. (AHAM, *LVJLE*, f. 57 v.)

Para enmendar todo ello, Lanciego les ordenó a los curas establecer en cada curato una hora fija para que un maestro especialmente designado les enseñara a los fieles la doctrina, así como el establecimiento de escuelas de enseñanza del castellano. Este era un antiguo deseo de la corona que en ese momento el arzobispo retomaba, considerando que la conservación de las lenguas indígenas constituía un verdadero obstáculo para una mejor y definitiva evangelización (AHAM, *LVJLE*, f. 14 v.).

Sin dejar de realizar las acciones acostumbradas en tales recorridos (visita a la iglesia parroquial, sus instalaciones, su sacristía, ornamentos y archivo, así como confirmaciones), el prelado fue muy insistente en reafirmar, por un lado, casi todas las disposiciones de su antecesor Aguiar y Seixas, y por el otro, apuntalar su aparato judicial en el ámbito local mediante los jueces. Igualmente, revisó todas las licencias de los frailes para poder celebrar y confesar, mostrando así la autoridad de la mitra sobre los religiosos que tenían el cargo de cura de almas. En el mismo sentido, Lanciego les advirtió a los religiosos que se abstuvieran de celebrar misas a discreción, insinuando que ello aumentaba los pagos de los indios a la Iglesia (AHAM, *LVJLE*, ff. 43 r.-43 v.). En la misma tónica, el prelado les pidió a varios religiosos tener cuidado con lo que cobraban en las sepulturas de los indios, o en las confesiones, disfrazado de "ofrendas" (AHAM, *LVJLE*, f. 276 v.). Lanciego no dejó de abordar el asunto de las actividades extraparroquiales y lucrativas de los curas, práctica que era más o menos recurrente desde el siglo XVI y que no había podido controlarse del todo:

> nuestros curas no están puestos en las doctrinas para granjeros ni mayordomos de ninguna persona, sino para pastores de las ovejas y fieles que les tenemos encomendados, mandamos en virtud de santa obediencia no se entremetan ni encarguen de [la] administración de hacienda ni rancho alguno, ni ocupen los sirvientes de la Iglesia en semejantes ministerios […]. (AHAM, *LVJLE*, f. 267 v.)

Igualmente, el arzobispo se cuidó de apuntalar la presencia del clero secular en las doctrinas, dándole las licencias necesarias para que tuviera también participación en la administración espiritual en partidos dominados tradicionalmente por frailes[2]. Por ello, no dejó pasar la oportunidad de llevar a su lado a un clérigo lengua para examinar a los indios fiscales de las iglesias locales, con lo cual les demostró a los religiosos que en el clero secular también había ese tipo de expertos. En este mismo sentido, el arzobispo sancionó la administración espiritual en capillas particulares, y

2 "Se despachó licencia al bachiller don Francisco de la Peña, presbítero para que en los idiomas castellano y otomí en los partidos de este arzobispado que se administran en dichos idiomas, pueda confesar generalmente hombres y mujeres por el tiempo de la voluntad de su señoría ilustrísima" (AHAM, *LVJLE*, f. 8 v.).

con ello favoreció también a los clérigos de las provincias que se desempeñaban como capellanes. Por otro lado, apoyó iniciativas encabezadas por clérigos, como por ejemplo la construcción de un hospital para pobres. Lanciego no dejó de apuntalar, así mismo la presencia de sus provisores en la provincia, como figuras que eran parte de las instancias jurisdiccionales del arzobispado y que debían involucrarse directamente en los problemas y litigios de los fieles (AHAM, *LVJLE*, ff. 11 v., 37 r.-37 v., 46 v., 50 v.).

El subsidio eclesiástico como catalizador favorable al clero secular

Si bien la recaudación de un subsidio eclesiástico en Indias (Gil-Bermejo) tuvo como motivo central captar más recursos de la Iglesia para la siempre precaria hacienda real, y en términos generales Felipe V no obtuvo ni la mitad del dinero esperado, otra cosa sucedió con respecto al equilibrio entre ambos cleros, al menos en cuanto al arzobispado de México se refiere[3]. Correspondió al arzobispo Juan Ortega Montañés en 1701 echar a andar el nuevo gravamen en su calidad de delegado papal, empresa que tuvo muchas críticas y le ocasionó fricciones con ambos cleros. Como pudo, Ortega logró que la orden de San Agustín y la de Santo Domingo le entregaran una relación global de las rentas e ingresos de sus doctrinas y conventos en el arzobispado de México para poder calcular el subsidió del 10%, y se abstuvo de comprobar si los montos eran precisos. En cuanto a los franciscanos, simplemente se negaron a entregar cualquier información. Cuando en 1708 falleció el arzobispo Ortega Montañés, responsable no solo del arzobispado sino de todas las dió-

3 La idea de extender el subsidio eclesiástico a Indias surgió a raíz de la piratería en el Caribe en la década de 1670. Por la escasez de fondos para una armada eficaz, se planteó en el Consejo de Indias que el clero indiano contribuyera con la décima parte de sus rentas. Luego de muchas negociaciones con Roma, puesto que solo el papa podía autorizar un gravamen así, en 1699 Inocencio II otorgó un subsidio más cercano a los deseos de Carlos II, quien ordenó su cobro en las diócesis de los virreinatos de Perú y Nueva España, aunque la vida ya no le alcanzó para ver su realización.

cesis sufragáneas, la recaudación del subsidio había avanzado poco, pues del medio millón de ducados de plata que se esperaba obtener de toda Nueva España no se habían conseguido ni 100.000 pesos (Aguirre, "El arzobispo").

Al arribar Lanciego a la mitra mexicana, de inmediato se le dieron instrucciones para retomar el asunto del subsidio de 1699 y terminar con lo que su antecesor no había podido. No obstante, el nuevo prelado consideró más necesario hacer primero la visita de su jurisdicción y no fue sino hasta 1719 cuando realmente reinició la recaudación del subsidio, siguiendo los pasos de Ortega y Montañés. En ello estaba cuando en 1723 recibió un breve papal fechado en 1721 y una cédula de 1722 que le ordenaban la recaudación de un segundo subsidio, pero ahora por 2 millones de ducados de plata (AGN, *BN* 932, exp. 15; AHAM, caja 36, exp. 15). Sus responsabilidades aumentaron sensiblemente, pues esta vez él debía iniciar otra recaudación por el doble del monto de antes. Sin embargo, la experiencia de la primera recaudación sirvió para corregir errores de procedimiento, y en menos tiempo se terminó con una primera recaudación. Las instrucciones para la recaudación eran similares a las de 1700, aunque el gravamen se reducía de un 10% a un 6% de todas las rentas eclesiásticas, buscando una menor resistencia de los cleros y una mayor rapidez del cobro. Nuevamente se le sugirió al arzobispo que nombrara a cuantos comisarios, cobradores, colectores y subcolectores fueran necesarios.

En días posteriores, en efecto, Lanciego envió instrucciones a 91 jueces diocesanos que actuarían como subdelegados y colectores del subsidio, quienes atendieron tanto los curatos de clérigos como las doctrinas de los frailes, en un despliegue de instancias arzobispales sin precedentes[4].

4 Los jueces debían tomar declaración de rentas del clérigo ante notario, tanto de las personales (capellanías, memorias de misas, patronatos laicos) como de obvenciones, fábrica, dotaciones, cofradías y sacristías; para frutos de curatos y doctrinas, debía averiguarse en los libros de bautismo, casamientos y entierros, y complementar la información sobre las cofradías y sus ingresos con ayuda de testigos fidedignos de cada parroquia; podían embargar las propiedades y rentas de aquellos individuos renuentes a pagar o defraudadores, hasta que cumplieran; tenían solo dos meses para efectuar todo el proceso de recaudación y el dinero debían remitirlo al colector general Llabres, quien a su vez lo haría a la Caja Real.

Aunque a principios del siglo XVIII se les permitió a los religiosos presentar en una sola relación las rentas de todos sus conventos y casas, esto cambió con Lanciego, pues cada convento tuvo que rendir cuentas por separado a los jueces diocesanos. Ello les demostró a todos que, en la medida en que las instancias arzobispales estuviesen mejor cimentadas, tanto la mitra como la corona se verían favorecidas. No obstante, los conventos de la capital también se habían retrasado en sus pagos, de tal manera que el 9 de junio de 1723 el colector general Llabres ofreció su renuncia ante la dificultad de su tarea (AGN, *BN* 739, exp. 9).

En las provincias, aunque ya nadie cuestionaba la legitimidad del subsidio, se buscaban pretextos para no pagarlo, como lo hizo el doctrinero franciscano de Tulancingo, quien se negó a entregar relación de sus rentas alegando que sus superiores habían puesto en juicio el subsidio y que, además, tenía una cédula real que exoneraba a los regulares (AGN, *RCO* 36, exp. 98). Lanciego contestó que esa cédula no hablaba de excluir subsidios, y por lo tanto debía pagar. En Tochimilco, el juez José Castellanos, debido a que el doctrinero se había negado a informar sobre el monto del sínodo real, alegando que su superior le había avisado que no respondiera a ello, le preguntó al arzobispo cuál debía ser su proceder. El parecer de José Torres Vergara, asesor del arzobispo, fue una dura opinión contra el clero regular:

> en atención a que el padre provincial o su superior no es el cura ministro con quien se debe entender, mandara vuestra señoría ilustrísima se proceda contra dicho cura ministro, que sin embargo de sus respuestas, se le requiera por último apercibimiento de razón íntegramente de la renta que dice tener en arcas reales, y no haciéndolo, proceda contra tal, como contumaz e inobediente a los mandamientos de su santidad. Y solo lo que me resta decir a vuestra señoría ilustrísima es que de lo que este cura ministro responde ahora (aun habiendo dado la relación jurada diminuta) y lo pedido por el padre provincial de San Agustín, se está evidenciando que lo que se intenta por estas sagradas religiones y parece, es excusar el que haya conocimiento del verdadero valor de las doctrinas que administran. (AGN, *BN* 739, exp. 9)

Con estos argumentos, Lanciego le ordenó al juez local que le pidiera nuevamente la declaración al doctrinero:

> y no haciéndolo, proceda contra él como contra contumaz e inobediente a los mandatos de su santidad; y si llegare el caso de que lo rotule, le damos facultad para que en el ínterin nombre por coadjutor que administre los santos sacramentos al religioso que juzgare más idóneo en suficiencia e idioma. (AGN, *BN* 739, exp. 9)

En Toluca, el doctrinero franciscano contestó que lo del subsidio le correspondía solicitarlo a su padre provincial. Lanciego ordenó solicitárselo por última vez o en caso contrario excomulgarlo. En Querétaro, el viceprefecto del colegio apostólico de Santa Cruz (de franciscanos) cuestionó si debían pagar, pues ellos vivían solo de limosna, y, desde su punto de vista, en la bula no estaban comprendidos, pues no tenían bienes raíces ni réditos. En este caso, el asesor del arzobispo concluyó que si bien era cierto que los franciscanos no podían tener bienes ni capitales impuestos en su comunidad, también lo era que los recursos que recibían de forma fija y anual por las misas no podían considerarse limosnas y por ello "debían regular la sexta de todo aquello que constaré al juez eclesiástico ser anuos réditos de capellanías, aniversarios o dotaciones" (AGN, *BN* 739, exp. 9).

Sin duda, a Felipe V lo que más le interesaba de la Iglesia indiana eran sus rentas, algo que puede considerarse el principal signo de su gobierno en cuanto a política eclesiástica. No obstante, las cosas resultaron difíciles para la Real Hacienda, pues la recaudación quedó lejos de las expectativas de Madrid. Es muy probable que la corona haya sobrestimado la riqueza del clero indiano.

Por otro lado, aunque para Felipe V el subsidio era esencialmente un refuerzo a su frágil hacienda, para la Iglesia indiana significaba un gravamen difícil de aceptar. De ahí el rechazo del clero, sobre todo el regular, a tener que develar sus ingresos y registros contables. Para todos sus miembros, los subsidios a Felipe V fueron un aviso claro de que la relación con la monarquía estaba cambiando, pues ya no se trataba de dar donativos voluntarios, sino de enfrentar una carga impositiva que se temía fuera permanente. No es que el clero no quisiera cooperar con la corona; siempre lo hacía de una u otra forma. Lo que le molestaba era la imposición, es decir, que no se le pidiera, sino que se le obligara, pues eso lo consideraba como una violación a su inmunidad tributaria. Además, la recaudación estaba provocando

fricciones entre las autoridades eclesiásticas responsables y el resto de los sectores y cuerpos eclesiásticos.

Para los arzobispos, principales responsables de la recaudación en Indias, la fiscalización de las rentas eclesiásticas resultó ser muy complicada; de ahí que actuaran con mucha cautela, mostrando obediencia plena ante la corona y el virrey y condescendencia hacia su clero. Es claro que para los obispos indianos lo mejor era alargar el asunto de la recaudación, temiendo que si se aplicaba a fondo y con la rapidez pedida, podía provocarse una protesta generalizada de su clero, como estuvo a punto de suceder en México y Puebla.

Una consecuencia importante del subsidio fue la movilización de funcionarios, jueces eclesiásticos y curas para intentar llevar a buen término el cometido, y de paso, avanzar en el reforzamiento de la jurisdicción episcopal. Los jueces eclesiásticos actuaron como fiscalizadores que pudieron llegar hasta el último rincón del arzobispado. Además, el proceso recaudatorio sirvió a los arzobispos, sin lugar a dudas, para ponerse al día en cuanto al tamaño de su clero, sus ocupaciones y sus rentas. No fue casual que el arzobispo Ortega Montañés recomendara a los obispos establecer pronto la "planta" de las rentas eclesiásticas, información que podía servir para mucho más que solo el subsidio.

El asunto de las doctrinas y las misiones

Luego de terminar la visita, Lanciego le expresó al rey que había hallado mucha ignorancia de la doctrina en los indios, y que sus antecesores, ya por viejos o por estar ocupados en cuestiones políticas, no habían hecho mucho al respecto,

> de que resultara la relajación de costumbres, y omisión de los párrocos en el cultivo de esas almas, que por su nativo temperamento se inclinan al ocio y flojedad [...] contentándose asimismo los ministros con ir a los pueblos a

> decir su misa sin explicarles la doctrina cristiana ni trabajar en los indios con la perseverancia que necesita la rudeza de su genio. (Chávez 206)

Una solución que el prelado creía factible era la de aumentar el número de curas y vicarios y, en cuanto se pudiera, crear entonces más doctrinas y curatos, subdividiendo los más grandes:

> Y por cuanto el distrito y pueblos que componen esta parroquia son muchos y no ser bastantes los ministros que al presente hayamos para la cómoda administración de los santos sacramentos, divinos oficios y enseñanza de doctrina cristiana [...] siendo así que la congrua que produce esta administración, según estamos informados alcanza al sustento de más ministros que puedan cumplir con las obligaciones referidas, por tanto, mandamos que dentro de tres meses, primeros siguientes, se pongan los ministros necesarios por nuestro cura ministro de la Villa de Cuernavaca. (AHAM, *LVJLE*, ff. 76 r.-76 v.)

Lanciego emprendió varias acciones tratando de corregir las deficiencias en la doctrina, apoyándose en el virrey Alburquerque, quien tenía la orden expresa del rey de ayudarlo en todo lo que hiciera falta. En Querétaro, segunda población en importancia del arzobispado, atendió las quejas de vecinos y clérigos, quienes consideraban que los franciscanos desatendían sus obligaciones en la administración espiritual. Al acudir a la corona, esta decidió que, si bien la doctrina debía seguir bajo el dominio de los franciscanos, sin embargo habían de crearse cinco ayudas de parroquia con religiosos fijos para subsanar el problema (AGN, *RCO* 39, exp. 85, ff. 218 r.-220 v.). Sin embargo, aunque el virrey y el arzobispo planearon todo para la creación de esas ayudas y se le pidió expresamente al provincial franciscano erigirlas en los meses siguientes, los religiosos siguieron negándose. Incluso el virrey los amenazó con poner clérigos en su lugar. Los franciscanos acudieron entonces a Madrid para evitar la medida, pero Felipe V, por el contrario, los amenazó incluso con quitarles la doctrina de Querétaro si no obedecían:

> [...] se encarga por despacho de este día al arzobispo de esa ciudad que por todos los medios jurídicos, hasta la secuestración de frutos y privación de la doctrina, pasado el término que se señalare, compela a los religiosos de San Francisco a que pongan las cinco ayudas de parroquia. (AGN, *RCO* 39, exp. 85, f. 220 v.)

Otro asunto en el que Lanciego insistió fue el de las escuelas de castellano para indios. En 1719 le informó al rey que sería de mucha utilidad crearlas verdaderamente y dividir las grandes parroquias para lograr una mayor cercanía de los curas con los fieles. Agregó que esto último podía agilizarse si se pasaban por alto los pareceres que se acostumbraba pedir, y contando solo con "la consulta que sobre ellos hiciese a mi vicepatrón, sin dar lugar a más dilación, porque de lo contrario serían inútiles las grandes incomodidades que había experimentado en las referidas visitas" (AGN, *RCO* 41, exp. 23). En Madrid se le contestó al arzobispo que, contando con el visto bueno del virrey y de acuerdo al Concilio de Trento, podía erigir las escuelas y parroquias que tuviere por convenientes.

Contando con este respaldo, Lanciego intentó reordenar varias parroquias y misiones a cargo de frailes, así como asignar clérigos en las doctrinas vacantes en calidad de vicarios. En 1719 fray Felipe de Rivera, procurador de los agustinos, se quejó ante el virrey porque el arzobispo había nombrado a un clérigo como cura interino del pueblo de Cardonal y sus sujetos, dependientes del convento de Ixmiquilpan. El procurador argumentó que ese nombramiento correspondía al convento, que en 1663 se había intentado algo similar y que en aquella ocasión el virrey conde Baños "se sirvió de declarar, con parecer del licenciado don Alonso de Alavez Pinedo, deberse amparar al religioso doctrinero en la posesión del ministerio y administración de doctrina en que había estado y estaba en el pueblo de Ixmiquilpan" (AGN, *CSyR* 93, ff. 222 r.-222 v.).

Con base en este antecedente, se pedía que ahora se actuara igual. Por parte de la mitra el promotor fiscal respondió que Cardonal era un curato nuevo, surgido de la división de Ixmiquilpan, y que esta había sido permitida por el virrey, como vicepatrono, y por lo tanto era totalmente legal. El fiscal del virrey replicó que el problema era decidir cuál de ambos cleros debía hacerse cargo del nuevo curato, y opinó que en tanto se decidía la cuestión, debía ser la misma orden religiosa la que designase al cura. Los feligreses de Cardonal expresaron, por su cuenta, su rechazo a un clérigo secular, además de acusar al juez eclesiástico y a la justicia real de no haberlos escuchado e incluso de haberlos amenazado. Resolver el asunto de Cardonal no era tarea sencilla para el virrey, pues si por un lado convenía a los intereses reales una mayor presencia del clero secular en las parroquias,

por el otro, el poder que podían adquirir prelados como Lanciego Eguilaz no era deseable. Quizá por ello, el virrey optó por analizar con más detenimiento la situación y, al final, el 5 de noviembre de 1720 ordenó cumplir las recomendaciones del fiscal.

Paralelamente al asunto de la división de doctrinas en el centro del arzobispado, las misiones del norte también ocuparon la agenda del activo prelado, quien buscó la conversión de estas a doctrinas para poder ejercer más atribuciones. A raíz de su visita, Lanciego constató que los misioneros franciscanos de Tampico carecían de presentación del virrey o de algún arzobispo, violando las leyes del real patronato al respecto, sobre todo la ley 3, título 15, del libro I de la *Recopilación de leyes de Indias*[5]. En consecuencia el arzobispo le propuso al virrey, en 1720, decretar la conversión de las misiones en doctrinas para seguir todos los requisitos de presentación de ministros. El abogado fiscal del virrey fue de la opinión de que, aunque la población de las misiones había aumentado considerablemente, sobre todo en españoles, mulatos y mestizos, justificando su transformación a doctrinas, antes había que preguntarle al provincial franciscano si tenía algo que alegar al respecto (AGN, *CRyS* 93, ff. 197 r.-197 v.). El virrey asintió y así lo ordenó. Aunque no sabemos la opinión precisa del provincial, es seguro que se negó al cambio de régimen, pues en informes de 1743 aún aparecían como misiones los establecimientos franciscanos de esa zona. En ese año, un alcalde mayor opinó que Valles, por ejemplo, ya no debía ser considerada misión debido a que "hace más de 150 años que dichos naturales y sus ascendientes gozan y gozaron del nombre cristiano" (*Relaciones* 519). La composición de la población así lo reflejaba también, pues mientras solo había 75 familias de indios, en cambio ya estaban asentadas 242 de españoles, pardos y mulatos. Los casos anteriores demuestran que Lanciego no pudo conseguir mucho en cuanto a la conversión de misiones en doctrinas o en la colocación de clérigos seculares como vicarios de doctrineros.

5 En la parte central de esa ley se específica que "siempre que hubieren de proveer algún religioso para doctrina que tengan a su cargo, ora sea por promoción del que la sirviere, o por fallecimiento o otra causa, el provincial y capítulo hagan nominación de tres religiosos, los que les parecieren más convenientes para la doctrina, sobre que les encargamos las conciencias, y esta nominación se presente ante vuestro virrey, presidente o gobernador" (76).

La consolidación de los jueces diocesanos

Si en el siglo XVI la autoridad de los arzobispos de México era inferior a la de las poderosas órdenes religiosas, en la década de 1720, con el gobierno de Lanciego, el asunto era muy diferente, pues el poder de las primeras ya estaba muy disminuido. Ello no quiere decir que los doctrineros hayan perdido todo el poder de antaño, sino que el que disfrutaban ya no se comparaba al del siglo XVI. En esa transición los jueces diocesanos jugaron un papel central para acabar de sujetar las doctrinas al ámbito de la mitra.

Luego de intentos parciales en gestiones arzobispales anteriores por establecer un cierto número de jueces diocesanos territoriales, Lanciego fue perseverante en impulsar a los suyos en toda su jurisdicción del arzobispado, y en especial en las doctrinas de religiosos. Ya desde 1715, durante su visita, estuvo atento a fortalecer a sus jueces: "[…] se entregó al bachiller don Antonio de Subia Pacheco, título de juez eclesiástico de esta villa y sus doctrinas y agregados […]" (AHAM, *LVJLE*, f. 30 v.). Pero no solo ello, sino que también comenzó a reorganizar los límites territoriales de cada juez, buscando una mayor eficiencia y control jurisdiccional. La política de Lanciego fue clara: si los frailes ejercían alguna jurisdicción en el futuro, debería ser solo la que la mitra les permitiera.

> Y después despacho comisión para que el padre fray Miguel de Armenta, cura ministro de doctrina, de la villa de Jonacatepec proceda por ante sí, como juez y notario a recibir información de la libertad y soltería de Mateo Espejo, mestizo y Gertrudis Michaela, mulata, y constando por ella ser sueltos y libres de matrimonio les reciba sus declaraciones. (AHAM, *LVJLE*, f. 206 v.)

En 1721, como respuesta a las quejas del arzobispo sobre que los religiosos impedían el pleno ejercicio de su jurisdicción y alteraban la paz, "en perjuicio de las regalías y autoridad de su mitra" (AGN, *BN* 1285, exp. 23), Felipe V ordenó cumplir una cédula de 1701 que obligaba a los obispos a visitar sus obispados y nombrar jueces y vicarios. Con este respaldo del monarca, Lanciego se dio a la tarea de nombrar jueces eclesiásticos locales

en todos los rincones de su distrito. Así, a principios de 1723, con ocasión de cumplir con la recaudación del segundo subsidio eclesiástico mencionado antes, envió instrucciones a 91 jueces, incluyendo a 12 que solo tenían jurisdicción sobre doctrinas de religiosos (AHAM, caja 36, exp. 15)[6]. Ese pequeño ejército de la mitra actuó como brazo ejecutor de las órdenes del monarca y de su prelado, y recibió incluso una compensación económica por sus tareas de recaudación del subsidio (AGN, *BN* 739, exp. 12).

Entre las prerrogativas de los jueces locales estaban las de oír, conocer, juzgar y sentenciar, tanto causas civiles de "moderada suma", como criminales "leves" entre indios (AGN, *BN* 992, exp. 18)[7]. También debían conocer las causas en defensa de la inmunidad eclesiástica, así como cualquier dispensa presentada para matrimonio y enviarla al ordinario para su revisión. Igual, eran los encargados de despachar las licencias para que una pareja pudiera casarse (AGN, *BN* 1030, exp. 1). El juez también debía ser el ejecutor local de todos los autos y decretos del ordinario y la duración de su nombramiento sería a "voluntad" del arzobispo. Igualmente se lo autorizaba para

> nombrar notario, fiscal, intérprete y demás ministros conducentes a dicho empleo, hacer embargos, depósitos, prisiones y otras diligencias, y en los casos y causas que necesitaren del real auxilio lo podrá pedir y demandar a las justicias de su majestad a quienes exhortamos y requerimos se lo den e impartan entera y cumplidamente en las cuales y en todo lo demás procederá conforme derecho. (AGN, *BN* 1030, exp. 1)

No faltaron resistencias del clero regular al aumento del poder de la mitra mediante sus jueces, especialmente de los franciscanos. Un asunto que provocó disputas fue el de las licencias matrimoniales: aunque estaba claro que el regularlas correspondía al juez diocesano, varios doctrineros

6 Los jueces de doctrina eran de Chalco, Cuernavaca, Meztitlán, Apa, Actopan, Ixmiquilpan, Tulancingo, Cadereyta, Querétaro, Toluca, Texcoco, Valle de Amilpas y Tochimilco.

7 Se reservaban para el ordinario las causas beneficiales, matrimoniales y criminales, en cuyo caso solo debía levantar informaciones con testigos y enviarlas a la mitra.

lo pasaban por alto y ellos mismos daban el permiso, con lo cual ganaban tanto el pago del derecho como más autoridad ante su feligresía. Por ello, Lanciego Eguilaz no dudó en ordenarle al juez de Apa y Tepeapulco que hiciera toda una averiguación sobre una partida de matrimonio que le pareció sospechosa en la doctrina franciscana de Calpulapa, provincia de Texcoco (AGN, *BN* 1016, exp. 9). De las averiguaciones resultó que, en efecto, un fraile había recibido las informaciones matrimoniales y que la india contrayente no era viuda, como lo había declarado, pues poco tiempo después su primer esposo reapareció, aunque demente. El juez, una vez formado todo el expediente, lo envió directamente a la Secretaría de Cámara y Gobierno de la mitra.

No faltaron tampoco conflictos de abierto desafío a la autoridad de los jueces por parte de los ministros de doctrina. En 1721, el juez eclesiástico de Chiapa de Mota, luego de varios roces con los frailes del convento de Aculco por cuestiones de jurisdicción, consiguió del arzobispo Lanciego la autorización para leer y pegar un edicto en las puertas del convento,

> a fin de exhortar, amonestar y mandar a los vecinos y moradores de dicho partido de cualquier estado y condición que fuesen, el que las demandas, acusaciones y querellas tocantes al fuero eclesiástico se deben poner, tratar y seguir tan solamente ante vuestra señoría ilustrísima, sus provisores vicarios generales o dicho juez eclesiástico, como a quienes toca el conocimiento de ellas, y que de ninguna manera acudiesen con dichas demandas, acusaciones ni querellas ante la justicia secular ni ante ningún eclesiástico secular o regular, en cualquier preeminencia o ministerio que se hallase constituido de cura ministro de doctrina interino, coadjutor o ayudante, por ser visto no pertenecer a ninguno de las sobredichas causas eclesiásticas que tocan al fuero contencioso. (AGN, *BN* 1285, exp. 23)[8]

8 Según el juez de Chiapa de Mota, los regulares se entrometían y usurpaban la "jurisdicción eclesiástica, propasándose a querer conocer, tratar y seguir en fuero contencioso las causas pertenecientes a ella, a si la justicia secular, como algunos eclesiásticos regulares, sin haber bastado para estos, repetidas notificaciones que en virtud de decreto, así de dicho señor ilustrísimo y reverendísimo arzobispo, como de su provisor y vicario general se les han hecho, para que se abstengan de cometer semejantes excesos" (AGN, *BN* 1285, exp. 23).

El hecho de haber instituido juzgados eclesiásticos que cubrían todos los pueblos del arzobispado, bajo administración del clero secular o del regular, fue todo un logro para los arzobispos de la primera mitad del siglo XVIII, aun cuando los frailes doctrineros siguieran intentando ignorar o disminuir su autoridad. Sin embargo, la vigilancia de los jueces logró una mayor sujeción de las doctrinas. Por primera vez en dos siglos, en la década de 1720 los arzobispos de México tuvieron representantes de su jurisdicción en prácticamente todas las parroquias. El proceso había sido largo, pero finalmente tuvo su culminación en la época de Felipe V, a tono con el nuevo trato que les dio el primer monarca Borbón a las cuestiones eclesiásticas indianas.

El control de las cofradías

El asunto de las cofradías y hermandades rurales también fue abordado por Lanciego, con lo cual reafirmó la política de su antecesor, Aguiar y Seijas, de la década de 1680. Por entonces, la mitra intentó seriamente reconocer el número de asociaciones existentes, cómo eran manejadas por los mayordomos, cuál era el estado de sus libros, cuentas, inventarios de bienes y censos, así como el siempre problemático asunto de regular las elecciones anuales de los nuevos dirigentes.

Sin olvidar todos estos asuntos, Lanciego tuvo un cambio de política con respecto al clero regular, pues mientras que Aguiar aún confirió a los doctrineros jurisdicción para regular las cofradías, el primero ya no lo hizo, salvo poquísimas excepciones en forma provisional, en tanto nombraba jueces eclesiásticos para el efecto. Esto estuvo a tono con su política general de apartar a los frailes de todo ejercicio jurisdiccional en el arzobispado. De hecho, les prohibió tener cargos en la cofradía:

> [...] que de ninguna manera se elija por rector ni mayordomo de ninguna de las cofradías al padre vicario ni cura ministro ni otro religioso alguno, por ser de las personas prohibidas por derecho para la obtención de semejantes cargos en cofradías como la presente. (AHAM, *LVJLE*, ff. 120 r.-120 v.)

Solo en algunos pueblos del sur del Valle de México les permitió asistir como testigos en las elecciones de mayordomos, pero ya no para presidirlas, como se hacía antes. En contrapartida, Lanciego puso al frente de las cofradías a sus jueces, para regular incluso la petición de limosnas de cofradías foráneas a los pueblos:

> […] por lo tocante a cofradías, mandamos que nuestro juez eclesiástico conozca de todas las que hubiere, así en el distrito de esta parroquia como de las iglesias que se hallaren dentro del que comprende el título que le tenemos despachado, ora sean de españoles, indios, mestizos, mulatos o cualquier género de castas. Y por cuanto suelen venir algunas licencias para demandar limosna para algunas cofradías de las fundadas en este nuestro arzobispado, declaramos deberse presentar las que a esta villa llegaren ante dicho nuestro juez eclesiástico. (AHAM, *LVJLE*, f. 43 v.)

La visita de Lanciego a las cofradías precedió muchas veces a la iglesia parroquial misma, quizá como para demostrar que la inspección a la población era más importante que la de los templos que administraban los frailes. Como Aguiar, Lanciego suspendió toda cofradía que no se hubiere presentado a la visita. El manejo de los recursos fue otro renglón destacado en la investigación de este, pues exigió a los jueces diocesanos su vigilancia, el cumplimiento estricto de sus constituciones y que evitaran gastos en beneficio de los doctrineros, tales como "cuatro pesos que en la foja cincuenta y dos del libro de cuentas da en data por agasajo hecho al predicador el día de la fiesta titular de dicha cofradía por haber excedido a lo prevenido en dichas constituciones" (AHAM, *LVJLE*, ff. 24 r.-24 v.).

Cualquier gasto mayor a 20 pesos debía hacerse con autorización, no de los frailes, sino de todos los mayordomos, y con licencia de la mitra o el juez eclesiástico local: "que no se pueda gastar cantidad alguna que llegue a veinte pesos sin que intervenga consentimiento de los de la mesa y licencia de su señoría ilustrísima o el juez eclesiástico de esta villa". Los bienes de la cofradía debían exponerse en público: "Y que a continuación de la elección se ponga inventario de todos los bienes y alhajas de la cofradía, para que se sepa, [en la] puerta de la iglesia de esta dicha villa" (AHAM, *LVJLE*, f. 24 v.). Lanciego insistió en que toda participación de los

frailes en las cofradías solo podía ser bajo comisión del ordinario[9]. Aún más, fue cuidadoso en revisar y derogar aquellas constituciones de cofradías que dieran alguna autoridad a los religiosos en el gobierno de las mismas, en detrimento de la jurisdicción ordinaria de la mitra o sus instancias:

> […] derogando como su señoría ilustrísima deroga lo ordenado y dispuesto en la sexta constitución de las de esta cofradía, en cuanto a que las cuentas se hayan de dar por los mayordomos al padre guardián de esta villa por deber ser como se ha expresado ante dicho juez eclesiástico. (AHAM, *LVJLE*, ff. 25 r.-25 v.)

Igualmente, Lanciego quiso poner límites a la intervención de las autoridades civiles locales, especialmente alcaldes mayores y sus tenientes, que en varias provincias habían intervenido en las cofradías. En las siguientes líneas, el prelado expresó claramente la supremacía de la justicia ordinaria por sobre la del doctrinero y el alcalde mayor:

> […] mandó que el actual mayordomo […] dé las cuentas ante el juez eclesiástico de este partido, quien por ante su notario y en presencia de la cofradía las reconozca y proceda a que se hagan las elecciones anuales sin que en ellas intervenga el religioso vicario o prior de la casa de este dicho pueblo, como se ha observado y solo pueda asistir el cura ministro, sin que esta asistencia se entienda ser por razón de poder presidir ningún cabildo, por tocarle esta presidencia solo al juez eclesiástico de su señoría ilustrísima y tampoco se hagan los cabildos y elecciones con asistencia de los alcaldes mayores de este partido. (AHAM, *LVJLE*, ff. 156 r.-156 v.)

9 "[…] comisión en él dada a los padres guardián y ministro de esta villa, *ínterin* que hubiese juez eclesiástico y teniéndolo nombrado su señoría ilustrísima deben hacerse con su presidencia y asistencia todos los cabildos que se celebraren en las cofradías" (AHAM, *LVJLE*, ff. 24 v.-25 v.).

El proyecto secularizador del arzobispo

Después de casi una década en el arzobispado, de haber recorrido buena parte de su territorio, de haber conocido de cerca a los dos cleros, sus alcances y sus limitaciones, así como haber intentado dividir doctrinas, nombrar más clérigos seculares como vicarios y convertir misiones en doctrinas, Lanciego se aprestó a una reforma de mayores alcances: el traspaso de sesenta doctrinas al clero secular. Aunque el aumento de una veintena de curatos a partir de fines del siglo XVII dio ocupación a algunas docenas de clérigos, ello no resolvió sustancialmente la desocupación de muchos presbíteros y en cambio sí provocó expectativas y más presión en su clerecía (Aguirre, "La secularización"). El arzobispo estaba informado sobre la reciente secularización de doctrinas en el obispado de Oaxaca. Varios puntos que el obispo oaxaqueño tocó en sus misivas parecen haber influido en acciones posteriores de Lanciego en el arzobispado (AGN, *BN* 472, exp. 3). Cabe señalar también que en la misma época en que Lanciego envió un procurador a Roma para tratar la secularización, le llegó al papa un informe sobre los males que aquejaban a ambos cleros en el Perú, en el cual se criticaba con amplitud las doctrinas de los religiosos y se proponía también el traspaso de todas ellas, alrededor de mil, como el remedio más eficaz (Moreno).

Así, Lanciego decidió enviar a su secretario, José Ansoain y los Arcos, como procurador a Roma en 1721, para tratar los asuntos de las doctrinas, especialmente la secularización de sesenta. En España se examinaron las instrucciones que el procurador llevaba de su prelado. Lanciego le escribió una carta al papa, en la cual le explicaba de manera sumaria la situación del clero del arzobispado y la solución a sus problemas:

> […] en dicho arzobispado de México hay un número suficientísimo de sacerdotes hasta en cantidad de ciento y diez y siete […] sin el gran número de clerecía que todavía no ha tenido las órdenes sacerdotales, que junto al de los dichos sacerdotes, llegan a cuatrocientos y cuarenta, y estos solo en la ciudad de México […] siendo la mayor parte de ellos de suma capacidad y doctrina, doctores en los sagrados cánones y profesores de la sagrada teología, los cuales,

> además de ser muy pobres, no pueden conseguir beneficios eclesiásticos para su decente manutención por razón de que casi todas las prebendas, beneficios y curatos se administran por tres solas religiones, a saber: por los de Santo Domingo, veinticinco; por los de San Francisco de la observancia, setenta y tres; y por los de San Agustín, cincuenta y uno; que en todo hacen la cantidad de ciento y cuarenta y nueve [...] se suplica a vuestra santidad se sirva por lo menos minorar a los dichos regulares el número de las susodichas parroquias, mandando que, como vayan vacando se den a los sacerdotes seculares, y si bien pareciese a vuestra santidad, a los de Santo Domingo, que tienen veinte y cinco se podrán quitar diez; a los de San Agustín, que tienen cincuenta y uno, veinte; y a los de San Francisco, que tienen setenta y tres, treinta. (AGI, *M* 703)

Esta propuesta provocó mucha molestia en Madrid, pues, al parecer, Lanciego omitió consultarlo con el rey. Es interesante constatar cómo el prelado vinculó las problemáticas y expectativas del clero secular del arzobispado a la secularización, lo cual comprueba claramente el apoyo que siempre dio Lanciego a los suyos. No obstante, Mazín planteó hace ya varios años que la secularización de doctrinas de la segunda mitad del siglo XVIII no contribuyó del todo a solucionar las problemáticas de la clerecía, pues siguieron existiendo muchos clérigos pobres y sin beneficio (73). Habría, en el futuro, que profundizar en por qué fue así, a pesar de que prelados como Lanciego estaban seguros del mejoramiento del clero con el traspaso de las doctrinas.

En Roma, el procurador de Lanciego quiso discutir también, por un lado, si la posesión de las doctrinas por los regulares aún tenía razón de ser, y, por el otro, intentó fijar los alcances que los obispos debían tener en el conocimiento de los frailes que estaban al frente de la administración de sacramentos, del movimiento de los mismos de una a otra comunidad religiosa y de las cofradías de doctrinas (AHN, *DC* 37, núm. 25). Tales temas no eran nuevos en Nueva España; lo realmente novedoso era que un obispo negociara directamente en Roma la salida de los regulares de las doctrinas, pues, como sabemos, los monarcas españoles tradicionalmente eran renuentes a permitir una intervención directa del papado en las Indias, y Felipe V no fue la excepción. Contando con esto, los franciscanos, con amplia experiencia luego de dos siglos de luchar por conservar las doctrinas, acusaron al arzobispo de menospreciar el real patronato, al negociar directamente ante el papa la secularización, sin consultarlo primero con el rey.

Tal argumento fue todo un éxito, pues el monarca español y sus consejeros fueron muy sensibles a la acusación de omisión del real patronato, "la joya más preciosa que adorna la real corona", como expresara un virrey (Escamilla 167). En consecuencia, olvidándose del objetivo central de Lanciego, llamaron a cuentas a su procurador.

En 1723, la actuación de Ansoain fue duramente criticada en el Consejo de Indias, pues se consideró que Lanciego no debió tratar la secularización con el papa, sin antes consultarlo con el rey (AGI, *M* 817). En respuesta, el procurador envió un escrito al monarca explicando su actuación y negando, por supuesto, cualquier menosprecio u omisión del real patronato:

> viendo que los regulares han manifestado ser su fin, por los suyos particulares, malquistar al reverendo arzobispo y a mí con vuestra majestad, exclamando haber procedido en la corte romana contra vuestro real patronato, siendo lo contrario, me ha parecido justo resistirlo con esta breve representación. (AHN, *DC* 37, núm. 25)

Este escrito refleja la idea que la mitra de México tenía sobre el futuro de las doctrinas y del clero secular. Se consideraba que la autoridad del prelado no se limitaba solo a las doctrinas, sino que también tenía incumbencia en terrenos internos de las órdenes, sobre la base de preceptos tridentinos y cédulas reales de los siglos anteriores. Ansoain informó al rey que había explicado al papa la situación del "numeroso clero de su arzobispado, lo pobre que se halla por los pocos y cortos curatos que hay que proveer en él, por tenerlos los regulares" (AHN, *DC* 37, núm. 25). De este punto se había derivado el cuestionamiento de la perpetuidad, tan defendida por los regulares, de la bula que les concedía la posesión de las doctrinas.

Ansoain agregó en su alegato que nunca fue su intención cuestionar el derecho de presentación a las parroquias del rey, sino solo verificar por intermedio del papa la temporalidad o perpetuidad del dominio de los regulares sobre las doctrinas. Explicó que su intención fue confirmar que el rey de España podía, indistintamente, designar clérigos seculares o regulares en las parroquias. Los regulares, continuaba Ansoain, defenderían acérrimamente la perpetuidad de sus doctrinas con base en su labor de dos siglos, su trabajo y sus méritos, por lo cual argumentarían que

> de ninguna de las maneras se les puede privar de las parroquias para darlas a presbíteros seculares [...] sacando por consecuencia precisa, que es, cuanto a las futuras vacantes de las parroquias que retienen los regulares, siempre deben sucederse ellos mismos. (AHN, *DC* 37, núm. 25)

Según Ansoain, viéndose los regulares en Roma despojados de argumentos para sostener sus puntos, agregaron uno nuevo al insistir en que había que citar a los directamente interesados, o sea, todos los doctrineros del arzobispado, para que alegaran en su derecho. De acuerdo con él, los regulares sí afectaban el real patronato al limitar al rey a que solo pudiera nombrar frailes en las doctrinas y no a quien el soberano quisiera. Concluía su carta expresando que los regulares solo actuaban para lograr sus intereses particulares.

A fin de cuentas, el intento del arzobispo Lanciego en Roma terminó sin éxito inmediato, pues a la corona le importó más cerrar cualquier fisura en el patronato de la Iglesia indiana. El trance antes descrito demostró que los frailes aún podían incidir en Madrid a su favor, que aún podían evitar la siempre temida secularización de sus doctrinas y que Felipe V no se atrevería a impulsarla, temeroso quizá de provocar cambios que pudieran salirse de control. Por otro lado, pudo haber influido también el recelo con que se vio la "Relación" del clero peruano, en donde claramente se ponía al papa por arriba del rey en las cuestiones eclesiásticas indianas (Moreno 261). No obstante, el intento secularizador del arzobispo Lanciego tuvo consecuencias, no a corto sino a mediano plazo, por cuanto ayudó a poner nuevamente en la agenda de la monarquía borbónica la discusión sobre la excepcionalidad de la Iglesia de los regulares en Indias.

Reflexiones finales

Durante la primera mitad del siglo XVIII se vivió una transición en la vida eclesiástica del arzobispado de México que cambió el equilibrio de poder entre ambos cleros a favor del secular. No hubo una ruptura brusca sino más bien una reorientación que fue tomando fuerza a medida que transcu-

rrieron los años. El gobierno de Felipe V les exigió a virreyes y arzobispos actuar conjuntamente, sin divisionismos, y todo indica que así trataron de hacerlo. Esa transición tuvo como consecuencias más visibles el apogeo arzobispal sobre las órdenes religiosas, la consolidación de su autoridad por todo el territorio arzobispal y la subordinación de las doctrinas; pero también un gran reforzamiento del real patronato y la imposición de una nueva forma de ejercerlo, menos negociadora y más ejecutiva. Felipe V dejó claro que la Iglesia debía ser más cooperativa con la real hacienda. Aunque el clero resistió de varias maneras, ya no hubo marcha atrás, y una nueva forma de entender el patronato se inició, forma que fue retomada y magnificada por Fernando VI y Carlos III.

De los dirigentes eclesiásticos de esta época, sin duda destaca el arzobispo José Lanciego Eguilaz, por su tendencia a promover a su clero y por buscar soluciones de fondo. El nuevo arzobispo venía de un ambiente de recelo de la monarquía hacia un sector de la Iglesia española, por lo cual, el aceptar la mitra de México implicó para él, sin duda, tener que apoyar las discusiones sobre la reforma del clero, lo que se articuló a los antiguos conflictos entre ambos sectores del mismo en Nueva España. Así, Lanciego Eguilaz llegó a México en una etapa de transición en la política eclesiástica de la corona, caracterizada por reforzar la autoridad de los obispos en detrimento del poder tradicional de las órdenes religiosas.

Además, fue el prelado más sensible a las necesidades de su clerecía y, en consecuencia, quien más intentos hizo por reducir los espacios de los regulares a favor de los clérigos seculares: reforzó la autoridad de los jueces eclesiásticos, y con ello creó más empleos; propuso convertir las misiones en doctrinas para tener más control de ellas; favoreció la división de curatos y doctrinas y, finalmente, intentó la secularización de sesenta doctrinas. Esta última acción es de especial importancia, pues si bien el intento no prosperó, volvió a poner en la agenda real el asunto, sobre todo el argumento de que en cualquier momento el rey podía elegir entre frailes y clérigos para ocupar las parroquias de Indias. A fin de cuentas, el clero secular, por depender en mayor medida del real patronato que el regular, fue favorecido, pues con ello la monarquía española se creaba mejores condiciones para tener más provecho de las iglesias indianas.

Cuando Fernando VI ordenó en 1749 el traspaso de las doctrinas al clero secular en los arzobispados de México, Lima y Santafé, las autoridades virreinales hallaron a un clero regular disminuido, obligado a ordenar sus acciones con base en la normativa diocesana y ya no más en los antiguos privilegios papales del siglo XVI. Lanciego había cumplido bien con esta tarea.

Bibliografía

Fuentes primarias

a. Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

México (*M*) 703, 817.

Archivo General de la Nación, México (AGN).

Bienes nacionales (*BN*) 472, 739, 932, 992, 1016, 1030, 1285.

Clero regular y secular (*CRyS*) 93.

Reales cédulas originales (*RCO*) 36, 39, 41.

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM).

Libro de visita del arzobispo fray Joseph de Lanciego y Eguilaz (*LVJLE*).

Libro de visita del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas (*LVFAS*) 1.

Archivo Histórico Nacional, Madrid, España (AHN).

Diversos-colecciones (*DC*) 37.

b. Impresos

Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias. [1681]. México D. F.: Escuela Libre de Derecho; Miguel Ángel Porrúa, 1987. Impreso.

Relaciones geográficas del arzobispado de México. [1743]. T. 2. Ed. Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988. Impreso.

Fuentes secundarias

Aguirre Salvador, Rodolfo. "El arzobispo de México, Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709". *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI-XIX*. Eds. Francisco Javier Cervantes, María del Pilar Martínez y Alicia Tecuanhuey. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. 253-278. Impreso.

---. "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz". *Estudios de Historia Novohispana* 22 (2000): 77-110. Impreso.

---. "Curatos y doctrinas del arzobispado de México: antiguos problemas, nuevas realidades (1700-1748)". México D. F., 2010. Impresión.

---. "Más allá de los altares. Un obispo de Felipe V frente al régimen de ingresos parroquiales en Yucatán, 1715-1728". *Hispania Sacra* 128 (2011): 469-499. Impreso.

---. "La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749". *Hispania Sacra* 122 (2008): 487-505. Impreso.

---. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. En prensa.

Barrio Gozalo, Maximiliano. "El cardenal Alberoni y España. Política religiosa y carrera eclesiástica". *Hispania Sacra* 127 (2011): 205-234. Impreso.

---. "El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El informe de Macanaz y la respuesta de los obispos". *Investigaciones Históricas* 22 (2002): 47-62. Impreso.

Canterla y Martín de Tovar, Francisco. *La Iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1982. Impreso.

Chávez Sánchez, Eduardo. *Historia del seminario conciliar de México*. T. 1. México D. F.: Porrúa, 1996. Impreso.

Escamilla González, Iván. "La memoria del gobierno del virrey duque de Alburquerque, 1710". *Estudios de Historia Novohispana* 25 (2001): 157-178. Impreso.

Gil-Bermejo García, Juana. "La Iglesia y defensa de las Indias". *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976): 343-383. Impreso.

Kamen, Henry. *Felipe V: el rey que reinó dos veces*. Madrid: Temas de Hoy, 2000. Impreso.

Mazín, Óscar. "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII". *Relaciones* 39 (1989): 69-86. Impreso.

Moreno Cebrián, Alfredo. "El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII". *Revista de Indias* 227 (2003): 223-274. Impreso.

Pérez Puente, Leticia. "Solo un rostro de la arquidiócesis de México. La vista pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646". *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*. Eds. Rodolfo Aguirre y Leticia Pérez. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. 137-168. Impreso.

Fecha de recepción: 17 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Relaciones interétnicas y comercio en la frontera sur rioplatense. Partidas indígenas y transacciones comerciales en la guardia de Chascomús (1780-1809)

Antonio Galarza
Universidad Nacional de Mar del Plata
Conicet
afgcuervo@hotmail.com

Resumen

El artículo aborda, a partir de un estudio de caso, el análisis del comercio interétnico en la campaña sur de Buenos Aires durante el periodo tardocolonial. El objetivo del mismo consiste en caracterizar la influencia que el complejo entramado de relaciones interétnicas, que incluía negociaciones, tensiones y conflictos, ejerció sobre la dinámica de los intercambios mercantiles de frontera. En pos de ello, se indaga en las diferentes partidas indígenas registradas por las fuentes correspondientes a la comandancia de fronteras de la guardia de Chascomús entre 1780 y 1809, se establecen sus características y periodicidad, y se las comprende en el marco más amplio de los complejos vínculos fronterizos establecidos entre el mundo indígena y la sociedad colonial durante el periodo abordado.

Palabras clave: comercio, frontera, relaciones interétnicas.

Abstract

The article discusses, from a case study, the analysis of the interethnic commerce in the south campaign of Buenos Aires during the late colonial period. Its objective is to characterize the influence of the complex framework of interethnic relations (including negotiations, tensions and conflicts) exerted on the dynamics of border market exchanges. In pursuit of this, it explores the various indigenous delegations recorded in the sources regarding the Chascomús Guard Border Command between 1780 and 1809, establishing its characteristics, timing, and understanding them in the broader context of the complex border linkages established between the indigenous world and the colonial society during the addressed period.

Keywords: commerce, frontier, interethnic relations.

Hacia fines del siglo XVIII la reorientación de los intereses imperiales españoles hacia las fronteras de sus posesiones coloniales llevó a que la campaña sur porteña tomara, en consonancia con lo ocurrido con otros espacios limítrofes del imperio, un mayor protagonismo para la corona (Weber). En ese contexto de renovada atención hacia las tierras ubicadas al sur de la ciudad puerto de Buenos Aires, la erección de la guardia de Chascomús resultó del avance, hacia 1780, de la línea de fuertes y fortines existentes en la campaña, impulsado por el virrey Juan José de Vértiz y Salcedo (véase mapa 1). Este adelanto hispanocriollo en territorio pampeano propició la constitución de los nuevos fuertes de Ranchos, Monte, Chascomús y Lobos como los puntos más australes de una línea de establecimientos militares que se extendía desde la campaña porteña (incluyendo otros fuertes y fortines hacia el norte y el oeste) hasta la región de Chile, atravesaba el sur de Santa Fe, Córdoba y Cuyo, y conformaba así una extensa área fronteriza que marcaba el borde de los dominios del Imperio español en el sur de América[1].

La creación de la guardia de Chascomús aparecía en este sentido como una continuidad con lo que había sido el fuerte de El Zanjón, ubicado unos kilómetros más cerca de la ciudad de Buenos Aires[2]. Con unos cientos de pobladores concentrados alrededor del fuerte, Chascomús comenzó a constituirse como un pequeño poblado que reunía a la fuerza militar y a sus respectivas familias, al tiempo que fue exhibiendo un lento pero continuo crecimiento demográfico, especialmente luego de 1788 y a medida que se acercaba el fin de la centuria[3].

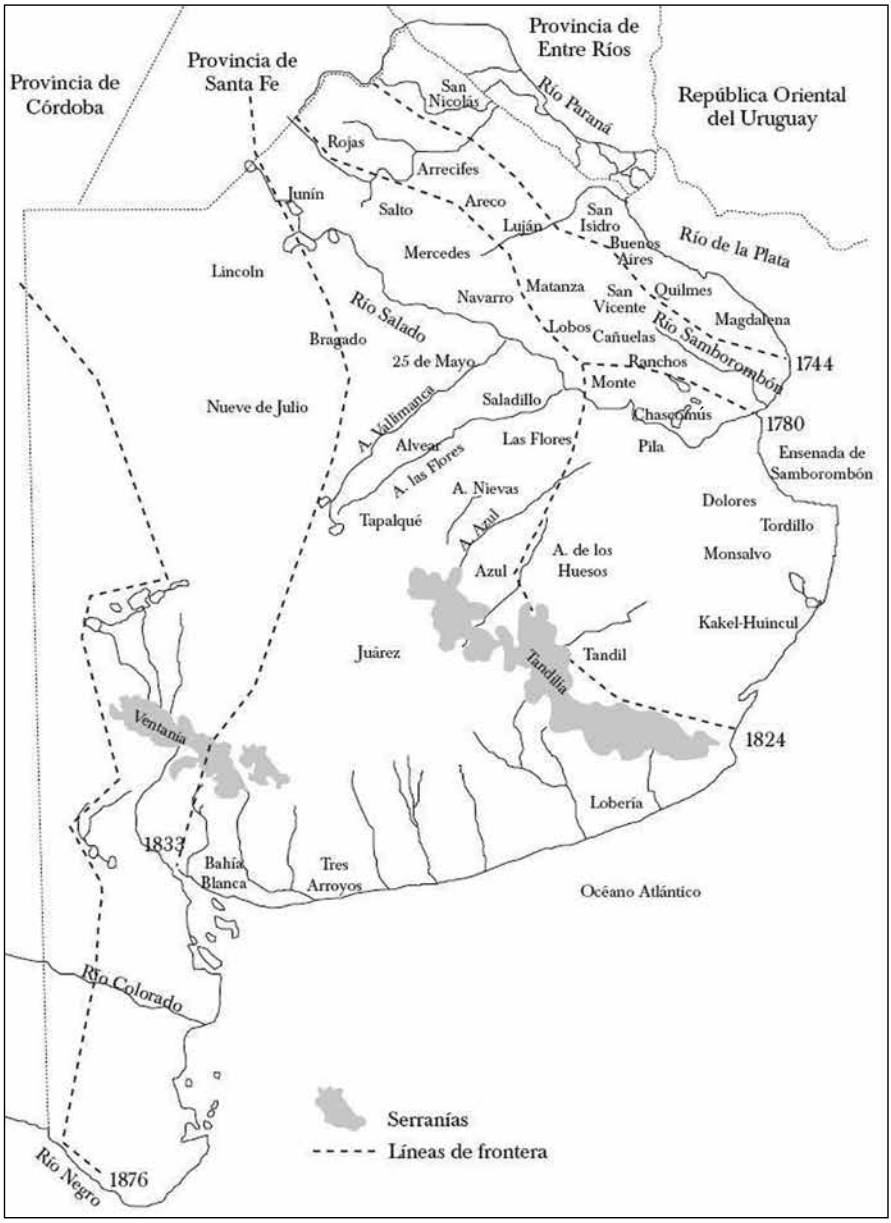
1 En 1779 se conformó también Carmen de Patagones, pero esta era una especie de "factoría" y no formaba parte de la línea de fronteras mencionada. Según Margarita Gascón, la articulación de Santiago de Chile, Mendoza, Córdoba y Buenos Aires como sociedades con una dinámica de frontera tuvo lugar durante el siglo XVII y las primeras tres décadas del XVIII (193-213). Véanse también Mandrini y Paz; Quijada.

2 Sobre el fuerte de El Zanjón y su lugar en la defensa de la frontera porteña, véase Carlón.

3 De una población de 374 habitantes en 1781 pasó a 368 en 1788, mientras que a partir de allí alcanzó los 1.000 pobladores hacia 1800 (Banzato 83-88; "Comandancia").

A partir de esta caracterización del estudio de caso seleccionado, el objetivo particular de este trabajo es identificar y determinar los atributos de los vínculos comerciales entre la sociedad hispanocriolla y las diversas parcialidades indígenas que ejercían el poder sobre el territorio en la región pampeana y atravesaron la guardia de Chascomús en diferentes oportunidades con fines comerciales. Dicho objetivo forma parte de un horizonte analítico más amplio en el que se busca interpretar las características de las prácticas comerciales y de la fiscalidad a ellas asociada en el mundo rural de fines del siglo XVIII y principios del XIX, sobre la base del estudio de lo sucedido en Chascomús.

Si bien existen hoy numerosos trabajos que han abordado el tema de las relaciones interétnicas en la pampa y Patagonia, nuestra investigación busca contribuir a explicar de qué manera influyó el devenir de las relaciones interétnicas en las formas que adoptaron las prácticas mercantiles en un espacio fronterizo como lo era Chascomús y cómo contribuyeron estos vínculos al crecimiento del poblado. En pos de tales objetivos, se indagará en las diferentes partidas indígenas registradas por las fuentes correspondientes a la Comandancia de Frontera de Chascomús entre 1780 (momento de creación de la misma) y 1809 (último año de los registros), y se identificarán sus características y periodicidad (a qué caciques respondían, hacia dónde se dirigían, en qué años). Procuraremos interpretar las mismas al calor de los vaivenes que las relaciones interétnicas experimentaron durante el periodo tardocolonial en la campaña sur, en una compleja y muchas veces inestable combinación de tratados, enemistades y conflictos entre las sociedades que habitaban la región.



Mapa 1

Avances de la frontera de Buenos Aires, siglo XVIII

Fuente: Banzato y Lanteri (443).

Fue la condición de avanzada como asentamiento estable de hispanocriollos lo que consolidó a la guardia, por entonces perteneciente jurisdiccionalmente al partido de Magdalena, como un paraje de frontera en donde las interacciones cotidianas entre las diversas sociedades que habitaban la llanura pampeana eran comunes. Esta característica determinó que la comandancia que allí funcionaba dejara sendos registros de estos contactos, entre los cuales nos interesa rescatar los referidos al comercio. Sin embargo, no solo este tipo de intercambio comercial (el interétnico) se desarrolló desde los inicios del poblado. Como los estudios sociodemográficos sobre la campaña bonaerense han venido demostrando desde la década de 1980, la presencia estatal no precedía sino que, en general, sucedía al asentamiento de pobladores y productores en la campaña[4]. Esto último, sumado al incremento y concentración de población que significaba la constitución de una guardia en la campaña, facilitó el desarrollo de intercambios mercantiles entre sus pobladores[5]. El paulatino crecimiento de la presencia de quienes desplegaban diversas actividades vinculadas a la venta de mercancías, al acopio de producciones locales y a su transporte y comercialización se vio impulsado por el crecimiento demográfico de fines del siglo XVIII[6].

La importancia de los intercambios comerciales es por demás notoria para comprender y caracterizar esta extensa frontera imperial americana forjada durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Gracias a diversos estudios sobre la región se sabe hoy que eran variados y profusos los circuitos mercantiles que unían diferentes áreas productoras y mercados. Por ejemplo, la presencia de yerba mate del Paraguay y de vinos de origen cuyano en variados

4 Véanse Banzato y Lanteri; Barba; Barral y Fradkin; Canedo, Fradkin y Mateo; Mateo y Moreno; Mayo.

5 Canedo propone, a partir del caso de Los Arroyos, que la fundación de fuertes o pueblos significaba un movimiento de marcado crecimiento demográfico con altas tasas de masculinidad, las cuales decrecían a medida que se abandonaba la situación de frontera ("La colonización" 109).

6 Esta y otras temáticas son abordadas en nuestra tesis doctoral en curso: "Prácticas comerciales y fiscalidad sobre la circulación de mercancías en la campaña porteña. Un estudio de caso: Chascomús, entre 1780 y 1850".

mercados regionales del cono sur se sustentaba en un intenso tráfico de estas mercancías a través de circuitos comerciales que unían en su despliegue los centros urbanos de la región chilena, la cuyana, el sur santafecino y Buenos Aires (Fradkin y Garavaglia; Garavaglia, *Mercado*). Paralelamente, la intensa actividad económica, en especial la del norte de la campaña porteña durante los años coloniales, se vio impulsada por la existencia de vías de intercambio que unían la producción mular del *hinterland* y otros productos (que eran re-exportados a través del puerto bonaerense) con los mercados norteños de la región de Salta y Potosí (Canedo, "La ganadería"; Milletich). A estos circuitos, que podríamos caracterizar principal aunque no únicamente como hispanocriollos, se sumaba la existencia de redes de comercialización de ganado que mantenían las sociedades indígenas entre la región pampeana y el sur de Chile, en cuyos mercados colocaban la producción pecuaria (Gascón 202-206; Mandrini, "Desarrollo"). Si bien abordaremos este tema más adelante, cabe adelantar que entre los siglos XVII y XVIII la constitución por parte de diferentes grupos étnicos de una serie de rutas de comercialización de ganado animó la intensificación de la vinculación entre economías indígenas y la hispanocriolla a través de circuitos mercantiles que, de distintas maneras, confluían en esta última (Mandrini, "Articulaciones" 54). Fue en este contexto de un profuso entramado mercantil, étnico, socioeconómico, político y militar en que se insertó, hacia 1780, la constitución de nuevas guardias en el sur de Buenos Aires, entre las cuales se hallaba la de Chascomús.

En primer lugar abordaremos los estudios dedicados al análisis de las relaciones interétnicas en la región que tratamos, de manera que se presente un panorama del estado del conocimiento actual y de cómo la historiografía de los últimos años consolidó un nuevo paradigma interpretativo sobre el mundo de las relaciones entre indígenas e hispanocriollos. Acto seguido, nos introduciremos en la identificación y caracterización de las partidas comerciales para luego estudiar e interpretar las posibles estrategias llevadas a cabo por los indígenas en pos de asegurar y sostener una mayor fluidez en la dinámica de intercambios establecidos en la frontera con la sociedad colonial bonaerense.

El comercio interétnico en Buenos Aires en la historiografía

Al comienzo señalábamos que el traslado de lo que hasta 1779 había sido el fuerte de El Zanjón se había producido en el marco de la implementación de una serie de medidas adoptadas por el virrey Vértiz en torno a las políticas de frontera, que iban de la mano con el clima de época reinante durante el periodo de las llamadas reformas borbónicas. Esta serie de modificaciones y ajustes en la política de fronteras virreinal se constituyó, en la historiografía, en el eje articulador de visiones "tradicionales" que ubicaron en los clivajes de guerra-paz y civilización-barbarie el nudo gordiano para la explicación de las relaciones interétnicas en este periodo. La variable militar se erigió desde entonces en un aspecto central en derredor del cual giraron otro tipo de explicaciones sobre el devenir histórico del periodo, como por ejemplo las cuestiones económicas, sociales y políticas (desdibujadas en gran medida por la impronta etnocéntrica y economicista del análisis). El caso del comercio interétnico puede concebirse como un ejemplo casi paradigmático de lo que venimos aludiendo. Nos permitimos evocar una cita que consideramos representativa de este tipo de estudios:

> […] ya en 1785, *obligados por el virrey Marqués de Loreto* a entrar en composición, los indios ponían fin a sus depredaciones, *estimulados por el permiso franco de comerciar libremente con los blancos*, y el primer gobierno patrio recibió el suelo en absoluta tranquilidad. (Marfany, "La guerra" 639, énfasis mío)

En estos trabajos, el comercio interétnico tardocolonial era presentado como una especie de obligación que logró ser impuesta por la autoridad virreinal gracias a su supremacía militar[7]. Así, la intensificación de las relaciones comerciales aparecía condicionada por la inferioridad del poderío militar indígena, siempre en relación con la renovada atención que en el marco de las reformas borbónicas se había prestado a las fronteras

7 Véanse Levene, *Historia de la nación*; Levene, *Historia de la provincia*; Marfany, "Frontera"; Marfany, "La guerra"; Marfany, "Los pueblos".

imperiales (materializada, en el Río de la Plata, en la nueva línea de guardias y fortines de 1780). Se pasaba entonces de un periodo álgido en la conflictividad, cuyos orígenes databan de mediados del siglo XVIII (a partir de la disputa por el paulatinamente en extinción ganado cimarrón), a uno donde la "paz relativa" sería característica, el cual se habría prolongado hasta la década de 1820.

Esta visión, ya en desuso al menos en los ámbitos académicos actuales, dio paso a un intenso itinerario historiográfico en el cual las relaciones comerciales, así como los malones, los tratados de paz, los enfrentamientos militares, etc., pasaron a concebirse como parte del cúmulo denso de una trama social construida entre las sociedades que convivían en la región estudiada. Este avance del conocimiento permitió entonces comprender las renovadas estrategias imperiales fronterizas de fines del XVIII en el marco de un proceso de cambio que, lejos de responder a causas unívocas, convocaba razones militares, políticas y económicas (Weber). Así, la promoción de la actividad comercial habría jugado un papel preponderante como elemento no solo dinamizador de la economía colonial sino también como una herramienta para consolidar las fronteras imperiales e intensificar las relaciones pacíficas con los indígenas no sometidos. De esta forma, se entendía que la corona habría pretendido llevar adelante un doble proyecto de revitalizar las finanzas de un imperio en decadencia y de alejar los fantasmas de la presencia de otras potencias europeas en las fronteras coloniales americanas[8]. Esta perspectiva, aunque comparte con la "tradicional" un mismo punto de partida (un enfoque centrado en la sociedad hispanocriolla y en los intereses reales), dejó entrever, sin embargo, la necesidad de hacer más complejo el análisis teniendo en cuenta las formas en que las políticas reales tomaron cuerpo en las diferentes fronteras del espacio imperial americano[9].

8 "Sin embargo, el pensamiento ilustrado y los ejemplos inglés y francés sugirieron otra estrategia a los Borbones: controlar a los indígenas a través del comercio más que por medio de la conquista física o espiritual" (Weber 152).

9 "A partir de la dialéctica entre el programa que surgió de los centros borbónicos y los imperativos de la periferia hispanoamericana, las relaciones entre españoles y 'salvajes' asumieron nuevas modalidades" (Weber 148).

El análisis se complementó cada vez más con los aportes historiográficos que dejaban al descubierto que también en las sociedades indígenas se habían estado operando una serie de transformaciones que constituyen una variable explicativa de peso para comprender el porqué de las disímiles estrategias y vinculaciones de los grupos indígenas con el Estado imperial. Ello significó que la explicación para una suerte de estabilidad en las relaciones interétnicas pampeanas tardocoloniales comenzó a hallar buena parte de su sustento en dinámicas propias de las sociedades indígenas. Gracias a ello una serie de discusiones han ocupado la arena del debate contemporáneo, entre las que podemos destacar las referidas al problema de la caracterización del tipo de sociedades indígenas (sociedades tribales, cacicazgos o jefaturas), así como la asociada al carácter de los liderazgos. Ello dio lugar a una profusa producción académica en la que estas temáticas se erigieron como puntos fundamentales que hay que tener en cuenta a la hora de comprender la dinámica de las relaciones interétnicas[10].

Podemos aseverar entonces que se (re)construyó una historia del periodo que, sin dejar de subrayar la influencia que el contacto con sociedades estatales ejerció sobre las poblaciones originarias, rescató la capacidad de estas de articular respuestas ante realidades concretas y de modificarlas con base en intereses e iniciativas propias. Una visión historizante comenzó así a dejar al descubierto procesos de etnogénesis y vislumbró la situación del mundo indígena tardocolonial como un punto de llegada de procesos anclados en periodos anteriores. De la mano de estas reconfiguraciones historiográficas, los marcos interpretativos de la temática del comercio interétnico sufrieron transformaciones significativas.

Para el caso de la región pampeana, un cúmulo de trabajos desarrollados desde los años ochenta en adelante ha permitido observar el desarrollo de

10 Para el siglo XVIII, y sin pretender abarcar el universo de posicionamientos, pueden señalarse los trabajos de Nacuzzi, que postula la existencia de cacicatos indígenas, en contraposición a la interpretación de Mandrini, que postula la existencia de jefaturas en construcción, consolidadas en el siglo siguiente. Para el caso de los liderazgos, en líneas generales las discusiones giran en torno a los conceptos de *poder y autoridad* detentados por los líderes indígenas estudiados (Mandrini, "Indios"; Mandrini y Ortelli; Nacuzzi, *Identidades*; Nacuzzi, "Tratado").

circuitos de comercialización indígenas asociados a la producción ganadera, así como la existencia de redes de intercambio donde circulaban diversidad de productos manufacturados (Mandrini, "Desarrollo"; Mandrini, "Las fronteras"; Mandrini, "¿Solo?"). Lejos de subestimar el impacto que el contacto con la sociedad hispana tuvo para las diferentes etnias, pero también de sobrevalorarlo, las nuevas perspectivas demostraron que la interacción con aquella impulsó diversas respuestas por parte de las sociedades indígenas. La constitución de un núcleo de producción ganadera indígena en la zona de las sierras de Tandil y Ventana dejó en claro que estas sociedades mantenían estrechos lazos con las hispanocriollas asentadas a ambos lados de la cordillera[11].

Lo enunciado permitió comprender la íntima vinculación que se estaba operando entre las economías indígenas y los mercados coloniales, en donde, parafraseando a Clausewitz, podríamos decir que los robos y malones eran la continuación del comercio por otras vías. Estos trabajos dejaron al descubierto entonces cómo los intercambios interétnicos podían y debían comprenderse también con base en las motivaciones del mundo indígena. Mostraron así la existencia no solo de competencia por los recursos entre las sociedades de la región, sino también de complementariedad, fundamentadas en procesos de especialización productiva que estaban teniendo lugar en algunas sociedades indígenas al calor del contacto con los mercados coloniales (Mandrini, *La Argentina*). Esta perspectiva se vio reforzada al revelarse la impronta agrícola (y no solo ganadera) de la economía criolla de la campaña bonaerense tardocolonial, lo cual permitió comprender el interés de los distintos grupos en mantener vínculos comerciales. En el caso indígena, para abastecerse de diferentes artículos de consumo (yerba, tabaco,

11 "Entre las sierras de Tandil y Ventana, la abundancia de aguadas y pastizales permitió la formación de un importante núcleo ganadero vinculado a esa red mercantil […]. Esta economía mercantil [indígena] especializada, como toda economía de esas características, necesitaba establecer relaciones estrechas con núcleos de agricultores o centros urbanos que los proveyeran de granos y algunos productos manufacturados esenciales. Tales relaciones podían ser de carácter pacífico como belicoso: intercambios o comercio en el primer caso; robos y ataques para obtener botines en el segundo. Para las poblaciones del sur bonaerense fueron fundamentales las relaciones con Buenos Aires y su entorno rural, donde podían proveerse de los bienes necesarios a cambio de los excedentes de su producción" (Mandrini, *La Argentina* 227-228).

aguardiente, entre otros) y cabezas de ganado que luego comercializaban, especialmente en los mercados trasandinos; mientras que la sociedad hispano criolla pampeana, además de colocar aquellos productos, obtenía manufacturas indígenas como ponchos, plumas, cueros, boleadoras y, según la zona de frontera de que se tratara, también ganado (Barreyra; Luiz 215-230; Ratto).

Así, el comercio dejó de concebirse como una imposición real sobre los indígenas no sometidos, pues se destacaron los intereses que ponían en juego los diversos grupos e, incluso, se identificaron prácticas de don y contra don en los intercambios sostenidos entre indígenas y autoridades de frontera (Luiz 185-214). No obstante, la nueva producción historiográfica también comenzó a percibir que esa situación de complementariedad se había modificado con el quiebre colonial y la desestructuración de la economía virreinal a inicios del siglo XIX (Ratto). Ello se debió a la renovada vinculación de la región rioplatense con el mercado mundial que creó el caldo de cultivo para el desarrollo de una especialización productiva de la campaña bonaerense a tono con la valorización de los productos pecuarios (Garavaglia, *Pastores* 40). Esto se tradujo en una mayor ambición por la ocupación de tierras que permitiera la expansión de la producción pecuaria criolla, y se produjo así el avance hacia "nuevas tierras" al sur del río Salado, sobre territorio que hasta entonces había permanecido ocupado principalmente por las diferentes comunidades indígenas[12].

El comercio interétnico en la guardia de Chascomús: las partidas indígenas

Los intercambios comerciales en la zona sur de la campaña en la cual se hallaba Chascomús no solo estuvieron guiados por el avance de algunos

12 Quizás el periodo que mejor refleja esta situación sea el comprendido por el gobierno de Martín Rodríguez en la provincia de Buenos Aires durante los años 1820-1824, en los cuales parecieron recrudecerse los conflictos en la frontera bonaerense (Ratto).

pobladores hacia tierras al sur del Salado. Por el contrario, también de estos territorios provinieron diferentes partidas indígenas que cruzaban dicho río, con el fin de comerciar, en dirección a la ciudad de Buenos Aires. Así como en muchas otras guarniciones de frontera, los registros de la comandancia de Chascomús guardan valiosa información sobre la circulación de partidas de indígenas que se dirigían a comerciar a la ciudad de Buenos Aires (o a distintos puntos de la campaña porteña), y han sido utilizados para indagar sobre algunas de las características de los intercambios pampeano-patagónicos (Barreyra; Luiz 215-230). Debido a que el comercio indígena no se hallaba gravado por la corona y, por lo tanto, no existen registros fiscales sobre estas transacciones (Klein 397), las mencionadas fuentes permiten la mejor aproximación al tema de los intercambios interétnicos en la guardia durante el periodo tardocolonial.

En primer término, y en cuanto a las sociedades indígenas intervinientes, encontramos que, en el periodo 1779-1809, de un total de treinta partidas que atravesaron Chascomús, veintitrés se dirigieron explícitamente a comerciar o "expender sus efectos" (siguiendo el lenguaje de las fuentes) y son las que hemos decidido contabilizar para el análisis ("Comandancia"). Son tres los criterios fundamentales a partir de los cuales se las identifica: por el cacique al que responden (Toro, Negro, Guayquilepe o Lorenzo, Laudas, Antequene, Villavién y Luna), por la "nación" o "parcialidad" ("aucas", "peguenches", "pehuenches" o "teguelchuz") o bien por el lugar donde solían acampar ("de las costas del sur", "de las primeras sierras"). En su mayoría, la caracterización es bipartita, pues incluye dos de las variables mencionadas. La información disponible en las comandancias nos permite estimar también cuáles fueron los grupos que, dentro de esta diversidad, atravesaban con mayor frecuencia la frontera por estas latitudes. El grueso de las partidas fue identificada como "aucas" y un número menor como "pehuenches". La historiografía especializada ha puesto de manifiesto que estos rótulos atribuidos a las partidas son confusos, por lo cual consideramos (siguiendo a Nacuzzi, *Identidades*) que no constituyen gentilicios, sino que más bien responden al ejercicio del poder sobre un territorio por parte de las comunidades de pertenencia. En general, las denominaciones se refieren a tres grupos: el del cacique Negro (asentado en la zona de la margen norte del río Negro); los "aucas", liderados por Cal-

pisqui —alias *Lorenzo*— (en la sierra de la Ventana), y los "tehuelches" o "pehuenches" (hacia el sur de los ríos Negro y Colorado).

En relación con los productos comerciados, las fuentes son algo escuetas. Raramente se consignaba qué era lo que se traficaba, pero el estado del conocimiento sobre el tema permite asegurar que los intercambios tenían dos ejes centrales: por un lado, producciones de una economía doméstica indígena, como ponchos, plumas, boleadoras, entre otras; a la par que también se comercializaban cabezas de ganado. A cambio de estos productos obtenían aguardiente, yerba, tabaco y otras mercancías de la sociedad hispanocriolla que habían adoptado para su consumo habitual (Barreyra; Galarza; Luiz 215-230; Mandrini, *La Argentina*). Las fuentes, no obstante su parquedad sobre este tema, brindan algunos indicios que presentamos a continuación.

En 1780 llegaba hasta el puesto de Chascomús Hipólito Bustos, quien era capataz en uno de Clemente López Osornio, un reconocido productor ganadero y sargento mayor de milicias del partido de Magdalena. Una incursión de alrededor de 35 indios del cacique Negro había llevado cautivo a Bustos al río Colorado durante el mes de septiembre de 1780. Habiendo escapado de sus captores y llegado a la guardia de Chascomús, declaraba en diciembre de aquel año:

> Preguntado de a dónde se escapó y cuánto tiempo ha tardado en llegar a esta frontera: responde que desde el mismo río Colorado obtuvo la fuga que le proporcionó la embriaguez de los indios de *resulta de haber traído aguardiente de la costa del mar donde están las poblaciones de los españoles, a los que llevan ganado los indios, para trocarlo por estas bebidas, tabaco y yerba que les ha visto traer* de dicho paraje. ("Comandancia", 10 de diciembre de 1780, énfasis mío)

Algunos años después, una de las partidas registradas por los comandantes de frontera, que respondía al cacique Toro, la cual se dirigía a la capital a vender productos, informaba que "muchos indios de otras naciones [...] vienen a comerciar con ellos en ponchos y otros efectos" ("Comandancia", 15 de julio de 1788). En cuanto a los momentos en que las partidas comerciales atravesaron la guardia, cabe señalar que durante el periodo analizado, el grueso de ellas se ubica entre los años de 1788 y 1802.

Los años que presentan una mayor actividad de partidas comerciales son los de fines de la década de 1780 y principios de la década de 1790, como puede observarse en la tabla 1.

Año	Cantidad de partidas identificadas	Denominación
1788	4	"aucas", "peguenches", "Toro"
1789	2	"Laudas" y "Guayquilepe"
1790	8	"aucas", "peguenches", "Toro" y "Laudas"
1791	4	"aucas", "Villavién", "Negro" y "Antequene"
1792	1	"Toro"
1796	1	"Guayquilepe"
1800	1	"Negro"
1802	2	"Luna" y "Negro"
Total	23	

Tabla 1
Partidas indígenas en Chascomús, 1780-1809
Fuente: "Comandancia".

Teniendo en cuenta que el traslado del fuerte de El Zanjón hacia Chascomús había sido operado en 1779 y desde entonces funcionaba allí la nueva guardia, cabe preguntarse ¿por qué las partidas comerciales comenzaron a registrarse con asiduidad desde 1788 y no antes?[13] Planteada esta incertidumbre, nuestro primer paso consiste en aproximarnos a las características de las relaciones establecidas entre estos grupos indígenas y entre ellos y la corona durante los años señalados. Para aproximarnos a esto hemos recurrido a bibliografía existente sobre el tema.

13 Las partidas comerciales no se presentan como algo novedoso para esta región de la campaña, ya que antes de la conformación de la guardia de Chascomús eran registradas en el fuerte de El Zanjón (Carlón).

En 1779, tanto el cacique Negro como Tomás Yahati rompieron sus acuerdos con el gobierno colonial para establecer un pacto estratégico con Lorenzo (Calpisqui). Ello se debió en buena parte a que el virrey Vértiz implementó durante su gobierno (1778-1784) una política de "pacificación" de la campaña, prohibiendo el comercio interétnico y promoviendo la captura de jefes indígenas regionales[14]. Dicha medida habría desencadenado un periodo álgido de conflictividad interétnica en las fronteras pampeanas (Bras 6) gracias a las alianzas que los diferentes líderes indígenas fueron entretejiendo en oposición a esta política de confrontación colonial (Crivelli). Así es que en 1781, una partida de indígenas que se dirigió al fuerte de Carmen de Patagones informó sobre los acuerdos de Lorenzo con otros caciques, como Toro, Villaviqui, Guchán/Maciel, Catumilla, Lancacin, Talquaquia y Negro (Bras 29). La construcción de liderazgo efectuada por Lorenzo, quien en 1790 fue reconocido por las autoridades virreinales como "cacique principal de todas las pampas", parece haber tenido lugar en este contexto de alianzas (Levaggi 132)[15]:

> Que con el cacique Lorenzo se hallan el Negro, Toro, Calfoa, Catumillan, el sobrino de Lorenzo llamado también Catumillan caciquillo, Pinsumia, Aculia, hermano del cacique Negro, y Maciel […]. Que todos estos se hallan de esta banda de la sierra de la Ventana inmediatos unos a otros: todos dependen de Lorenzo, cuyo número pasaría de 2.000. ("Comandancia", *Sala IX* 1-7-4)

Por otra parte, desde 1785, y en particular luego de 1790, los tratados firmados con los jefes indígenas (especialmente con Lorenzo) habrían posibilitado el encauzamiento de las relaciones y la fluidez de los intercambios. Podemos ver entonces que si bien estas comunidades no constituían un todo homogéneo, a la vez que ejercían el poder sobre un territorio

14 Juan José de Vértiz y Salcedo había sido gobernador de Buenos Aires entre 1770 y 1776. Como virrey, tuvo un rol destacado en la represión del levantamiento de Tupac Amaru II en 1781. Su gobierno se caracterizó además por fuertes impulsos a la consolidación de las fronteras, tanto con los mencionados nuevos fuertes y fortines en Buenos Aires, como con la fundación de pueblos en Entre Ríos (Cutolo).

15 El itinerario de este liderazgo fue seguido al detalle por Federico Bras Harriot.

próximo, los diferentes grupos parecieron adoptar una estrategia conjunta en su relación con la corona, a partir de lo cual consideramos que las partidas comerciales de todos ellos pueden ser entendidas también desde la perspectiva de este comportamiento global. Esta acción conjunta era claramente percibida por las autoridades coloniales, que mostraban su desconfianza por los potenciales peligros que podía conllevar para las fronteras imperiales el entendimiento de los diferentes caciques. El nuevo virrey desde 1784, marqués de Loreto, se dirigió a fines de ese año al comandante del río Negro en los siguientes términos[16]: "La unión de tantos caciques, y la poca seguridad de su buena fe obliga a recelar de sus intenciones, y así doblará las precauciones por más muestras que den de ser sinceras sus ideas" (cit. en Luiz 244, "Al comandante del río Negro de la costa patagónica", Buenos Aires, 7 de septiembre de 1784).

Llegados a este punto, buscaremos verificar la existencia de estos dos momentos diferenciados (uno de mayor conflictividad y uno posterior de relativa estabilidad) e interpretar a su luz la dinámica comercial en el caso estudiado. Un recorrido por el acervo documental y un intento de caracterización de los vínculos interétnicos permitirá replantear, confirmar o refutar esta interpretación.

Estabilidad de las relaciones interétnicas y dinámica de los intercambios: "aspiran a obligarnos a la paz"

A las seis y media de la tarde del 24 de noviembre de 1780 llegaba a la guardia de Chascomús Joseph de Sardén (comandante general de fronteras) con un cuerpo de milicianos y blandengues. Ese mismo día, alrededor de

16 Nicolás del Campo, marqués de Loreto, fue virrey del Río de la Plata entre 1784 y 1789; considerado un "ilustrado", dio impulso a la implementación del sistema de intendencias y a la Real Audiencia de Buenos Aires (Cutolo).

las siete de la mañana, se habían enfrentado a un grupo de indígenas en un paraje cercano, y les habían arrebatado tres cautivos y varias cabezas de ganado. Este grupo, de aproximadamente unos seiscientos indígenas entre hombres y mujeres, estaba liderado por los caciques Chancul, Guchulep y Cayuquenquen, los cuales al parecer provenían del río los Sauces, cercano a la sierra de la Ventana, al sur de la actual provincia de Buenos Aires. Por el lado de las tropas hispanocriollas, el enfrentamiento había arrojado dos bajas y algunos heridos. Señalaba el comandante que había tenido que abandonar la persecución por "haber pegado fuego al campo [los indígenas], no haber en él agua y tener mi caballada dos días sin beber"[17].

Esta incursión formaba parte de una ofensiva más amplia en la que participaron varios jefes indígenas y que se focalizó en Monte, Luján y Chascomús. En agosto del mismo año, Luján había sido víctima de un malón que contó con la presencia de más de 1.500 hombres liderados por Lorenzo, luego del cual solicitaron un acuerdo de paz a las autoridades coloniales, que fue denegado (Bras 27). El mismo Sardén, además, había informado en febrero de 1780 sobre "la invasión" de indios del cacique Cabral a la guardia de Chascomús, los cuales una vez en retirada siguieron "el rumbo de las Islas de la Sierra" ("Comandancia", 10 de febrero de 1780).

¿Cuáles eran las motivaciones detrás de estas incursiones en la campaña? Lo que interesa dilucidar aquí es si pueden comprenderse estas incursiones, y sus efectos sobre el comercio en la guardia, dentro de un periodo álgido de conflictividad provocado por el cierre formal del comercio y el encarcelamiento de jefes indígenas ordenado por el gobierno de Vértiz y continuado durante los primeros años del mandato de Loreto. Para ello, hemos de recurrir nuevamente a nuestras fuentes y a bibliografía sobre el tema en busca de pistas que puedan hablarnos de las motivaciones que los grupos indígenas tenían para llevar a cabo los malones. Una primera mirada sobre los registros del fuerte arroja la confirmación de que Chascomús era escenario de esta conflictividad, ya que, hacia fines de 1779,

17 Cayunquenquen habría sido un nombre utilizado por el cacique Lorenzo. "Declaración tomada a el indio Coluhuanque", Chascomús, 29 de noviembre de 1780 ("Comandancia").

una partida del cacique Cayupilqui había sido registrada en dicha guardia en su tránsito hacia Buenos Aires, partida que finalmente fue apresada por las autoridades virreinales ("Comandancia", 19 y 30 de noviembre de 1779). Lo mismo ocurrió con los indios que acompañaban al cacique y habían quedado en Chascomús al cuidado de algunos de sus caballos ("Comandancia", 4 de diciembre de 1779).

Días después de los sucesos de noviembre de 1780, narrados por Sardén, Manuel Silva, soldado de la guardia, apresaba a un indio llamado Coluhuanque, quien había participado de la incursión. Al ser preguntado por los motivos por los cuales habían atacado, este respondió que "viendo que nosotros [los hispanocriollos] no íbamos a la sierra de la Ventana donde nos aguardaban, para salirnos al encuentro a proponernos la paz que desean, se resolvieron a volver a insultarnos para llevar más cautivos y obligarnos a ella"[18].

Los informes de la comandancia de frontera fueron, durante estos primeros años, pródigos en cuanto a la descripción de las motivaciones de los indígenas para incursionar en territorio hispanocriollo. Días después de este enfrentamiento, dos cautivas lograban escapar y llegaban hasta la guardia de Chascomús:

> La una de ellas, como de 40 años de edad, dice que el indio Mathías Gallo le dijo que los caciques querían enviar a vuestra excelencia un viejo que murió en la función a proponer a vuestra excelencia la paz, que desean y el canje de las cautivas que tienen, que todos los indios o naciones han hecho entre sí la paz, para invadirnos hasta conseguir la de vuestra excelencia. ("Comandancia", 4 de diciembre de 1780)

También el ya citado Hipólito Bustos, cautivo desde el 9 de septiembre hasta principios de diciembre de 1780, declaraba que durante su estadía en territorio indígena "le dijo el cacique Cabral no tuviese recelo ni se escapase porque querían hacer la paz con los cristianos y que entonces

18 "Declaración tomada a el indio Coluhuanque", Chascomús, 24 de noviembre de 1780 ("Comandancia").

le rescataría"[19]. El propio Coluhuanque, en su declaración tomada por el mayor Sebastián de la Calle en la guardia de Chascomús, señalaba que "si el cristiano no la da la paz, y le envían las indias e indios que están en Buenos Aires, para canjearlos por los nuevos cautivos cristianos que tienen allá, harán guerra continua por estos parajes a fin de vengarse"[20].

Algunos antecedentes refuerzan lo dicho por el prisionero, ya que, en 1781, otro cautivo escapado de las tolderías del cacique Negro, ubicadas cerca del río Colorado, destacaba: "Preguntado si sabe querían dar paces o si han despachado algunos indios con cautivos a pedirlas, responde que esperan las paces pero que dicen los indios que primero les han de entregar los que hay aquí" ("Comandancia", 20 de febrero de 1781).

En ese contexto, durante 1781 el piloto Pablo Zizur llegó hasta el Cashuati (sierra de la Ventana) a fin de destrabar el conflicto con los indígenas y establecer nuevos acuerdos (Bras 30). Al año siguiente, y en parte como continuidad de estas negociaciones, tuvo lugar el viaje de Pascual Cayupilqui (hermano de Lorenzo) a Buenos Aires. Allí se produjo el acuerdo preliminar de julio de 1782, mediante el cual se les permitió a los indios de este cacique "potrear" frente a las guardias de frontera, a cambio de que los mismos brindaran información sobre las posibles incursiones ranqueles en la campaña (Levaggi). Sin embargo, pese a estas negociaciones, el comercio interétnico siguió formalmente cerrado y se sucedieron malones indígenas en distintos partidos. En mayo de 1783 tuvo lugar un malón sobre Magdalena; en agosto, uno sobre Luján, Navarro y La Choza, mientras que en octubre ocurrió lo propio en El Zanjón. En marzo de 1784 otro malón sucedió en Matanza, Lobos y Monte. En todos ellos tuvieron participación los indios liderados por el cacique Lorenzo y sus aliados, que ejercían el poder sobre el territorio entre la sierra de la Ventana y el río Colorado (Bras 33-34).

19 "Declaración del cautivo Hipólito Bustos" ("Comandancia").

20 "Declaración tomada a el indio Coluhuanque", Chascomús, 24 de noviembre de 1780 ("Comandancia").

Paralelamente, también tuvieron lugar "embajadas" que buscaban acuerdos de paz, como las encabezadas por Negro y Toro a fines de 1785 y en 1786 (Levaggi). El curso de estas negociaciones se vio acelerado cuando, a principios de 1785, el comisario superintendente del fuerte del río Negro, Juan de la Piedra, realizó un ataque no autorizado por las autoridades coloniales contra los indios en el Cashuati, que terminó en un desastre para sus tropas (Bras 35; Levaggi 131; Luiz 248-249). Como contrapartida, la política de agasajos llevada adelante por el virrey Loreto desde fines de 1784 aceitó los mecanismos de negociación con las parcialidades indígenas y ello permitió el descenso de los niveles de conflictividad característicos de los años previos. Si bien el tratado oficial de paz se firmó finalmente en 1790: un acuerdo preliminar en mayo y el definitivo hacia septiembre (Bras 35; Levaggi 132-137), ya desde 1788 encontramos nuevamente en Chascomús la circulación de partidas indígenas que atravesaban la guardia de frontera:

> Avisa pasan a esta capital 2 blandengues escoltando al cacique Toro, 6 indios, y 2 chinas, manifestando que dicho cacique expresa viene [a] avisar haber llegado muchos indios de las demás naciones a hacer trato con estos, sin que traiga otra intención. ("Comandancia", 18 de enero de 1788)

A su vez, al mes siguiente, dos partidas atravesaban la guardia en dirección a la capital, a fin de hacer tratos con las autoridades, comitivas que regresaron "regaladas" cinco días después ("Comandancia", 12 de febrero de 1788). Ello deja en evidencia el cambio en el carácter de las relaciones, que comenzaron a tomar claramente un cariz de negociación, algo que los indígenas parecían buscar desde comienzos de la década a través de la presión que ejercían con sus incursiones. Si a partir de 1788 comienzan a registrarse nuevamente partidas comerciales en Chascomús, fue el año de 1790 el de mayor cantidad, justamente durante el cual se consolidaron oficialmente los acuerdos de paz.

Proponemos entonces que a partir de 1788 las partidas comerciales recomenzaron a fluir por la guardia de Chascomús, al calor de acuerdos de paz que, en buena medida, parecieran haber sido *arrancados* por los distintos grupos a las autoridades virreinales, como proponen algunos estudios

sobre este tema para la totalidad de la campaña[21]. Especialmente los grupos que respondían a Lorenzo y a Toro eran los que atravesaban una y otra vez la comandancia de Chascomús en pos de intercambiar productos, aunque también los identificados con el cacique Negro aparecen registrados por haber realizado incursiones comerciales con dirección a Buenos Aires. Todos estos grupos habían formado parte de las negociaciones entabladas con las autoridades coloniales.

Puede apreciarse entonces que los años iniciales de la década de 1780 se caracterizaron en Chascomús por una intensa conflictividad (en sintonía con el resto de la campaña sur). A partir de los testimonios de las fuentes, estos ataques en la frontera pueden entenderse como un intento de presión ejercida por distintos grupos indígenas sobre el gobierno colonial para obtener acuerdos de paz[22]. Si bien, como señalamos, los malones de 1780 y 1783 han sido entendidos desde esta perspectiva (la presión a fin de lograr tratados de paz) por algunos autores como Crivelli Montero, la presentación de lo ocurrido en Chascomús deja entrever que el impacto local de ese periodo de conflictividad interétnica se extendió en este caso entre 1780 y 1788 aproximadamente, año este último en que la guardia volvió a formar parte de la trayectoria de partidas indígenas destinadas al intercambio comercial con la sociedad hispanocriolla, aun cuando los tratados se cristalizaron formalmente un par de años después.

Seguramente esta conflictividad interétnica, especialmente álgida en Chascomús durante los primeros años de la década de 1780, influyó en los problemas económicos iniciales de la guardia. Estos llevaron hacia 1784 a que el comandante solicitara el envío de maderas, herramientas y otros elementos con el fin de reconstruir el fuerte, debido a su notable deterioro

21 Esta hipótesis fue sugerida ya por Eduardo Crivelli Montero en relación con los malones de 1780 y 1783.

22 También coincide con esta hipótesis Mónica Quijada, al afirmar en su ensayo, citando a Crivelli Montero, que "los malones, por ejemplo, podían ser un medio violento de adquisición de recursos u operaciones militares de represalia contra la sociedad hispanocriolla, pero también *formas de presión para obligar a aquella a negociar*, como fue el caso de los ataques de agosto y noviembre de 1780" (113, énfasis en el original).

("Comandancia", 30 de noviembre de 1784). Además, el descenso de población en Chascomús entre 1781 y 1788 (de 384 a 368 personas) así como su aumento entre esta fecha y 1800, cuando alcanzó los 1.000 habitantes, sugiere que la consolidación de la guardia como lugar de tránsito comercial interétnico contribuyó al crecimiento del poblado (Banzato 84). Es que los intercambios con los indígenas en los establecimientos de frontera eran vitales para la supervivencia y crecimiento de los mismos, como lo muestra el ejemplo de Carmen de Patagones (Luiz). Fue el propio virrey Loreto quien, hacia 1788, se encargó de señalar la importancia de mantener estos vínculos para el sostenimiento de los puestos de la costa patagónica:

> Que en la costa patagónica no hay indios reducidos y conviene estrechar […] no ofendiéndoles mientras no hostilizan para usufructuar de los ganados de sus campos […] que casi la conducta de aquellos es allí la misma que se logra en la frontera de esta capital, donde no han verificado invasión ninguna desde antes del año de 84 y se experimenta que todos los caciques renombrados refrenen sus indiadas por esta parte, prefiriendo la paz y el trato lícito a cambio de sus especies por las nuestras, sin extraer moneda alguna, porque estiman más la yerba mate, el tabaco y la bebida, ocasionan así una circulación favorable entre estos vecinos. (cit. en Luiz 251-252, "Carta reservada del marqués de Loreto a Antonio Valdés", Buenos Aires, 1.º de marzo de 1788)

Conclusiones

El perjuicio de ciertos intereses y la interrupción de ciertas lógicas económicas, ocasionados por el cierre formal del comercio interétnico en la frontera pampeana sancionado por Vértiz, pudieron haber contribuido a la formación de una alianza que persiguió como objetivo el restablecimiento de los circuitos comerciales entre indígenas e hispanocriollos. Esta alianza integró a diferentes grupos que habitaban el espacio pampeano-patagónico, los cuales hasta entonces mantenían un fluido intercambio comercial con la sociedad colonial bonaerense. La inmersión en el mundo de las relaciones sociales de frontera a través de las fuentes revisadas permitió comprender que la periodización que podía establecerse respecto de los vaivenes de la

dinámica comercial, en el estudio de caso abordado, se hallaba íntimamente vinculada con el devenir de la conflictividad social presente en la frontera y que encontró un periodo álgido bajo el mandato de Vértiz.

El análisis efectuado sobre el caso de Chascomús invita a pensar, en consonancia con otros trabajos, que la puesta en práctica por parte del virrey Loreto de una política de agasajos y negociaciones para con los indígenas conjugó entre sus causas dos cuestiones al parecer fundamentales. Por un lado, la nueva concepción de la corona respecto al comercio y las posibilidades de control de las fronteras que esta actividad ofrecía y, por otro, las presiones ejercidas por la mencionada alianza indígena para retomar las tratativas de paz y permitir la continuidad de los circuitos comerciales, en buena parte interrumpidos por las medidas del anterior virrey. Si bien ello no invalida el peso del incentivo al comercio en las fronteras como parte de un paquete de reformas imperial previamente existente, consideramos que la adopción de una perspectiva *lo más a ras del suelo posible* respecto de lo ocurrido con el comercio en la frontera nos permite explicar las causas de por qué esta política se consolidó durante estos años y no antes o después. La investigación que llevamos a cabo abona la hipótesis de que es factible pensar que la llamada *promoción del comercio* pudo haber encontrado condiciones más óptimas para su consolidación a partir de la experiencia de conflictividad vivida en las fronteras durante los primeros años de la década de 1780. Ello contribuye a explicar por qué las autoridades virreinales profundizaron las políticas de agasajo y negociaciones con los líderes indígenas a partir de 1785.

Así mismo afirmamos que el apresamiento de algunos indígenas que tuvo lugar en Chascomús durante 1780, así como el itinerario que siguió la conflictividad que caracterizó a la región durante estos primeros años de la década, convirtieron a esta guardia en un escenario de relieve en el decurso de los conflictos interétnicos. Es por ello que consideramos que esta constitución de Chascomús, en cuanto territorio donde se desarrollaron algunos de los encuentros bélicos más importantes del periodo —malones, apresamiento de indígenas, toma de cautivos—, surge como factor explicativo para la ausencia de tránsito comercial indígena por esta guardia desde 1780 hasta 1788. Si bien hoy sabemos que los enfrentamien-

tos no se tradujeron necesariamente en una interrupción del comercio interétnico[23], hemos demostrado, a partir de lo ocurrido en Chascomús, cómo la conflictividad influyó sobre las prácticas comerciales de la época: modificando la presencia, trayectoria y periodicidad de las partidas indígenas dirigidas a intercambiar bienes con la sociedad colonial.

Pero la influencia del cambiante carácter que presentaron los vínculos interétnicos no solo operó sobre los grupos indígenas, sino que también determinó en buena medida las posibilidades de las poblaciones y establecimientos de frontera hispanocriollos de mantenerse y abastecerse de lo necesario para subsistir. Así, el abandono temporal de la guardia de Chascomús como lugar de tránsito de partidas comerciales indígenas es un factor que hay que tener en cuenta para explicar los problemas económicos y el descenso poblacional que caracterizaron a la misma durante los primeros años de su existencia. Esta situación se trocó luego en un marcado crecimiento poblacional hasta fines del siglo XVIII, el cual fue paralelo a la reconstitución de Chascomús como escenario del comercio interétnico. Por último, cabe destacar que este renovado tránsito indígena por esta guardia de frontera, dos años antes de la firma de los acuerdos de paz entre las parcialidades y las autoridades coloniales, da cuenta de que esos tratados venían más a confirmar una situación de relativa paz, consolidada en años anteriores, que a inaugurarla.

Bibliografía

Fuentes primarias

"Comandancia de frontera de Chascomús" (1779-1800). Manuscrito. *Sala IX* 1-4-3. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.

23 Seguramente incluso en los momentos de mayor tensión siguieron existiendo las transacciones, aunque sean menos visibles a través de las fuentes.

Fuentes secundarias

Banzato, Guillermo. *La expansión de la frontera bonaerense. Posesión y propiedad de la tierra en Chascomús, Ranchos y Monte (1780-1880)*. Quilmes: UNQ, 2005. Impreso.

Banzato, Guillermo y Sol Lanteri. "Forjando la frontera. Políticas públicas y estrategias privadas en el Río de la Plata, 1780-1860". *Historia Agraria* 43 (2007): 435-458. Impreso.

Barba, Fernando. *Frontera ganadera y guerra con el indio*. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 2003. Impreso.

Barral, María Elena y Raúl Fradkin. "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 27 (2005): 7-48. Impreso.

Barreyra, Diego. "Solo con el fin de vender sus efectos. Comercio interétnico y ciclo doméstico indígena en la campaña bonaerense colonial. La guardia de Chascomús (1780-1810)". *Actas VI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*. Santa Rosa: La Pampa, 1997. Impreso.

Bras Harriot, Federico. "Relaciones interétnicas en Pampa Húmeda a fines de la Colonia. El caso de Lorenzo Calpisqui (1777-1796)". Tesis de licenciatura. Universidad del Mar del Plata, Argentina, 2004. Impresión.

Canedo, Mariana. "La colonización de los Arroyos ¿un modelo de poblamiento en la campaña de Buenos Aires?". Canedo, Fradkin y Mateo 103-143.

---. "La ganadería de mulas en la campaña bonaerense. Una aproximación a las estrategias de producción y comercialización en la segunda mitad del siglo XVIII". *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*. Comps. Raúl Mandrini y Andrea Reguera. Tandil: IEHS, 1993. 147-160. Impreso.

Canedo, Mariana, Raúl Fradkin y José Mateo, comps. *Tierra, población y relaciones sociales en la campaña bonaerense (siglos XVIII y XIX)*. Mar del Plata: UNMdP, 1999. Impreso.

Carlón, Florencia. "Sobre la articulación defensiva en la frontera sur bonaerense a mediados del siglo XVIII: un análisis a partir de la conflictividad interétnica". *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos, 2008. 277-298. Impreso.

Crivelli Montero, Eduardo. "Malones: ¿saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires". *Todo Es Historia* 283 (1991): 7-32. Impreso.

Cutolo, Vicente. *Nuevo diccionario biográfico argentino 1750-1930*. Buenos Aires: Elche, 1968. Impreso.

Fradkin, Raúl y Juan Carlos Garavaglia. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009. Impreso.

Galarza, Antonio. "No solo una cuestión militar. Una revisión historiográfica sobre la formación de los pueblos en la frontera sur de Buenos Aires". *Actas XI Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires*. Bahía Blanca, 2007. CD-ROM.

Garavaglia, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de historia de la yerba mate*. México D. F.: Grijalbo, 1983. Impreso.

---. *Pastores y labradores de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. de la Flor, 1999. Impreso.

Gascón, Margarita. "La articulación de Buenos Aires a la frontera sur del Imperio español". *Anuario del IEHS* 13 (1998): 193-213. Impreso.

Klein, Herbert S. "Las finanzas del Virreinato del Río de la Plata en 1790". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* 13.50 (1973): 369-400. Impreso.

Levaggi, Abelardo. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina. Siglos XVI-XIX*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000. 125-132. Impreso.

Levene, Ricardo, dir. *Historia de la nación argentina*. 6 t. Buenos Aires: El Ateneo, 1944. Impreso.

---. *Historia de la provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*. 2 t. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires; Taller de Impresiones Oficiales, 1941. Impreso.

Luiz, María Teresa. *Relaciones fronterizas en Patagonia. La convivencia hispano-indígena a fines del periodo colonial*. Ushuaia, Argentina: Asociación Hanis, 2006. Impreso.

Mandrini, Raúl. *La Argentina aborigen*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. Impreso.

---. "Articulaciones económicas en un espacio fronterizo colonial. Las pampas y la Araucanía a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX". *Historia ambiental de la ganadería en México*. Comp. Lucina Hernández. Veracruz: Instituto de Ecología, 2001. 48-58. Impreso.

---. "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense". *Anuario del IEHS* 2 (1987): 73-98. Impreso.

---. "Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano". *Anuario del IEHS* 12 (1997): 23-34. Impreso.

---. "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX): balance y perspectivas". *Anuario del IEHS* 7 (1992): 59-73. Impreso.

---. "¿Solo de caza y robo vivían los indios? La organización económica de los cacicatos pampeanos del siglo XIX". *Siglo XIX. Revista de Historia* 15 (1994): 5-24. Impreso.

Mandrini, Raúl J. y Carlos Paz, eds. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*. Bahía Blanca; Neuquén; Tandil: IEHS-CEHIR-UNCo; UNSur, 2002. Impreso.

Mandrini, Raúl y Sara Ortelli. "Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas". *Runa XXII: Archivo para las Ciencias del Hombre* 22 (1995): 135-150. Impreso.

Marfany, Roberto. "Frontera con los indios en el sud y fundación de pueblos". Levene, *Historia de la nación* 4: 313-333.

---. "La guerra con los indios nómadas". Levene, *Historia de la nación* 6: 1041-1046.

---. "Los pueblos fronterizos en la época colonial". Levene, *Historia de la provincia* 1.

Mateo, José y José L. Moreno. "El redescubrimiento de la demografía histórica en la historia económica y social". *Anuario del IEHS* 12 (1997): 35-55. Impreso.

Mayo, Carlos, ed. *Vivir en la frontera. La casa, la pulpería, la escuela*. Buenos Aires: Biblos, 2000. Impreso.

Milletich, Vilma. "El Río de La Plata en la economía colonial". *La sociedad colonial*. T. 2 de *Nueva Historia Argentina*. Dir. Enrique Tándeter. Buenos Aires: Sudamericana, 2000. 188-240. Impreso.

Nacuzzi, Lidia. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998. Impreso.

---. "Tratado de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII". *Revista Investigaciones Histórico Sociales* 17 (2006): 435-456. Impreso.

Quijada, Mónica. "Repensando la frontera sur Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)". *Revista de Indias* 62.224 (2002): 103-142. Web. Diciembre de 2011.

Ratto, Silvia. *La frontera bonaerense (1810-1828): espacio de conflicto, negociación y convivencia*. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 2003. Impreso.

Weber, David. "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". *Anuario del IEHS* 13 (1998): 147-171. Impreso.

Fecha de recepción: 17 de febrero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Alboroto, ritual y poder en los procesos de institucionalización de un área periférica del litoral rioplatense (Gualeguay, fines del siglo XVIII)

María Elena Barral
Conicet
Universidad Nacional de Luján
mebarral@yahoo.com

Resumen

Este artículo analiza un "alboroto" en un poblado periférico y de reciente fundación de la diócesis de Buenos Aires a fines del siglo XVIII: Gualeguay, en el suroriente de Entre Ríos. Aquí se pone el foco en algunos de los procedimientos y argumentos que utilizó el párroco en los primeros tramos de un proceso de institucionalización en clave borbónica que se verificaba en la región y de una intensa disputa por los recursos que allí se encontraban. Los rituales que se pusieron en juego en este alboroto (un tipo de práctica registrada en otros contextos conflictivos del mundo andino colonial) se suman así a un conjunto de recursos que intervenían en este controvertido "experimento borbónico".

Palabras clave: alboroto, parroquias, proceso de institucionalización, práctica ritual.

Abstract

This article analyzes an *alboroto* (uprising) in a new town in the periphery of the diocese of Buenos Aires at the end of the eighteenth century: Gualeguay, in the Entre Ríos southeast. This article focuses in some of the procedures and discourses employed by the parish in the first part of a process of institutionalization of the Bourbon reforms verified across the region and the intense competition for resources found there. The rituals in which people engaged in this *alboroto* —a practice recorded in other contexts of conflict in the Andean colonial world— were part of their resources during the controversial "Bourbon experiment."

Keywords: *alboroto*, parishes, institutionalization, ritual.

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 129-158 — Fronteras de la Historia

Introducción

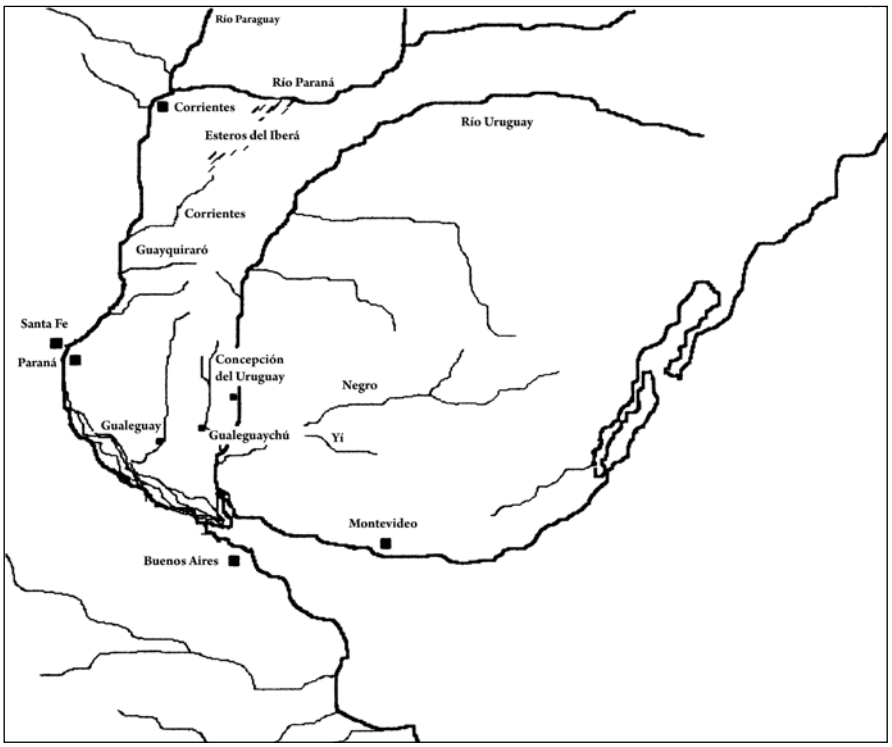
Fernando Quiroga y Taboada llegó como párroco a Gualeguay en noviembre de 1781. Era español y había servido en la parroquia de Santa Ana en Alto Perú (Pérez; Segura). Estuvo tan solo tres años en la zona. Pese al corto tiempo de su gestión, sus acciones quedaron registradas en un número considerable de expedientes judiciales. Durante este periodo, Quiroga modificó el lugar de emplazamiento de las capillas e intentó cambiar el santo patrono de la parroquia. Con estas polémicas decisiones, adoptadas a pocos días de tomar posesión de su beneficio, el párroco se acercaba a algunos pobladores, se alejaba de otros y trababa alianzas (indispensables para un recién llegado) que implicaban su compromiso con unos intereses específicos. Este tipo de medidas desencadenaron el alboroto en el cual el cura Quiroga destituyó al alcalde Francisco Méndez. La exposición de las escenas centrales de esta destitución y la explicación de sus posibles significados son los objetivos de este trabajo

La parroquia de Gualeguay había sido creada, junto a otras del suroriente entrerriano (Gualeguaychú y Concepción del Uruguay) y de la diócesis de Buenos Aires[1], luego de la visita del obispo Sebastián Malvar y Pinto de 1779 (véase mapa 1). La instalación de las tres parroquias se inició con fuertes conflictos entre grupos locales (liderados por autoridades institucionales, aunque con vínculos locales y referentes supralocales) en torno a dos ejes: el lugar y el nombre. San Sebastián, el nombre del santo del obispo Malvar, propulsor de las parroquias, lideró las candidaturas y también las perdió sistemáticamente. En el contexto de un intenso enfrentamiento entre facciones locales, cada una buscaba tener la primacía en la fundación estableciendo el nombre y el sitio. Si la batalla por el nombre se jugaba en un terreno, si se quiere, simbólico, en la localización del templo parroquial

1 Se trataba de la diócesis de la Santísima Trinidad del Puerto de Santa María de Buenos Aires, creada en 1620 y cuya sede episcopal estaba en la ciudad de Buenos Aires. Su territorio correspondía solo a una parte del Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, e incluía las jurisdicciones de Buenos Aires, la Banda Oriental, Santa Fe (que contenía a Entre Ríos), Corrientes y algunas de las misiones del sur de Paraguay.

intervenían intereses mucho más concretos. El traslado de la parroquia de Gualeguay, dispuesto por el obispo y ejecutado por el párroco Quiroga, a un sitio nuevo, era evaluado por quienes se oponían al mismo como una operación de los grandes propietarios del partido, orientada a asegurarse las tierras que aún no contaban con títulos seguros.

Distintas disputas se superponían. En el plano eclesiástico se trataba de unos años de permanentes enfrentamientos entre virreyes y obispos en el marco de la política regalista borbónica. Este tipo de pensamiento que dominaba por entonces redefinió los vínculos entre el rey, el papa y Dios. La corona española se había acercado al ejercicio del patronato universal luego del concordato de 1753 y a nivel de los obispados y virreinatos este cambio se expresó en continuos conflictos. La versión Malvar-Vértiz de esta puja finisecular incluyó temas como la conveniencia de autorizar las corridas de toros en los días de fiesta, la fiscalización de los juegos de azar y envite, los conflictos de ceremonias y etiquetas, y las crecientes prerrogativas vicepatronales (Bruno 274-282). Este regalismo borbónico de las últimas décadas coloniales, que acompañó la experiencia de fundación de pueblos en el suroriente entrerriano, ubicaba a los eclesiásticos en el contexto de una nueva obediencia, en general incómoda, frente a otros magistrados locales y supralocales. Los eclesiásticos buscaron defender sus privilegios y su primacía en el liderazgo local. Así, en el plano parroquial también es posible registrar sus resistencias frente a los nuevos términos y jerarquías de estas relaciones.



Mapa 1

Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay en el contexto de la región rioplatense

Fuente: Djenderedjian ("Economía" 27).

Sin embargo, los conflictos que aquí se presentan no pueden analizarse solo desde un registro regalista y conviene verlos como manifestaciones de diferente tipo de conflictos exacerbados por la embestida borbónica en un territorio prácticamente virgen de autoridades de la monarquía española, aunque atiborrado de formas diversas de construir y de ejercer el poder. Estas formas cotidianas de ejercicio del poder, con los lazos personales que las organizaban, resultan centrales para comprender los conflictos que generaron los distintos intentos de control por parte de las autoridades superiores, tanto civiles como eclesiásticas. Varias investigaciones, como veremos, han analizado los conflictos económicos y las pujas por controlar la incipiente estructura institucional y este intento fisiocrático (fallido, por cierto) de reunir población dispersa y repartir

tierras[2]. Así, los tres años que duró la gestión parroquial de Quiroga fueron también los años de los primeros pasos de la instalación de las tres villas del suroriente entrerriano: Gualeguay, Gualeguaychú y Arroyo de la China (luego Concepción del Uruguay)[3]. Unas fundaciones que se encuadran en un proceso de institucionalización en clave borbónica, que se verificó en esta región y que produjo una intensa disputa por los recursos.

Este trabajo analiza en profundidad el *alboroto* que incluyó como episodio central la destitución del alcalde local por parte del cura párroco. Con esta expresión se hacía referencia en la época a un "tumulto, pendencia, conmoción de gente con voces y estrépito" y al "bullicio o ruido ocasionado del mucho número o concurso de personas" (RAE 141). Este conjunto de gestos remiten, sin embargo, a un tipo de expresión de rebeldía organizada por gente sin privilegios con el objeto de manifestar los problemas de tipo gubernativo, entre otros, que la afectaban. Se trata, según Natalia Silva, quien ha analizado distintos tumultos mexicanos, de momentos de alteración del orden que permiten reflexionar acerca de los modos a través de los cuales la gente común y no tan común (en la medida que podían participar miembros del gobierno local) expresaba su disconformidad y, en términos más generales, sobre las estrategias y los elementos simbólicos a partir de los cuales lo hacía. En otras palabras, permiten pensar en las formas de constitución de la cultura política antigua. Entre ellas, este trabajo considera de manera general algunos procedimientos y argumentos provenientes del espacio religioso católico (las "armas de la Iglesia") que pueden reconocerse durante el proceso de institucionalización. De modo particular considera los rituales puestos en juego en el alboroto: el escenario de las fiestas patronales, la oración en común, la procesión, las velas encendidas y el Santísimo Sacramento.

2 Véanse Areces y Suárez; Barriera; Djenderedjian, "Construcción"; Djenderedjian, "Economía"; Djenderedjian, "Fuentes"; Djenderedjian, "¿Un aire?"; Schmit; Suárez; Tarragó, "Los Diez"; Tarragó, "Fundar".

3 Las villas fundadas en la década de 1780 se encontraban a 250 o 300 kilómetros al norte de la ciudad que fungía como sede diocesana y capital virreinal. Eran parte de la antigua gobernación y del obispado de Buenos Aires y del nuevo virreinato.

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 129-158 — Fronteras de la Historia

El alboroto en su contexto

Una apretada enumeración de los desarrollos más relevantes en la historia de esta región del suroriente entrerriano en las últimas décadas del siglo XVIII incluye la formación de centros poblados, la creación de las bases de la administración local (parroquias, cabildos y comandancias), la llegada de factores comerciales desde Buenos Aires y Montevideo, así como la persistencia de pequeños y medianos pastores y el desarrollo de grandes unidades de producción orientadas al mercado mundial. La veloz ocupación del área, la intensificación de la vida comercial y del consumo y la circulación de dinero en efectivo, que auspiciaban una prosperidad casi inagotable, solo fueron posibles con la eliminación y dispersión de los grupos indígenas preexistentes (una consecuencia de las violentas campañas punitivas llevadas a cabo por el gobernador Andonaegui desde 1750) y la desocupación y nueva ocupación de las mejores tierras (Djenderedjian, "Economía"; Schmit).

Si hasta 1750 la región había estado en poder de grupos indígenas (fundamentalmente charrúas), a inicios de la década de 1770 las autoridades locales se limitaban a unos pocos alcaldes de hermandad dependientes del cabildo de Santa Fe. Solo con la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, estos territorios de la banda norte del Río de la Plata cobran importancia en la estrategia borbónica frente a los conflictos fronterizos con los dominios de Portugal. Pero además, en 1779 se marca un ritmo más intenso en la valorización de los productos ganaderos que se venía dando lentamente desde mediados de siglo. Al mismo tiempo que comenzaban a dividirse las viejas mercedes de tierras otorgadas a los adelantados, que sus descendientes o compradores habían mantenido en su poder, se producía otro movimiento de ocupación de tierras, anterior al proceso fundacional, por parte de pobladores llegados desde Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes o las misiones del Paraguay.

El proceso de institucionalización que incluyó la fundación de las tres villas, tal como lo ha demostrado sólidamente Djenderedjian ("Construcción"; "Economía"), a quien seguimos en todo lo referente al contexto

de la región, además de ser parte de una estrategia defensiva de la corona española, buscaba "ordenar" la distribución de recursos de distinto tipo. Sin lugar a dudas, el acceso a la tierra y su apropiación constituyeron uno de los motores del proceso y el factor central de las disputas que se reconocen en esta región del suroriente entrerriano. Al mismo tiempo, este proceso de construcción de un nuevo orden institucional generaba nuevos recursos, como las magistraturas, que podían asegurar, o al menos aproximar, el control de los recursos básicos: la tierra y los hombres.

De modo que entre los recursos disponibles y disputados se encontraban las nuevas funciones y espacios para el ejercicio del poder institucional que la monarquía borbónica estaba diseñando e implementando. En el caso entrerriano, el proceso de institucionalización tiene un "fundador": Tomás de Rocamora, un militar de carrera que acumulaba experiencias andaluzas en los procesos de colonización de Sierra Morena junto a Pablo de Olavide. Rocamora, sobre todo luego y a consecuencia del alboroto, ocupó el centro de la escena y sus informes tuvieron como inmediato resultado la aceleración del proceso fundacional que él mismo condujo. El virrey lo había enviado a Gualeguay con un destacamento de tropa para que investigara el alboroto y, en función de sus detalladas descripciones, lo facultó para fundar los pueblos con sus cabildos y le encomendó la formación de compañías de milicias y el nombramiento de comandantes.

Desde 1783 los cabildos estuvieron a cargo de la administración civil en las villas recién creadas de Gualeguay, Gualeguaychú y Arroyo de la China. Por su parte, el comandante general de Entre Ríos era el responsable de la organización militar y el jefe supremo de las compañías de milicias. Ambas autoridades, cabildo y comandante, dependían directamente del virrey y habían desplazado al antiguo cabildo de Santa Fe del control de la zona. En su análisis, Djenderedjian se detiene en el papel que los cabildos desempeñaron en este sentido, debido a que por largo tiempo fueron estos cuerpos los que otorgaron tierras, aun a título precario. Esta posibilidad, así como la de crear grupos de milicias, convirtió a los ayuntamientos en cajas de resonancia de los conflictos locales y habilitó la conformación de ámbitos de influencia, de "clientelas" y de facciones que buscaban cerrar el acceso de sus contradictores a los puestos de los cabildos. De modo que

el experimento de control político en clave borbónica "proveyó de una serie de instrumentos concretos a una serie de personajes cuyo arraigo local se vio fortalecido" (Djenderedjian, "Construcción" 191).

Por último, el despliegue de la red parroquial en el suroriente entrerriano se desarrolló en un contexto muy diferente al que medio siglo antes había dado lugar a la creación de las primeras parroquias rurales de Buenos Aires. Si en estas zonas los párrocos fueron para muchos hombres y mujeres la primera, y tal vez la única, autoridad de un poder institucional conocida a lo largo de su vida, en Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay los párrocos se encontraron con mayores resistencias al momento de ejercer su poder. Por un lado, porque había autoridades judiciales, policiales y militares ya establecidas en la zona, y además, porque el proceso de creación de magistraturas se aceleró por la instalación de los cabildos y las comandancias militares. Así, el alboroto de Gualeguay de comienzos de 1782 puede verse como el resultado de un modo de intervención sacerdotal, aunque sobre todo se encuentra motivado por diversos intereses que exceden el ámbito religioso y se inscribe en los tramos iniciales de un tipo de disputa local en la que se enfrentaban distintos proyectos de conformación de un orden social y político.

El alboroto y "las armas de la Iglesia"

La intervención de instituciones, autoridades y cuestiones religiosas en este proceso de institucionalización reviste particular interés por la multiplicidad de formas que asumió en la región y por el tipo de conflictos que desencadenó. Entre ellos se cuentan las delimitaciones de las jurisdicciones parroquiales y de los sitios donde debían fijarse las sedes de las parroquias, viceparroquias y capillas; los cargos asociados a la gestión religiosa como modo de obtener privilegios y el papel de los rituales religiosos en la lucha política local. Este último punto, que es el eje central del artículo, se desarrolla en el próximo apartado.

Un ejemplo del modo en que se apelaba a las "armas de la Iglesia" son las peticiones de erección de capillas o parroquias hechas por las feligresías. En 1779 los vecinos de Gualeguay le solicitaron al obispo Malvar que erigiera varias capillas en distintos parajes. Para que la petición fuera aceptada, ofrecían su trabajo y manifestaban sus temores: "siempre estamos temerosos de que después de trabajar nos expulse de las tierras como continuamente estamos recibiendo amenazas de don Agustín Wright". Los vecinos estaban al tanto del nombramiento de Wright, un gran hacendado de la región, como comandante, y temían que este hiciera "lo que al dicho le parezca con la superioridad y como la experiencia acredita que otros poderosos han expulsado a otros vecindarios dejando sus casas, corrales y todo trabajo personal" (AGN, IX-39-4-3, exp. 12). De este modo hacían referencia a otros grandes estancieros de la zona, como Esteban García de Zúñiga, quien unos años antes había expulsado a algunos vecinos instalados en la vecina capilla de Gualeguaychú (Djenderedjian, "Economía"). Por eso recurrían en esta ocasión a su ilustrísima, el obispo Malvar: "ahora estamos tan consolados y esperanzados en [que] el paternal amor y caridad del ilustrísimo señor obispo nos tome bajo su poderosa protección a fin de que no seamos expulsados de dichas tierras" (AGN, IX-39-4-3, exp. 12). Ofrecían su trabajo y manifestaban:

> que en caso necesario estamos prontos a comprar nuestros terrenos esperando será el precio de las expectativas tanto por primeros pobladores y poseedores y haber sido dichas tierras limpiadas de los infieles a costa y minción y derramamiento de sangre de nuestros antepasados y aún parte de nosotros hasta dejarlas diáfanas y poder poblar los cristianos. (AGN, IX-39-4-3, exp. 12)

La instalación de las capillas se presentaba como un medio para afirmar sus inseguros títulos. Se trataba de una forma de evitar que los grandes hacendados se apropiaran de las tierras. La capilla o la parroquia operaban en este contexto como una suerte de dique de contención frente a las ambiciones expansionistas de aquellos.

Una vez instaladas las parroquias, el aumento y la diversificación de los cargos asociados a la gestión religiosa también se sumaron a este conjunto de recursos institucionales que permitían acortar el camino hacia el goce de ciertos privilegios y poner límites a los poderosos locales, so-

bre todo a los estancieros convertidos en comandantes de milicias, como Wright. Esta era una convergencia cuyas consecuencias, en términos del ejercicio despótico del poder, ya conocían los pobladores de la región. En particular, algunas funciones parroquiales como la mayordomía de fábrica y la mayordomía del Santísimo eximían del servicio de armas y del ejercicio de toda pensión concejil a quienes las ejercían[4]. En 1793 José Sánchez Calderón era nombrado mayordomo de fábrica de la parroquia de Gualeguay por el obispo, quien mandaba que "se le presten y franqueen los auxilios que necesitase al mejor desempeño de su comisión y empleo guardando y haciendo guardar todas las prerrogativas, exenciones y privilegios que corresponden al servicio de la Iglesia" (AGN, IX-31-6-1, exp. 836).

Varios años después, en 1808, otro párroco, Antonio Díaz Casafernia, con ocasión de solicitar autorización para recolectar limosna, pedía que se eximiera a Juan de la Rosa Millán, el limosnero, de otras obligaciones:

> y mediante estar dispuesto en el real reglamento de los síndicos, sacristanes y sirvientes de iglesia de cuya clase debe considerarse al referido Millán sean exentos del servicio de milicias declárese mientras subsista esta ocupación no debe ser ocupado en función alguna de estos cuerpos. (AGN, IX-23-7-4, exp. 731)

Si algunos cargos ofrecían privilegios en términos de exenciones de servicios a la corona, todos permitían la apropiación de mano de obra a través de distintos mecanismos. El comandante Rocamora, una vez iniciada la traza del pueblo, podía tener a la gente trabajando en el desmonte. El cura Quiroga se quejaba porque esto lo afectaba de varias maneras: al no trabajar en sus tierras, los feligreses ofrecían menguadas o nulas primicias. Tampoco asistían a las funciones religiosas y, mucho menos, pagaban las obvenciones correspondientes. Este párroco implementaba nuevos mecanismos para la obtención de bienes y trabajo, un botín disputado entre las autoridades locales. Establecía multas a los inobedientes, a los penitentes o a los que no acudían a la construcción de la capilla nueva y, así, accedía

4 Por ejemplo, Bernardo Calzada era mayordomo del Santísimo en 1784 (AGN, IX-31-4-4, exp. 361).

a brazos útiles para sus producciones particulares. Además, aumentaba los derechos parroquiales y exigía más productos que los habitualmente ofrecidos como primicias. Los beneficios eran para el sacerdote y sus propios negocios, y solamente en algunos casos trabajaban esos hombres en tareas comunitarias vinculadas al arreglo de las calles y del templo para los días festivos.

Estas prácticas de apropiación de recursos por parte de los eclesiásticos y la competencia por los mismos entre la élite de poder local han sido ampliamente estudiadas en otras regiones hispanoamericanas, como en las doctrinas de indios del Alto Perú. En el área andina, por ejemplo, se registra la *mita de confesión* (penas de trabajo para cumplir las penitencias ordenadas en confesión) y el *rikuchiku* (prestación de alimentos ofrecidos a los curas para las fiestas). La utilización indebida de mano de obra por parte de los curas y la alteración del destino de la cuota legal de mano de obra que les correspondía como doctrineros eran muy frecuentes, puesto que era común que orientaran el trabajo de los feligreses indios hacia sus propias producciones agrícolas o textiles, algo prohibido en teoría. Como en Gualeguay, los ayudantes del cura obtenían beneficios y exenciones, por ejemplo la de librarse de la mita y, en ocasiones, del tributo. También eran comunes los conflictos en torno a la forma y el monto del pago de las primicias (Hünefeldt; Robins).

El alboroto, las fiestas y los rituales

Todavía no se habían cumplido dos meses del arribo del párroco Quiroga a Gualeguay cuando comenzaron a hacerse públicos los conflictos que en pocos días asumirían dimensiones dramáticas. Las fiestas patronales proporcionaron el escenario en el que comenzó a insinuarse el alboroto. Estas festividades, como ha sido señalado en innumerables ocasiones al ser estudiadas las formas de religiosidad en Iberoamérica, se cuentan entre los ritos colectivos más importantes de las comunidades en cuestión. Cada parroquia escribió su historia particular de celebraciones y propició, de este modo, la organización de una práctica religiosa local y la construcción de

identidades también locales (Christian). La fiesta anual en honor al santo patrono renovaba los vínculos de obligación y lealtad; a su vez, expresaba la organización correcta y jerárquica de la religión y la sociedad, así como la necesidad de "intercesores oficiales". Al mismo tiempo, los participantes les daban a las celebraciones sus propios significados e intencionalidades, variados y múltiples, como veremos enseguida (Barral, "El calendario"; Barral, *De sotanas*). Además, estas se presentaban como una oportunidad para enseñar un orden social y también para exhibir los conflictos cuando se estaba produciendo algún desajuste en ese orden, como sucedió en Gualeguay.

Allí, el día de la fiesta patronal, que por entonces era San Sebastián (el 20 de enero de 1782), en la casa parroquial, como era rutina en estas celebraciones, se ofrecía comida y bebida y asistían al convite las autoridades civiles. El alcalde del lugar, Francisco Méndez, participó de los agasajos. Luego de comer y antes de la procesión (el acto central del día), los comensales quisieron dar las gracias a la cocinera. Cuando se dirigía a hacerlo, el alcalde Méndez advirtió una situación que calificó como una afrenta a su autoridad e investidura: un mozo, hijo de Bernardo Albornoz *el Correntino*, que hacía parte del grupo del párroco Quiroga, se encontraba frente a él con el sombrero puesto y a caballo, es decir había obviado apearse y sacarse el sombrero en presencia a la autoridad local. Quienes declararon en el juicio fueron forzados a describir en detalle esta situación y uno de ellos precisó "que estaba a caballo, de espaldas, que en aquella postura le faltaba el respeto y le dijo [Méndez a Albornoz] que qué poca crianza era la que tenía y que quién le había enseñado a estar delante del juez"[5].

El intento de disciplinarlo le costó a Méndez un garrotazo con una vara de sauce, ejecutado por el padre del muchacho insubordinado. Esta quimera encendería la mecha de los explosivos días subsiguientes, cuando las facciones en pugna, acaudilladas por el párroco de un lado y por el alcalde del otro, se disputarían la autoridad y la obediencia de la población del

5 Todas las citas correspondientes al alboroto del día de San Sebastián pertenecen al documento "Autos sobre los alborotos ocurridos en el partido de Gualeguay, 1782" (AGN, IX-30-2-9, exp. 2).

partido. Según varios testimonios, luego del garrotazo, Méndez estaba tomado por la ira. Los festejos habían terminado para el alcalde. Pese a ello, el cura pudo convencerlo de que asistiera a la procesión, tan importante para todos los de Gualeguay. Quiroga buscaba incitarlo con palabras como "¿Es posible don Francisco que un día como este nos haya de querer dejar?", y también con forcejeos y alguna persecución a fin de detener al alcalde en su impulsiva partida, para lo cual apeló además al "favor de la Iglesia"[6].

La tregua duró poco. Algunos testimonios cuentan que en los días inmediatamente posteriores a los festejos patronales se oyó al alcalde Méndez, encolerizado, amenazar: "no hay más virrey, no hay más cura ni obispo y que había de pegar fuego a las casas y capilla". Luego del garrotazo, Méndez ordenó detener al grupo que había intervenido en "la golpiza" y que se encontraba en la capilla junto al cura. Al parecer, este se negó a acatar la orden debido al temor que sentía por el hecho de que la casa del alcalde se encontrara custodiada por gente armada. Tan armada como los comisionados por Méndez para detenerlo. Tan armada como el propio párroco con los "parapetos sagrados" para llevar a cabo la destitución del alcalde.

Los testimonios sobre este tramo de los acontecimientos abundan en detalles acerca de la actuación del cura Quiroga. En primer lugar, el párroco se resistió a la detención con el argumento de que estaban "en sagrado". La declaración de Lorenzo Ramón Jaualera, un importante estanciero y comerciante del lugar, muestra los procedimientos del cura para ganarse la voluntad de los comisionados y lograr que depusieran las armas:

> [...] el cura les quitó la orden, les pidió que se apeasen a los comisionados y que entrasen a la capilla donde hizo dicho cura traer un frasco de cachaza y otro de vino y juntos bebieron y pitaron, que concluido les suplicó a todos dicho cura le acompañasen a llevar a su merced, puso al cuello del caballo una campanilla y él colocó pendiente de su cuello una bolsa de cordones [donde colocaron la eucaristía].

6 Se trata de una expresión con que la justicia pide ayuda y socorro para poner preso a alguien.

Todos los relatos coinciden en que Quiroga se dirigió luego a la casa del alcalde Méndez con el Santísimo Sacramento (dentro de la "bolsa de cordones") y una cruz colgados del cuello. Ordenó poner una campanilla en el pescuezo del caballo. Esta campanilla era utilizada en un tipo de procesión que buscaba informar que se estaba portando el viático para asistir a enfermos o moribundos. La operación del cura pretendía mostrar y ocultar. Mostrar la presencia de Cristo e incitar a la veneración debida, y ocultar una maniobra cuyo fin era desarmar a sus oponentes. Uno de los testimonios cuenta que Quiroga había procedido de modo casi teatral frente a los hombres de Méndez exclamando: "Pues tire, tíreme vuestra merced aquí, señalando el pecho que llevaba la cruz y la bolsa", y agregando: "con un enojo propio de un sujeto desatentado vertiendo cólera por los ojos". Sin embargo, la mayoría de los testigos calificaron la maniobra como "un parapeto de maldades coordinadas por un sacerdote", una "insignia" con la cual lograba que los auxiliares del alcalde rindiesen las armas frente al Santísimo y "para aterrar a los fieles que no hagan armas contra él". El testigo Ubaldo Enríquez no usó demasiadas insinuaciones en su declaración y expresó que Quiroga era un cura borracho que continuamente usaba "las armas de la Iglesia, sacramento, campanilla y un cristo dorado para aterrar al vecindario, quitar y poner jueces con facultad real".

Lo que sucedió luego, al llegar a la casa del alcalde Méndez, también se recubrió con un manto ritual. La destitución del alcalde se realizó frente al Santísimo colocado sobre una mesa y alumbrado con velas y luego de hacer una oración en común de rodillas. Marcos Molina presenció la llegada del cura con la campanilla y la "procesión ordenada como para viático" y, en su reconstrucción, dispuso los hechos uno tras otro como parte de una misma manipulación: "Al Señor, depositado en una mesa con luces, le hicieron adoración con el mismo ministro, nombró juez, fue a la pulpería". La destitución del alcalde continuó con el cura tratando a Méndez de "hereje, ladrón, ebrio y parcial de Tupac Amaru", para luego preguntar a los presentes si lo querían o no por juez. El alboroto siguió con el nombramiento del nuevo alcalde, Juan Pérez, pulpero y fiel estanquero, y con vino y aguardiente en la pulpería de Pérez, inmediata a la casa de Méndez.

Podemos conjeturar que los rituales que Quiroga dispuso para llevar a cabo la destitución del alcalde Méndez no buscaban solamente desarmar a sus contendientes y facilitar la concreción de sus objetivos. También pudieron convertirse en recursos puestos en juego en el controvertido proceso de institucionalización que se estaba abriendo, aunque apelando a objetos y prácticas conocidos por todos: la campanilla, el Santísimo Sacramento, la oración comunitaria. Solo así puede asegurarse el éxito del rito: cuando se realiza a través de formas reconocidas por el grupo.

Bourdieu ha analizado este aspecto de los ritos como actos de institución orientados a consagrar o legitimar y, de modo complementario, "a reconocer en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario […] a efectuar solemnemente, de decir de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social" ("Los ritos" 114). El rito naturaliza y diferencia al mismo tiempo. Igualmente instituye, sancionando y santificando, un estado de cosas. Nada más efectivo para hacerlo que el mismo "Jesús Sacramentado", un tipo de práctica que, como se verá más adelante, se inscribe en una larga tradición.

Por otra parte, el cura Quiroga, al destituir al alcalde Méndez, lo calificaba como "parcial de Tupac Amaru", una imputación con profundas resonancias durante aquellos meses y mucho más aún en boca de un sacerdote que acababa de llegar del Alto Perú. El entorno se encontraba especialmente sensible a este tipo calificativos. En junio de 1781, apenas siete meses antes del alboroto, el obispo de Buenos Aires, Malvar, había enviado una pastoral a sus diocesanos donde se refería a los rebeldes andinos como "hombres traidores a Dios, a la Iglesia y al rey", los cuales "no hubo maldad que no cometieran, delito que no hayan perpetrado, ni sacrilegio que dejasen de hacer". Entre los sacrilegios más graves detallaba los siguientes:

> […] pusieron sus sacrílegas manos en los sacerdotes del Señor, degollaron a los ministros del santuario, arrastraron las adorables imágenes de los santos, profanaron los vasos sagrados, pisaron el venerable y sacrosanto cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, hollaron con sus infames pies las hostias consagradas, e hicieron finalmente a los templos testigos de sus más abominables obscenidades y lascivias. (AGI, *ABA* 600)

Al mismo tiempo el prelado ordenaba las celebraciones de acción de gracias con motivo de la derrota de José Gabriel Tupac Amaru y concedía indulgencia plenaria a quienes se confesaran y comulgaran en esos días.

> Cantemos en el primero una misa y *Te Deum*, dando gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Expóngase al mismo tiempo el sagrado cuerpo de Nuestro Salvador, en desagravio de los desacatos, irreverencias y maldades, que contra él, y en su misma presencia cometieron nuestros falsos hermanos. Téngase por otros tres días patente a este Señor Sacramentado, para que todo el pueblo le alabe, lo bendiga y engrandezca con súplicas, ruegos y ardientes suspiros. Concédase últimamente indulgencia plenaria a los que se confiesen y comulguen en estos tres días, pidiendo a Dios por la salud y vida de nuestra familia real, por la exaltación de la santa Iglesia, por la paz y concordia entre los príncipes cristianos, y por todas las necesidades de España. (AGI, *ABA* 600)

La apelación al Santísimo estaba a la orden del día: como destinatario de la furia rebelde y, su exposición o "patencia", como remedio y desagravio frente a las profanaciones cometidas. A tono con el clima de su época y de la coyuntura, Quiroga reconoció dos órdenes de fenómenos y actuó conforme a los mismos: la potencia espiritual del Santísimo y la manera más adecuada de estigmatizar a sus competidores en el liderazgo comunal. En consecuencia, desde ese registro identificó en Méndez a un líder comunitario, y los instrumentos para neutralizarlo fueron los que se encontraban disponibles por entonces: uno de ellos era la acusación de "partidario" de quienes habían liderado los levantamientos en los Andes a inicios de la década de 1780. Pocos años después se confirmaría algo de su buena percepción; hacia fines de 1785 Francisco Méndez acaudilló una sedición que apenas llegó a insinuarse, y por ello fue duramente castigado hasta que encontró la muerte en prisión a través de un sospechoso suicidio (él mismo se clavó un cuchillo).

Este intento de sedición ha sido analizado por Julio Djenderedjian ("Economía"), quien ofrece algunas claves explicativas: Méndez había sido elegido protector por un grupo de indígenas para que los representara frente a las autoridades de Buenos Aires a fin de hacer frente a las presiones de los labradores hispanocriollos. En el proceso de creación de las villas del suroriente entrerriano los indígenas habían llevado las de perder y habían

sido desplazados hacia las áreas menos útiles del territorio. En ese contexto, la búsqueda y el nombramiento de un protector se encontraban entre las opciones posibles y legítimas que la monarquía barroca ofrecía para vehicular las quejas indígenas.

Como explica Djenderedjian en relación con este caso, coincidiendo con otros autores que han estudiado el tema en otras regiones (Stern), recursos como nombrar protectores para pedir el reconocimiento de derechos en cuanto súbditos de la corona eran legítimos y estaban dentro del repertorio de estrategias elaboradas por los indígenas en sus batallas cotidianas a fin de erosionar o perturbar las exigencias del orden colonial. También podía ser un recurso y quizás una tradición de arraigo local en el contexto de la guerra revolucionaria, y tal vez una anticipación de la aparición de otro "protector", como lo fue Gervasio Artigas algunas décadas más tarde (Djenderedjian, "Economía", cap. 4).

Para la destitución del alcalde, el cura Quiroga no podía apelar a antiguas competencias jurisdiccionales, ya que el clero en su conjunto se encontraba en retroceso en este terreno en los años de más fuerte regalismo. Estos procedimientos específicos, tal como quedó demostrado en la investigación judicial, no podían sustentarse en ningún fuero ni jurisdicción especial. Por lo mismo, se sirvió de otras posiciones, funciones y símbolos a los cuales sí tenía un acceso privilegiado. Como ha planteado Taylor en el más completo estudio sobre la Iglesia en Hispanoamérica, los curas y la religión ocupaban "intersecciones críticas" (*Entre* 66). La Iglesia y la religión católicas, al menos en términos de las enunciaciones, detentaban el monopolio de la producción y distribución de los bienes simbólicos de salvación, y los sacerdotes católicos, la exclusividad en el control del capital de autoridad religiosa y de gracia institucional y sacramental (Bourdieu, "Genèse"). En este episodio de Gualeguay el párroco se sirvió de tres elementos que monopolizaba en su condición de "ministro de lo sagrado": el derecho de asilo, el Santísimo Sacramento y la campanilla.

El "asilo en sagrado" era una institución de clemencia administrada por los titulares de las iglesias que habían sido declaradas "inmunes" o "frías". Se trataba de un derecho que tenían "ciertos delincuentes que se refugiaban en las iglesias para estar bajo el amparo de ellas, y hacerse acreedores

del beneficio de la inmunidad" (Donoso 84). En un principio gozaron de inmunidad todas las iglesias, monasterios, hospitales y camposantos, pero progresivamente tanto los lugares de asilo como el tipo de delincuentes que podían acogerse a este derecho fueron limitándose.

Las medidas de "minoración de asilos" se inscribieron en el contexto de una preocupación acerca de la definición de los que se consideraban lugares de culto, debido a los amplísimos marcos de interpretación de este asunto, y luego en el de la definición sobre cuáles de ellos gozarían de inmunidad. Fue el papa Clemente XIV quien en 1772 les encargó a los obispos de España e Indias que señalaran en cada ciudad una o dos iglesias como lugares de asilo (*Breve* f. 6 r.). Estas iglesias "frías" no podían ser violadas por la autoridad civil, y quienes se refugiaran en ellas no podían ser sacados de allí, con excepción de los casos permitidos por el derecho, y en tales ocasiones, respetando las normas que detallaban el modo de llevarlo a cabo.

En el caso del alboroto de Gualeguay de 1781 el asilo en sagrado fue el primer recurso del que se valió el reciente párroco para paralizar a sus adversarios locales. Claro que esta apelación al "sagrado" fue tan efectiva como inconsistente desde el punto de vista de la legalidad, si tenemos en cuenta que la iglesia del lugar no se encontraba entre las señaladas como inmunes o frías. Quiroga apelaba a un tipo de conocimiento de estos derechos que, aunque algo laxo en su interpretación, se encontraba muy arraigado en las feligresías a estas alturas del proceso de evangelización.

La campanilla fue el segundo medio puesto en juego en la destitución del alcalde Méndez. Ella anunciaba el paso del Santísimo y buscaba "excitar la atención de los fieles, su alegría y devoción, expresar su profesión de fe católica en la verdadera y real presencia de Jesucristo" (Solans y Vendrell 115). El lenguaje de las campanas acompañó los rituales del poder durante el antiguo régimen y la información que portaba se relacionaba tanto con las misas, las vísperas, las novenas y las procesiones como con los ritos de pasaje, tanto con el bautismo como con los funerales. Las campanadas emitían claros mensajes rituales, pero no solo informaban sino que buscaban reforzar el impacto persuasivo de la ceremonia y, sobre todo, marcar los instantes más agudos de la misma (Valenzuela 173-178). Los

testimonios sobre el alboroto de Gualeguay muestran el conocimiento que tenía esta feligresía de tales mensajes, y abundan en precisiones acerca de las características y lecturas de la "campanilla como para viático". En el caso que analizamos la campanilla abría paso al Santísimo, señalaba la presencia de Cristo y buscaba imponer la veneración hacia él. Quienes se encontraban a su paso debían santiguarse, descubrirse la cabeza y aperase. Al mismo tiempo preparaba la rendición definitiva de las armas y la destitución.

Por último, y asociado a lo anterior, el Santísimo Sacramento era un referente central del catolicismo de la época; se trataba del "sacramento más augusto en el que se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo Nuestro Señor" (*Código* 411). Según los cánones, era la propia divinidad representada en la hostia consagrada dentro de la custodia la que se mostraba, se exponía o era adorada. Además, se encontraba ligado a la corona en cuanto bastión político de la Contrarreforma, por lo que constituía un "actor celestial" que la monarquía había privilegiado en todas las celebraciones públicas (Valenzuela). En la difusión de la devoción al Santísimo Sacramento tuvieron un importante papel las cofradías religiosas de esta advocación, las cuales celebraban con especial profusión la festividad del Corpus, "resaltando los valores renovadores de la eucaristía y proyectándolos socialmente a través de una procesión pública" (Mantecón 141).

El Santísimo no se encontraba solo entre los dispositivos milagrosos. El escapulario, por ejemplo, operaba como una especie de amuleto protector que prevenía contra la muerte o aseguraba que nadie que muriese utilizándolo sufriría penas eternas. Si se buscaba incrementar la devoción a la Virgen del Carmen, como sucedió en las misiones desarrolladas por Galicia y León, se mostraban pruebas de las virtudes del escapulario, como que la iconografía principal de la Virgen la enseña portándolo, en función de los prodigios que realizó por su intermediación. Con su imposición, dice Pegerto Saavedra, se realizaron "treinta y cinco milagros entre los que se contaron la curación repentina de personas y animales, el salvamento de náufragos y hasta dos resurrecciones en la provincia de Ourense" (311). En los ritos mortuorios, tanto el escapulario como el rosario se colocaban en un lugar visible del cuerpo del difunto para que pudiera ser reconoci-

do en los primeros tramos de su tránsito por el purgatorio. Otros santos producían efectos prodigiosos específicos: san Sebastián era un "escudo contra la peste" y san Lázaro era el patrono colectivo en Santiago de Chile contra las epidemias de viruela y tabardillo. Los efectos milagrosos de las cruces, por su parte, han sido profusamente señalados en distintos contextos históricos y han forjado devociones muy importantes.

En todas estas devociones y prácticas los fieles buscaban el contacto directo con lo divino. La devoción eucarística, que expresa la creencia en la presencia real de Dios en la eucaristía, se encontraba centrada más en la visión persistente de que la hostia consagrada producía efectos salvíficos que en su recepción a través de la comunión. Según André Vauchez, desde el siglo XII los feligreses asistían a la misa "como un espectáculo esperando que Dios descendiese sobre el altar". Así, los fieles, "deseosos de contemplar lo que se les ocultaba en el sacramento, presionaron a los clérigos para que les mostrasen la hostia en el preciso instante en que se realizaba el misterio divino". En esta "presión" de los feligreses se encuentra el origen del rito de elevación, que luego debió ser reglamentado en razón de los frecuentes abusos, como por ejemplo que los sacerdotes se vieran obligados a mostrar varias veces la hostia consagrada o, también, prolongar desmesuradamente el momento de la consagración (123).

En la práctica ordinaria, solo estaba previsto que el Santísimo saliera de los templos en dos ocasiones: para dar el viático a los enfermos, sobre todo cuando existía peligro de muerte y en el marco del "ejercicio santo de ayudar a bien morir", y durante el Corpus Christi, la celebración central en el calendario religioso, destinada a honrar a Dios sacramentado en la eucaristía. El Corpus Christi es una festividad que fue establecida en 1264 por el papa Urbano IV y fijada en el calendario el jueves siguiente al Domingo de la Santísima Trinidad. Luego se le asignó una octava, más adelante se organizó para ese día una procesión solemne y se la declaró fiesta de precepto.

Para las fiestas de Corpus de Buenos Aires se hacía el novenario en su octava y se levantaban dos altares en el recorrido de la procesión, que se adornaban con ramas, flores y colgaduras de telas vistosas. La fiesta se anunciaba con repique de campanas y disparos de cañón. Durante la mañana se daban tres misas y se realizaba la procesión en presencia de todas

las corporaciones. Esta se ponía en marcha con una descarga de fusilería y era encabezada por fuerzas militares al son de tambores y trompetas. Los elementos de la eucaristía se disponían en un altar con velones encendidos y enseñas diversas y eran flanqueados por soldados a caballo. Luego de la misa mayor y durante todo el día, los pasteles, empanadas, corridas de toros, música, danzas y fuegos artificiales completaban las actividades, que se repetían en los días de la octava (Arrieta; Barral, *De sotanas*; Garavaglia, "Del Corpus").

A los efectos normales u ordinarios de la eucaristía en la práctica devocional diaria o en las fiestas, en orden a la obtención de la gracia, se pueden sumar hechos excepcionales denominados milagros eucarísticos, es decir, aquellos acontecimientos que se tienen por sobrenaturales debido a la intervención del Santísimo Sacramento en ellos, que se registran de a centenares y pueden estar asociados a sanaciones, incendios, maremotos o naufragios, entre muchas otras circunstancias. La historia de Clara de Asís es uno de los casos más conocidos de milagro eucarístico. En el siglo XIII y en el contexto de la guerra que mantenía Federico II con el papa, las tropas "sarracenas" asediaban el convento de San Damián, donde vivía Clara. En esa ocasión ella tomó el Santísimo Sacramento pidiendo el amparo del cielo, y todas las hermanas fueron protegidas. Algunas versiones del milagro relatan que "de esta custodia salieron rayos de luz cegadores que vencieron a los atacantes" (Sosa).

Las lecturas, los usos y los sentidos atribuidos al Santísimo fueron múltiples a lo largo de la historia. Este potente símbolo operaba como un recurso para rebelarse, para desagraviar una rebelión, para defenderse, para reparar o para destituir a alguien. El cura Quiroga, cuando tomó el Santísimo "como para viático", le puso la campanilla al caballo y exigió a sus adversarios "que rindiesen las armas al Sacramento" para concretar luego la destitución del alcalde Méndez, pudo haberse inspirado en ejemplos no muy lejanos. Distintos levantamientos en el altiplano andino atestiguan la apelación al Señor Sacramentado por parte de los rebeldes o de los "sumisos". No es un detalle menor que el propio Tupac Amaru II, en el ataque a Sangarará, antes de incendiar la iglesia, hubiera extraído de ella el Santísimo Sacramento (Szeminski).

Por su parte, Tupac Katari, durante la rebelión en La Paz en 1781, "tomó la custodia, la arrancó de su base y se la colgó en el pecho" (Garavaglia, *Construir* 28). En la interpretación de Garavaglia, el Santísimo Sacramento, puesto en el pecho de este líder, se había convertido en el mismo Sol-Inti, como una forma de reapropiación simbólica típica del universo indígena colonial[7]. Fuera este el sentido o el otorgado por el catolicismo, los curas, más que nadie y a partir de la experiencia acumulada en el ministerio parroquial, sabían de su impacto. No muy lejos de la ciudad de La Paz, en Pacajes, unos años antes y en el contexto de una serie de levantamientos anticoloniales que se registraron en la zona, el cura, según explica Sinclair Thomson,

> claramente consciente de las circunstancias extremas, recurrió a los medios más fuertes a su disposición para disuadir a los comuneros de su empresa [...]. Exponiendo la eucaristía misma ("nuestro amo el Señor Sacramentado"), los enfrentó con el aspecto más sagrado y misterioso del ritual y poder espiritual católico. (36)

Y parece haber funcionado. Cuando el cura presentó la eucaristía en la puerta de la iglesia, los campesinos rebeldes se retiraron para reunirse en asamblea y algunos besaron la custodia. Probablemente, en su polisemia residía la gran efectividad que tuvo tanto en los levantamientos del Alto Perú como en la destitución del alcalde de Gualeguay.

Los ejemplos del recurso al Santísimo en situaciones de alta conflictividad abundan. Un siglo antes, en un motín en Granada y en el contexto de los levantamientos de la década de 1640 (Nápoles, Países Bajos, Corpus de Sang en Cataluña), una masa de cuatrocientos hombres armados recorría la ciudad al grito de "¡Viva el rey y muera el mal gobierno!". Allí también, nada menos que el arzobispo y los prebendados sacaban al Santísimo de

7 La investigación de Tristan Platt sobre la fiesta de Corpus en la parroquia de la doctrina valluna de Macha (San Marcos de Miraflores) considera precisamente su relación con el sol, la hostia y la Cofradía del Sacramento para explicar la manera en que la iglesia capital se convierte en un centro de santidad solar: "santidad que se irradia hacia los anexos exteriores por medio de las regulares visitas (*muyu*) del sacerdote y la custodia".

la catedral. En los días de la agitación se fueron sumando más recursos: letanías cantadas por los religiosos, procesiones y cruces empuñadas junto a la espada (Caro 458).

Pero la práctica de valerse del Santísimo como "parapeto sagrado" tiene antecedentes mucho más antiguos. Los obispos, en los primeros siglos, se enviaban la eucaristía unos a otros en señal de unión y fraternidad, y para significar que se admitían unos a otros en la comunión eclesiástica. Debido a que estos recorridos la podían exponer a irreverencias, abusos o profanaciones, el Concilio de Laodicea sustituyó en el siglo IV la eucaristía por las *eulogias* o panes benditos que expresaban el mismo simbolismo. Los papas, obispos, sacerdotes y seglares también acostumbraban llevar consigo en los viajes la sagrada eucaristía como medio preventivo "contra los peligros del alma y del cuerpo" (Azcárate)[8].

A modo de cierre

La fundación de las villas del sur entrerriano en las últimas décadas del siglo XVIII ha sido caracterizada como un "experimento de control político" que se topó con "una fastidiosa insistencia local por transgredir determinadas reglas o normas de conducta que, al menos en el mundo social más asentado de las grandes ciudades del litoral, parecían estar más allá de las discusiones" (Djenderedjian, "Economía"; Djenderedjian, "¿Un aire?").

Los desafíos a las autoridades centrales podían provenir de pobladores locales sin acceso a los cargos del gobierno local y también de los cabildantes, los comandantes militares y los párrocos. El cura Quiroga no tardó en sumarse a la lucha política local y para ello se alineó rápidamente a una de las facciones locales que lideró durante unos meses. En aquellos

8 Agradezco esta información al teólogo Ernesto Leguiza.

días de intensa conflictividad se valió de las "armas de la Iglesia" y de una en particular de gran potencia simbólica: el Santísimo Sacramento.

La elección no era accidental. El Santísimo Sacramento de la eucaristía, como hemos visto, ocupaba el lugar central en las más importantes celebraciones públicas. La fiesta de Corpus Christi se organizaba para celebrar la unificación del cuerpo de Cristo y el cuerpo político, y su punto focal era la procesión de los grupos corporativos del pueblo en compañía del Santísimo Sacramento. Se trataba de una celebración de la misma Iglesia en cuanto "cuerpo místico de Cristo". El lenguaje y las imágenes del cuerpo intervenían para significar la relación compleja entre Cristo y su Iglesia, que reunida en la fiesta del Corpus buscaba dar un mensaje de cohesión social y organicidad a toda una cultura (Schmitt 352)[9].

Si en el caso de las celebraciones públicas el mensaje político era la unidad y la jerarquía a través de Cristo y el rey de España, las "prácticas religiosas populares" o los "movimientos populares con apuntalamientos religiosos" emitían otros mensajes políticos (Taylor, "La Iglesia"). Taylor ha señalado el caso del culto a la Virgen María de la Inmaculada Concepción en México como un ejemplo de los problemas y de las posibilidades que enfrenta una historia social de las creencias y mentalidades de subordinación y liberación (*Entre* 76). En especial, su significado como madre e intercesora conllevaba mensajes paradójicos para la vida política colonial: podía inspirar movimientos mesiánicos y revolucionarios y también convertirse en un modelo de aceptación y conformismo. Este simbolismo católico era una usina productora de mensajes, y las creencias religiosas portaban significados políticos. La multiplicidad de voces que contenía permitía la coexistencia de mensajes de subordinación, reconciliación, legitimación y consentimiento, pero también de rebelión y desobediencia. En el experimento de control

9 Los congresos eucarísticos, por su parte, concretaron en momentos y lugares específicos esta idea: una asamblea que tiene la intención de formar un solo cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo. Es una asamblea en la cual se reúne el pueblo cristiano con Cristo presente bajo las especies del pan y del vino, con un gran número de obispos, con el papa o con su representante.

social y de construcción de un orden institucional local del sur entrerriano intervinieron recursos materiales e institucionales, y también rituales. El alboroto de Gualeguay contó con algunos de ellos, como el Santísimo Sacramento, leídos e interpretados en sus significados complejos y contingentes.

Por último, el tipo de análisis que hemos privilegiado aquí pone de relieve la acción de los pobladores de Gualeguay, la de sus autoridades locales y sus disputas. También mira de modo especial la dinámica y la diversidad de los recursos puestos en movimiento en el proceso de institucionalización. El trabajo trata, de este modo, de considerar las iniciativas y las respuestas organizadas desde "abajo" y desde la periferia en el contexto de este "experimento", que, como hemos visto, tuvo muchas dificultades para implantarse sin resistencias o negociaciones. Esta perspectiva no desconoce, sin embargo, la intervención de las autoridades políticas centrales civiles y eclesiásticas, y el impacto que en el ámbito local se verifica como consecuencia de los cambios que se propician desde contextos políticos más amplios. Tanto el virrey como el obispo intervinieron de distintas maneras en estos conflictos desde el comienzo: el obispo, autorizando la creación de parroquias, y el virrey, propiciando el proceso fundacional de las villas. También incidieron en su desarrollo. Sin ir más lejos, el obispo ordenó la investigación de las acciones del párroco durante el alboroto, y finalmente este fue separado de su cargo. Pero en otro tipo de asuntos debió avenirse a lo que los feligreses de Gualeguay habían decidido. Así, por ejemplo, la parroquia tuvo como patrón a san Antonio (por elección de los vecinos) y no a san Sebastián: una suerte de autohomenaje que el prelado Malvar había intentado al crear la parroquia en 1779.

Otras figuras, cuyas carreras parecían tener mejores pronósticos que la del cura Quiroga, se vieron al menos interrumpidas a consecuencia de estos cambios en la "alta política", como en el caso de Tomás de Rocamora. La salida de Vértiz en 1784 provocó la inestabilidad del comandante militar y del proyecto fundacional en general. Pese a ello, lo perdurable de las fundaciones entrerrianas fue la reunión de la población dispersa y algunos elementos institucionales como los cabildos y los

comandantes generales[10]. Por su parte Quiroga escribía innumerables cartas y memoriales para que se lo dejara volver a España. A comienzos de 1813 lo encontramos informándole desde Salta al virrey Abascal sobre la situación desastrosa de la ciudad, a la que denominaba "infame Sodoma" ("Cartas"). Quiroga había vuelto al Alto Perú, a una parroquia cercana a Potosí, pero no pudo embarcarse para España. Tomó partido por los realistas y el clima de entusiasmo posterior a la victoria del ejército auxiliar del Perú (al mando de Belgrano), en la Batalla de Tucumán, le resultó poco alentador. Por su parte, los habitantes de las villas entrerrianas vivían otra experiencia a esas alturas: los intentos de seducción de los ejércitos de Buenos Aires, Montevideo y, luego, los artiguistas. Tanto en ese momento como desde mediados del siglo XVIII, los sucesivos proyectos de construcción de un orden político colisionaron con la resistencia local y con la persistencia de formas de ejercicio del poder preexistentes, con las cuales se debió negociar la obediencia.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. Archivos y manuscritos

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Audiencia de Buenos Aires (*ABA*) 600.

Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina (AGN).

10 Luego de su intervención en las fundaciones, Rocamora reapareció casi 20 años después como comandante de Belén, un poblado ubicado 200 kilómetros al norte por el río Uruguay, y más tarde, en 1807, como gobernador de las misiones del Paraguay.

"Cartas u oficios a Abascal de Fernando Quiroga y Taboada explicando la situación desastrosa de Salta" (Salta, 1813). Manuscrito. *Documentación del virrey Abascal. Diversos*, 3, A. 1813, R. 1, N. 1, D. 3. AGI.

B. Impresos

Breve de Sv Santidad sobre la redvccion de asilos en todos los dominios de España y de las Indias cometida a los ordinarios eclesiasticos expedido a instancia de SM. Madrid: Imp. de Pedro Marín, 1773. Impreso.

Código de derecho canónico. Madrid: BAC, 1983.

Real Academia Española (RAE). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*. T. 1. Madrid: Joachín de Ibarra, 1770. Impreso.

Solans, Joaquín y José Vendrell. *Manual litúrgico.* 13.ª ed. Barcelona: Eugenio Subinará; Pontificia, 1953. Impreso.

Fuentes secundarias

Areces, Nidia y Teresa Suárez. *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la Colonia a mediados del XIX. Cuadernos de cátedra.* Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2004. Impreso.

Arrieta, Rafael. *Centuria porteña*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1944. Impreso.

Azcárate, Andrés. *La flor de la liturgia*. Buenos Aires: Litúrgica Argentina, 1932. Impreso.

Barral, María Elena. "El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX". *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas* 14 (2009): 2-68. Impreso.

---. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial.* Buenos Aires: Prometeo, 2007. Impreso.

Barriera, Darío. *Nueva historia de Santa Fe.* T. 2 y 3. Rosario: La Capital; Protohistoria, 2006. Impreso.

Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* 12 (1971): 295-334. Impreso.

---. "Los ritos como actos de institución". *Honor y gracia.* Eds. Julian Pitt-Rivers y J. G. Peristiany. Madrid: Alianza, 1993. 111-123. Impreso.

Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina.* T. 6. Buenos Aires: Don Bosco, 1970. Impreso.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978. Impreso.

Christian, William A. *Religiosidad local en la España de Felipe II.* Madrid: Nerea, 1991. Impreso.

Djenderedjian, Julio. "Construcción del poder y autoridades locales en medio de un experimento de control político: Entre Ríos a fines de la época colonial". *Cuadernos del Sur* 32 (2003): 171-194. Impreso.

---. "Economía y sociedad en la arcadia criolla. Formación y desarrollo de una sociedad de frontera en Entre Ríos, 1750-1820". Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, 2003. Impresión.

---. "Fuentes pobres, métodos complejos. Producción agroganadera y sociedad en un área fronteriza del Río de la Plata tardocolonial: un análisis estadístico". *Anuario de Estudios Americanos* 59.2 (2002): 463-489. Impreso.

---. "¿Un aire de familia? Producción ganadera y sociedad en perspectiva comparada: las fronteras rioplatenses a inicios del siglo XIX". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 41 (2004): 247-273. Impreso.

Donoso, Justo. *Instituciones de derecho canónico*. París, 1869. Impreso.

Garavaglia, Juan Carlos. *Construir el Estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX.* Buenos Aires: Prometeo, 2007. Impreso.

---. "Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial". *Anuario del IEHS* 16 (2001): 391-419. Impreso.

Hünefeldt, Christine. "Comunidad, curas y caciques hacia fines del periodo colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú". *Hisla* 2 (1983): 3-31. Impreso.

Mantecón Movellán, Tomás. *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas.* Santander: Universidad de Cantabria, 1990. Impreso.

Pérez Colman, César. *Historia de Entre Ríos, época colonial (1520-1810)*. Paraná: Imprenta de la Provincia, 1936-1937. Impreso.

Platt, Tristan. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th Centuries)". *Journal de la Société des Américanistes* 73 (1987): 139-191. Impreso.

Robins, Nicholas. *Comunidad, curas y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*. La Paz: Plural, 2009. Impreso.

Saavedra, Pegerto. *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica, 1994. Impreso.

Schmit, Roberto. *Ruina y resurrección en tiempos de guerra: sociedad, economía y poder en el oriente entrerriano posrevolucionario, 1810-1852.* Buenos Aires: Prometeo, 2004. Impreso.

Schmitt, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d`anthropologie médiévale.* París: Gallimard, 2001. Impreso.

Segura, Juan José Antonio. *Historia eclesiástica de Entre Ríos.* Nogoyá: Imprenta Nogoyá SRL, 1961. Impreso.

Silva Prada, Natalia. "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua". *Historia Mexicana* 54.1 (2003): 5-63. Impreso.

Sosa Chávez, Baltasar. "Los milagros eucarísticos". *Catholic.net.* Red Informática de la Iglesia en América Latina (México D. F.), 2012. Web. 9 de septiembre de 2012.

Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Madrid: Alianza, 1986. Impreso.

Suárez, Teresa. "Poblaciones, vecinos y fronteras rioplatenses: Santa Fe a fines del siglo XVIII". *Anuario de Estudios Americanos* 60.2 (2003): 521-555. Impreso.

Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista.* Lima: PUCP, 1983. Impreso.

Tarragó, Griselda. "Los Diez de Andino: un linaje colonial santafesino". *Cuadernos de Historia Regional* 16 (1993): 43-86. Impreso.

---. "Fundar el linaje, asegurar la descendencia, construir la casa: la historia de una familia en Indias: los Diez de Andino entre Asunción del Paraguay y Santa Fe de la Vera Cruz (1660-1822)". *Casa, familia y sociedad: (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX).* Ed. José María Imicoz Beunza. San Sebastián: Universidad del País Vasco, 2004. 239-270. Impreso.

Taylor, William. *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII.* México D. F.: Porrúa; Universidad Autónoma Metropolitana, 2003. Impreso.

---. "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto". *La época colonial.* T. 1 de *Historia de América Latina.* Ed. Brian Connaughton. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. 177-226. Impreso.

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

Thomson, Sinclair. "Cuando solo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (1740-1781)". *Argumentos* 50 (2006): 15-47. Impreso.

Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en el Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam); Lom, 2001. Impreso.

Vauchez, André. *La espiritualidad del Occidente medieval.* París: Cátedra, 1985. Impreso.

Fecha de recepción: 22 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Readecuaciones ocasionadas por las guerras insurgentes en el noreste novohispano entre 1810 y 1821

Antonio Escobar Ohmstede
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (Ciesas)
antonioescobar.ohmstede@gmail.com

Resumen

El artículo analiza la forma en que se desarrollaron las diferentes clases de insurgencia en la Huasteca, al noreste de la Nueva España, a través de la participación indígena. Se quiere plantear la discusión sobre una serie de ideas generales que se han desarrollado en la historiografía especializada acerca de esta participación. Por medio de breves comparaciones con otras realidades de la América hispánica, se muestra que lo acontecido en esta región, así como en toda la Nueva España, no fue un proceso aislado de participación popular en los movimientos insurgentes.

Palabras claves: indígenas, Huastecas, participación popular, readecuaciones, rebelión.

Abstract

The article analyzes how different kinds of insurgency were developed at Huasteca, in the northeastern part of New Spain, through indigenous participation. Looking for arise the discussion on a number of general ideas that have been developed within the specialized historiography about this participation. Through brief comparisons with other realities of the Hispanic America, shows that what happened in this region and throughout New Spain, was not an isolated process of popular participation in insurgent movements.

Keywords: indigeneous, Huastecas, popular participation, readjustments, rebellion.

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 159-190 — Fronteras de la Historia

Introducción[1]

En las últimas décadas del siglo pasado y principalmente en los primeros años de este, el tema de las insurgencias y, por lo tanto, de las independencias de aquellas regiones americanas que se encontraron bajo el dominio de la corona española hasta comienzos del siglo XIX tomó una gran relevancia debido a las preparaciones y el desarrollo de las diversas celebraciones de los bicentenarios, que en algunos países comenzaron anticipadamente.

La historiografía latinoamericana contemporánea se ha volcado a explicar sobre la base de nuevos argumentos, metodologías, evaluaciones, perspectivas y estados del arte el accionar de los diversos actores sociales que se vieron involucrados, de una manera u otra, en los movimientos que dieron origen a varios de los países que actualmente conforman la geopolítica latinoamericana. Así mismo, se ha interesado por abordar el papel que jugaron los indígenas, los campesinos, las estructuras del Antiguo Régimen, la "plebe", las "clases humildes", las "clases peligrosas", las "clases subalternas", los "grupos subalternos", las "culturas plebeyas", etc.

En México, hace un poco más de cien años, no solamente los intelectuales, sino también los colegios profesionales, el gobierno nacional y los gobiernos locales planearon una serie de actividades para la celebración de las diversas gestas heroicas, a través de las cuales se resaltaría a los "héroes y heroínas nacionales", se construirían monumentos, se elaborarían panfletos y memorias que dieran cuenta de la manera en que la "nación mexicana" se fue construyendo hasta llegar a lo que en la segunda década del siglo XX eran los nuevos aires de la modernidad, marcados por el gobierno de Porfirio Díaz.

1 Este trabajo se realizó en el marco del proyecto "La desamortización civil en México en los siglos XIX y XX. Efectos y consecuencias para los ayuntamientos y pueblos indígenas, 1856-1936" (Ciesas-Conacyt-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México). Agradezco los comentarios y opiniones de Raúl Fradkin a una versión de este artículo, así como a los jurados anónimos.

Sin duda, no cambiaron mucho las formas y maneras en que se quiso destacar el acontecimiento en el 2010. A diferencia de lo que ocurrió en 1992, el discurso fue contrastante, y sin decirlo abiertamente resurgieron nacionalismos latentes y respuestas que trataron de marcar "paradigmas" históricos e historiográficos de ambos lados del Atlántico. ¿Qué tanto sirvió o servirá este diálogo entre los diferentes discursos? En algo fue útil, pues vino a mostrar el posicionamiento de identidades continentales que derivaron en perspectivas con ciertos aires "nacionalistas" y regionalistas, en muchos casos con notables diferencias; quizá en un futuro cercano podamos cerrar los ciclos que se han mantenido abiertos desde hace un poco más de 202 años y encontremos el justo medio entre los análisis verticales y los horizontales.

Sin duda, los bicentenarios nos enseñaron cómo se construyó históricamente la conmemoración de la "libertad" política (algunos autores hablan de una autonomía previa al proceso y durante él) alcanzada en los campos de batalla y en los estrados donde se daban las discusiones. Esto ha sido visto como una muestra de la esencialidad del reconocimiento de los modelos de Estado y nación modernos y como una manera de potenciar los decaídos sentimientos nacionalistas en ambas partes del Atlántico, pero las crisis económicas de los diversos países de la actual América Latina no ayudaron mucho a enaltecer ese periodo histórico. En este sentido, los trabajos que han aparecido desde hace unos años sobre el tema de las insurgencias e independencias (Rodríguez, *La independencia*; Rodríguez, *Revolución*; Young, *La otra* 83-126), a diferencia de los de tres o cuatro décadas atrás, nos muestran la gran diversidad de formas en que han sido entendidos sus antecedentes y las maneras en que se desarrollaron en los territorios americanos. También nos enseñan quiénes y de qué forma participaron en esos procesos, cuáles fueron los resultados obtenidos por los diversos actores sociales, en términos institucionales e individuales, y cómo (en el caso de la América hispánica) los acontecimientos que tenían lugar en Europa solamente sirvieron para impulsar lo que paulatinamente parecía inminente: la "autonomía" que llevaría a la independencia (Cardozo y Urdeneta; Chust y Serrano; Rodríguez, *Revolución*; Serrano y Terán).

Podemos considerar que la insurgencia no fue una y que el resultado de esta no se puede identificar con la independencia de uno u otro país

(Escobar; Méndez). Hubo matices en las consecuencias y diversos campos en los que se movieron los actores sociales. Así mismo la insurgencia no se presentó de igual manera en sus primeros meses y años —hablando de la Nueva España, Charcas, Chile[2], la Nueva Granada o el Río de la Plata[3]— que como se dio en las postrimerías de la tercera década del siglo XIX, ni tampoco fueron los mismos quienes participaron en su logro, quienes la rechazaron o quienes mantuvieron una posición "neutral". Nos hemos alejado de la interpretación de que grandes conjuntos de las sociedades urbanas y rurales fueron víctimas del sistema colonial impuesto desde el siglo XVI, y que por ese motivo se levantaron al unísono como una "especie de clase explotada" contra los abusos de una metrópoli absolutista y sus funcionarios, o que sus luchas fueron el resultado del despertar de ese "nacionalismo" dormido que en el siglo XXI se ha querido reanimar, junto con los regionalismos que han tratado de mostrar sus particularidades frente a las tendencias generales.

A estas alturas del desarrollo del conocimiento y del recorrido historiográfico no resulta muy adecuado decir que cada grupo socio-étnico se comportó de una manera diferente en función de su fenotipo, ni que este marcó lo que posteriormente hemos percibido como parte de sus reivindicaciones políticas, sociales o económicas (acceso a los ayuntamientos, a las juntas, a la igualdad o a la ciudadanía). Lo que se nos ha mostrado ahora es que fueron más importantes las formas de gestión del poder —como en el caso de Salta (Argentina), la Nueva Granada, Venezuela o Charcas (Bolivia)—, el poder local que llevó a las manifestaciones de caciquismo que posteriormente conoceremos o el control de los intereses económicos

2 Véase el trabajo de Eduardo Cavieres, donde se mencionan los diversos momentos en que se desarrolló la guerra entre 1810 y 1818, así como las alianzas de los araucanos con los realistas y patriotas, y el papel de los eclesiásticos en el mantenimiento de una frontera en el Bío Bío.

3 Resulta llamativa la tendencia de la historiografía latinoamericana a resaltar y puntualizar cómo la Nueva Granada y la Capitanía General de Venezuela, junto con el Río de la Plata, constituyeron conjuntos que evolucionaron con una mayor rapidez hacia la ruptura con España. Se considera que, a diferencia de Buenos Aires, la Nueva Granada y Venezuela declararon una independencia absoluta entre 1811 y 1813, adoptando de manera casi paradigmática, en un sentido visto como moderno y antimonárquico, la forma republicana de gobierno.

que la pigmentación de la piel o el origen "continental" de los individuos, aunque sin duda aún hay preocupación por saber qué decían las voces de aquellos que no tenían o tienen voz en la historia (Mata; Quintero). Desde esta perspectiva, Raúl Fradkin considera que

> la acción colectiva popular es una acción situada y se podría decir que suele responder a una "geografía", una "ecología" y una "economía" específicas. Dado que supone una movilización de recursos organizativos, materiales y simbólicos que se despliega a partir de las relaciones entabladas con dispositivos de poder y dentro de oportunidades políticas, también tiene atributos, historias y marcos coyunturales específicos. De alguna manera, entonces, el desafío es lograr una cierta convergencia entre las contribuciones desarrolladas desde un tipo de historia dominada por una perspectiva "desde arriba y desde el centro" (la historia de las instituciones, la historia intelectual y conceptual o la historia de las prácticas y las formas de sociabilidad políticas) y una historia "desde abajo y desde las periferias" que pueda dar cuenta de la historia de las resistencias, las culturas políticas populares y sus formas y tradiciones de acción colectiva. (Fradkin, "La acción")[4]

Ahora bien, las investigaciones contemporáneas han comenzado a observar la complejidad del desarrollo de las luchas del actor social que en este artículo nos atañe, que son los indígenas, y han puesto de relieve que si bien no fueron sujetos "pasivos" en las guerras de las primeras décadas del siglo XIX, no pelearon siempre por las mismas causas y propósitos o ideales (Guardino; Young, *La otra*). Sin duda, no se pueden identificar las luchas de los indígenas como aquellas en que solamente se exigían cambios en las relaciones de producción (eliminación del tributo) y una modificación de la estructura política (a favor o en contra de ciertas formas de gobernabilidad "externas"), aunque tales exigencias existieron, como en el caso del Alto Perú

4 Una idea semejante presenta Daniel Morán, quien comenta que "las clases populares tuvieron un papel central en la configuración política de la sociedad peruana y rioplatense durante el ciclo revolucionario. Y que dicha colaboración antes de perseguir ideales patriotas o realistas, formas republicanas o monárquicas de gobierno, defendió intereses locales y étnicos de la plebe, incluso, indígenas, negros y castas, manejaron diversas alternativas políticas al negociar su intervención activa en la revolución". Para un análisis de los sectores populares desde la cultura política, véanse los trabajos de Frega, Paz y Ratto.

(Soux, "Insurgencia"), Oaxaca (Hensel) o Sonora, ambos en la Nueva España (Medina). Tampoco podemos etiquetarlas como las de un conjunto que, tras haber sido relegado, se vio obligado a usar las armas para reclamar su derecho de ser parte de la nación cívica y posteriormente de la cultural. Hoy sabemos con más claridad que, por lo general, fueron luchas locales en los ámbitos rurales y las conurbaciones que demandaban la continuidad de los derechos creados y recreados en los inicios y durante el periodo colonial, o la resolución de conflictos sobre el repartimiento de mercancías, impuestos civiles y eclesiásticos, límites y tierras[5], que se apoyaban en los privilegios otorgados a través de las diversas leyes emanadas de la corona, como los que posteriormente se dieron al promulgarse la Constitución de 1812[6].

En este sentido, presentaremos la manera paulatina en que se readecuaron las estructuras territoriales y étnicas en el noreste de la Nueva España en el periodo colonial tardío, y cómo se fortalecieron en el momento en que surgió la insurgencia y se organizaron los diversos grupos beligerantes en una estructura pseudomilitar. No obstante, debemos dejar claro que, a pesar de que hablaremos de insurgencias indígenas, se dio la participación de otros sectores socio-étnicos y socio-económicos, junto con los miembros de pueblos-cabecera, pueblos-sujetos, pueblos-misión y barrios de indios, tales como peones, arrendatarios, vaqueros y medieros de haciendas y ranchos, aunque no participaron de manera unificada, pero sí activamente, tanto a favor de los insurgentes como en contra de ellos.

Así mismo hay que aclarar que las que podrían ser vistas actualmente como zonas contrastantes y posiblemente con una escasa relación, como

5 Véanse Escobar y Somohano; Fradkin, "La revolución"; Langer; Paz; Ratto; Soux, "Tributo"; Young, "Etnia".

6 Serulnikov propone que a la luz de la cultura del honor y sobre la base de una periodización que se concentre en los años 1808-1810 se puede tener una visión diferente de la historia política de las independencias. Pedro Pérez Herrero propone una división temporal en tres tiempos: largo, medio y corto, y ubica este último entre 1808 y 1826, como fin del ciclo bélico en la América hispánica.

la Sierra Gorda en Querétaro, los valles medios potosinos y las Huastecas[7], no lo fueron tanto así. Tampoco las podemos considerar como un espacio construido históricamente, aunque sí es posible resaltar la importante interrelación que tuvieron a través del comercio y el contrabando, de personas del común, frailes y curas, y hasta del "intercambio" de conflictos armados, por lo que podríamos decir que fueron un territorio de comunicación dinámico. De esta manera, Tulancingo e Ixmiquilpan (actualmente en el estado de Hidalgo) y Cadereyta (en el actual estado de Querétaro) fueron bisagras para los valles medios potosinos y las Huastecas, y lugares de paso hacia un noreste más amplio; en el primer caso a través de la Sierra Madre Oriental y en el segundo a través de la Sierra Gorda. Los insurgentes y realistas sabían esto por su experiencia cotidiana, y por eso lucharon por dichos espacios dentro de una geopolítica militar.

Un aspecto más que me gustaría aclarar es que se ha puesto de relieve que el incremento de las exportaciones de productos con un alto valor comercial (ganado, sal, grana cochinilla, coca, etc.), además de la plata y el oro, así como el aumento de los ingresos fiscales, fueron acompañados de tensiones en los diversos espacios sociales de la América hispánica, lo que también ocasionó desequilibrios entre los distintos sectores productivos, enfrentamientos entre grupos de poder y expansión del malestar social. Evidentemente, ninguno de estos factores en sí mismo puede explicar los diversos movimientos y guerras de insurgencia/independencia, pero pueden ayudar a comprender que estas no fueron el final de una etapa de crecimiento económico, y que el periodo inmediato a las independencias no se caracterizó por la crisis debido a la destrucción de la infraestructura agrícola, manufacturera o minera, además de la desaparición de los brazos como resultado de las guerras.

7 Hay que mencionar que las Huastecas se encuentran actualmente divididas en varios estados de la república mexicana: Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Hay autores que consideran que existe una Huasteca queretana y otra poblana. Con el fin de ubicar al lector en este tipo de geopolítica, entre paréntesis pondremos el estado actual al que pertenecen los lugares que se mencionarán en el transcurso del texto.

Se podría suponer que es más apropiado pensar que los años posteriores a las diversas declaraciones de independencia no fueron el resultado de un crecimiento desequilibrado heredado de décadas de fluctuaciones en la economía, crisis y contracciones, periodos buenos y malos, por lo que las guerras insurgentes no deberían ser vistas como la causa de la desaceleración del crecimiento de la primera mitad del siglo XIX. Aunque faltaría considerar si fueron los conflictos económicos, políticos y sociales generados previamente los que provocaron los problemas a los que se enfrentaron las sociedades coloniales, como las exacciones para financiar las guerras de España con otros países colonialistas (Lucena)[8].

No podemos dejar de lado que las guerras de insurgencia en la Nueva España provocaron un fuerte impacto en el sistema fiscal y monetario. Casi todos, por no decir que todos, los comandantes o dirigentes militares locales, insurgentes o realistas consideraron indispensable acaparar los recursos —fuera por medio de las instancias oficiales coloniales o a través de recaudaciones forzadas a los miembros pudientes o no tan pudientes de las localidades, o por medio de los bienes de las propiedades privadas agrícolas— para financiar a los ejércitos y a las guerrillas, lo cual puede ser entendido como una especie de "guerra por los recursos", tal cual aconteció en la Nueva España (Birrichaga), en el litoral rioplatense y en Salta (Fradkin, "La forma"; Fradkin, "La revolución"; Mata; Paz).

En este mismo sentido, la inseguridad de los caminos en los momentos más álgidos de las insurgencias y la obligación de transportar las mercancías en convoyes llevaron a muchos militares a tener como negocio la confiscación de recuas de mulas que viajaban de manera independiente. El surgimiento de un tipo de "militares mercaderes" propició la creación de ferias ilegales, como las de Puebla u Orizaba en la Nueva España, que abastecían tanto a realistas como a insurgentes y que en varios momentos permitieron que se estimularan las economías locales (Fradkin, "La

8 En un análisis sobre México, Argentina, Brasil y Perú, se considera que la destrucción y desarticulación económica provocada por las guerras que se desataron tras la crisis del orden colonial es un aspecto que parece acentuarse en todos lados (Gelman).

forma"). Igual, los sistemas de "protección" que vendían los realistas y los insurgentes a los transportadores de mercancías les proporcionaban capital suficiente para dedicarse al comercio en las localidades que sufrían desabastecimientos.

Al tiempo que la economía se iba deteriorando, aunque no en una crisis generalizada, los mercados de crédito locales se iban desintegrando o sencillamente se readecuaban. Sin duda, estos procesos llevaron a importantes negociaciones y acuerdos entre cada una de las partes beligerantes y aquellos que veían cómo minaban sus recursos.

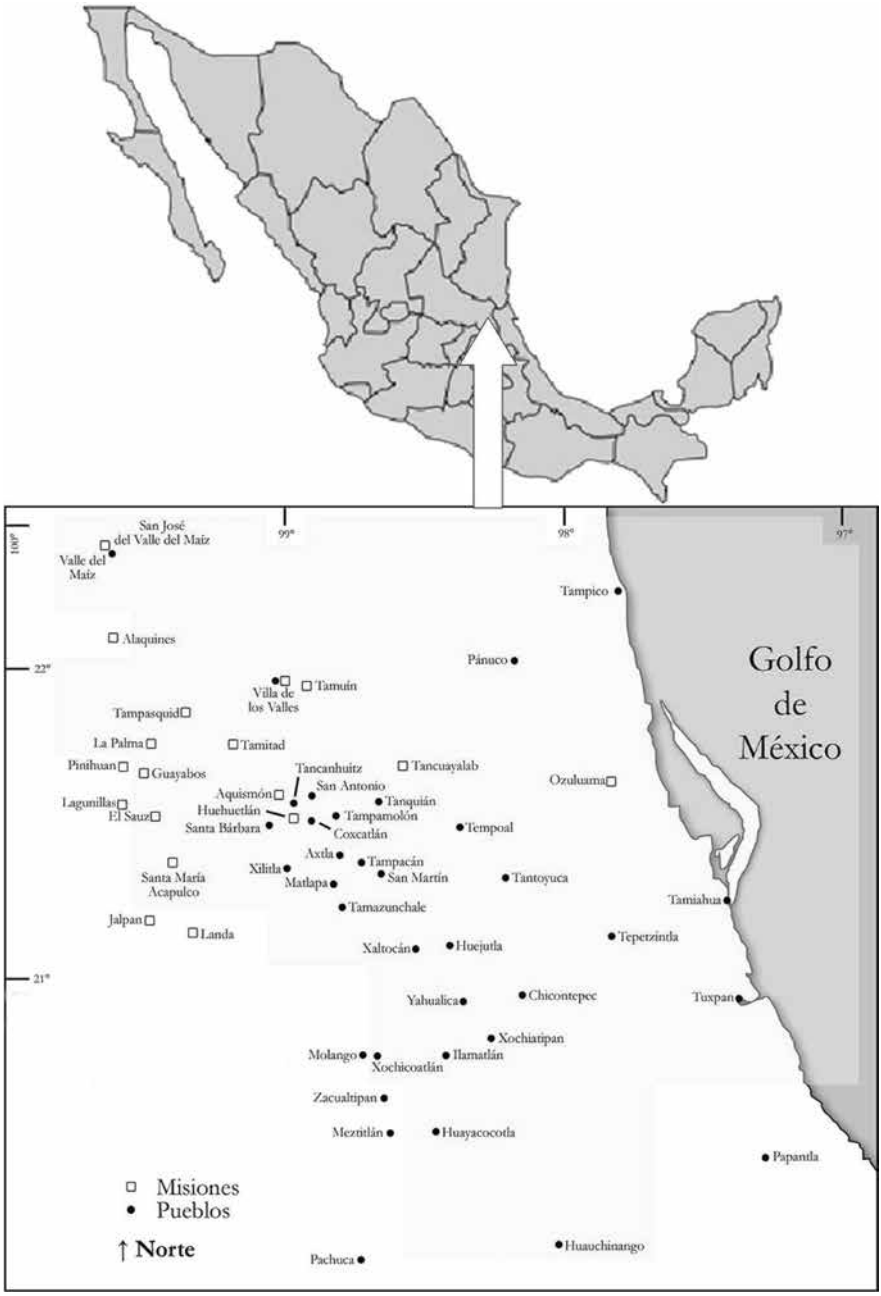
La transformación de la estructura tributaria colonial novohispana fue otro aspecto que tuvo consecuencias en la década de los veinte del siglo XIX, ya que, en el caso que aquí nos atañe, el tributo indígena fue abolido (Granados). Era un recurso proveniente de casi cuatro mil pueblos indios, cuya carencia, junto con la del diezmo minero, implicó una reducción del 30% de los ingresos potenciales de los nuevos gobiernos. A lo largo de buena parte del periodo de guerra la recaudación fue prácticamente suspendida, no solamente debido a las implicaciones igualitarias de la Constitución de 1812, sino también al estado de conflicto en el Bajío, las Huastecas, Oaxaca, Guerrero, la cuenca del Valle de México y Veracruz. Pareció políticamente contraproducente reimponer esta exacción, aun cuando Fernando VII lo intentó a su regreso al trono (Jáuregui, "La economía"; Ortiz; Serrano).

El escenario

Este artículo está circunscrito a varios espacios disímiles (sobre los cuales hemos adelantado alguna información en líneas anteriores) y en relación con los actores sociales que los conocieron, que se movieron e intercambiaron en ellos y que se encontraban interconectados por diversas causas. Una de las primeras es que desde el siglo XVI los valles medios potosinos fueron un lugar en el que los prominentes miembros de las ciudades de México y Querétaro instalaron sus estancias ganaderas. Estas funcionaban

como agostaderos para ganado mayor y menor, principalmente este último, y su fin era proveer materias primas para los talleres textiles de las ciudades de México, Puebla y Querétaro, así como otros productos que se producían del ganado, entre ellos sebo y pieles. De las Huastecas obtenían *pilón* (piloncillo, derivado de la caña de azúcar), ganado vacuno y mular, algunas semillas como el maíz y el frijol, pescado del golfo de México y sal proveniente de la península yucateca.

En 1744, el marqués de Altamira realizó un informe sobre las misiones de Tampico, Rioverde, Coahuila y Nuevo León (BN, *FF* 45/1029, ff. 3 r.-8 v.; Velázquez 83-108), en el que mencionaba la existencia de doce misiones (Rioverde, Lagunillas, San Juan Tetla, Gamotes, Valle del Maíz, Alaquines, Tula, San Lorenzo Jaumave, Monte Alberne, Santa Clara, Palmillas y San José Tanguanchin). Años después, se inició la colonización del seno mexicano, promovida y encabezada por José Escandón, quien en 1748 fundó la villa de Nuestra Señora del Carmen Llera, y en 1749, las de San Francisco de Güemes y San Miguel de los Infantes (Pantano), estas dos en el territorio del actual estado de Tamaulipas (Osante). Por ello podemos decir que las misiones formaron una especie de "cordillera" (línea de comunicación) desde Xichú de Indios (Sierra Gorda), pasando por Rioverde, Villa del Maíz, Coxcatlán, Villa de Valles (San Luis Potosí), Jaumave, Horcasitas (Tamaulipas), hasta Ozuluama y Pánuco (Veracruz), la cual, además de garantizar la evangelización de grupos pames (nómadas y seminómadas), permitía la concentración de población indígena nahua y teenek en las Huastecas, y la existencia de rutas de comercio y repartimiento de mercancías desde y hacia Querétaro, San Luis Potosí, Pánuco o los puntos más al norte del Nuevo Santander (Fagoaga). Así mismo formaban una frontera de defensa contra los ataques que podían sufrir las poblaciones que se encontraban pasando la línea. Todavía a fines del siglo XVIII varias de estas poblaciones solicitaban la exención de tributos por considerar que se encontraban asentadas en "pueblos de frontera", aun cuando esta ya había avanzado significativamente hacia el norte (véase mapa 1).



Mapa 1

Pueblos y misiones de las Huastecas

Fuente: Elaboración del autor con base en *Carta topográfica* 1: 1.000.000 (INEGI)

Población y economía

Si observamos el tipo de población, en términos generales encontramos pames, nahuas, otomíes, teenekes, mulatos, negros, mestizos y blancos asentados en pueblos, misiones, barrios, haciendas y ranchos. Sin embargo, aunque pareciese un espacio multiétnico, el análisis detallado de sus localidades puede mostrar este hecho en algunos casos, pero en otros evidencia poblaciones conformadas por una sola etnia (Escobar y Fagoaga, "Los componentes"; Escobar y Fagoaga, "Distribución"; Monroy). En las localidades de la Huasteca veracruzana existían nahuas y otomíes en la sierra, mientras que en una parte de la planicie costera se encontraban poblaciones mulatas asentadas en algunas propiedades privadas y pueblos de indios, e inclusive pueblos mixtos. Así mismo hacia el norte de Tuxpan (Veracruz), casi llegando a Pánuco, las misiones franciscanas habían logrado congregar a los pames, quienes, según los informes misionales, se habían ido suicidando paulatinamente; sin embargo, debido al poblamiento que se había dado desde el contacto con los españoles y al tipo de ocupación de la tierra, esta era una zona más mestiza y mulata que india.

Conforme avanzamos de la costa a la sierra encontramos población nahua en Chicontepec (Veracruz); igualmente, cruzando la sierra, en lo que hoy correspondería a la Huasteca hidalguense, las jurisdicciones de Huejutla y Yahualica contenían una importante población de nahuas y otomíes que vivían en los pueblos, barrios, haciendas y ranchos, la cual compartía dicho espacio con mulatos, mestizos y criollos. Partiendo de Huejutla hacia el norte encontramos una Huasteca potosina con nahuas, teenekes y pames, y haciendas, ranchos, pueblos de indios y misiones-pueblo que contenían una población diversa. Sin embargo, los mulatos y pardos jugaron un papel preponderante en la insurgencia, al desempeñarse en calidad de milicianos, como ocurrió en Tuxpan, de la misma manera que en algunas haciendas de Huejutla y de Villa de Valles. En esta última sobresalía el pueblo de San Antonio y sus rancherías, cuya población se componía de un 79% de mulatos y algunos españoles y que contaba con indígenas en ciertos barrios.

Respecto a los demás grupos, los llamados españoles estaban tanto en pueblos, ranchos y haciendas como en las misiones; aun cuando en los barrios de estas y de los pueblos solamente se registró población indígena. Semejante a la de los españoles era la situación de los mestizos y de los que se denominaron lobos, chinos y coyotes, lo cual nos muestra un mosaico muy diverso sobre la manera en que los variados componentes socio-étnicos se ubicaban en el espacio social, aunque no podamos categorizarlo plenamente como un mosaico cultural.

Sin que se considere totalmente un análisis de determinismo geográfico, podemos considerar que el escenario marcó la manera en que se asentaron los habitantes y se desarrollaron diversas formas de estructura agraria. Si comparamos lo geográfico con la distribución poblacional, podemos entender algunas de las actividades económicas y de movilidad que desarrollaban todos los actores sociales, así como sus posiciones favorables, desfavorables o neutrales frente a la insurgencia.

En la planicie costera, en la Sierra Madre y en el norte de la jurisdicción de Villa de Valles (San Luis Potosí) había un patrón de asentamiento más disperso, pues la población, escasamente concentrada en localidades urbanas (pueblos), lo hacía principalmente en haciendas y ranchos. De ahí que fueran estos los que dominaran el panorama en cuanto formas de ocupación y utilización del suelo. En la sierra, en cambio, la concentración de habitantes fue mayor en pueblos indios y existieron pocas propiedades rurales que tuvieran una presencia poblacional significativa. Debemos considerar que diversas fuentes civiles y eclesiásticas nos hablan de indios "huidos" a los montes o bosques, lo que también tuvo como consecuencia la formación de rancherías fuera del control de los funcionarios españoles.

El tipo de actividad económica igualmente se diferenció en cada uno de los espacios sociales que hemos mencionado. En la planicie costera la ganadería fue predominante (principalmente en las propiedades privadas), aunque el comercio que se desarrollaba en Tuxpan (Veracruz) no era despreciable. Los pueblos indios se dedicaban a surtir con maíz, frijol y piloncillo las redes comerciales de la región, a la vez que los mulatos comerciaban con pescado y sal provenientes de la península de Yucatán (ubicada al sur de la

Nueva España). En tanto avanzamos a la sierra, podemos observar que allí las actividades se concentraron más en la agricultura, lo que no impidió la práctica de la ganadería. Por ejemplo, los habitantes de la jurisdicción de Huayacocotla-Chicontepec (Veracruz) comerciaban con algodón manufacturado en forma de calzones, y comprando y vendiendo productos traídos de Tulancingo o de la ciudad de México.

Esta también era una importante zona por donde pasaban los hatos de ganado provenientes de Ozuluama y Tantoyuca (Veracruz). Una de las rutas para sacar el ganado de la jurisdicción de Pánuco y Tampico, así como de la parte norte de Chicontepec, era la de Chicontepec-Zontecomatlán-Huayacocotla-Tulancingo, y de este último lugar podía ser transportado a la ciudad de México o a la de Puebla. Otra ruta, que parece haber sido la más utilizada por los mercaderes ganaderos, fue la de Tantoyuca-Chicontepec-Meztitlán-ciudad de México.

Respecto a la jurisdicción de Villa de Valles (San Luis Potosí), sus habitantes mercadeaban con ganado vacuno y caballar, maíz, pescado, costales, algodón, miel, cera y ganado menor (Aguilar). No obstante, el producto que más nutría las redes huastecas era el piloncillo, el cual servía no solamente por su alto valor comercial, sino porque era el que los comerciantes, las autoridades civiles y los misioneros solicitaban como pago cuando se realizaba el repartimiento de mercancías, hasta antes de su supuesta abolición (Fagoaga 81-138)[9]. Una situación semejante se presentaba en Huejutla y Yahualica (Hidalgo), poblaciones que debido al comercio de algodón, piloncillo y aguardiente, además del tráfico de productos provenientes de Puebla, Pánuco, Tamiahua y Tuxpan, se convirtieron en centros de acopio y distribución importantes y en puntos geoestratégicos durante las guerras insurgentes y la proliferación de ayuntamientos a partir de la promulgación de la Constitución de 1812.

9 El repartimiento de mercancías consistía en distribuir entre los indios una serie de productos que ellos estaban obligados a comprar, aun cuando no los necesitaran.

Las guerras insurgentes en el noreste novohispano

En noviembre de 1810 empezaron a conocerse los primeros informes de brotes insurgentes en Rioverde (valles medios potosinos) (AHESLP, *I* 1810-1811 [1], exp. 14; Noyola 33; Rangel 49), Pánuco, Tampico (Veracruz) y Huichapan, este último, situado al oeste de las Huastecas y lugar en que se encendió la mecha de la insurgencia en el espacio social estudiado. Los insurgentes aparecieron en Meztitlán, Molango, Tampico y Tianguistengo, y sería precisamente de este último pueblo de donde saldrían las cartas y los agentes que incitarían a la rebelión. Si bien los sublevados no incursionaron de manera numerosa en las Huastecas hasta el siguiente año, el temor de las autoridades civiles y eclesiásticas se hacía patente en los diversos informes que mandaban a la ciudad de México, ya fuera por los acontecimientos en la vecina Huasteca potosina o por lo que se escuchaba acerca de los hechos ocurridos en la Sierra Gorda[10].

El surgimiento y la extensión del movimiento en el centro-oeste del actual estado de Hidalgo y al sur del estado de San Luis Potosí se debieron a un hecho importante: muchos de los pueblos que abrazaron la insurgencia después del "grito de Dolores" tuvieron como actividad económica la arriería y el comercio en pequeña escala. Los arrieros y comerciantes ambulantes fueron eficaces colaboradores en la expansión del levantamiento; sus conocimientos de la región y sus redes sociales personales permitieron que los rebeldes se adentraran en zonas y pueblos estratégicos y pudieran controlarlos, lo que no impide considerar que muchos de los insurgentes

10 Tres días antes del levantamiento de Miguel Hidalgo, el comandante de la Primera División de Milicias de la costa norte, Pedro Bofarrull envió por la "cordillera" una orden a los subdelegados y tenientes de justicia de las Huastecas para que se levantara una relación de los "paisanos" y "avecindados" que pudieran tomar las armas (AGN, *OG* 668). En noviembre de 1810 el capitán de armas de Zacualtipan comenzó a juntar a la tropa que se encontraba dispersa en los pueblos indios, aunque advertía la carencia de armas entre los milicianos (AHESLP, *I* 1810-1811 [1], exp. 14).

fueran originarios de la región y por lo tanto conocieran la geografía a través de la cual se movilizaban.

En varios casos, los pueblos que atacaban o las colinas en las que peleaban insurgentes y realistas, en medio de la guerra por los recursos y como un reflejo de ella, fueron nodos de las redes comerciales cuyo control significaba para ambos contendientes dominar puntos logísticos. No dudamos de que ciertos arrieros sirvieron a los realistas con el mismo entusiasmo que otros pusieron en servir a los insurgentes. Para el sostenimiento y la movilización de ambos bandos era fundamental que fluyeran los productos y la información que podían proporcionar los arrieros y comerciantes ambulantes. Además, en ocasiones los insurgentes utilizaban los "pasaportes" para movilizarse de manera individual.

Por esta causa, en mayo de 1811 el coronel Alejandro Álvarez de Güitán, comandante militar realista de Huejutla, ordenó: "No se permitirá de ningún modo que entren en los pueblos de esta provincia [Huejutla] los viandantes que conocidos como molangueros, andan de pueblo en pueblo con cachivaches, pues es cierto que han sido en todas partes los principales agentes de la rebelión".

En las Huastecas el movimiento insurgente no aglutinó a un gran número de descontentos; el levantamiento fue localista, es decir, por pueblos y ranchos y en muy contadas ocasiones abandonó los lugares en donde los sublevados obtenían armas, provisiones, información y hombres. La rebelión pudo ser tomada por la gente del campo como una manera de protestar por los distintos agravios que había sufrido, pero carecía de una ideología de reivindicación agraria, a diferencia de algunos casos acontecidos en Querétaro, Oaxaca o el Bajío. Igual que en los motines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la violencia se dirigió contra los representantes del Estado español y sus bienes, no totalmente hacia la recuperación de tierras perdidas en los siglos XVII y XVIII, aun cuando debemos considerar que existían conflictos por terrenos en disputa entre pueblos indios y propietarios privados, o entre pueblos y entre propietarios. Esto explica por qué los rebeldes centraron sus ataques en las cabeceras administrativas huastecas y en propiedades rurales españolas o criollas, cuyo saqueo les permitía sobrevivir.

Durante los primeros años del levantamiento, las estructuras de gobierno indias apoyaron indistintamente a los realistas y a los insurgentes, hecho que al parecer fue generalizado en la Nueva España y en otras partes de la América hispánica, como el Alto Perú. En las cabeceras huastecas, donde se dio un mayor control sobre la población, los indígenas apoyaron al gobierno español. Por ejemplo, el teniente general de Yahualica (Hidalgo) informaba a las autoridades virreinales del "entusiasmo de los nobles indios" por el plan de defensa de Huejutla, a pesar del "pánico" que sentía el subdelegado de este último pueblo debido al levantamiento de Tamazunchale y Tancanhuitz (San Luis Potosí) (Andrade 45; AGN, *H* 104, exps. 20, 34, 103; AGN, *H* 105, exps. 8, 55, ff. 203 r.-203 v.; Guedea 29; Rangel 57). Existía temor por la concentración indígena en los alrededores de Huejutla, situación que se había presentado en Tamazunchale antes de ser atacado por las fuerzas insurgentes compuestas básicamente por indígenas.

Contrarios al de Huejutla fueron los casos de Chicontepec y Papantla (actualmente Veracruz). En el primero, el subdelegado había avisado desde mayo de 1811 que, gracias a los informes del gobernador indio de Zontecomatlán, se tenían noticias de partidas importantes de rebeldes, y se había quejado de que José Llorente, comandante realista de Temapache, no le enviaba los auxilios pertinentes. En ese mismo mes, los indígenas de la ranchería de Tecopia habían capturado a un correo del insurgente José Manuel Cisneros, quien desde Tianguistengo les solicitaba a las autoridades indígenas de Chicontepec, Huayacocotla y Zontecomatlán que apresaran a las autoridades españolas y a todos aquellos que se opusieran "a la nación americana".

La respuesta de los gobernadores fue inmediata. Mandaron mensajeros a los alcaldes de Ixhuatlán, Xochioloco, Huayacocotla e Ilamatlán con la orden de que cuidaran los caminos y capturaran al subdelegado de Chicontepec, que había huido de la cabecera (AGN, *I* 17, exps. 7, 8, 10). A la llegada de Lorenzo Espinoza, quien era el capitán enviado por Cisneros, el gobierno indígena delegó en él su autoridad. Días después los indios se levantaron ocupando Chicontepec. El subdelegado y el teniente de justicia, que había huido como aquel, solicitaron ayuda a Temapache, Tuxpan y Tampico. La rebelión duró menos de un mes debido a que Lo-

renzo Espinoza, José Espinoza, Vicente Ortega y Ana Villegas (madre de los Espinoza) fueron apresados por un grupo de españoles realistas. En el aviso sobre el suceso, que se mandó a las autoridades, se informó que no se había capturado a los miembros del gobierno indígena por temor a que sus subordinados se levantaran de nuevo. Para controlar el pueblo las autoridades virreinales enviaron tropas veteranas de la Primera División de Milicias de la costa norte con la orden, entre otras, de que capturaran a los principales cabecillas (AGN, *H*, ff. 131 r.-135 v.).

Con la represión y el control realista sobre los diversos puntos de las Huastecas hidalguense y potosina se hubiera pensado que los grupos insurgentes se desplazarían hacia zonas con menos presencia de tropas del gobierno virreinal, lo que no sucedió, ya que a fines de 1811 las autoridades de Huejutla (Hidalgo) comenzaron a tener problemas entre sí, a pesar de que "el enemigo se encuentra en la boca de la sierra y que las entradas estaban interceptadas" (AGN, *C* 15, exp. 9). A este hecho se le sumaba que en las jurisdicciones limítrofes, como la de Villa de Valles (San Luis Potosí), el movimiento insurgente se había organizado principalmente en el sur, debido a que los grupos realistas de Valles, Aquismón y Tamazunchale no permitieron que entre 1811 y 1813 el levantamiento se extendiera de sur a norte, quizá por el mismo papel que tuvo Joaquín Arredondo en el norte de las Huastecas (Jáuregui, "La guerra") y por la defensa del camino de la plata que provenía desde Zacatecas y llegaba a Pánuco-Tampico.

Lo anterior nos permite considerar que el apoyo que lograron tanto los realistas como los insurgentes se debió a las negociaciones que realizaron las partes beligerantes con las autoridades étnicas, no solamente para obtener información sino los recursos necesarios a fin de mantener a las tropas. Fuera por medio de la coerción o del convencimiento, la derrota inmediata de los rebeldes se podría explicar por el poco convencimiento que tenían las futuras tropas de participar en una lucha que posiblemente ni sus dirigentes entendían aún, y no precisamente por la aparición de los ayuntamientos emanados de la Constitución de 1812, aun cuando el surgimiento de muchos de ellos en pueblos que no cubrían los requisitos de "almas" pudo haber respondido a una lógica geomilitar y de abastecimiento.

La participación indígena en la insurgencia fue, entonces, resultado de la existencia de tensiones dentro de la sociedad rural, lo que a su vez es una indicación de que el poder colonial había echado raíces profundas en los pueblos. Ambos bandos dependieron de los intermediarios indígenas (gobiernos indios), quienes en muchos casos salían beneficiados por el sistema y por la situación anárquica que se vivía en el ámbito rural novohispano, pero aún no queda muy claro cuál fue la "ganancia" para muchas de las autoridades y sus pueblos.

En el segundo semestre de 1812 las fuerzas combatientes se mantuvieron en sus respectivas posiciones; hasta que a principios de 1813 el comandante de Tampico, Antonio Pedriola, informó que Tantima, Tuxpan y Santa Catarina Chontla (Veracruz) estaban rodeados por insurgentes, por lo que se enviaron soldados para evitar la toma de estos pueblos. En el siguiente año, los rebeldes, que ya no eran calificados como insurgentes, llevaron a cabo tácticas de guerrillas y no presentaron ningún frente formal debido a la guerra de "tierra arrasada" que habían practicado las tropas realistas desde los inicios del movimiento. Los oficiales milicianos se quejaban amargamente de que no se podían tener enfrentamientos directos, "ya que ni hicieron más que pegar fuego y retirarse a los montes".

Quienes se oponían al régimen novohispano pronto aprendieron de sus contrarios, por lo que varios pueblos y haciendas huastecas fueron incendiados y sus cosechas, animales y bienes, robados, lo que nos llevaría a suscribir la idea que proponen Raúl Fradkin ("La forma"; "La revolución"), Gustavo Paz y Sara Mata, según la cual las guerras insurgentes se convirtieron en una guerra de recursos.

A diferencia de los primeros tres años, en que los insurgentes buscaron levantar a pueblos completos, a partir de 1814 formaron pequeñas rancherías en los montes, casi inaccesibles para las tropas realistas, lo cual les permitió a los rebeldes una mayor movilidad. Con esto también evitaban que las mujeres y los niños fueran usados para presionarlos a pedir una amnistía. Como respuesta a la huida de los habitantes de los pueblos hacia los montes y para poder controlar la región, los comandantes realistas iniciaron una política de "aldeas estratégicas" (cantones de armas), donde la población era concentrada y adiestrada para la autodefensa. Así tenemos

que a mediados de 1814 se "congregaron" la mayoría de los pobladores indígenas de Tantoyuca (Veracruz) y Huejutla (Hidalgo), los cuales habían estado refugiados en los montes.

La idea fue concentrar y formar dos compañías de patriotas para que vivieran en los pueblos, pero no se los iba a armar, por temor a que huyeran con las armas y las utilizaran en contra de los realistas (AGN, *OG* 976). Este hecho contrastaba con lo acontecido en los primeros meses de 1811, cuando el subdelegado de Tantoyuca había proveído a los indígenas con arcos y flechas, a fin de que defendieran la "justa causa" (AGN, *OG* 688)[11]. La meta de esta nueva política de congregación fue aislar a los rebeldes de posibles fuentes de abastecimiento, de hombres y de información. De esta manera, las tropas realistas se fortalecieron en pueblos estratégicos de las Huastecas, lo que les permitió realizar recorridos esporádicos para ir controlando zonas y recursos más extensos.

La ubicación de "cantones de armas" en Chicontepec, Huejutla, Ozuluama, Rioverde, Tantima, Tantoyuca y Tuxpan posibilitó que las fuerzas del gobierno español fueran sofocando puntos insurgentes, abrieran territorios de comunicación, manejaran los recursos e instalaran ayuntamientos que podían ser más efectivos que los subdelegados o las autoridades étnicas a la hora de obtener y dar recursos. Esta política de "aldeas estratégicas" y la proliferación de los ayuntamientos llevaron a una nueva jerarquización territorial en las Huastecas, sustentada en la importancia militar y económica de los pueblos[12].

Entre 1815 y 1817 la existencia de rancherías rebeldes en las regiones montañosas obligó a los comandantes realistas a adoptar un tipo de guerra móvil. Las tropas comenzaron a atacar los puntos rebeldes donde se había consolidado una vida de pueblo estable. La guerra de "tierra arrasada" y

11 En Huejutla el subdelegado se negó a que se formaran compañías de milicias en todos los pueblos indios, ya que esto podía ocasionar una sublevación.

12 En el caso del centro de la Nueva España, Diana Birrichaga considera que después de la obtención de la independencia las autoridades mexicanas se basaron en un criterio de industria y comercio para formar ayuntamientos en los pueblos (125).

de contraguerrilla y la concentración de la población dieron sus frutos a partir de 1817[13]. En ese año supuestamente solo existían rebeldes en Santa Catarina y Tantoyuca (Veracruz); a la par, la amnistía dada a los sublevados había provocado que familias enteras regresaran a sus pueblos de origen[14]. Sin embargo, la presencia de Francisco Xavier Mina (proveniente del golfo de México) en la Huasteca potosina llevó a una nueva movilización de insurgentes y realistas. Muchos de los primeros se unieron a los franceses, españoles, italianos, griegos e ingleses que conformaban la división de Mina. Los realistas llamaron nuevamente a las milicias de los pueblos y solicitaron recursos monetarios y animales a los pobladores para enfrentar el nuevo foco de insurrección, el cual se unía al que ya existía en el centro de Veracruz. Con el fusilamiento de Mina durante el segundo semestre de 1818, y a lo largo de 1819, se pudo afirmar que los insurgentes o rebeldes habían dejado de ocasionar problemas en las Huastecas.

Las compañías de patriotas leales a la corona española: ¿una readecuación geomilitar?

Desde 1811 las autoridades españolas instaron a los propietarios huastecos a formar grupos de autodefensa con el fin de contener los ataques rebeldes sobre las propiedades rurales[15]. Así, en muchos casos ellos o los administradores formaron compañías de patriotas o milicias para defender y apoyar

13 En 1816 fue atacada Huejutla, y en 1817, Chicontepec. En ambos casos se hablaba de numerosas "partidas de indiada" (AGN, *OG* 68, ff. 4 r.-25 v.).

14 En 1816 fueron indultados 108 indígenas en Xochioloco y 55 en Huajutla. En 1815, según Guedea, más de 4.000 indios de la sierra de Huauchinango pidieron indulto (222). Posiblemente este último dato haya sido exagerado por parte de los comandantes realistas.

15 Estos grupos de autodefensa fueron definidos dentro del Plan Calleja de mayo de 1811. Lo interesante de este plan es que, de acuerdo con él, el mando civil se fundió con el militar (Ortiz 80-86).

al ejército regular y a su vez tener "licencia" para proteger sus posesiones y recursos[16].

Los oficiales de la milicia constituyeron en las Huastecas la base de las fuerzas que le eran leales al gobierno español asentado en la ciudad de México. Muchos de ellos pertenecían a un selecto grupo de propietarios y administradores de propiedades que se dedicaban al comercio y que, por lo tanto, tenían acceso a amplias y variadas redes sociales y de obtención de recursos[17]. De este sector, que podríamos considerar como la élite regional, también formaban parte los funcionarios civiles y eclesiásticos, subdelegados, tenientes de justicia, administradores de rentas y alcabalas. Los sacerdotes, fueran regulares o seculares, jugaron un papel ambivalente: mientras que unos apoyaron abierta y decididamente el orden establecido, otros se inclinaron hacia la insurgencia y algunos más permanecieron neutrales o totalmente al margen del conflicto, si es que esto era posible (AGN, *OG* 668); sin embargo, varios de los que por "calidad racial" debían estar del lado de la corona, esto es, españoles y criollos, prefirieron mantenerse al margen.

Si bien los párrocos no se manifestaron en bloque en contra o a favor del movimiento insurgente, algunos de ellos ingresaron a la insurgencia, como fue el caso de Pedro A. Villaverde, de Tlanchinol, quien en 1812 organizó una milicia con sus feligreses y la mantuvo durante varios años (Calvillo y Monroy 150)[18]. Hubo casos en que los curas apoyaron abiertamente a los insurgentes, pero en la mayoría de las parroquias huastecas

16 En el caso de la Nueva Granada y Venezuela, se considera que los miembros de los pueblos preferían servir en las milicias que en el ejército regular, por razones de movilidad y de protección de su entorno (Thibaud). En el litoral rioplatense el general Belgrano movilizó milicias de los pueblos guaraníes (Fradkin, "La revolución") y en el caso de Güemez, en Argentina, de los gauchos de José Paz.

17 Sin embargo, existieron dueños de haciendas como el de Xococapa, que en 1813 levantó a los indígenas de Ilamatlán (AGN, *CR* 280, exp. 1 bis, ff. 29 r.-36 v.).

18 Cavieres considera que los misioneros franciscanos, especialmente, además de mantener sus lealtades a la corona española fueron los principales propagandistas en contra del gobierno republicano en Chile y quienes garantizaron la permanencia de los indios de los territorios del sur de la frontera del Bío Bío como aliados de las fuerzas realistas (83).

fueron eficaces colaboradores de las autoridades virreinales y negociaron rendiciones y amnistías. Sin embargo, esto no evitó que en 1812 los comandantes realistas les reclamaran la falta de presencia y actividad religiosa en muchos de los pueblos de sus jurisdicciones.

La mayoría de las tropas realistas estaban formadas por las milicias. Aunque en las poblaciones costeñas de la región habían existido milicianos pardos y mulatos desde el siglo XVIII (Vinson), estos no permanecieron totalmente leales cuando surgió la rebelión[19]. Diversos sargentos y soldados desertaron o se unieron a los insurgentes. Este tipo de hechos no solo se desarrollaron durante la primera etapa de la rebelión, sino en el transcurso de toda la lucha. Por ejemplo, en febrero de 1816, Antonio Pedriola, comandante de Tampico, le informó al virrey que "las deserciones han aumentado en algunos cuerpos de la Primera División del Norte, yéndose a los montes a robar o unirse a los rebeldes" (AGN, *OG* 687, ff. 98 r.-98 v.)[20]. Pedriola sugería un castigo severo para los desertores (que fueran enviados a servir a los cuerpos militares de Puerto Rico o Cuba), y que las tropas fueran informadas de esta sugerencia.

En septiembre de 1817 se ordenó socorrer a los realistas de Rioverde (San Luis Potosí) debido a la deserción generalizada que se estaba produciendo por la falta de pago y a que esto estaba ocasionando una mayor presencia de las partidas de insurgentes. Así mismo se hacía imposible, por la carencia de milicianos, acompañar convoyes que transportaran mercancías y plata, lo cual afectaba este tipo de comercio[21].

19 En relación con el caso argentino véase la obra de Beatriz Bragnoni, y con respecto a Venezuela, la de Inés Quintero.

20 En 1816 el comandante de Huejutla le comentó al virrey Calleja que los soldados de Villa de Valles (San Luis Potosí) desertaban constantemente y que, por lo tanto, no se podía ni debía confiar en ellos (AGN, *OG* 65, ff. 285 r.-286 v.). En agosto de 1814, Ignacio Rayón ordenó que le enviaran a los veinte desertores que habían sido reclutados en Huauchinango (Guedea 162).

21 Debido a la imposibilidad de que salieran las mercancías, se vendieron 150 quintales de tabaco y los puros y cigarros que se encontraban en la jurisdicción entre los vecinos (AHESLP, *I* 1815-1818 [2], exp. 13). En junio de 1819, en Tancanhuitz, se decidió "uniformar" la contribución entre vecinos (indígenas y mestizos) con el fin de poder socorrer a las tropas que acompañarían a los convoyes (AHESLP, *I* 1819 [3], exp. 7).

Son escasos los datos sobre los soldados que formaban parte de las fuerzas realistas (Young, "Etnia"). Hasta cierto punto la élite fue capaz de movilizar a los peones y arrendatarios de haciendas y ranchos, pero en muchos casos, siendo este tipo de propiedades poco pobladas, quizá con excepción de las ubicadas en Ozuluama, Tantoyuca y Valle del Maíz, se dificultaba la organización y formación de milicias según el plan de Calleja. Una buena parte de los milicianos eran individuos que habían sido reclutados en contra de su voluntad o rebeldes amnistiados, agrupados en unidades denominadas "compañías de indultados", cuyo papel era vigilar a sus propios compañeros, no tanto combatir a los que aún seguían alzados en armas. También debían mantener "a salvo" aquellas localidades que se habían convertido en puntos estratégicos para el movimiento de recursos y hombres y para la comunicación, así como crear una línea de defensa que permitiera la circulación de la plata desde las ricas minas zacatecanas ubicadas al noroeste hacia los puertos del golfo de México[22].

Algunas consideraciones finales

Como pudimos apreciar a lo largo de este artículo, las tropas realistas e insurgentes contaron con diversos componentes étnicos. Esto acentuó el rompimiento de la estratificación socio-étnica impuesta por la corona española desde los primeros años de la Conquista y que de alguna manera las reformas borbónicas habían ido minando, aun cuando no fuera esa la intencionalidad de las mismas. Así, se puede observar la readecuación étnica, junto con negociaciones y acuerdos en torno a la importancia de la jerarquización territorial, que tanto la guerra como la proliferación de los ayuntamientos generaron en el espacio social analizado, proceso que también se dio en otras partes de la América hispánica.

22 Estas compañías, igual que las de patriotas, en muchos casos no contaban con armas (AGN, *OG* 67, ff. 250 r.-250 v.; AGN, *OG* 661, ff. 83 r.-84 v.).

Sin duda, la manera en que respondieron los diversos grupos a la guerra de insurgencia que se desató a mediados de septiembre de 1810 reflejó el acontecer de los años previos, como la pérdida de ciertos niveles mínimos de subsistencia por fenómenos naturales adversos, la carencia de tierra debida a un crecimiento poblacional natural o la privatización de terrenos que se consideraban útiles para el cultivo de alimentos o aptos para el futuro asentamiento de los habitantes de las localidades. En sí, la participación activa o pasiva en alguno de los bandos beligerantes respondió a los antecedentes que se desarrollaron en cada uno de los espacios sociales aquí estudiados, así como a la influencia de líderes étnicos o mestizos, comerciantes, hacendados o militares sobre aquellos que conformarían sus tropas. Parece que en varios casos los seguidores de los insurgentes o las tropas realistas fueron reclutados de manera obligatoria, sin el consentimiento de aquel que iba a cargar las armas, algo que, sin duda, también pudo haber gestado inconformidades y en muchos casos el cambio de apoyo de un bando a otro. Lo mismo sucedía cuando los combatientes solicitaban alimentos y armas para continuar la lucha, de manera no siempre pacífica, sobre todo de aquellas localidades que se consideraban importantes dentro del desarrollo económico local y regional novohispano.

Así mismo las lealtades fueron "forzadas" por los diversos acontecimientos sucedidos en las jurisdicciones huastecas, en especial en pueblos donde la presencia española se circunscribía a algunos funcionarios civiles o eclesiásticos, o en localidades que se encontraban alejadas de rutas de comercio importantes. En este sentido observamos que en las luchas por las poblaciones algunas ganaron y otras perdieron importancia durante esos años, aspecto que implicó la búsqueda por controlar, manejar y acceder a redes comerciales y de subsistencia para cada uno de los grupos que tenían las armas en la mano.

Posteriormente, conforme se acrecentó la inestabilidad en las áreas rurales, surgieron fuerzas armadas que no pertenecían formalmente a ningún bando, pero que utilizaron la guerra para obtener ganancias particulares. Se sabe poco sobre estos grupos que no parecían tener ninguna "bandera", pero es conocido que fueron importantes aliados de individuos que aprovecharon en beneficio propio el mucho o poco control guberna-

mental y que se dedicaron a incrementar el movimiento de mercancías que no pagaban las alcabalas españolas o las de los insurgentes.

Finalmente, las tropas leales a la corona española lograron crear cercos e impedir la unión de los diversos grupos sublevados, tanto de aquellos que actuaban en los valles medios potosinos como en las Huastecas. Podemos considerar la posibilidad de que solamente en los primeros meses del movimiento insurgente haya existido una relación de intercambio de información y de unión de fuerzas entre los rebeldes; sin embargo, es un hecho que a partir de mediados de 1811 la fragmentación del movimiento en muchos grupos sin una cabeza visible facilitó el control rural y urbano por parte de las autoridades españolas, aun cuando los grupos insurgentes siguieran alzados en armas. Qué mejor ejemplo de esto que el avance de Francisco Xavier Mina desde la costa tamaulipeca, pasando por la Huasteca potosina, y su peligroso acercamiento al centro del virreinato. Si consideramos que este hecho se debió a una confianza excesiva de las autoridades y a un paulatino adelgazamiento de las tropas realistas, lo podemos explicar; no obstante, también debemos tener en cuenta el agotamiento de la población debido a los constantes pagos que solicitaban ambos bandos y a una cada vez más importante división de los grupos de poder local y regional.

Igualmente, lo acontecido en la Nueva España, el Alto Perú, la Nueva Granada o el litoral del Río de la Plata no debió haber sido muy diferente de lo que concluyó Daniel Morán. Según él, en varios lugares donde se desarrollaron movimientos "revolucionarios" con cariz independentista se dio una fuerte militarización y politización de las sociedades y los grupos populares. Además, los líderes de estos grupos y sus intermediarios políticos con los líderes criollos o los grupos enfrentados jugaron un papel central a la hora de pactar su inclusión en la guerra. Esto llevó a la necesidad de que hubiera mediadores políticos (por ejemplo los gobiernos indios) dentro de los grupos subalternos, con la asistencia de estos en la lucha armada. Morán ha extendido esta reflexión hasta señalar la importancia de los espacios regionales y la función clave que tuvo la sociedad rural en la configuración del poder político, tanto a nivel local como nacional.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, México (AGN).

Civil (*C*).

Criminal (*CR*).

Historia (*H*).

Infidencias (*I*).

Operaciones de guerra (*OG*).

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, México (AHESLP).

Intendencia (*I*).

Biblioteca Nacional, México (BN).

Fondo Franciscano (*FF*).

Fuentes secundarias

Aguilar-Robledo, Miguel. "Ganadería, tenencia de la tierra e impacto ambiental en una región fronteriza de la Nueva España: la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles Oxitipa, 1527-1821". *Estudios Geográficos* 69.230 (1998): 5-34. Impreso.

Andrade, Aníbal. *Huaxtecapan, el estado huaxteco*. México D. F., 1955. Impreso.

Birrichaga, Diana. "Entretelones de la guerra de independencia: política y comercio en el centro de México (1810-1826)". Fradkin, *Conflictos* 107-134.

Bragnoni, Beatriz. "Esclavos, libertos y soldados: la cultura política plebeya en Cuyo durante la revolución". *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*. Ed. Raúl Fradkin. Buenos Aires: Prometeo, 2008. 107-150. Impreso.

Calvillo, Tomás e Isabel Monroy. *Breve historia de San Luis Potosí*. México D. F.: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, 1997. Impreso.

Cardozo, Germán y Arlene Urdaneta, eds. *Colectivos sociales y participación popular en la independencia hispanoamericana*. Maracaibo: El Colegio de Michoacán; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Zulia, 2005. Impreso.

Cavieres, Eduardo. "Desplazando el escenario: los araucanos en el proceso de independencia de Chile". *Studia Historica. Historia Contemporánea* 27 (2009): 75-98. Impreso.

Chust, Manuel y José Antonio Serrano, eds. *Debates sobre las independencias iberoamericanas*. Madrid: Ahila-Iberoamericana; Vervuert, Colección Estudios Ahila, 2007. Impreso.

Escobar Ohmstede, Antonio. "Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano". *Alteridades* 28 (2004): 21-36. Impreso.

Escobar Ohmstede, Antonio y Ricardo A. Fagoaga. "Los componentes socio-étnicos y sus espacios a través de los censos parroquiales, 1770-1780". *Estudios de Cultura Maya* 25 (2004): 219-256. Impreso.

---. "Distribución poblacional en la Huasteca potosina, siglo XVIII". *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*. Eds. David Navarrete Gómez y América Molina del Villar. México D. F.: Ciesas; El Colegio de Michoacán, 2006. 199-234. Impreso.

---. "Indígenas y comercio en las Huastecas (México), siglo XVIII". *Historia Mexicana* 55. 2 (2005): 333-417. Impreso.

Escobar Ohmstede, Antonio y Lourdes Somohano. "Lo rural y urbano en la Nueva España. Indígenas insurgentes en las Huastecas y en la ciudad de Querétaro". *Studia Historica. Historia Contemporánea* 27 (2009): 135-176. Impreso.

Fagoaga, Ricardo A. *Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812*. México D. F.: El Colegio de San Luis, 2004. Impreso.

Fradkin, Raúl. "La acción colectiva popular en los siglos XVIII y XIX: modalidades, experiencias, tradiciones". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Debates (2010). Web. Septiembre de 2011.

---, ed. *Conflictos, negociaciones y comercio durante las guerras latinoamericanas*. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2010. Impreso.

---. "La forma de hacer la guerra en el litoral rioplatense". *La historia económica y los procesos de independencia en la América hispánica*. Ed. Susana Ofelia Bandieri. Buenos Aires: AAHE; Prometeo, 2010. 167-214. Impreso.

---. "La revolución de los pueblos en el litoral rioplatense". *Estudios Iberoamericanos* 36.2 (2010): 242-265. Impreso.

---, ed. *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo, 2008. Impreso.

Frega, Ana. "Los 'infelices' y el carácter popular de la revolución artiguista". Fradkin, *¿Y el pueblo*? 151-176.

Gelman, Jorge. "Desigualdades y desplazamientos. Las economías latinoamericanas después de las independencias". Fradkin, *Conflictos* 3-30.

Granados, Luis Fernando. "Hermanos, solteros, súbditos neoclásicos. Microhistoria de la abolición del tributo en el Imperio español". *1750-1850: la independencia de México a la luz de cien años*. Ed. Brian Connaughton. México D. F.: Ediciones del Lirio; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010. 283-326. Impreso.

Guardino, Peter. "Los campesinos mexicanos y la guerra de independencia. Un recorrido historiográfico". *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 51 (2010): 13-35. Impreso.

Guedea, Virginia. *La insurgencia en el departamento del norte y la sierra de Puebla, 1810-1816*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora; Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. Impreso.

Hensel, Sielke. "Cambio político y cultura constitucional en Oaxaca, 1814-1822". *La guerra de independencia en Oaxaca. Nuevas perspectivas*. Ed. Carlos Sánchez Silva. Oaxaca: Cámara de Diputados de Oaxaca (LXI Legislatura); Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2011. 83-102. Impreso.

Jáuregui, Luis. "La economía de la guerra de independencia y la fiscalidad de las primeras décadas del México independiente". *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*. Ed. Sandra Kuntz. México D. F.: El Colegio de México; Secretaría de Economía, 2010. 245-274. Impreso.

---. "La guerra de independencia en el noreste de la Nueva España y el comandante Joaquín de Arredondo". *20/10 Memoria de las Revoluciones en México* 9 (2010): 56-79. Impreso.

Langer, Eric. "Bringing the Economic Back In: Andean Indians and the Construction of the Nation-State in Nineteenth-Century Bolivia". *Journal of Latin American Studies* 41 (2009): 527-551. Impreso.

Lucena, Manuel. *Naciones de rebeldes. Las revoluciones de independencia latinoamericanas*. Madrid: Taurus, 2010. Impreso.

Mata, Sara. "Alternativas económicas en tiempos de guerra. Salta, 1810-1821". Fradkin, *Conflictos* 135-164.

Medina, José Marcos. "El gobierno indígena en una zona de frontera durante la transición del Antiguo Régimen al liberalismo. El caso de la provincia de Sonora (1767-1831)". *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*. Eds. Diana Birrichaga, Antonio Escobar Ohmstede y María del Carmen Salinas. Toluca; Zamora; Zinacantepec: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma del Estado de México; El Colegio Mexiquense, 2011. 225-260. Impreso.

Méndez, Cecilia. "Pactos sin tributo. Caudillos y campesinos en el Perú postindependiente: el caso de Ayacucho". *La reindianización de América, siglo XIX*. Ed. Leticia Reina. México D. F.: Ciesas; Siglo XXI, 1997. 161-185. Impreso.

Monroy, Isabel. *Pueblos, misiones y presidios en la intendencia de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1991. Impreso.

Morán, Daniel. "La historiografía de la revolución. La participación plebeya durante las guerras de independencia en el Perú y el Río de la Plata". *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Debates (2011). Web. Septiembre de 2011.

Noyola, Inocencio. "Comercio y estado de guerra en la Huasteca potosina, 1810-1821". *El siglo XIX en las Huastecas*. Eds. Luz Carregha y Antonio Escobar Ohmstede. México D. F.: Ciesas; El Colegio de San Luis, 2002. 13-40. Impreso.

Ortiz, Juan. *El teatro de la guerra. Veracruz, 1750-1825*. Castellón de la Plana, España; Xalapa: Universidad Jaume I; Universidad Veracruzana, 2010. Impreso.

Osante, Patricia. Estudio preliminar. *Testimonio acerca de la causa formada en la colonia del Nuevo Santander al coronel don José de Escandón*. Ciudad Victoria; México D. F.: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes; Universidad Autónoma de Tamaulipas; Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Impreso.

Paz, Gustavo. "Reordenando la campaña: la restauración del orden en Salta y Jujuy, 1822-1825". Fradkin, *¿Y el pueblo?* 209-222.

Pérez Herrero, Pedro. "Las independencias americanas. Reflexiones historiográficas con motivo del Bicentenario". *Cuadernos de Historia Contemporánea* 32 (2010): 51-72. Impreso.

Quintero, Inés. "Sobre la suerte y pretensiones de los pardos". *Bastillas, cetros y blasones. La independencia en Iberoamérica*. Ed. Ivana Frasquet. Madrid: Fundación Mapfre, 2006. 327-345. Impreso.

Rangel, José Alfredo. "'Unos hombres tan embrutecidos'. Insurgencia, alternativas políticas y revuelta social en la Huasteca potosina, 1810-1813". *Discursos públicos, ne-*

gociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVII y XIX. Eds. José A. Rangel y Carlos R. Ruiz. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí; El Colegio de San Luis, 2006. 47-80. Impreso.

Ratto, Silvia. "Guerra, diplomacia y comercio: los circuitos económicos en la frontera pampeano-patagónica en tiempos de guerra". Fradkin, *Conflictos* 223-256.

Rodríguez, Jaime. *La independencia de la América española*. México D. F.: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, 1998. Impreso.

Rodríguez O., Jaime E., ed. *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América.* Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005. Impreso.

Serrano, José Antonio. "Insurgentes y realistas en pos de la igualdad tributaria, Nueva España, 1810-1821". *20/10 Memoria de las Revoluciones en México* 9 (2010): 154-165. Impreso.

Serrano, José Antonio y Marta Terán, eds. *Las guerras de independencia en la América española*. México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2002. Impreso.

Serulnikov, Sergio. "En torno a los actores, la política y el orden social en la independencia hispanoamericana". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Debates (2010). Web. Mayo de 2010.

Soux, María Luisa. "Insurgencia y alianzas estratégicas de la participación indígena en el proceso de independencia en Charcas, 1809-1812". *Studia Historica. Historia Contemporánea* 27 (2009): 53-73. Impreso.

---. "Tributo, constitución y renegociación del pacto colonial. El caso altoperuano durante el proceso de independencia (1808-1826)". *Relaciones* 115 (2008): 19-48. Impreso.

Thibaud, Clément. "Formas de guerra y mutación del Ejército durante la guerra de la independencia de Colombia y Venezuela". *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América.* Ed. Jaime Rodríguez. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005. 339-364. Impreso.

Velázquez, María del Carmen. *El marqués de Altamira y las provincias internas de la Nueva España*. México D. F.: El Colegio de México, 1976. Impreso.

Vinson III, Ben. "Las compañías milicianas de pardos y morenos en la Nueva España. Un aporte para su estudio". *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*. Eds. Carmen Blázquez Domínguez, Carlos Contreras Cruz y Sonia Pérez

Toledo. México D. F.; Xalapa: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Veracruzana, 1996. 239-250. Impreso.

Young, Eric van. "Etnia, política e insurgencia en México, 1810-1821". *Los colores de las independencias iberoamericanas. Liberalismo, etnia y raza*. Eds. Manuel Chust e Ivana Frasquet. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009. 143-169. Impreso.

---. *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.

---. *Writing Mexican History*. Stanford: Stanford University Press, 2012. Impreso.

Fecha de recepción: 7 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Medidas y caminos en la época colonial: expediciones, visitas y viajes al norte de la Nueva España (siglos XVI-XVIII)

Valentina Garza Martínez
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social (Ciesas)
vgarza@ciesas.edu.mx

Resumen

En el transcurso de la investigación sobre caminos coloniales en la Nueva España han surgido preguntas respecto a las formas en que se llevaron a cabo los viajes; una de ellas tiene que ver con la medición de las distancias recorridas. En la documentación encontramos que el término *legua* fue el más usado para señalar la distancia en términos cuantitativos entre un lugar y otro. En la historiografía novohispana se había supuesto hasta ahora que una legua equivalía a 4,19 kilómetros. Sin embargo, al revisar algunos de los itinerarios descritos por los viajeros en los tres siglos coloniales nos percatamos de que el valor de la legua resultó sumamente variable y abarcó una amplia gama de distancias.

Palabras clave: legua, caminos, itinerarios.

Abstract

In the researches about colonial roads in New Spain, some questions have emerged regarding the way these journeys were done; one of those questions has to do with the measurement of the travel distances. In the documents we find that the term league was the most used to indicate the quantitative distance between one place and another. In the Novohispanic historiography, it has been assumed, until now, that a league was equivalent to 4.19 kilometers. However, the study of some traveler itineraries during the three colonial centuries reveals that the value of the league was extremely variable. In fact the results indicate that the league value covers a wide range of distances.

Keywords: league, roads, itineraries.

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 191-219 — Fronteras de la Historia

Introducción

La documentación sobre las colonias americanas nos ha legado importantes testimonios en diarios de viaje, memoriales e informes de gobierno, relaciones geográficas y de visitas eclesiásticas, civiles y militares, entre otros expedientes. Estos materiales, escritos por soldados, viajeros, frailes y funcionarios, nos han permitido saber acerca de las rutas y los caminos. Podemos advertir que la información sobre vías coloniales es abundante, pero se encuentra dispersa en la documentación y hace falta una gran labor de sistematización para dar respuesta a las interrogantes que surgen con respecto al trazado, la construcción y la utilización de los caminos. En este ensayo se estudian los criterios que se aplicaron en la medición de las distancias recorridas. El tema nos conduce al término *legua*, que fue ampliamente usado en la documentación colonial para precisar la distancia en términos cuantitativos entre un lugar y otro. En el caso novohispano los investigadores han dado por sentado que una legua equivalía a 4,19 kilómetros (Alessio; Carrera; Galván; Orozco y Berra)[1]. Sin embargo, al revisar algunos de los itinerarios descritos por los viajeros en los tres siglos coloniales nos percatamos de que el valor de la legua fue sumamente variable[2].

1 Es importante aclararle al lector que el espacio novohispano al que se hace referencia en este artículo no necesariamente coincide con las fronteras del México contemporáneo. En este sentido hay que precisar que la Nueva España comprendía territorios que actualmente forman parte de otros países de Centroamérica y una porción importante del sur de Estados Unidos.

2 En este trabajo se estudiaron los caminos, la medición de las distancias y los tiempos recorridos a partir de la experiencia en la investigación sobre algunas regiones de la Nueva España. Sin embargo, estos tópicos son de interés más general y su aplicación puede ser útil para el caso de otros lugares. Un repaso de la equivalencia en kilómetros de la legua en diferentes lugares de América Latina arroja datos diversos: por ejemplo, en Argentina era de 5,20; en Bolivia, de 5; en Chile, de 4,51; en Colombia y Ecuador, de 5; en Costa Rica, de 5,57; en Cuba, de 4,24; en El Salvador, de 4; en Guatemala, de 5,57; en Honduras, de 4,18; en Paraguay, de 4,33; en Perú, de 5,56, y en Uruguay, de 5,15 (Sizes). Se requiere de un mayor conocimiento sobre este tema en otras regiones para elaborar un análisis comparativo más amplio. Esperamos que en este sentido futuras investigaciones históricas aporten nuevos y mejores elementos de análisis.

En este sentido nos parece importante discutir sobre los criterios que el hombre novohispano utilizó para valorar las distancias recorridas, pues lo que hoy parece obvio, en el pasado no lo fue tanto. En la antigüedad no existió un sistema unitario de mediciones; tan solo las medidas longitudinales recurrieron a una variedad de unidades para expresarse: dedos, codos, pies, pasos, brazas, toesas, cuartas, palmos, cañas, varas, cordeles y, por supuesto, leguas, entre muchas otras[3]. La base de estas unidades era el cuerpo humano, es decir, el punto de partida era un sistema antropométrico, por lo cual las medidas variaban de acuerdo al tamaño del elemento de referencia. Para entender esta diversidad no es suficiente con establecer su equivalencia en el sistema métrico decimal, pues además de expresar una cantidad, esas unidades poseen un significado social que hay que explicar tomando en cuenta el lugar, la época y el objeto de medición[4].

Pasaron siglos de civilización antes de que se llegara a un sistema universal de medición como el métrico decimal, y aunque fue propuesto a finales del siglo XVIII, su implementación y uso se generalizó desde finales del XIX y durante el XX[5]. La interacción entre los países y el desarrollo de la economía mundial creó la necesidad de una mayor exactitud en las mediciones de los objetos. Las medidas antropométricas carecían de esta precisión, no contaban con múltiplos y divisores simples, y era imposible relacionar entre sí medidas de longitud, volumen, peso y superficie. Tampoco se podían establecer comparaciones entre regiones o países. De ahí que se propusiera utilizar una unidad básica de medida que no estuviera

3 En los pueblos nahuas prehispánicos se ha encontrado una gran diversidad de medidas como el *maitl* (una braza), el *cenmomitl* o *cenyolotli* (unidades menores al *maitl*), el *cennequetzalli* (braza vertical), el *cenmaitl* (una braza horizontal), el *xocpalli* (huella humana o planta del pie), el *centlacxitl* (paso ordinario o paso del que anda) (Matías 7-11, 87-91).

4 "Cada medida servía para cada cosa. El pie para distanciar las plantas de patatas, el paso para la longitud, el codo para los géneros, jamás para maderas, que se medían en varas" (Kula 5).

5 Hoy en día países como Inglaterra y Estados Unidos continúan utilizando sus antiguos sistemas de medidas y en muchas localidades de México podemos observar que las viejas formas de medir no han desaparecido del todo. Hacia finales del siglo XVIII, algunos gobiernos europeos buscaban la unificación y racionalización de las unidades de medición. En Francia se propuso usar como referente la longitud de un arco del meridiano de la Tierra.

relacionada con el cuerpo humano. Así se llegó al metro (la diezmillonésima parte de una cuarta parte del meridiano de la Tierra), con múltiplos y submúltiplos de diez.

Antes de estandarizar las medidas longitudinales, las sociedades utilizaron otros recursos para establecer las dimensiones de distancias más largas, como el alcance de la voz o de la vista, los tiros de bastón, de arco, de arcabuz o de piedra, e incluso el son de campana. Para los grandes recorridos se consideraron las siguientes variables: la capacidad de movimiento de un hombre promedio en cierto tiempo, de la que se derivaron medidas como la marcha desde el amanecer hasta el ocaso, o desde primera hora de la mañana, media mañana, mediodía, las caminatas de toda la noche, la marcha de un hombre cargado y uno sin carga, la marcha de un asno o buey cargado, la marcha en terreno fácil o difícil, todas las cuales fueron expresadas en leguas. El origen y la definición de este concepto serán abordados en los siguientes párrafos, pues el objetivo principal de este trabajo es discutir y analizar las formas en que el hombre novohispano utilizó la legua en diferentes épocas y regiones para medir las distancias que recorría. Advertimos que este tema deja más interrogantes que deben seguir siendo contempladas. A continuación haremos una breve presentación de las variantes que encontramos.

Las diversas medidas de la legua colonial

En la Nueva España la legua fue una de las medidas de longitud más usadas. En el mundo antiguo existían dos tipos de legua, la terrestre y la náutica. Aquí nos interesa la primera, pues como su nombre lo indica era la que se empleaba en los caminos terrestres. Por otra parte, la legua náutica fue muy importante en el ámbito de la navegación para determinar las distancias recorridas y la posición de los navíos en altamar. Su cálculo dependía de las mediciones astronómicas, imprescindibles en la determinación de las latitudes y longitudes geográficas. Los cálculos náuticos

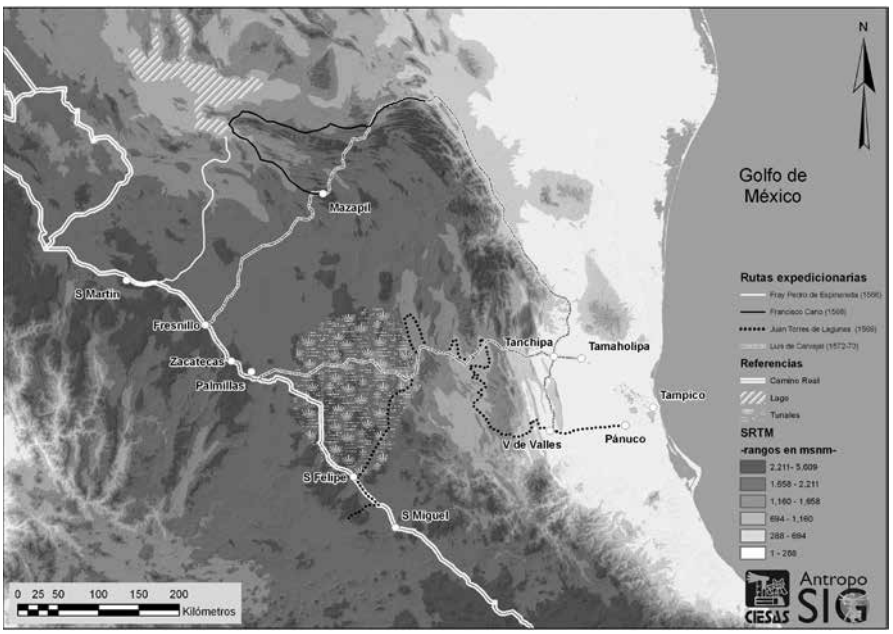
permitieron la elaboración de mapas, planos y cartas en general, para la que no se requería del método antropométrico sino del uso de instrumentos como el astrolabio, el telescopio, el reloj y una buena dosis de conocimientos de matemáticas y física[6].

Hay que decir que esta metodología también fue utilizada para determinar la posición geográfica de las poblaciones, aunque con poca exactitud, pues si bien servía a fin de calcular la distancia lineal entre dos lugares, no consideraba los elementos fisiográficos que componían el terreno. Esto lo podemos apreciar en algunas de las descripciones de las exploraciones españolas realizadas durante el siglo XVI y las primeras décadas del XVII, en las cuales se establecieron distancias muy inexactas entre lugares que eran visitados por primera vez. Algunas de estas visitas fueron las de fray Pedro de Espinareda (1566), Francisco Cano (1568), Juan Torres de Lagunas (1569) y el capitán Luis de Carvajal (1572-1573). Todas se llevaron a cabo hacia el norte de la Nueva España, y la última entre las mencionadas fue la más importante por los recursos invertidos, la cantidad de hombres que participaron y la duración (véanse mapa 1 y anexos, tablas 1 y 2).

Los exploradores como Luis de Carvajal tenían experiencia en la navegación y contaban con un equipo de soldados que habían sido marineros; además, una expedición generalmente incluía la presencia de un cosmógrafo. Los conocimientos y la experiencia de estos hombres fueron aprovechados durante los viajes de descubrimiento de nuevos territorios para establecer la primera noción de la ubicación de los lugares explorados y las distancias entre ellos. En estas excursiones era imposible calcular las distancias de acuerdo con los tiempos de viaje, pues los lugares por donde se transitaba eran totalmente nuevos, y muchas veces era preciso rectificar rumbos y establecer campamentos por varios días a fin de registrar la calidad de los terrenos. Este aspecto de la conquista española, que involucra el descubrimiento de rutas y territorios, es un tema que merece más atención por parte de los investigadores.

6 Véanse Echegaray; Parry; Trabulse, *Cartografía*; Trabulse, *En busca*; Trabulse, *El círculo*; Trabulse, *La ciencia*; Trabulse, *Los eclipses*; Trabulse, "Un científico".

A continuación se presentará un mapa y en los anexos el lector encontrará algunos datos de las rutas que posiblemente fueron transitadas. Como se puede observar allí, en estos casos los valores de la legua convertida a kilómetros eran muy altos, pues se registraba una legua de distancia lineal sin tomar en cuenta montañas, ríos y otras características de los terrenos recorridos que hacían más lentos los viajes. Esta situación cambió durante el siglo XVII, al menos en el norte, cuando los lugares empezaron a ser visitados y caminados por frailes y otros cronistas que reportaban distancias con base en los tiempos de marcha, como explicaremos en párrafos siguientes.



Mapa 1

Rutas expedicionarias hacia el noreste de la Nueva España, siglo XVI

Fuente: elaboración de la autora con la colaboración del laboratorio de Sistemas de Información Geográfica de Ciesas.

Retomando la cuestión de legua terrestre, de acuerdo a su uso tenía dos acepciones, una como unidad de longitud y otra como unidad itineraria. La primera solo reflejaba la variable distancia y se aplicaba para la medición de superficies. En la Nueva España se medían sitios y criaderos

de ganado mayor y menor, caballerías de tierra, suerte de tierra, fanegas de sembraduras, solares, huertas, tierras del fundo legal de los pueblos, etc. En cambio, la legua como unidad itineraria no solo involucraba la variable distancia, sino también el tiempo.

Al momento de la conquista de América las leguas terrestres usadas en España y posteriormente adoptadas en la Nueva España eran dos: la legua legal y la legua común. La legua legal castellana era la medida de longitud terrestre utilizada para establecer las dimensiones de distintos tipos de predios y se le asignaba un valor de 5.000 varas castellanas, equivalentes a 4,19 kilómetros. La legua común se refería a la unidad itineraria que aparecía en las descripciones de viajes. Teóricamente, esta medida era de 6.666 varas castellanas, equivalentes a 5,5 kilómetros[7].

En gran parte de la historiografía novohispana, salvo contadas excepciones, los investigadores no se han percatado de esta distinción y han tomado la legua itineraria como equivalente a la legua de superficie, que correspondería a 4,19 kilómetros. Aclarar esta confusión es muy importante para el estudio de las rutas y caminos antiguos, así como el buscar una definición más adecuada de la legua y las implicaciones que tuvo su uso. En este sentido debemos reconocer que dentro del campo de la geografía se han hecho importantes contribuciones a la comprensión de las diferentes medidas de la legua durante le época colonial en la Nueva España, contribuciones que los estudiosos de la historia debemos tomar en consideración (Chardon, "The Elusive"; Chardon, "A Linear"; Chardon, "A Quantitative"; Engass; García).

En este trabajo nos interesa la legua como medida itineraria antigua que expresaba la distancia caminada en un determinado segmento de tiempo. Pero, entendida así, abarcaba una amplia gama de valores, dado que la distancia que un individuo podía cubrir en cierto periodo dependía de las circunstancias que lo rodeaban, esto es, si se movía a pie, a caballo, en mula, carro, carreta, carruaje, si iba en grupo o transportando productos;

7 Véanse Carrera; *Diccionario enciclopédico abreviado*; *Diccionario enciclopédico Salvat*; Galván 68-69; Orozco 206-214; RAE, *Diccionario de autoridades*.

también contribuían a esta variabilidad las características geográficas del terreno, el clima y en general las condiciones de los caminos.

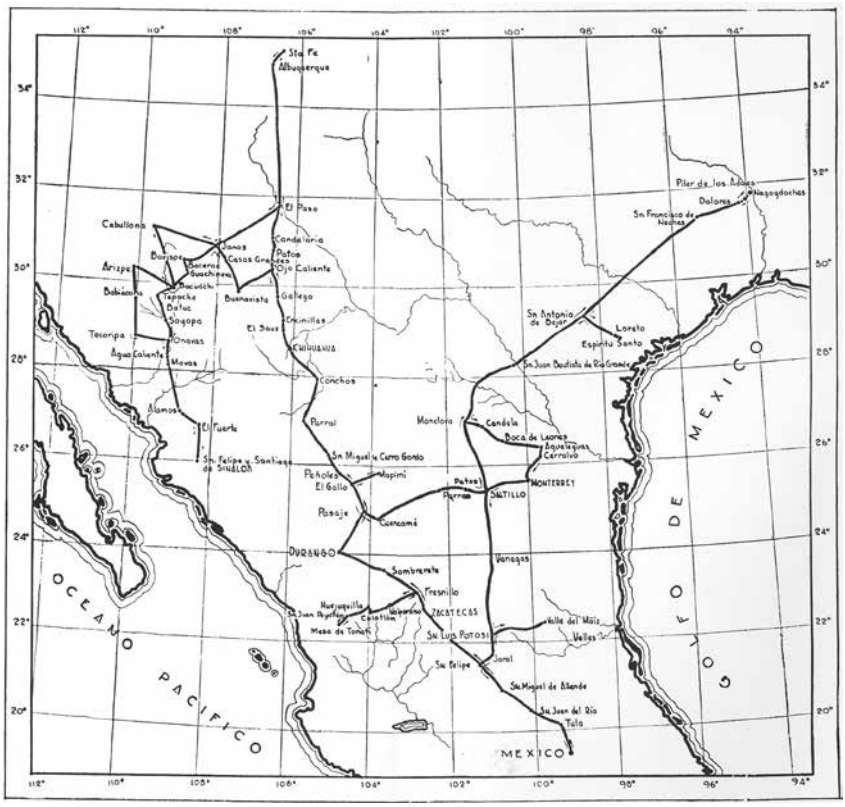
Al revisar la información contenida en algunos diarios elaborados por frailes, militares y expedicionarios, quienes viajaron a las provincias del norte de la Nueva España, así como en otros informes oficiales y documentos coloniales, se aprecia una gran diversidad en el valor de la legua, según la época, el lugar y el viajero que registra la distancia (véase anexos, tablas 3 a 7). Hay dos tipos de variabilidad que pueden observarse: la primera de ellas se refiere al número de leguas que cada cronista calculó en relación con un mismo segmento de camino.

El recorrido que el obispo fray Alonso de la Mota y Escobar hizo a principios del siglo XVII es el mismo que hicieron después el brigadier Pedro de Rivera (1725) y el ingeniero militar Nicolás de Lafora (1767). Sin embargo, en el segmento entre la hacienda de Santa María de las Parras y la villa de Saltillo, fray Alonso de la Mota reportó una distancia de entre 20 y 23 leguas, mientras que Rivera y Lafora dieron noticia de 32 y 37 leguas respectivamente. Por su parte, en el tramo entre las ciudades de Guadalajara y Zacatecas, Mota y Escobar reportó una separación de 45 leguas, mientras que los frailes franciscanos Antonio Margil y Simón del Hierro (1725) calcularon 57,5 leguas.

De las marchas hacia el norte en el siglo XVIII que aquí presentamos, la del brigadier Rivera fue la más temprana, y sus mediciones en leguas de los segmentos coincidentes con los trayectos de otros viajeros son las menores, como puede verse en relación con los segmentos Monterrey-Saltillo, Laguna Seca-Charcas, Saltillo-Aguanueva, Saltillo-hacienda Santa María y Monterrey-hacienda Santa María (véase mapa 2). Al parecer, en las caminatas hacia el norte de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII la tendencia fue a reportar un mayor número de leguas por trayecto recorrido (véase mapa 3). Esto fue así debido, posiblemente, a que durante ese periodo se incrementaron las expediciones científicas y militares, y las visitas oficiales, tanto eclesiásticas como civiles, a fin de reconocer mejor los territorios septentrionales que hasta entonces habían sido muy poco transitados comparados con otros lugares de la Nueva España.

La segunda variante que encontramos con relación a la legua se refiere al itinerario que el viajero reportaba sobre la marcha. La longitud de la legua expresada en kilómetros adquiría distintos valores a lo largo del recorrido. Por ejemplo, en el caso del obispo Mota y Escobar el valor de la legua oscilaba entre 5 y 8,5 kilómetros. En el del brigadier Pedro de Rivera, el rango era de 3,1 a 8 kilómetros. Para los frailes Antonio Margil y Simón del Hierro, de 2,6 a 10,3; el del ingeniero Lafora, de 3,3 a 6,2 (véase mapa 4), y el del vicario general José Antonio Martínez Benavides, de 2,9 a 5,7 (véase mapa 5).

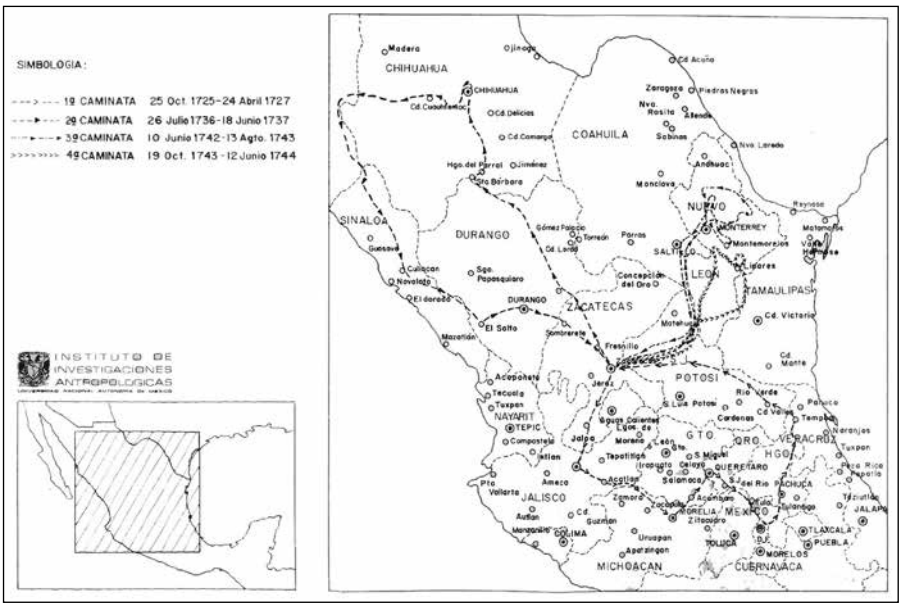
Las razones de estas discrepancias tuvieron que ver con el método de cálculo de las distancias, la experiencia de la caminata y el ritmo de la marcha. En este contexto la medición del tiempo era esencial. A su vez, el tiempo empleado en los recorridos dependía de la calidad de los terrenos transitados.



Mapa 2

Derrotero del brigadier Pedro de Rivera, 1724-1728

Fuente: Rivera.



Mapa 3

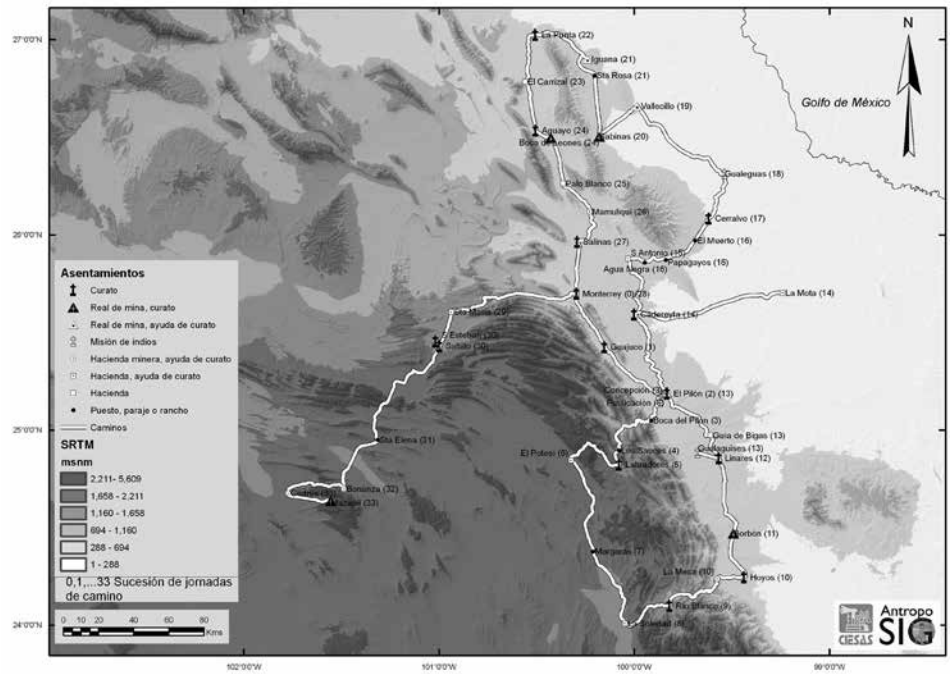
Caminatas de Zacatecas al norte y centro de la Nueva España, 1725-1744

Fuente: Cervantes.

Mapa 4

Derrotero de Nicolás Lafora, 1766-1768

Fuente: Lafora.



Mapa 5

Poblaciones que visitó el doctor Martínez Benavides en 1777

Fuente: elaboración de la autora con la colaboración del laboratorio de Sistemas de Información Geográfica de Ciesas.

El origen de la legua como medida itineraria

La etimología de la palabra *legua* no es muy clara. Algunos diccionarios refieren que proviene del galo *leuca* o *leuga*, y otros mencionan el indoeuropeo *leu*, que significa cortar o separar, como su origen más probable. De esta forma, la legua cortaba o separaba la ruta en secciones. Las noticias más antiguas sobre la legua refieren a una unidad de longitud celta, cuyo valor era equiparable a 2.450 metros y que, durante el periodo galo-romano, pasó a 2.220 metros, lo que equivalía al 1,5 de la milla romana (Delamarre 184).

Al involucrar las variables distancia y tiempo, la legua expresaba una cierta velocidad de movimiento. Si el movimiento era constante, re-

presentaba un cierto ritmo de marcha, según el cual determinado número de movimientos o pasos se podían realizar en un periodo dado. Este tipo de marchas fue desarrollado por los ejércitos en la antigüedad para calcular el tiempo en que un contingente se podía trasladar de un lugar a otro, y posteriormente fue adoptado en esferas distintas de la vida cotidiana. Así, tenemos una diversa tipología de marchas castrenses y no castrenses: marcha fúnebre, procesional, nupcial, redoblada o paso doble, circense o apresurada y militar[8].

Cada pueblo tuvo a bien dividir la legua como mejor le convenía. Así, los romanos le asignaron 3 millas militares. La milla romana militar equivalía a 3.000 pasos de un soldado. Cada paso era un paso doble igual a 5 pies. El pie es una unidad de longitud natural basada en el pie humano y es una medida antropométrica utilizada desde tiempos muy antiguos. En los pueblos prehispánicos de América también se han encontrado este tipo de medidas. Cada pueblo, cultura o sociedad tenía establecido un tamaño de pie distinto, como podemos observar en la tabla 8 (véase anexos). Las diferencias en los valores que se le asignaron a una legua dependieron de las dimensiones que las sociedades le dieron al pie. Además, los pueblos seccionaron la legua de distinta manera, según sus necesidades; unos le asignaron 3.000 pasos como originalmente habían hecho los romanos.

Resumiendo, una legua se medía por la cantidad de pasos que se podían realizar en un segmento de tiempo determinado (presuntamente una hora). Los pasos se traducían a pies o varas. Una vara equivalía a 3 pies, y un paso, a 5 pies. El número de pasos contenidos en 1 legua variaba según cada cultura y época. Esta relación se aprecia en la tabla 9 (véase anexos).

Estas unidades fueron creadas a través de los siglos y, como podemos observar, diferían en cada país y región. Las medidas fueron tomando forma de acuerdo a cada circunstancia de la vida y la experiencia de los pueblos. Hay que darse cuenta de que no era natural o común saber con precisión la distancia entre un lugar y otro, pues no había un sistema están-

8 Dentro de la marcha militar existe una tipología de pasos: corto, atrás, largo, ligero, ordinario, doble y lento, con sus correspondientes números de pasos y dimensiones de zancadas.

dar, ni criterios únicos o uniformes en la medición de las distancias. Saber la posición de los lugares era todo un arte que requería conocimientos astronómicos y utilización adecuada de instrumentos científicos.

Medidas de la legua novohispana en el siglo XVIII

Las mediciones en los siglos XVI y XVII tendieron a ser menos precisas, al menos en el norte de la Nueva España, como vimos en párrafos anteriores, y en muchos casos es difícil determinar si se siguieron patrones. Hay evidencias de que durante el siglo XVIII fueron mayores la difusión de conocimientos y el interés de propagar normas y adoptar pautas más estables respecto a estas mediciones. El Consejo de Indias emitía ordenamientos generales que periódica y sistemáticamente exigían a las autoridades provinciales, civiles y eclesiásticas recopilar información sobre los espacios hispanoamericanos.

En este contexto encontramos el escrito del científico y comandante de flota Antonio de Ulloa, redactado en 1777, que con ayuda del gobierno general procuró difundirse entre las autoridades locales para aclarar el criterio que debía seguirse en el cálculo de las distancias, como puede verse a continuación:

– Las distancias deben regularse por leguas comunes de horas de andadura de bestia escotera [que camina a la ligera sin llevar carga que le estorbe], por ser lo más fácil, pero se ha de hacer el cómputo en línea recta o por el aire y esto se regula en esta forma:
1) En país llano, que no se halla interrumpido de quebradas ni de alturas algo sensibles, se rebaja del tiempo que se tarda en andar una cuarta parte (25%), y las restantes tres cuartas partes en horas son las leguas, y esto por las tortuosidades que siempre forma el camino.
2) En los que tienen quebradas o alturas que subir y que volver a bajar, se hace la rebaja de una tercera parte (33%).
3) En los que forman rodeos por ir a buscar el paso de los ríos o para salvar las montañas del intermedio, por juicio prudente se rebaja la mitad (50%), y siendo el rodeo mucho, los tres quintos (60%) y aún en ocasiones los dos tercios (67%), lo que se hace por un juicio arbitrario, ayudado de la observación que se lleva al tiempo de andar por el camino, con atención a las varias direcciones que se toma.

Instrucciones de Antonio de Ulloa para calcular distancias de viaje

Fuente: Solano (cxliv-cxlv).

Es importante observar los términos de legua *larga*, *lineal* o *común* en contraste con los de legua *corta* o *pequeña* que pueden encontrarse en la literatura novohispana sobre viajes (véase anexos, tabla 10). La legua común se estimaba sobre la base de un terreno sin obstáculos y, como mencionó Ulloa en su texto, se medía en línea recta o por el aire. En un caso hipotético esperaríamos que el número de horas correspondiera al de las leguas recorridas. En cambio, la legua corta ponderaba los obstáculos, y su valor dependía de los descuentos que se hacían en proporción al grado de dificultad del camino. En el ejemplo que nos da Ulloa, en el segmento entre Perote y la Venta de Soto el descuento es de alrededor de 27%, correspondiente a un camino llano y difícil. En este caso, la dificultad se debía a lo "arenisco" del terreno.

Es posible que el doctor José Antonio Martínez Benavides, cuyo itinerario relacionamos en páginas precedentes, antes de iniciar el viaje de su visita a las poblaciones del noreste del obispado de Guadalajara, en 1777, haya tenido conocimiento del cuestionario que Antonio de Ulloa hizo distribuir a principios de enero de ese año para la recopilación de datos

sobre la Nueva España. En comparación con otros viajeros, el visitador Martínez Benavides tomó mediciones más precisas de los tiempos de salida y de llegada.

Consideraciones finales

De acuerdo con los materiales analizados en este artículo, una de las observaciones que podríamos apuntar tiene que ver con la medición del tiempo como un elemento fundamental en el cálculo de las distancias recorridas. Aunque no es nuestra intención profundizar en este tema por ahora, podemos mencionar que fue más frecuente encontrar la puntualización de la hora, las medias horas y hasta los cuartos de hora en los escritos de frailes y hombres de iglesia, como los del obispo Alonso de la Mota, los del fraile Simón del Hierro y los del vicario José Antonio Martínez Benavides. Esta marcación no era casual, pues desde la época medieval en Europa la gran organizadora del tiempo había sido la Iglesia católica.

Por otra parte, los diarios y derroteros de los viajes a los presidios del norte de la Nueva España que escribieron el brigadier Pedro de Rivera (1724-1728) y el ingeniero militar Nicolás Lafora (1766-1767) por orden del rey constituyen invaluables piezas documentales de la geografía novohispana. En estos viajes se fijaron las coordenadas geográficas de muchas poblaciones mientras se señalaban las distancias, los rumbos, las longitudes y las latitudes en cada jornada. El primer viaje duró 3 años y 9 meses, y el total de leguas recorridas a caballo fue 3.082. El segundo viaje duró 708 días y se anduvieron 2.936 leguas.

Por último, podemos decir, a partir de los datos presentados en las tablas 3 a 7 (véase anexos), donde se consideran algunos segmentos de los recorridos que hicieron los viajeros en distintas épocas, que parecería haber una relación directa entre un camino difícil (pedregoso, fragoso, arenisco, con matorrales o bosques espesos) y las leguas caminadas por día o jornada; habría empero una relación inversa entre el mal camino y la distancia recorrida en una legua. Esto es, jornadas más largas y caminatas más lentas.

Se observa en estos diarios que al salir de las ciudades o poblaciones grandes, como México, Guadalajara, Monterrey y Saltillo, la legua era mayor, pero conforme los caminantes se alejaban de ellas, la legua se reducía. Esto tiene sentido si suponemos que alrededor de los núcleos de poblaciones importantes los caminos estaban más cuidados y en mejores condiciones.

Hasta aquí presentamos una parte de la información contenida en algunos diarios e itinerarios de viaje; sin embargo, consideramos que este tema debe seguir desarrollándose a partir de una mayor sistematización y recopilación de los datos que proporcionaron en diferentes épocas los viajeros en sus diarios, a fin de obtener resultados más amplios que ayuden a entender el pasado colonial.

Bibliografía

Fuentes primarias

"Carta de la Audiencia de la Nueva Galicia a su majestad en su real Consejo de Indias" (4 de marzo de 1569). Man. *Guadalajara* (*G*) 51, ff. 437 v.-438 r. Archivo General de Indias (AGI), Sevilla.

"El capitán Luis de Carvajal de la Cueva sobre que se haga merced atentos sus servicios de la gobernación del Nuevo Reino de León. Contiene testimonios sobre la expedición para descubrir desde Pánuco a las minas del Mazapil en 1572-1573" (1578-1579). Man. *México* (*M*) 103, 109 ff. AGI.

"Jornada de descubrimiento y posesión de Juan de Zúñiga Almaraz" (21 de febrero de 1638). "Autos fechos a pedimento del común y naturales de la nación negrita de la jurisdicción del Nuevo Reino de León, sobre prejuicios que les infieren los vecinos de aquella jurisdicción sobre el goce de las tierras de su asignación" (1750). Manuscrito. *Tierras* (*T*) 3044, exp. 4, ff. 302 r.-305 v. Archivo General de la Nación de México (AGN).

"Testimonio del descubrimiento y posesión de la laguna del Nuevo México hecho por Francisco Cano, teniente de alcalde mayor de las minas de Mazapil en la Nueva Galicia" (8-13 de noviembre de 1568). Man. *Patronato* (*P*) 22, ramo 3, ff. 39 r.-40 v. AGI.

"Visita de la provincia del Nuevo Reino de León, villa del Saltillo y real del Mazapil, que de orden del ilustrísimo y reverendísimo señor maestre don fray Antonio Alcalde del sagrado orden de Predicadores, dignísimo obispo de Guadalajara, hizo el doctor don José Antonio Martínez Benavides, cura por su Majestad de la ciudad de Monterrey y vicario general por dicho ilustrísimo señor del Reino de León, Coahuila y Texas. Año de 1777". Man. *Visitas Pastorales* (*VP*) 1777, 93 ff. Archivo Histórico de la Audiencia de Guadalajara (AHAG).

Fuentes secundarias

Alessio Robles, Vito. *Coahuila y Texas en la época colonial.* [1938]. México D. F.: Porrúa, 1978. Impreso.

Carrera Stampa, Manuel. "El sistema de pesos y medidas colonial". *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* 26.1 (enero-marzo de 1967): 1-37. Impreso.

Cervantes Aguilar, Rafael. *Fray Simón del Hierro, 1770-1775, y el norte de México*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. Impreso.

Chardon, Roland. "The Elusive Spanish league: A Problem of Measurement in Sixteenth-Century New Spain". *Hispanic American Historical Review* 60.2 (1980): 294-302. Impreso.

---. "A Linear League in North America". *Annals of the Association of American Geographers*. 70.2 (1980): 129-153. Impreso.

---. "A Quantitive Determination of a second liner league used in New Spain". *Professional Geographer* 32.4 (1980): 462-466. Impreso.

Delamarre, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. París: Errance, 2003. Impreso.

Diccionario enciclopédico abreviado. Madrid: Espasa-Calpe, 1957. Impreso.

Diccionario enciclopédico Salvat (1906-1914). Web. 23 de marzo de 2011.

Echagaray, José Ignacio, ed. *Cartografía novohispana*. México D. F.: San Ángel, 1980.

Engass, Peter M. "The Spanish League: A Geographical Conspiracy". *The Journal of Geography* 70.7 (1971): 407-410. Impreso

Galván Rivera, Mariano. *Ordenanzas de tierra y agua o sea: Formulario geométrico-judicial*. México D. F.: Leandro J. Valdés, 1844. Impreso.

García Martínez, Bernardo. "Ríos desbordados y pastizales secos: un recorrido de contrastes por los caminos ganaderos del siglo XVIII novohispano". *Estudios sobre historia y ambiente en América, II. Norteamérica, Sudamérica y el Pacífico*. Eds. Bernardo

García Martínez y María del Rosario Prieto. México D. F.: El Colegio de México; Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2002. 247-281. Impreso.

Hierro, Simón del. "Breve relación de la última salida y misiones que hizo el reverendo padre Antonio Margil (16 octubre de 1725 al 15 de abril de 1727)". Cervantes 19-49.

---. "Caminata para el reino (10 de junio de 1742 al 13 de agosto de 1743)". Cervantes 77-88.

Kula, Witold. *Las medidas y los hombres*. México D. F.: Siglo XXI, 1980. Impreso.

Lafora, Nicolás de. *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera de la América septentrional, con un liminar bibliográfico y acotaciones por Vito Alessio Robles.* México D. F.: Pedro Robredo, 1939. Impreso.

Matías Alonso, Marcos. *Medidas indígenas de longitud del siglo XVI*. México D. F.: Centro de Estudios y de Investigación en Antropología Social, 1984. Impreso.

Mecham, Lloyd J. *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*. Durham: Duke University Press, 1927. Impreso.

Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México D. F.: Pedro Robredo, 1940. Impreso.

Orozco y Berra, Manuel. "Medidas y pesos en la República Mexicana". *Diccionario universal de historia y geografía*. México D. F.: Imprenta de F. Escalante, 1854. Impreso.

Parry, John H. *La época de los descubrimientos geográficos (1450-1620)*. Madrid: Guadarrama, 1964. Impreso.

Real Academia Española (RAE). *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos, Madrid, 2002. Impreso.

---. *Diccionario de la lengua española. Decimoctava edición*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956. Impreso.

Rivera, Pedro de. *Diario y derrotero de la visita a los presidios de la América septentrional española (1724-1728)*. [1946]. Ed. Vito Alessio Robles. Málaga: Algazara, 1993. Impreso.

Sizes, Inc. *Sizes*. Página web. Santa Mónica, EE. UU.: Sizes, Inc., 2003. Web. Octubre de 2012.

Solano y Pérez Lila, Francisco de. *Antonio de Ulloa y la Nueva España. Con dos apéndices: Descripción geográfico-física de una parte de la Nueva España de Antonio de Ulloa, y su correspondencia privada con el virrey don Antonio María de Bucareli*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1987. Impreso.

Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. [1723]. T. 3. México D. F., 1943. Impreso.

Trabulse, Elías. *Cartografía mexicana. Tesoros de la nación (XVI-XIX)*. México D. F.: Archivo General de la Nación de México; Secretaría de Gobernación, 1983. Impreso.

---. *La ciencia y la tecnología en México*. México D. F.: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1992. Impreso.

---. *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982. Impreso.

---. *Los eclipses en el desarrollo científico e histórico de México*. México D. F.: Librería y Editora, 1991. Impreso.

---. *En busca de la historia perdida: la ciencia y la tecnología en el pasado de México. Ensayo bibliográfico*. México D. F.: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de Las Américas, 2001. Impreso.

---. "Un científico mexicano del siglo XVII, fray Diego Rodríguez y su obra". *Historia Mexicana* 24.1 (1974): 36-69. Impreso.

Velázquez, Primo Feliciano. *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*. T. 1. México D. F.: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1985. Impreso.

Wikimedia Foundation. *Wikipedia. La enciclopedia libre*. Enciclopedia web. Washington D. C., 2012. Web. Octubre de 2012.

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

Vol. 17-2/ 2012 — pp. 191-219 — Fronteras de la Historia

Anexos

Salida-llegada	Leguas	km[1]	km / legua
Zacatecas-Mazapil	35-40	295[2] 360[3]	7,4-8,4 8,7-10,3
Mazapil-puerto de Pánuco	40	730	18,3
Puerto de Pánuco-Mazapil-Zacatecas	80	1.025[4] 560[5]	12,8 7
Mazapil-laguna de Nuevo México (Parras o Viesca)	40	150-170	3,8-4,2

Tabla 1

Descubrimientos y recorridos entre Zacatecas, Mazapil, la laguna de Nuevo México, los ríos Palmas y Nogales, el valle de Buena Esperanza y el puerto de Pánuco, 1566-1569

Fuente: Alessio (62-67); "Carta"; Mecham (190-192); "Testimonio"; Torquemada (344, 640-642); Velázquez (xxxvi-xxxix).

Salida-llegada	Leguas	km[6]	km / legua
Mazapil-puerto de Pánuco	55	765	13,9
Mazapil-río Palmas	40-55	459	8,3-11,5
Mazapil-Villa de Valles (río Pánuco)	60-80	709	8,9-11,8

Tabla 2

Expedición del capitán Luis Carvajal y de la Cueva (4 de agosto de 1572-1573)

Fuente: "El capitán".

1 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no corresponden necesariamente a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

2 Camino Zacatecas-Fresnillo-San Juan de los Ahorcados-Gruñidora-Mazapil.

3 Camino Zacatecas-Fresnillo-Río Grande-Nieves-Caopas-Cedros-Mazapil.

4 Camino vía norte.

5 Camino vía este.

6 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

Salida-llegada	Leguas	km[7]	km / legua
Guadalajara-San Pedro	1	6	6
San Pedro-Tonalá	1	8	8
Tonalá-Tololotlán	2	28	7
Tololotlán-Zapotlán	2		
Zapotlán-Tepatitlán	7	41	5,9
Tepatitlán-Jalostotitlán	7	50	7,1
Jalostotitlán-San Gaspar	3	21	7
San Gaspar-Teocaltich	3	21	7
Teocaltich-Aguascalientes	10	70	7
Aguascalientes-Zacatecas	18	124	6,9
Guadalajara-Zacatecas (1.er camino)[8]	54	373	6,9
Guadalajara-Zacatecas (2.do camino)[9]	45	296	6,6
Guadalajara-Zacatecas (3.er camino)[10]	50	330	6,6
Zacatecas-Salinas del Peñol Blanco	18	93	5,2
Charcas-Mazapil	30	220	7,3
Mazapil-Cedros	5	25	5
Mazapil-Saltillo	20	125-169	6,3-8,5
Saltillo-hacienda de Patos	11	70	6,4
Hacienda de Patos-Parras	12	80	6,6
Saltillo-Parras	20-23	150	7,5-6,5
Parras-San Pedro de las Colonias	18	94	5,2

Tabla 3

Caminos en la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya según fray Alonso de la Mota y Escobar, 1604-1607

Fuente: Mota.

7 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

8 Resumen de los recorridos anteriores.

9 Mezquitlán, Copala, Ixcatlán, Ixtlahuacán, Tlacotlán, Mexquituta, Moyagua, Suchipila, Aposol, Atotonilco, Jalpa, Mecatabasco, Zacatecas.

10 San Juan, San Cristóbal, Tuich, Tepechitlán, Tlaltenango, Colotlán, Guajucar, Jerez, Zacatecas.

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km[11]	km / legua
1724 nov. 22	Santuario de Guadalupe-Cuautitlán	5	34	6,8
23	Cuautitlán-Tula	10	60	6
24	Tula-hacienda Arroyo Zarco	9	54	6
25	Hacienda Arroyo Zarco-San Juan del Río	8	48	8
26	San Juan del Río-hacienda Amascala	11	55	5
27	Hacienda Amascala-San Miguel el Grande	12	60	5
Nov. 28 - dic. 1.°	San Miguel el Grande-hacienda de la R-La Quemada-San Felipe	20	88	4,4
1725 ene. 22	Zacatecas-Fresnillo	13	50	3,8
May. 24-25	Fresnillo-Sain	13	60	4,6
26	Sain-Llera	10	45	4,5
27	Llera-hacienda Muleros	8	44	5,5
29-30	Hacienda Muleros-Durango	23	88	3,8
Jul. 2, 7-8	Santa María de Parras-hacienda San Francisco de Patos	19	93	4,9
9	Hacienda San Francisco de Patos-estancia San Juan de la Vaquería	7	36	5,1
10	Estancia San Juan de la Vaquería-Saltillo	6	34	5,6
18-19	Saltillo-hacienda Las Mesillas	14	51	3,6
20	Hacienda Las Mesillas-puesto Anaelo	6	27	4,5
21	Puesto Anaelo-Los Derrumbaderos	7	32	4,6
22	Los Derrumbaderos-paraje La Oya	7	22	3,1
1728 ene. 27-28	Monclova-aguaje El Saucillo	17	63	3,7
29	Aguaje El Saucillo-La Candela	7	28	4
30	La Candela-paraje El Carrizal	5	20	4
31	Paraje El Carrizal-Boca de Leones	10	40	4
Feb. 4	Boca de Leones-San Pedro de las Sabinas	7	30	4,2
5	San Pedro de las Sabinas-rancho Carboneras	7	13	1,8
6	Rancho Carboneras-hacienda El Álamo	7	34	4,9

Continúa...

11 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km	km / legua
7	Hacienda El Álamo-San Nicolás Gualeguas	9	42	4,6
8	San Nicolás Gualeguas-Cerralvo	9	36	4
9	Cerralvo-Monterrey	10	35	3,5
Mar. 2	Monterrey-paraje Santa Catarina	3	19	6,3
3	Paraje Santa Catarina-hacienda Santa María	13	59	4,5
4	Hacienda Santa María-Saltillo	5	23	4,6
Abr. 8	Saltillo-estancia Aguanueva	6	30	5
9	Estancia Aguanueva-hacienda La Encarnación	10	59	5,9
10	Hacienda La Encarnación-cerro El Pedregoso	11	60	5,4
11, 13	Cerro El Pedregoso-hacienda San Lorenzo-San Juan Vanegas	21	76	3,6
14	San Juan Vanegas-rancho San Cristóbal	6	21	3,5
15	Rancho San Cristóbal-hacienda Laguna Seca	12	60	5
16	Hacienda Laguna Seca-Charcas	4	20	5

Tabla 4

Caminata del brigadier Pedro de Rivera, 21 de noviembre de 1724 a 21 de junio de 1728

Fuente: Rivera.

Fray Antonio Margil y fray Simón del Hierro 16 de octubre de 1725-29 de abril de 1727				
Fecha	Salida-llegada	Leguas	km[12]	km / legua
1725 oct. 16	Colegio de Guadalupe-hacienda del Síndico	½		
17	Hacienda del Síndico-hacienda del Malpaso	7	31	4,4
18	Hacienda del Malpaso-hacienda La Quemada	5	25	5
18	Hacienda La Quemada-hacienda La Encarnación	5	28	5,6
21	Hacienda La Encarnación-hacienda Tayagua	4	22	5,4

Continúa...

12 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

Fray Antonio Margil y fray Simón del Hierro 16 de octubre de 1725-29 de abril de 1727				
Fecha	Salida-llegada	Leguas	km	km / legua
24	Hacienda Tayagua-Tabasco	4	25	6,3
25	Tabasco-Xalpa	8	30	3,8
26	Xalpa-Apozalco	3	31	10,3
26	Apozalco-Juchipila	2	8	4
26	Juchipila-Rancho (Contitolán)	2	70	3,5
29	Rancho (Contitlán)-Mezquitán	4		
29	Mezquitán-rancho Santa Rosa	3		
30	Rancho Santa Rosa-hacienda Palmarejo	4		
31	Hacienda Palmarejo-Istaguacán	7		
Nov. 1.º	Istaguacán-hacienda Guadalupe	5	26	2,6
	Hacienda Guadalupe-entrada de Guadalajara	5		
	Zacatecas-Guadalajara	57,5	296	5,2
Fray Simón del Hierro 10 de junio de 1742 a 13 de agosto de 1743[13]				
Jun. 10	Colegio de Guadalupe-San Juan Troncoso	3,5		
11	San Juan Trancoso-Cerro de Santiago	5		
12	Cerro de Santiago-hacienda Espíritu Santo	13		
Ago. 12	Hacienda Espíritu Santo-Lagunillas	4		
13	Lagunillas-Sapiguanamé	4		
15	Sapiguanamé-paraje Palocote, cerca de Veneado	4	18	4,5
16	Paraje Palocote-Charcas	5		
17	Charcas-Laguna Seca	6	20	3,3
19	Laguna Seca-Arroyo Seco	8		

Continúa...

13 El fraile realizó esta caminata como limosnero de campo. El 2 de julio de 1743 inició el regreso a Zacatecas. Salió de la hacienda San Antonio de los Martínez de Andrés Martínez, ubicada en la jurisdicción de Las Salinas del Nuevo Reino de León, llevando el ganado que había juntado. Los días 15 y 16 de julio el ganado la pasó muy mal por falta de pasto. El día 26 se murieron casi veinte cabezas y el fraile caminó con mucha fatiga. Pasó por el rancho Cerro de Santiago, cerca de Zacatecas, donde guardó el ganado de la limosna y llegó al colegio (San Juan de Trancoso) el 13 de agosto.

Fray Antonio Margil y fray Simón del Hierro 16 de octubre de 1725-29 de abril de 1727				
Fecha	Salida-llegada	Leguas	km	km / legua
21	Arroyo Seco-Mateguala	8		
22	Mateguala-El Cedral	6	21	3,5
23	El Cedral-hacienda San Juan Venegas	4	18-28	4,5-7
25	Hacienda San Juan Venegas-La Punta	2	70	3,8
25	La Punta-Las Ánimas	4		
25	Las Ánimas-Papagayos	3		
28	Papagayos-San Miguel	7		
28	San Miguel-San Salvador	2		
30	San Salvador-La Encarnación	12	42,5	3,5
31	La Encarnación-San Juan Bautista	1	7	7
Sep. 2	San Juan Bautista-Agua Nueva	10	52	5,2
3	Agua Nueva-Saltillo	5	30	6

Tabla 5

Caminatas de Zacatecas a las provincias del norte, 1725-1743

Fuente: Hierro ("Breve" 19-23; "Caminata").

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km[14]	km / legua
1766 mar. 18	Ciudad de México-Tepozotlán	7	44	6,2
19	Tepozotlán-Tepeji del Río	6	30	5
20-21	Tepeji del Río-hacienda Arroyo Zarco	12	60	5
1767 may. 29	Cuencamé-orillas de la laguna de Parras	12	55	4,6
30-31	Laguna de Parras-Nuevo Bilbao	19	80	4,2
Jun. 1.°	Nuevo Bilbao-hacienda de La Peña	6	27	4,5

Continúa...

14 Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km	km / legua
2	Hacienda de La Peña-hacienda San Lorenzo	14	49	3,5
4	Santa María de Parras-La Castañuela	11	52	4,7
5	La Castañuela-hacienda de Patos	10	33	3,3
6	Hacienda de Patos-Saltillo	16	70	4,4
11	Saltillo-hacienda Santa María	6	23	3,8
12	Hacienda Santa María-hacienda Las Mesillas	8	28	3,5
13	Hacienda Las Mesillas-hacienda Anaelo	6	27	4,5

Tabla 6

Caminata de Nicolás de Lafora, 18 de marzo de 1766-23 de febrero de 1768

Fuente: Lafora.

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km[15]	km / legua
Abr. 1.°	Monterrey-Guajuco		32	
6	Guajuco-Pilón	12	44,5	3,7
15	Pilón-Concepción-Purificación-Boca del Pilón		21	
16	Boca del Pilón-Los Sauces		38,5	
17	Los Sauces-Labradores	2,5	10,5	4,2
20	Labradores-Potosí	10	40	4
21	Potosí-Margaras	25	57,5	4,3
22	Margaras-La Soledad		49	
23	La Soledad-río Blanco	12	50	4,2
26	Río Blanco-La Mesa-Hoyos	20	60	3
May. 1.°	Hoyos-Borbón-Cerro Santiago	10	33	3,3
2	Cerro Santiago-Linares	14	43	3,1
11	Linares-Guía de Bigas-Pilón	13	51	3,9

Continúa...

15 El Estas cantidades representan un cálculo aproximado de las dimensiones posibles de las rutas coloniales que se usaron, por lo que no necesariamente corresponden a las distancias recorridas por las carreteras modernas.

Fecha	Salida-llegada	Leguas	km	km / legua
13	Pilón-Cadereyta		60	
21	Cadereyta-San Antonio de los Martínez	11	34	3,1
22	San Antonio de los Martínez-Agua Negra-Papagayos-El Muerto	15	43,5	2,9
23	El Muerto-Cerralvo		13,5	
26	Cerralvo-Gualeguas	10	32	3,2
27	Gualeguas-Vallecillo		68	
Jun. 2	Vallecillo-Sabinas	8	25,5	3,2
5	Sabinas-Santa Rosa-Iguana	16	60,5	3,8
8	Iguana-La Punta	11	36	3,3
11	La Punta-San Diego del Carrizal	9	31	3,4
12	San Diego del Carrizal-San Miguel de Aguayo	7	26	3,7
	San Miguel de Aguayo-Boca de Leones	2	10	5
24	Boca de Leones-Palo Blanco	8	28	3,5
25	Palo Blanco-Mamuliqui		24,5	
	Mamuliqui-Salinas		22	
Jul. 9	Salinas-Monterrey	10	34	3,4
Ago. 13	Monterrey-Santa María	20	78	3,9
15	Santa María-Saltillo	5	23	4,6
Sep. 10	Saltillo-Punta Santa Elena	15	71	4,7
11	Punta Santa Elena-Bonanza		39	
12	Bonanza-Cedros	6	34	5,7
13	Cedros-Mazapil	6	25	4,2

Tabla 7

Caminata del doctor José Antonio Martínez Benavides al Nuevo Reino de León, Saltillo y Mazapil, 1777

Fuente: "Visita".

Tipo de pie	Longitud en metros
Romano	0,2962
Gálico (francés)	0,3248
Germano	0,3320
Castellano o de Burgos	0,2786
Anglosajón	0,3048
De Madrid	0,2810
De Salomón	0,2794
Pueblos nahuas del Valle de México (*centlacxitl*)	0,2600

Tabla 8

Comparación de la longitud de los pies en varias sociedades

Fuente: Matías (87-91); Wikimedia.

Tipo de legua	Pasos	Pies	Varas	Metros
Romana o legua común francesa	3.000	15.000	5.000	4.443
Francesa grande ordinaria	3.000	15.000	5.000	4.872
Francesa de posta	2.000 (toeses o brazas) 2.400	12.000	4.000	3.898
Común, castellana o de Burgos	4.000	20.000	6.666	5.572
Legal (con el pie de Salomón)	3.000	15.000	5.000	4.191

Tabla 9

Comparación de la longitud de las leguas en varias sociedades

Fuente: Carrera; Chardon ("A Linear"); Orozco; Wikimedia.

Calidad del terrero	Tipo de legua Distancia recorrida en 1 hora	Varas en 1 legua	km / legua
Llano y fácil	Legua larga (ll)	7.000	5.851
Llano y difícil	Legua corta (lc) = 0,75 (ll)	5.250	4.389
Quebrado, subir y bajar montañas	Legua corta = 0,67 (ll)	4.667	3.901
Rodeos de ríos y montañas	Legua corta = 0,5 (ll)	3.500	2.926
+Rodeos de ríos y montañas	Legua corta = 0,4 (ll)	2.800	2.341
++Rodeos de ríos y montañas	Legua corta = 0,33 (ll)	2.333	1.950

Tabla 10

Tipos de legua

Fuente: elaboración de la autora a partir de las instrucciones de Ulloa para calcular distancias de viaje y de su descripción del recorrido[9].

16 "Desde Perote a la Venta de Soto, que cuentan 7 leguas que son cortas y pueden estimarse en 5 ½ de a 70.000 varas. El país es llano y en mucha parte arenisco" (Solano 38).

Reseñas

Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada

Olga Isabel Acosta Luna. Fráncfort; Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011. 512 pp.

María Cristina Pérez Pérez

Universidad de los Andes, Colombia

La imagen visual, que durante décadas había sido objeto exclusivo de la historia del arte, en la actualidad se aproxima a otras áreas del conocimiento: la psicología, la antropología, la etnología, la política, la sociología, la economía y, principalmente, la historia. Al igual que los textos escritos, estas fuentes se han convertido en instrumentos fundamentales para los historiadores que pretenden reconstruir las experiencias culturales del pasado colonial. Se ha dicho, con razón, que las imágenes han sido utilizadas en determinadas épocas como objetos de culto, como medios de adoctrinamiento, como estímulos para la meditación, como armas en los debates, como instrumentos de conocimiento, como herramientas de enseñanza y como medios privilegiados de persuasión.

Para la Iglesia católica, por ejemplo, la imagen desempeñó un papel primordial en la producción, circulación y transmisión de la experiencia de lo sagrado, puesto que la representación visual religiosa expresaba en una sociedad distintas ideas de lo sobrenatural, difundía el conocimiento eclesiástico, daba a conocer las doctrinas de la Iglesia y proporcionaba diversos testimonios de la religiosidad popular, los milagros y la devoción individual (Burke; Gombrich). De ahí la importancia de la imagen como fuente histórica en el campo académico de las ciencias humanas y el esfuerzo de distintos estudiosos por reflexionar en torno a procesos que no se limitan a los connotados por el término, el cual se vincula más comúnmente a valores estéticos. Las investigaciones elaboradas en los últimos años invitan a reflexionar sobre cuestiones asociadas al soporte, los materiales, la creación, la difusión, la circulación y la relación con el espectador de aquellas imágenes visuales que proporcionan múltiples herramientas de conocimiento para comprender a los grupos humanos.

Es en este contexto, que se relaciona directamente con la denominada historia cultural, en el que la editorial Iberoamericana-Vervuert publica la obra de Olga Isabel Acosta Luna. Este libro, resultado de la tesis doctoral realizada por la autora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Técnica de Dresde, tiene como propósito fundamental estudiar el significado y el funcionamiento de las imágenes religiosas en el Nuevo Reino Granada, al igual que analizar el entorno arquitectónico y plástico en el que estos objetos circularon debido a la veneración que recibieron durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.

El estudio de la imagen le plantea de entrada un problema a esta historiadora del arte, por el abanico tan amplio y diverso de imágenes que se le abre, pero también por cuestiones relacionadas con la propia conceptualización de este objeto de estudio. Más aún cuando se hace referencia a la "cultura visual colonial", que abarca múltiples elementos asociados al ámbito devocional: reliquias, grabados, altares portátiles, pinturas, estampas, esculturas, retablos, papeles de medallas, cruces o cajones con santos.

En este caso particular, y como una manera de acotar el campo de análisis, Acosta Luna se ocupa únicamente de las representaciones denominadas por los cronistas como "milagrosas imágenes", esto es, un tipo de imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, a las que se les atribuyó poderes taumatúrgicos. De modo especial, el estudio abarca diversas pinturas y esculturas marianas que alcanzaron el estatus de hacedoras de milagros, después de haber sido trasladadas en el equipaje de los primeros conquistadores, de arribar a los poblados con el auxilio de las distintas órdenes religiosas o de haber sido elaboradas en el propio territorio neogranadino. En tal sentido, las vírgenes de la Conquista, del Rosario, de Chiquinquirá, del Campo, del Topo, de los Reyes, de Monserrate y de Monguí son algunos de los ejemplos utilizados en este libro para hacer referencia a este tipo particular de objeto devocional.

Esta investigación se realizó a través de tres ejes de análisis: uno histórico, uno iconográfico y, por último, uno arquitectónico y plástico. En el primero, la autora se ocupa de reflexionar sobre la introducción y el establecimiento de las imágenes milagrosas en el Nuevo Reino de Granada. Para ello hace un recorrido histórico por los antecedentes españoles de

la producción, aparición y culto de este tipo de representación visual. En especial, se detiene en las leyendas narradas por varios autores sobre la Virgen de la Antigua y la de la Reconquista, las cuales relatan la manera en que estas imágenes marianas fueron escondidas, tapiadas o desterradas de las ciudades españolas que sitiaban los musulmanes.

Los estudios muestran que tras la Reconquista española, por ejemplo en las ciudades de Sevilla, Toledo y Granada, dichas vírgenes empezaron a reaparecer y este hecho, a considerarse milagroso. En un segundo momento, en relación con este eje se explica la entrada de objetos devocionales a las tierras recién conquistadas, el enfrentamiento con las creencias religiosas indígenas, los caminos de conversión seguidos tras los encuentros y los usos dados a tales bienes por la sociedad neogranadina. A partir de esa contextualización, la autora se introduce en el estudio de una de las imágenes milagrosas más analizadas por la historiografía local, que comenzó a manifestar su poder tras haber recobrado su forma pictórica en el siglo XVI: la Virgen de Chiquinquirá. Esto la lleva a preguntarse por el surgimiento de su leyenda, por lo que se entendía en la época como un hecho milagroso, por las formas de consagración de las imágenes y por el papel de clérigos y conquistadores en el patrocinio de su culto.

En cuanto al eje iconográfico, que ocupa gran parte de esta exploración, se observa un interés por describir e interpretar aspectos asociados a las figuras, los símbolos y las temáticas de las imágenes milagrosas. Por su clara formación en historia del arte, Acosta Luna realiza un amplio recorrido por los íconos religiosos de Oriente y Occidente, con el objeto de determinar los cimientos de la iconografía mariana en el Nuevo Mundo. Si bien este punto resulta interesante para conocer el tipo de imagen que circuló por el orbe católico, la autora no se aleja de lo ya planteado desde mediados del siglo XX por distintos historiadores como Francisco Gil Tovar, Santiago Sebastián, Gabriel Giraldo Jaramillo y Martha Fajardo de Rueda.

En el texto continúa presente la discusión sobre la influencia de la pintura devocional europea en las imágenes neogranadinas, lo que lleva a ubicar la producción local dentro de las principales corrientes "artísticas" occidentales, como la italiana, la flamenca o la morisca. Al mismo tiempo,

se retoma el estudio de grabados y estampas, que Sebastián había desarrollado con amplitud, a fin de subrayar la función pedagógica que los objetos religiosos locales cumplieron para los artífices neogranadinos del siglo XVII.

Al centrarse en estos aspectos, la investigación olvida que las gentes no tienen una actitud pasiva frente a las imágenes y que, por ende, pueden establecer diversas y complejas relaciones con estas. Además, también pasa por alto que la imagen sufre múltiples procesos de cambio en relación con el significado que se le da y en su propia representación pictórica, según contextos diferentes de localización, momentos históricos de funcionamiento y formas de apropiación por diversos actores colectivos e individuales.

De otro lado, la autora se adentra en un problema poco trabajado por la historiografía que se ocupa de este tema: la circulación de bienes religiosos desde los puertos españoles de Sevilla y Cádiz hacia los de las Indias occidentales. Teniendo en cuenta los límites de esta investigación, se describe únicamente el traslado de imágenes marianas en el equipaje de los primeros conquistadores, el envío de grabados desde los puertos españoles mencionados y el papel desempeñado por los artífices de imaginería en este tipo de negocio transatlántico. La finalidad de tal recuento es introducirse en el tema de las imágenes milagrosas españolas que arribaron a los territorios recién conquistados por la monarquía católica.

La Virgen extremeña de Guadalupe, la madrileña de la Soledad y la de la Antigua de Sevilla no solo llegaron en los navíos que traían a conquistadores, frailes, familias y aventureros, sino que además fueron reproducidas por pintores locales, ubicadas en altares y reconocidas por obrar milagros. En conclusión, se plantea que el tránsito transatlántico de estos objetos marianos posee dos características diferentes. Por un lado, la circulación en la Nueva Granada de diversas pinturas y esculturas realizadas en España (principalmente en Sevilla). Y por otro, la reproducción local de imágenes españolas y europeas a partir de los modelos pictóricos, escultóricos y gráficos que llegaron desde los primeros años de la Conquista.

Los aspectos esbozados aportan elementos interesantes a la discusión de un tema que en las últimas décadas ha ocupado la atención de

los estudiosos de la cultura visual en Hispanoamérica. Pero no se logra mostrar la complejidad del problema cuando se reduce a estas dos únicas características. Para comprender la circulación de los objetos religiosos que pasaron de un lado del Atlántico al otro es necesario, además, seguirle la pista a las múltiples etapas de ese tránsito, a los actores sociales que facilitaron su movimiento (la corona, los comerciantes, las órdenes religiosas, los artífices y los particulares) y a los lugares europeos en los que se produjeron las imágenes y desde los cuales se realizó su traslado (Flandes, Ámsterdam, Venecia o Roma).

Se trata de diversos agentes y espacios que, como protagonistas o simples participantes, integraron e intentaron capturar el comercio de estos bienes en el Nuevo Mundo. Sin duda, esto fue facilitado por la reducción de las distancias que el poderío comercial alcanzado por la monarquía católica permitió. En virtud de esa reducción, lo desconocido se volvió familiar, lo inaccesible un poco más disponible y lo lejano se aproximó cada vez más por las interconexiones que generó la carrera de Indias (Gruzinski 345). Por esta razón, no es extraño que los pintores neogranadinos apoyaran la elaboración de sus pinturas en los grabados de los hermanos Wierix o del taller de Pedro Pablo Rubens; que llegaran a los poblados de la provincia de Santafé cristos de marfil elaborados en Filipinas y trasportados desde Nueva España; que cientos de estampas de la ciudad francesa de Lyon inundaran los templos del Virreinato del Perú; que pinturas del florentino Vicente Carducho viajaran en galeones a la ciudad de Portobelo, o que pequeñas reliquias de las catacumbas romanas hicieran parte del equipaje de los jesuitas que se dirigían a las provincias de Quito.

Finalmente, en lo referente a la edificación de espacios y a la reproducción de la imagen, este texto se ocupa de un tema fundamental para comprender la relación entre las representaciones y sus creyentes: los entornos arquitectónicos que se gestaron y estuvieron a su disposición. Dos aspectos son señalados en relación con la construcción de estos lugares. Por un lado, las iglesias se fundaron en honor a una advocación, procedente en la mayoría de los casos de un taller español, que posteriormente sería reconocida como milagrosa, y, por el otro, cuando una imagen se manifestó

como receptáculo de poderes taumatúrgicos, las autoridades vieron la necesidad de establecer santuarios para su veneración.

Al margen de estas consideraciones, se hace evidente que en torno a estos lugares se instauró un micromundo al servicio del culto de una imagen mariana, lo que permitió que las instituciones religiosas y la población se vieran beneficiadas económicamente por la construcción de recintos sacros. Pero esta forma de devoción no se quedaba en la organización exterior de templos, sino que trascendía a aspectos interiores como la construcción de retablos, la erección de camarines y la elaboración de indumentaria postiza (vestidos, telas, cabellos, joyas).

En cuanto a la reproducción de la imagen milagrosa, tema del último capítulo de este eje de análisis, la autora efectúa interesantes reflexiones sobre las copias de las representaciones marianas más veneradas, realizadas por pintores santafereños; sobre la inclusión de la imagen en el ámbito de la devoción privada de la sociedad neogranadina; sobre los elementos que al ser tocados por estas obras milagrosas adquirían el carácter de reliquias, y sobre la elaboración de imágenes votivas como una forma de agradecimiento por algún favor concedido a una advocación mariana.

Desde estos tres frentes, que pueden multiplicarse en muchos más, la autora establece continuas relaciones históricas, culturales, religiosas y sociales con otros epicentros de elaboración de imágenes católicas. Aunque no ocupa la atención de esta investigación, se alude en algunas páginas a la producción de estos objetos en las provincias de Quito, el Virreinato del Perú y el de Nueva España. Evidentemente, y como ha sido analizado por otros historiadores del arte, en estos espacios se dieron una significativa fabricación y un importante mercado de bienes religiosos facilitados, en gran parte, por los talleres que las órdenes religiosas, las autoridades reales y los artífices españoles y criollos establecieron tempranamente.

También incidió en esto la considerable demanda de obrajes de imaginería religiosa hecha por clientes de los centros urbanos y de los espacios más alejados. Así, y no solo en virtud del traslado de imágenes devocionales europeas, el Nuevo Reino de Granada se fue poblando de símbolos , representaciones y edificaciones devocionales desde el siglo XVI: templos,

cruces en lo alto de la montaña, ermitas, imágenes en madera y yeso de santos y de vírgenes, pinturas murales y láminas impresas pegadas en las paredes, al punto que el decorado local y de los "aposentos privados" parece haber estado constituido principalmente por las imágenes cristianas en todas sus variantes.

Para que esta historiadora hubiera llegado a este tipo análisis no bastó con la recolección de fuentes visuales, trabajo que por lo demás requiere un conocimiento amplio de la iconografía mariana, sino que debió apoyarse en un juicioso estudio de fuentes escritas. Seguir el rastro del envío de imágenes religiosas, de la veneración que recibieron en distintos poblados y de la edificación de santuarios en su honor es posible cuando se da un acercamiento a aquellos documentos elaborados por diversos individuos en la época de estudio.

En primer lugar, fueron esenciales los documentos eclesiásticos custodiados en archivos y bibliotecas, como textos conciliares, escritos sinodales, inventarios, testamentos, documentos judiciales, censos, devocionarios, novenas e historias editadas de milagrosas imágenes. Pero, sin duda, las protagonistas de esta reflexión son las crónicas que sobre la conquista y la colonización del Nuevo Reino de Granada elaboraron religiosos y laicos españoles y neogranadinos. A pesar de la dificultad que entraña la necesidad de estudiar estas fuentes, teniendo en cuenta los lugares de producción de los escritos, las instituciones culturales que influyeron en su redacción, la función social que cumplía el relato y la recepción del testimonio propiamente dicho, no dejan de ser relevantes para el trabajo de aquellos historiadores que buscan conocer aspectos de una época a través de los ojos de uno de sus protagonistas. Entre esas fuentes están las obras de un Juan de Castellanos, Pedro de Aguado, Pedro Simón, Lucas Fernández de Piedrahita, Pedro Tobar y Buendía, Alonso Zamora y Rafael Serna, citados por Acosta a lo largo de este escrito.

En síntesis, el texto reseñado en estas páginas, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada,* representa un aporte valioso a las discusiones que en la actualidad se están dando en Colombia sobre la importancia de la imagen como fuente histórica. Si bien el tema de la representación religiosa ha estado presente en las reflexiones de historiadores

del arte y de distintos estudiosos de las ciencias humanas en el país, muy pocos han pretendido ir más allá de la simple descripción de los principales artífices y sus obras más destacadas o del análisis de las imágenes coloniales concebidas como bienes culturales y patrimoniales.

Aún faltan trabajos que ayuden a comprender tanto el papel desarrollado por los autores de imaginería religiosa y las estrechas relaciones que establecían con sus contemporáneos, como el uso, el significado y la apropiación de las imágenes devocionales en una determinada sociedad. En este sentido, Olga Isabel Acosta Luna abre nuevos caminos para posteriores investigaciones que no solo se ocupen de las imágenes marianas más reconocidas en el ámbito historiográfico, sino que además se adentren en la sociedad colonial para estudiar aquellas representaciones de santos, cristos y mártires que también alcanzaron el estatus de "milagrosas" en el Nuevo Reino de Granada y que son desconocidas completamente.

A propósito de la reseña de María Cristina Pérez Pérez sobre *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*

Olga Isabel Acosta Luna
Museo Colonial, Bogotá, Colombia

Quiero primero agradecer la juiciosa lectura realizada por María Cristina Pérez, que arroja una serie de elementos que permiten establecer algunas inquietudes y críticas interesantes en torno a mi reciente publicación, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Deseo referirme a ellas brevemente.

La reseña presenta una primera discusión llamativa y en boga. Se trata de la utilización de la imagen como fuente histórica. En el caso de la obra comentada, si bien la imagen constituye la fuente más importante, es

sobre todo el principal problema que se pretende estudiar; de ahí que un tema como el amplio análisis iconográfico propuesto en la segunda parte del libro pueda resultar un tanto desconcertante.

Según Pérez, esa sección "no se aleja de lo ya planteado desde mediados del siglo XX por distintos historiadores como Francisco Gil Tovar, Santiago Sebastián, Gabriel Giraldo Jaramillo y Martha Fajardo de Rueda". Disiento en este punto. En la actualidad, en círculos académicos locales ocupados de temas relacionados con la imagen colonial existe un cierto desdén hacia lo que se suele denominar "la historia del arte tradicional", sin que sea claro a qué se refiere esto. Y más en un país como Colombia, que solo desde este año cuenta con un programa de pregrado en historia del arte.

En el grupo de los que practican la historia del arte podemos incluir a autores como Santiago Sebastián, quien desde la década de 1960 trazó ciertas directrices sobre lo que podía ser un método iconográfico e iconológico aplicado en el campo del arte colonial neogranadino. Sin embargo, él no solucionó el problema y no nos legó una iconografía (como sí lo viene haciendo desde hace varios años Héctor Schenone[1]), la cual habría sido de gran utilidad.

De esta manera, la segunda parte de *Milagrosas imágenes marianas* —la iconográfica— trata de responder sobre todo a una carencia local, dada la inexistencia de estudios rigurosos que establezcan las bases para comprender qué representan las imágenes coloniales existentes en colecciones públicas y privadas. Lo mismo podríamos decir de problemas como los de la datación, la autoría, las técnicas y las procedencias, por citar solo algunas problemáticas básicas, quizá no tan atractivas, que pueden ser planteadas a la hora de abordar la imagen como objeto de estudio y no solo como fuente histórica. Soy una convencida de que para estructurar un sólido conocimiento de la imagen colonial en el Nuevo Reino de Granada (y en general) es necesario tratar también problemáticas básicas que nos

1 Héctor Schenone publicó en el 2008, un año después de la finalización de mi tesis doctoral, un libro dedicado a la iconografía mariana colonial en América Latina.

sirvan de cimiento para entender con mayor firmeza problemas diversos en torno a su concepción, elaboración, consumo y recepción.

Pérez anota además, sobre la segunda parte del libro, que

> olvida [...] que las gentes no tienen una actitud pasiva frente a las imágenes y que, por ende, pueden establecer diversas y complejas relaciones con estas. Además, también pasa por alto que la imagen sufre múltiples procesos de cambio en relación con el significado que se le da y en su propia representación pictórica, según contextos diferentes de localización, momentos históricos de funcionamiento y formas de apropiación por diversos actores colectivos e individuales.

A mi favor, debo decir que la recepción de las imágenes no era la preocupación principal en esta segunda parte, cosa que sí ocurre en la tercera. Sin embargo, acá se analiza el fenómeno iconográfico de la imagen milagrosa mariana en cuanto fenómeno local que si bien sigue modelos importados, los adapta iconográficamente en cada lugar, como es el caso de las vírgenes de Chiquinquirá, de la Candelaria, de las Nieves y particularmente de los retratos pintados a partir de esculturas veneradas en España y en el Nuevo Reino.

Sobre la comercialización de las imágenes, estoy de acuerdo con Pérez. Lo hecho en *Milagrosas imágenes marianas* es tan solo un bosquejo de la situación y no logra mostrar la complejidad del problema de la circulación de los objetos religiosos, pero, sobre todo, darles la dimensión de fenómeno comercial que tenían. De esto se han preocupado recientemente especialistas que abordan la cultura material (Rivas). Espero que trabajos futuros enfocados en este tipo de problemáticas permitan comprender mejor este y otros fenómenos, no solo en el caso de las milagrosas imágenes, sino de la imagen colonial en general.

Bibliografía

Burke, Peter. *Visto y no visto: uso de la imagen como documento histórico.* Barcelona: Crítica, 2001. Impreso.

Gombrich, Ernst. *Los usos de las imágenes: estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual.* 1999. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.

Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.

Rivas, Jorge. "El mobiliario enconchado en el Virreinato del Perú". *Memorias de las VI Jornadas de Arte, Historia y Cultura Colonial: Asia en América.* CD-ROM. Bogotá: Museo Colonial; Museo Iglesia Santa Clara, 2012.

Schenone, Héctor. *Iconografía del arte colonial: Santa María.* Buenos Aires: Educa, 2008. Impreso.

Administración e imperio. El peso de la monarquía hispana en sus Indias (1631-1648)

Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo, eds. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso Teixidor, 2011. 401 pp.

José Gabino Castillo Flores

El Colegio de Michoacán, México

¿Con qué medios funcionó la monarquía hispánica en Indias? ¿Cuáles fueron los engranajes que hicieron marchar esa enorme máquina gubernamental con pretensiones universales? Parte de las respuestas a estas preguntas nos las brindan Thomas Calvo y Jean-Pierre Berthe a través de la edición crítica de dos documentos emanados del corazón mismo de la administración imperial. El primero de ellos es el "Memorial informatorio al rey nuestro señor en su Real y Supremo Consejo de Indias, Cámara y Junta de Guerra", escrito en 1645 por Juan Díez de la Calle, entonces oficial segundo de la Secretaría de Nueva España del Consejo de Indias. El otro es la "Relación de los oficios i cargos de gobierno, justicia, hazienda, guerra i mar perpetuos o temporales que por gracia u merced o venta o renunciación provee su magestad del rey nuestro señor", elaborada en 1631 por el relator y gran polígrafo del Consejo de Indias, Antonio de León Pinelo. El "Memorial" da una visión de los oficios que son provistos por la gracia del rey en las cuatro materias: guerra, gobierno, hacienda e Iglesia; mientras que la "Relación" es una lista manuscrita de todos los oficios no eclesiásticos de la monarquía en las Indias, incluyendo Filipinas. Ambas relaciones, advierten los editores, a pesar de que las precisiones que hacen en esta materia resultan aún insuficientes, son una muestra de los intentos llevados a cabo para poner en orden los territorios de la monarquía y su capital humano en las Indias.

Desde mediados del siglo XVI se manifestó el intento de la corona por conocer mejor sus territorios indianos. En 1560 mandó reunir las cédulas emitidas sobre el gobierno de las Indias a fin de ordenar las dis-

posiciones en materia jurídica (preámbulo de la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias* de 1680), y en 1570 la preocupación por el espacio geográfico y humano se hizo también evidente al imponerse la premisa "enlistar para controlar". Una muestra de ello fueron las relaciones geográficas realizadas en la década de 1580. Ambos intentos tenían la finalidad de fijar los itinerarios por medio de los cuales el poder se apropiaría de los espacios (ciudades, villas y pueblos).

Esa forma de percibir la tarea gubernativa, de acuerdo con los editores, era una herencia de la tradición imperial romana en sus vertientes administrativa y geográfica. En 1585 las disposiciones mencionadas se complementaron con la petición que hizo Felipe II de un informe completo de todos los funcionarios de cada una de las audiencias indianas. Pero el retraso en su confección obligó a Felipe IV a emitir en 1629 una nueva orden para que sus consejos elaboraran listas de los oficios que había en todos los reinos y señoríos; resultado de ello son, precisamente, el "Memorial" y la "Relación".

Este intento por conocer el espacio, los engranajes administrativos y el capital humano que los sustentaba nos obliga a preguntarnos por la visión que los funcionarios madrileños tenían entonces de las Indias. Desde la península, los reinos americanos eran todavía poco mensurables; la dificultad provenía de la mala estructuración de su sistema económico, la debilidad de sus vías de comunicación, las confusiones de carácter geográfico y el frecuente traslape de jurisdicciones seculares o religiosas. Lo interesante de las relaciones editadas por Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo es que nos hablan de ese complicado mundo administrativo que se buscaba ordenar. Tanto Díez de la Calle como León Pinelo llevaron a cabo el primer intento por enlistar los oficios que se hacían en las Indias a fin de aclararle al rey cuál era la burocracia que estaba a su servicio.

¿Enlistar para qué?, sería la pregunta obvia. ¿Solo para conocer el número de oficiales sujetos al rey? Los editores lo señalan claramente: el oficio representaba el hilo que unía el entramado social, estructurado de manera piramidal, que iba del rey al habitante del pueblo. El número de oficios habla de la capacidad que tenía el soberano y que podía capitalizar en forma de lealtades de sus súbditos. Los oficiales, seculares o eclesiásticos,

eran, además, el ejército administrativo que daba cohesión a las diversas provincias que integraban la monarquía. De ese tamaño fue la labor que emprendieron los autores del "Memorial" y de la "Relación" y que los editores del libro rescatan como una herramienta de trabajo para el historiador y como un claro ejemplo de los medios de que se valió la corona para hacer funcionar su máquina imperial.

La "Relación" nunca fue publicada. Constaba de sesenta folios manuscritos y enlistaba unos cinco mil oficios seculares. Empezaba por los diversos cargos que había en el Consejo de Indias y en la Casa de Contratación de Sevilla y pasaba luego a los diferentes oficios que eran provistos ya por el rey, ya por sus virreyes y gobernadores en las ciudades, pueblos y villas de los virreinatos de la Nueva España y el Perú.

Como advierten los editores, sin embargo, la "Relación" no da la cifra exacta de oficiales, pues además de que excluye a los eclesiásticos, no señaló muchos otros cargos, entre ellos algunos tan obvios como las alcaldías ordinarias de la mayor parte de los distritos de las audiencias de Lima y La Plata, a pesar de que eran cabezas de las municipalidades. En relación con México, sin embargo, el autor no omitió oficios menores como el de los alcaldes del agua. En el ámbito militar pasó algo similar: señalaba León Pinelo que no incluiría a los soldados, pero apuntó 150 lanceros y soldados de la guardia del virrey del Perú. De manera que, además de los oficiales que pasó por alto, a su lista se podrían sumar (según estimaciones de los editores) unos 6.000 soldados rasos, 3.000 hombres de mar y 2.500 eclesiásticos, lo que nos hablaría de que hacia 1630 había al menos unas 16.500 personas al frente del gobierno indiano.

Si bien la cifra parece alta, Calvo y Berthe advierten que tan solo España poseía unos 20.000 oficiales y el pequeño Portugal unos 12.000 por la misma fecha. A esto debemos contraponer, además, la extensión mucho más amplia de los "reinos" americanos. Por desgracia, advierten los editores, tanto la "Relación" de León Pinelo como el "Memorial" de Díez de la Calle poco nos dicen en materia sociológica de quienes ocuparon los oficios. Sin embargo, se trata de listados que hablan mucho de la lógica imperial de principios del siglo XVII.

La "Relación" señala además otras cosas: tuvo como objetivo la introducción del nuevo impuesto de media anata (que representaba la mitad de un salario anual y la tercera parte de un oficio vendible) cuando el sistema de oficios vendibles estaba ya en boga. Desde 1558 se había ordenado aumentar el número de escribanías en ciudades y villas y crear el oficio de alférez con voto en el cabildo en cada una de ellas. Para 1606 los oficios vendibles se convirtieron en propiedades privadas, libremente transmisibles, pero se buscó que se vendieran y traspasaran a personas hábiles y suficientes para dichos cargos. Se trató, además, de que estos fueran dignidades sin jurisdicción, a fin de proteger los intereses de la corona. Cuando ya estaba bien instalada la venalidad de los oficios, estos representaban el 48% de la oficialidad de las Indias.

La corona se apoyó masivamente sobre los cargos vendibles, es decir, sobre las élites, no solo para obtener ventajas financieras, sino para vertebrar un tejido administrativo que parecía muy débil. De manera que dichos oficios fueron el medio por el cual los "patricios indianos" tomaron posesión de una parte del poder. Los cargos menos apetecibles eran los que traían menor retribución financiera, especialmente los municipales: regidurías, escribanías, etc. La mayoría de estos oficios pertenecían a la Audiencia de Santo Domingo, mientras que los más importantes (también los más caros: por encima de 300.000 maravedíes) pertenecían a México (31%), La Plata (33%) y Lima (30%). Como puede apreciarse, la "Relación" no es una simple lista. En sus líneas se encuentra la lógica misma de la administración indiana. De ahí el interés de los editores en su publicación.

En 1645 Díez de la Calle publicó su "Memorial", cuya elaboración se había basado, entre muchas otras fuentes, en la "Relación" de León Pinelo. La obra fue resultado de veintiún años de experiencia acumulada desde 1624, año en el que había entrado a laborar como asistente de su suegro, Juan Fernández de Madrigal, oficial mayor de la Secretaría de la Nueva España. El autor señaló entonces que estaba preparando una nueva obra sobre los oficios vendibles, renunciables y otros provistos por virreyes, presidentes y capitanes generales. Se trataba del escrito que apareció apenas un año después: *Memorial y noticias sacras y reales del Imperio de Indias*

Occidentales de la Nueva España (1646). Aunque entonces comprendió exclusivamente a la Nueva España, lo enriqueció en 1659 con datos del Perú.

El "Memorial" centró su atención en los oficios que proveía el rey en todos los ámbitos, por lo que la cifra que presenta el autor es de 7.436 cargos distribuidos en los 2 virreinatos. De acuerdo con el documento, el de la Nueva España estaba mejor vigilado desde Madrid que el del Perú (4.531 nombramientos para el primero contra 2.905 para el segundo). Pero al contemplar únicamente el caso de los gobernadores provinciales (cerca de medio millar, de los cuales el rey nombraba apenas un 7,3%), parece que la corona puso mayor atención al Perú, donde nombraba al 12,8% del total, en tanto que para la Nueva España designaba apenas al 4,7% de los mismos. Esto podría deberse a que el recuerdo de las guerras andinas y la extracción de la plata (Potosí era el gran centro minero) obligaban a vigilarlo de cerca.

En cuanto a la Iglesia, el soberano designaba a unos quinientos miembros del alto clero, pero el "Memorial" no nos dice nada de los otros dos mil clérigos que trabajaban en cerca de un millar de parroquias. Lo mismo sucede con un amplio número de letrados y tenientes que estaban al servicio de administradores locales y de un tanto más de corregidores y alcaldes nombrados por los virreyes y gobernadores. Por tal razón, los autores remarcan la misma advertencia: se trata de relaciones no acabadas, pero que siguen siendo los intentos más importantes de ordenar el complicado mundo de la administración colonial.

Tanto el "Memorial" como la "Relación" son una clara muestra de la lógica imperial a inicios del siglo XVII. La aparición de ambas relaciones se dio precisamente en el momento en que se estaba llevando a cabo una reorganización del Consejo de Indias, lo que se materializó con las nuevas ordenanzas de 1636. Dicha renovación formaba parte de una reestructuración fiscal, promovida entre 1630 y 1640, que requirió de un mejor conocimiento de las piezas administrativas. Así, la edición de Thomas Calvo y Jean-Pierre Berthe nos brinda la posibilidad de acceder a dos importantes obras.

Quizá no haya en estas listas de oficios datos sociológicos (como lamentan los editores), pero sí una columna vertebral que nos permitirá, cada

vez que nos topemos con un oficial real, pensarlo inmerso en el complejo entramado humano-administrativo del cual formaba parte. Sumemos a esto que ambas relaciones estimularán la imaginación de muchos historiadores que sabrán hacerles preguntas nuevas. *Administración e imperio* no es pues una simple edición crítica de dos textos, es la actualización de los mismos y una clara muestra de que el diálogo trasatlántico e intercontinental sigue planteándoles a los historiadores de hoy problemas semejantes a los que se enfrentaron desde los siglos XVI y XVII.

Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia

Jorge Augusto Gamboa Mendoza, comp. Bogotá: Universidad de los Andes, 2008. 333 pp.

Carlos Gustavo Hinestroza González

Universidad de los Andes, Colombia

Los muiscas en los siglos XVI y XVII es el cuarto volumen de la reconocida colección Estudios Interdisciplinarios sobre la Conquista y la Colonia en América de la Universidad de los Andes (Bogotá). Aparte de su presentación, el libro reúne once artículos, la mayoría de ellos expuestos primero como ponencias en el XIII Congreso Colombiano de Historia —celebrado en agosto de 2007—, según nos cuenta el mismo compilador. Sumado a ello, cabe mencionar, como rasgo particular de la obra, que cada estudio está acompañado con el comentario de un lector, quien señala los aciertos y las falencias que, a su juicio, tiene el ensayo. En seguida viene la respuesta de cada investigador a estas observaciones.

La obra se inicia con el artículo de Marta Herrera "Milenios de ocupación en Cundinamarca", el cual describe la formación y los cambios del relieve y el clima de dicho territorio colombiano, la posterior ocupación del mismo por el hombre y el proceso de adaptación de este. Le sigue "Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muiscas", de Hope Henderson, un estudio centrado en el análisis de la actividad ritual llamada *iebzasqua*, una celebración dirigida por los caciques de estos grupos y asociada a sus casas y complejos residenciales en la que, simbólicamente, estos lugares eran "alimentados" para asegurar su existencia.

Continúa el trabajo de Carl Langebaek titulado "Dos teorías sobre el poder político entre los muiscas. Un debate a favor del diálogo", en el que el autor retoma las conclusiones de notables investigaciones que, desde las perspectivas de la arqueología y la antropología, han dado cuenta de

distintos aspectos de la sociedad muisca, para luego contrastarlas con los resultados de sus propias excavaciones, especialmente en El Infiernito, Suta y Fúquene. El cuarto artículo, "Las unidades sociopolíticas muiscas en el siglo XVI", de Marcela Quiroga, describe, a partir de fuentes de archivo, la ya conocida pirámide jerárquica de dichas unidades sociopolíticas: la *uta,* la *sybyn* y el cacicazgo. El quinto ensayo, escrito por Jorge Gamboa y titulado "Los muiscas y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo tema", discute siete aspectos de la conquista española del territorio muisca que han sido tomados como axiomas, sin mayor reparo, por varias generaciones de historiadores, tanto nacionales como extranjeros.

El sexto capítulo, "Relaciones entre caciques y encomenderos en el inicio del periodo colonial: el caso de Guatavita", redactado por Alejandro Bernal, pone de manifiesto la desarticulación de las unidades políticas de este cacicazgo, causada por los múltiples repartimientos de que fueron objeto los naturales de la zona, hecho que se hizo patente en la disputa entre dos caciques y en el interés personal de los encomenderos por estimular tal conflicto.

Viene luego "Indígenas y mercaderes: agentes en la consolidación de facciones en la ciudad de Santafé, siglo XVI", de Monika Therrein, que propone una nueva mirada a la urbe durante el siglo XVI, a partir de evidencia que demuestra la formación de facciones en pugna por el control de los habitantes, hecho que cuestiona la idea de la existencia de un poder centralizado que operaba sobre las gentes de todas las calidades allí avecindadas. Por su parte, Jimena Lobo-Guerrero y Felipe Gaitán, en su escrito "La casa del tipógrafo: arqueología de una ocupación temprana en Santafé de Bogotá", revelan que en el espacio que ocuparon la caballeriza y la huerta de una antigua vivienda de españoles, que data de finales del siglo XVI, existió un bohío en el que residían algunos indígenas, el cual les permitió la conservación de sus costumbres hasta el epílogo de dicha centuria. Esta prueba también les permite a los autores sugerir que tales habitáculos, presentes así mismo en varios sectores de la ciudad, se constituyeron en "focos de resistencia cultural".

El noveno ensayo, "El declive demográfico y su incidencia en la organización social y política muisca: pueblos de Fontibón y Engativá

(1550-1650)", de Diana González, describe el fraccionamiento de ambos cacicazgos y su reconstitución como pueblos de indios. Este trabajo presenta los datos propios de un ejercicio cuantitativo —tasas de crecimiento, fecundidad y mortalidad, distribución de la población por edad y sexo, entre otros—, y ofrece importantes reflexiones sobre el uso de las visitas como fuente para trabajos de esta índole.

El décimo estudio, obra de Diana Rodríguez y que lleva por nombre "La música en la evangelización de los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense durante el siglo XVII", explica la acogida que tuvo este método de cristianización entre la población indígena, tanta que en algunos pueblos se formaron escuelas para fomentar su aprendizaje, lo cual les permitió a los naturales educados en dicho arte posicionarse como élite dentro de sus comunidades y ser eximidos del trabajo en minas y del pago de demoras.

Cierra el volumen Ángel Luis Román con "Necesidades fundacionales e historia indígena imaginada de Cajicá: una revisión de esta mirada a partir de fuentes primarias (1593-1638)", ensayo que compara la memoria histórica de los habitantes de aquel lugar respecto a su pasado indígena y la información que el archivo brinda sobre ellos. El ejercicio sacó a flote los desaciertos y las exageraciones de la primera narración frente a la evidencia empírica, además de señalar el carácter moralizante de aquella y su uso en pro de intereses políticos y económicos del presente.

Ahora bien, tras esta escueta exposición de los artículos, no resta sino hacer unas breves apostillas. Empezaré por referirme al título, un tanto desorientador en cuanto a la cronología que manifiesta. Tal vez pueda considerarse una nimiedad el que repare en esta cuestión, mas el periodo que anuncia el rótulo puede llevar a malos entendidos: da la idea de que el libro ofrece únicamente investigaciones orientadas al estudio de los muiscas a partir de la llegada de los españoles, pese a que escritos como los de Herrera, Henderson, Langebaek, Therrien y Lobo-Guerrero y Gaitán se centran en el pasado prehispánico o aluden a él como parte de su argumento. La apreciación no es solo mía: se puede corroborar la confusión al dar un vistazo a los catálogos de varias bibliotecas, donde se juzga que su contenido únicamente hace parte de la materia *historia colonial.*

En todo caso, salvo este pequeño detalle, uno puede concluir tranquilamente que el libro es de calidad. En general, cada artículo está finamente sustentado con una convincente evidencia empírica y una acertada bibliografía, a lo que se suma una exposición clara de los temas. No obstante, el aspecto más reconfortante de la obra lo ofrece el sentido crítico de algunos de sus artículos, característica que desde la misma presentación comienza a delinearse.

Particularmente, los escritos de Gamboa, Langebaek y Therrien son los que poseen este talante, palpable en los cuestionamientos que los tres hacen a un gran número de premisas sobre el mundo muisca y la sociedad que abruptamente se forjó tras la llegada de los españoles; postulados aceptados y repetidos sin mayor crítica por investigadores de diferentes áreas. Nada más diciente de esta actitud revisionista que las páginas iniciales de la obra, en las que Gamboa señala un punto de vital importancia: el problema que representa el uso del etnónimo *muisca.*

Llama la atención el compilador sobre el hecho de que la palabra es útil como referente geográfico, mas no cultural. El término, es cierto, designa a las sociedades que habitaron los actuales departamentos de Boyacá y Cundinamarca; pero debe aclararse que estas no constituían una unidad cultural homogénea ni se podían distinguir claramente de otros grupos que las circundaban (tunebos, guanes y chitareros, por ejemplo), como comúnmente se cree.

Sumado a ello, en su artículo, Gamboa riñe con ideas tan arraigadas como que las huestes eran un ejército profesional, compuesto por los personajes más infames de España; que apenas unos pocos españoles sometieron a una considerable población indígena; que los ibéricos poseyeron un talento militar excepcional; el problema de la comunicación entre indígenas y peninsulares; el trauma que generó en los indígenas el sometimiento; y la idea de la superioridad tecnológica de los europeos. Incluso, el autor polemiza con el término *conquista.*

En este sentido, es loable el ejercicio de adaptación, realizado por Gamboa, de las ideas emanadas del libro de Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española*, al contexto del altiplano cundiboyacense. A su vez,

Langebaek buscó hallar los puntos de encuentro y aquellos que dan lugar a polémicas en seis temas puntuales sobre los grupos prehispánicos que habitaron la región mencionada: los periodos regularmente aceptados (denominados Herrera y Muisca Temprano); la dificultad de establecer si las modificaciones y continuidades en la cerámica equivalen a variaciones o permanencias de grupos étnicos; los cambios demográficos y su relación con las áreas de asentamiento en el tránsito de uno a otro periodo; las diferentes interpretaciones sobre las jerarquías sociales dentro de estos espacios; y, finalmente, las discusiones en torno al intercambio de bienes. Empero, el consejo más útil que hace a sus colegas es que presten mayor atención a los trabajos locales sobre los Andes orientales, en lugar de dar una exagerada prelación a investigaciones foráneas que analizan otros contextos. Una exhortación que bien puede ampliarse a quienes investigan en historia y antropología.

Finalmente, Therrien nos ofrece una nueva cartografía de la ciudad de Santafé en el siglo XVI, con la cual establece dos puntos geográficos en los que se concentraban igual número de facciones que agrupaban beneméritos, eclesiásticos, indígenas y mercaderes, ubicadas una al norte y otra al sur, más allá de los ríos San Francisco y San Agustín, y unidas por una vía, la Calle Real, asiento de los mercaderes, cuya importancia ha sido desestimada por la historiografía.

Esta nueva mirada sobre la ciudad, que propone la autora, está acompañada de una cronología que atestigua los cambios en su conformación desde antes de la llegada de los ibéricos hasta finales del siglo XVI. No obstante, los aportes que juzgo más significativos de este estudio consisten, primero, en ofrecer indicios ciertos de la notoria presencia en la ciudad de indígenas que desempeñaban una gran cantidad de actividades y cohabitaban con los españoles, pese a las relaciones asimétricas que se establecieron entre ellos; y, segundo, en la desmitificación que hace la autora del centro de Santafé como foco de un poder único. De este modo, desdibuja esa idea tan arraigada acerca de la separación de indios, blancos y mestizos en la ciudad —los primeros asentados en en los extramuros, los segundos, en el centro— y más bien nos sugiere la imagen de una sociedad menos rígida de la que hemos supuesto, afirmación que coincide con los resultados de la investigación de Lobo-Guerrero y Gaitán.

No queda más que expresar que estos últimos artículos reseñados nos legan la responsabilidad de examinar constantemente los estudios sobre los que nos apoyamos a la hora de comenzar una investigación. Más que eso, nos invitan a hacer verdaderas lecturas críticas de las ideas allí expresadas, a la luz de la evidencia empírica, tanto de la usada por el autor para sustentar su argumento como de las nuevas pruebas recolectadas por quien investiga. El ejercicio, aunque artesanal y dispendioso, conduce a avances significativos en las ciencias sociales, por cuanto brinda la oportunidad de derribar fetiches, rectificar información, crear nuevos objetos de estudio y, lo que es más importante, ofrecer la oportunidad de reintegrar cierto hálito de veracidad a estas áreas del conocimiento —en particular a la historia—, puestas en duda, incluso en forma grosera, por ciertas tendencias intelectuales que todavía tienen eco.

Bibliografía

Restall, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española.* Barcelona: Paidós, 2004. Impreso.

Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica

Margarita Gascón. Buenos Aires: Dunken, 2011. 256 pp.

Rubén Darío Serrato Higuera

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

En comparación con las fronteras coloniales, las áreas periféricas han sido relegadas por su aparente condición de territorios sin valor. La historiografía que ha abordado el problema del espacio en el periodo colonial hispanoamericano ha dirigido su atención a los procesos históricos que tienen lugar en las regiones centrales del continente. Sin embargo, estos sucesos pueden ser interpretados de manera diferente según la escala espacial que se utiliza para considerarlos. Este enfoque se plasma en el trabajo de Margarita Gascón, titulado *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica.* El libro tiene como objeto de estudio los extremos territoriales del sur y el norte de América, y se ocupa tanto de las periferias imperiales como de las fronteras coloniales. Para ello, la autora busca retroceder hasta el siglo XVI, con el fin de rescatar aquellos momentos y coyunturas que desencadenaron la configuración del espacio en la periferia[1]. Esta organización, durante el periodo colonial, fue un producto del poder monárquico, cuyas acciones tenían el fin de controlar, atacar y defender territorios clave para el comercio imperial.

1 La autora entiende por *configuración del espacio* la articulación de una población o de un grupo humano con su entorno, así como el aprovechamiento de los recursos que allí se puedan encontrar. Los intercambios de bienes, servicios y rutas comerciales también influyen en la representación que hicieron aquellos grupos de su espacio. Esta idea ha sido frecuentemente trabajada por la llamada historia ambiental, campo de estudio que da a los historiadores un amplio margen de acción, puesto que este tema se ha trabajado principalmente desde la perspectiva de la geografía.

La frontera se convirtió, tanto para la historiografía que aborda el periodo colonial como para aquella que enfoca su atención en las repúblicas tempranas, en un valioso objeto de estudio en relación con el cual se podrían explicar diversos fenómenos sociales, culturales, económicos y políticos; en especial, el de la frontera interétnica, que de alguna manera traza un límite entre aquellos centros de población imperial fundados por los conquistadores y los antiguos establecimientos precolombinos. Según la autora, la frontera es diferente a la periferia. La primera ha estado constantemente presente en aquellos estudios que indagan sobre los procesos históricos de continuidades y rupturas, que ayudan a explicar el paso del periodo colonial al republicano. La periferia ha sido vista hasta ahora como un espacio inerte, probablemente despoblado y culturalmente atrasado. Se podría definir como aquellas zonas culturalmente atrasadas, habitadas en su mayoría por nativos y que no tenían hasta entonces una marcada presencia colonial.

El texto busca establecer no solo la diferencia entre periferia y frontera, sino cómo varían estos conceptos cuando se estudian a escala colonial y a escala imperial. Por ejemplo, una periferia podía ser vista como un espacio sin recursos, atrasado y deshabitado, desde el punto de vista colonial. Sin embargo, si se trabaja desde una perspectiva imperial, crece su valor, ya que, entre otros factores, la periferia podía ser utilizada como zona militar y así contribuir a la defensa del imperio. Por tanto, afirma la autora, el espacio imperial incluía zonas estratégicas que en efecto se encontraban poco pobladas y que podían entenderse como culturalmente atrasadas cuando se las consideraba en el contexto colonial.

Una clave fundamental para entender la configuración del espacio colonial a escala imperial es comprender su relación con las políticas de protección del territorio. Gascón trae a colación el caso de la Araucania, región que la corona accedió a militarizar después de conocer el devastador efecto de los levantamientos indígenas. Este suceso, que afectó una zona periférica, se debe entender desde el punto de vista tanto imperial como colonial. Es decir, esta lucha local se convirtió en una amenaza cuando se evaluó según el interés del imperio, ya que puso en cuestión el esquema defensivo utilizado hasta ese momento.

El hecho realzó la debilidad de la corona para defender sus propias fronteras, acrecentó su temor ante la posibilidad de otro levantamiento de igual envergadura, y así desestabilizó el poder autónomo que ejercía el rey. Además, este tipo de conflictos no se produjeron únicamente en la zona sur del imperio, sino que en el norte, en la frontera de la Nueva España con los territorios chichimecas, también surgieron hostilidades que la corona debió enfrentar, ya que si estos alzamientos tenían éxito, podían vulnerar prácticamente todos los frentes territoriales periféricos y derrumbar el aparato defensivo construido durante más de cien años.

La periferia representaba un peligro no solamente en relación con los grupos nativos de estas regiones, sino por los constantes ataques de otros imperios colonizadores, como el holandés y el inglés, en zonas distantes, bajo el argumento de que no había dominio sin ocupación. Claramente, la legitimidad de estos imperios también se pondría en cuestión, ya que desconocían del todo la soberanía de los pueblos nativos considerando sus tierras como "vírgenes". Además, explica Gascón, el hecho de llegar a un lugar, recorrerlo y cartografiar algunas zonas ya era motivo suficiente para considerar a dicho imperio como su respectivo colonizador.

Así pues, es claro que la corona española tuvo la suficiente evidencia empírica como para entender sin mayor reparo que la fortuna de su imperio presuponía una estabilidad en el esquema defensivo, el cual debía incluir necesariamente las lejanas periferias tanto del sur como del norte. La configuración del espacio imperial tenía que contemplar de manera forzosa la configuración de una existente frontera colonial, puesto que el territorio imperial encontraba sus límites tanto en la frontera como en la periferia, en la medida en que era allí en donde se desarrollaba su expansión en la búsqueda de ampliar el poder y el territorio.

Posteriormente, Gascón estudia el caso del Virreinato del Perú y cómo marcaron su suerte y la configuración de su espacio imperial las circunstancias que tuvieron lugar en solo veinte años, a finales del siglo XVI. Una de las mayores preocupaciones de estos años para la corte provino de los barcos de guerra holandeses, que atacaban con frecuencia los puertos de embarque donde se encontraban los tesoros que serían enviados a la metrópoli. Aparte de esta amenaza exterior, el problema aumentaba con

la creciente ola de rebeliones interiores protagonizadas por los nativos insurgentes que se encontraban en las zonas periféricas.

La necesidad de enviar ejércitos y encontrar nuevas rutas menos peligrosas —como en su momento lo fue la que conectaba de manera más directa a España con Chile, pasando por poblados como Buenos Aires, Córdoba, San Juan y Mendoza— terminaría por configurar el espacio imperial en el sur del continente. Esta periferia se articularía directamente al espacio imperial. Los Habsburgo ya tenían experiencia y sabían que sus enemigos buscarían debilitarlos por aquellas zonas desprotegidas y vulnerables, y con mayor razón a través de áreas donde existieran grupos de indígenas con ánimos de levantarse contra el poder colonial. Así, todo proceso que buscaba una defensa efectiva del espacio periférico impactaba directamente la política imperial.

Pensando en ampliar la frontera imperial hacia la periferia colonial, los españoles continuaron penetrando al sur de Chile en busca de recursos. Lo que se propone entonces Gascón es analizar cómo estos hechos locales, además de impactar en el ámbito colonial, repercutieron en el espacio imperial, pues el frío, la fertilidad de la tierra para la producción de alimentos, los supuestos yacimientos de oro y plata que se encontrarían fueron algunas de las características del vasto territorio chileno que llevaron a los españoles a avanzar y conquistar nuevos espacios periféricos.

Aquí, el territorio espacial se convirtió en un punto de referencia para la nueva configuración político-territorial que establecerían los conquistadores españoles. Los caminos imperiales se extendieron tanto como la naturaleza lo permitió. La fundación de nuevas ciudades se realizó teniendo en cuenta la cercanía de los recursos naturales y la facilidad de acceso a ellos. Estas ciudades, como San Juan, San Luis, Mendoza, Santiago, entre otras, se transformarían en los mojones de la frontera tanto imperial como colonial.

Todas las ciudades se fundaban en relación con una utilidad espacial, el transporte de recursos desde estas periferias hacia la metrópoli. De igual forma, según Gascón, buscaban facilitar el transporte de tropas

de unas zonas a otras. La situación a cada lado de la cordillera de los Andes era diferente. A escala colonial, en la zona de Buenos Aires y Cuyo, el poder real se encontraba fragmentado debido a las difíciles condiciones espaciales, a diferencia de lo que sucedía en la Araucania. Esta periferia imperial se fundamentaba en la protección y militarización de la región, lo cual fortalecía la presencia española. En la zona oriental, el poder real buscaba imponer sus leyes y corregir la creciente ineficiencia de la administración local. Sin embargo, para la autora, lo realmente relevante de estos hechos locales surge cuando se estudian dentro de un marco interpretativo imperial, de mayor proporción geográfica, en cuyo contexto la corona priorizaba los intereses defensivos en el espacio ocupado.

Así, afirma que es en esta configuración territorial donde se pueden entender de mejor manera las tensiones y conflictos coloniales e imperiales. Con una reducción de la escala, en términos geográficos, mas no personales, como lo entienden los miembros de la escuela microhistórica italiana, es más sencillo comprender cuáles eran los conflictos internos del imperio enfocándose en las periferias del territorio.

El esquema defensivo establecido por la corona española en la zona sur del Virreinato del Perú también se puede abordar desde las dos perspectivas trabajadas por Gascón. Esto permite calificar aquel sistema como robusto y frágil a la vez, dependiendo de la óptica con que sea estudiado, colonial o imperial.

La robustez era característica del plan imperial, que había llevado a una gran movilización de hombres, armas y caballos en pro de la defensa de las rutas comerciales entre la península y el sur de América. Sin embargo, el aumento de tropas acrecentaba la demanda de alimentos. Cuando ni Santiago ni el virreinato podían responder a las necesidades del ejército, los gobernadores locales tenían que acudir a los nativos. Estos, sabiendo bien que sin recursos básicos no hay guerra posible, utilizaron a su favor el control de los alimentos, agua, tierra y demás, con lo cual debilitaron el poder local de las autoridades españolas, causando una profunda inestabilidad en el sistema defensivo colonial.

En este punto del argumento, Gascón estudia varias expediciones militares en relación con las cuales se organizaban fructíferas redes comerciales que tenían mayor impacto en el ámbito imperial que en el colonial. La situación es compleja, puesto que el contexto europeo en la primera década del siglo XVII hizo que la corona española tomara medidas defensivas que tendrían repercusión en otras latitudes. El Atlántico sur, hacia 1640, se convirtió rápidamente en un mar holandés, por lo que para España el peligro volvió a ser hemisférico, continental y global. Además, el avance de los portugueses en las décadas posteriores inició una reconfiguración de aquel espacio imperial que había surgido a finales del siglo anterior.

El libro termina con una comparación entre el caso previamente expuesto y el del otro extremo periférico del Imperio español: la provincia de la Florida en el siglo XVII. Este caso no es muy diferente. La expedición de Hernando de Soto de 1539 había dependido del maíz de los indios durante sus exploraciones. La Florida no era una tierra tan rica como la encontrada en el sur del continente, pero era perentorio defenderla del Imperio francés instalado en el norte, en la medida en que era una ruta vital hacia las minas de la Nueva España. En este espacio imperial, se repitió la fórmula de una defensa estratégica apoyada en una relación cordial con los nativos, que eran una pieza fundamental como proveedores de recursos. Así pues, afirma Gascón, la condición colonial del espacio imperial era doble. Por una parte, estaban los nativos aliados y proveedores, y por la otra, los españoles debían enfrentar las limitaciones de la geografía, el clima y los recursos a fin de mantener su hegemonía en la zona. En lo local seguía estando la clave de la articulación entre el espacio colonial y el espacio imperial. Los recursos alimentarios, la geografía, la cantidad de agua, la leña, la tolerancia de los nativos, todo ello era vital para mantener la estabilidad del esquema defensivo, tanto el imperial como el colonial.

Desde la perspectiva imperial, la escala colonial se ve limitada porque las periferias aparecen abandonadas. Sin embargo, si se amplía la mirada a un contexto hemisférico, continental y global, se puede evidenciar la importancia que tuvieron estos espacios para la corona española en conexión con cuestiones como la de las rutas y los puntos comerciales, las relaciones interétnicas y las constantes luchas con otros imperios europeos. Hoy en día

hay que tener en cuenta, así como lo tenía bien claro la corona española en el siglo XVI, que el éxito de la estrategia defensiva radicaba en la protección de estos espacios.

Los dos casos trabajados por Gascón buscan ejemplificar esta tesis. Las periferias como la Araucania o la Florida adquirían su máxima relevancia dentro del ámbito geográfico al contener las rutas del Mar del Sur, del Oriente y del traslado del tesoro americano hacia Europa. Eran, para la autora, periferias imperiales de escala global. Entonces, este rol dentro del esquema defensivo implantado por la corona nos permite entender y ampliar la interpretación sobre numerosos hechos del espacio y el periodo colonial.

La propuesta teórica del texto es en sí misma interesante. Sin embargo, faltaría revisar de manera sistemática cuál ha sido la producción historiográfica acerca del tema de las periferias coloniales. Gascón busca mostrar su estudio como novedoso en un área poco trabajada. Cuenta con un anexo en el que relaciona la producción historiográfica sobre fronteras y periferias, mas no profundiza en cómo ha venido siendo trabajado el asunto. Puede que en cuanto estudio de caso el texto tenga un valor significativo, pero la hipótesis que plantea ya se había estudiado. Por ejemplo, en el libro de W. D. Wyman y C. B. Croeber titulado *The Frontier in Perspective* o en el estudio de Henry Dobyns *Spanish Colonial Frontier Research.*

De igual forma, existen obras anteriores a la de Gascón que abordan casos latinoamericanos, como el artículo "Fronteras indígenas del oriente boliviano, la dominación colonial de Moxos y Chiquitos, 1675-1810", de Daniel Santamaría, publicado en el *Boletín Americanista* de Barcelona. Estos estudios ya han tratado el problema del lugar que la periferia desempeña dentro del marco geográfico imperial.

Vol. 17-2 / 2012 — pp. 246-254 — Fronteras de la Historia

A propósito de la reseña de Rubén Darío Serrato Higuera sobre *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica*

Margarita Gascón
Conicet, Argentina

Agradezco la reseña, pues resume el libro en forma muy apropiada. No obstante, basándose en la ausencia de tres títulos (un libro de 1965, otro libro de 1980 y un artículo de 1986), el revisor desacredita la novedad de lo que en el libro se explicita como el proceso de "configuración del espacio", en su doble escala (colonial e imperial). Con esa categoría se han analizado las particularidades de la articulación que se fue dando en periferias y fronteras a partir de finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, en virtud de variables como las amenazas externas, el rol de los nativos en cuanto proveedores, los ambientes y la producción de alimentos, entre otras.

Este núcleo conceptual, que busca reconstruir el proceso de la configuración del espacio en su doble escala, tomando en cuenta los diversos factores que fueron afectando esa articulación, es nuevo. Y lo es tanto en la formulación teórica efectuada en el libro como en su aplicación, en relación con el sur, con el Virreinato del Perú y con la Florida. Efectivamente, esta propuesta no ha sido explicitada, ni teórica ni metodológicamente, en ninguno de los tres textos mencionados por el revisor; ni tampoco en la historiografía que se ocupa de los siglos XVI y XVII en las áreas consideradas de los virreinatos del Perú y de México.

Bibliografía

Dobyns, Henry, ed. *Spanish Colonial Frontier Research*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1980. Impreso.

Kroeber, C. B. y W. D. Wyman, eds. ***The Frontier in Perspective***. Madison: University of Madison, 1965. Impreso.

Santamaría, Daniel. "Fronteras indígenas del oriente boliviano: la dominación colonial de Moxos y Chiquitos, 1675-1810". ***Boletín Americanista*** 28 (1986): 197-228. Impreso.

Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca

Bernardo de Lugo. Transcripción, introducción y notas de Jorge Augusto Gamboa Mendoza. [1619]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010. 196 pp.

Diana Andrea Giraldo Gallego

Universitetet i Bergen, Noruega

El Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), dentro de su colección Biblioteca del Nuevo Reino de Granada, publicó en 2010 la transcripción de uno de los trabajos más representativos sobre la lengua muisca, escrito por fray Bernardo de Lugo, y el único publicado durante la época de la Colonia, específicamente en 1619. Se trata de *Gramatica en la lengva general del Nvevo Reyno, llamada mosca*, presentada con introducción y notas del investigador en historia colonial Jorge Augusto Gamboa.

Los dos ejemplares de 1619 que sirvieron de base para este trabajo fueron los que aún se conservan en la Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y en la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá. La obra está dirigida a lingüistas, antropólogos, historiadores, investigadores y a todo aquel interesado en la lingüística indígena, especialmente en la lengua muisca y en las que pertenecen a la misma familia: la estirpe chibchense. El libro se divide, fundamentalmente, en dos partes: la primera es introductoria y contextualiza histórica, social, cultural y lingüísticamente la obra de Lugo. La segunda parte está constituida por la transcripción y las notas del editor.

En principio, Gamboa nos lleva hasta los siglos XVI y XVII con el fin de dar cuenta de la ubicación y la organización económica, social y cultural de los muiscas. La conquista del altiplano, iniciada en 1537, dio paso a la fundación de tres poblaciones por parte de los españoles: Santafé (1538), Tunja (1539) y Vélez (1539). Así mismo, permitió la instauración del sistema de encomiendas y a la creación de resguardos. De otro lado, la evangelización y la reubicación de la población muisca tuvieron un papel

decisivo en el proceso de hispanización. La *Gramática* de Lugo apareció, pues, en un momento en que la población indígena, que aún conservaba algunos elementos de su propia cultura, pero que a la vez había incorporado otros de la invasora, había sido reducida considerablemente, como consecuencia de la guerra de conquista, el exceso de trabajo y las enfermedades que trajeron consigo los conquistadores.

Gamboa también nos brinda un panorama aproximado de la situación lingüística de los muiscas a finales del siglo XVI y principios del XVII, basándose en documentos del Archivo General de la Nación (Bogotá) que tratan sobre visitas de oidores de la Real Audiencia a ciertos pueblos del altiplano y en expedientes judiciales datados entre el momento de la Conquista y la publicación de la *Gramática*. Aquí, el editor menciona que la necesidad de intérpretes en las audiencias, de 1537 a 1600, da luces sobre el estado de la lengua muisca en ese periodo, puesto que solo a partir del siglo XVII se hicieron más evidentes los muiscas que tenían conocimiento del castellano, como lo dan a entender los expedientes de las poblaciones de Ubaté, Iguaque y Ubaqué, en los que se refleja que el 60,3% de las 63 personas interrogadas en las audiencias no necesitaron intérpretes.

Gamboa hace un breve recuento sobre la vida del dominico fray Bernardo de Lugo, el lugar de su posible nacimiento, los oficios que tuvo a su cargo, además de su competencia en la lengua muisca. Indica que la tarea de hacer esta obra le fue encargada por el prior provincial fray Gabriel Jiménez, y que la intención inicial de Lugo era la de hacer un trabajo constituido por un "arte de la lengua", un confesionario, un catecismo y un vocabulario, cada uno con un propósito determinado. No obstante, solo se publicaron los dos primeros y se desconoce si se concluyeron los dos últimos y cuál fue su paradero.

Gamboa describe el proceso que debían seguir las obras que hablaban sobre el Nuevo Mundo o que se enviaban desde América hasta España para ser publicadas, proceso que igualmente cumplió la *Gramática* de Lugo, así como otras obras que aparecieron durante la misma época y en el mismo taller. El editor también hace un recuento sobre la existencia de cinco ejemplares de esta obra: tres distribuidos en Bogotá y otros dos

en Madrid y Londres[1]. Respecto a las ediciones facsimilares, se encuentran la de 1978 hecha por el Centro Iberoamericano de Cooperación (Madrid), con introducción de Manuel Alvar; y la de la universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Bogotá) publicada en 1979 y 2006 (que en la edición aquí reseñada se cita como 2007). Por lo demás, Gamboa señala ciertos problemas en estas dos últimas ediciones.

Además de la *Gramática* de Lugo, el editor hace un breve recuento de cinco trabajos sobre la lengua muisca, que permanecen manuscritos, y sus respectivas transcripciones (cita cuatro, ya que agrupa dos manuscritos bajo el mismo título: "Vocabulario Mosco, 1612", por ser uno copia del otro). Menciona que el vocabulario de este último es muy similar al del manuscrito titulado "Diccionario y gramática chibcha" (29); sin embargo, considero que ambos son diferentes y se complementan en sus diferencias. El autor considera la obra de Quijano Otero como una versión editada del manuscrito catalogado en la Real Biblioteca de Madrid como II/2922 (29). No obstante, y a pesar de las diferencias de grafías en ambos trabajos, hay un elemento clave que me lleva a contrariar esta afirmación:

> 29. *Is cugui zecui hicata*: no tengo mayor (cosa?) bo...? (Quijano 289)
>
> 29. *Yscuguy zequyhycata* ~ no tengo mayor boca. (II/2922, f. 53 v.)

Si Quijano Otero hubiera empleado este manuscrito, no hubiera dudado en escribir *boca*, pero es evidente que en la obra que Quijano Otero empleó no se identificaba con claridad esta palabra.

Gamboa menciona el uso que se hizo de la *Gramática* de Lugo desde que fue publicada hasta cuando ya no se la utilizó para la doctrina. Después de esto, cayó en un olvido temporal del que salió con la orden emitida por la corona española en 1787 para la recolección de los manuscritos de las lenguas indígenas de América. De esta manera, el editor describe cómo, en 1793, Manuel del Socorro Rodríguez compuso y tradujo al muisca un

1 Según Diego F. Gómez Aldana (comunicación personal), hay un sexto ejemplar localizado en Chile.

epitafio dedicado al cacique de Sogamoso, traducción que el propio autor juzgó como inadecuada y que generó un sinnúmero de especulaciones. También menciona el trabajo de 1871 de Ezequiel Uricoechea, ya que constituye un aporte importante a los estudios del muisca. Igualmente, resalta los estudios académicos de María Stella González de Pérez y de Nicholas Ostler, además de brindar en todo este apartado importantes referencias sobre las investigaciones de la lengua y la población muisca.

Esta primera parte finaliza con una propuesta de criterios de transcripción: la adaptación del texto en español a la ortografía actual, con el fin de que los lectores no habituados a la escritura del siglo XVII puedan encontrarlo más familiar. Algunos de estos cambios son el desarrollo de abreviaturas, la separación de contracciones, la modernización de palabras como *ansí, agora*, el reemplazo de *ç* por *z*, entre otros. De acuerdo con el autor, se intentó conservar en su totalidad el texto en muisca, a excepción de ciertos cambios que se especificaron en notas a pie de página. El texto en latín se presentó en letra cursiva, se corrigió de acuerdo con la ortografía clásica y se tradujo en notas al pie. Finalmente, se adicionó la última página de la edición facsimilar de 1978, que no se hallaba en los ejemplares que sirvieron de base para esta transcripción.

La segunda parte incluye el texto transcrito y las notas a pie de página. Esta transcripción conserva las secciones de la obra original. Está dividida en una parte introductoria que reúne los sonetos (a los cuales adiciona las traducciones al inglés de dos de ellos hechas por Nicholas Ostler, y las traducciones de esas versiones al español, una realizada por María Stella González de Pérez y la otra por Gamboa), las erratas, los privilegios y una licencia. Le sigue el "Arte en la lengua general", en donde se presentan todas las cuestiones gramaticales: ortografía, nombres, pronombres, verbos, preposiciones[2], adverbios, interjecciones y conjunciones. En este apartado también se incluye el asunto de la sintaxis, seguido del confesionario en español y en muisca. Esta sección se enriquece constantemente con las notas del editor, pues explica o da información sobre ciertos elementos,

2 En muisca hay posposiciones pero los gramáticos de la época hablaban de preposiciones.

conceptos o nombres de personas que pudieran ser desconocidos para el lector. También comenta las anotaciones hechas a mano, fechas, correcciones, nombres de personas y cuentas de misas que aparecen en algunos folios de la obra original.

En notas al pie se especificaron modificaciones como el cambio de grafías o la adición de títulos, así como las correcciones de las erratas, cuando se encontraron; sin embargo, algunos cambios no se indicaron. A veces Gamboa justifica el reemplazo de la grafía *ɣ* por *y* bajo el argumento de que así se evita la presencia de tres o cuatro vocales juntas, pero González de Pérez afirma que el fonema vocálico /ɨ/ o /i/ se representó con el grafema *y*, por lo que *y* no garantiza el valor de un sonido consonántico (*Aproximación* 122). Así mismo se procede en relación con la modernización de los nombres en el texto en español, pero la conservación de su grafía original en la versión en muisca podría llevar a interpretar que la realización castellana y la muisca eran diferentes, aunque en el apartado sobre los criterios de la transcripción el editor haya explicado el cambio en un caso y la preservación en el otro.

Esta transcripción no incluye el cambio de líneas ni la foliación original, debido a los problemas que en dicha obra se presentan, pero propone una foliación consecutiva propia que lamentablemente no se incluyó en la transcripción, solo en ciertas notas al pie, cuando hubo un comentario, por lo que esta solución tiene sus limitaciones. Por ejemplo, en la *Gramática* de Lugo se remite al lector al folio 20 r. (103), pero al no ser indicada la página equivalente en esta transcripción, el lector no cuenta con un referente de esa remisión. Esto también ocurre en el caso de la confirmación de las erratas (60).

Gamboa presenta una valiosa introducción histórica, social, cultural y lingüística para dar paso a la transcripción de la *Gramática*. Los cambios hechos en la transcripción, por lo menos en lo que corresponde al texto en muisca, generan ciertas limitaciones que pudieron ser solucionadas cuando fueron explicadas en notas al pie. Algunos errores de transcripción pueden corregirse en una próxima edición revisada, en donde también se considere la adición de la foliación de la obra original. Esta publicación, además de proporcionarnos datos valiosos, ayuda en la divulgación de uno

Vol. 17-2 / 2012 — pp. 255-262 — Fronteras de la Historia

de los trabajos más importantes sobre la lengua muisca y abre el camino a nuevas investigaciones en los campos histórico, antropológico y lingüístico relacionadas con este grupo indígena.

A propósito de la reseña de Diana Andrea Giraldo Gallego sobre la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca*

Jorge Augusto Gamboa Mendoza
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Agradezco la juiciosa revisión que hizo Diana Giraldo de esta nueva edición de una obra originalmente publicada en 1619. Me han parecido muy pertinentes sus observaciones, en particular la que se refiere a la notable falla de no haber incluido la foliación original del libro en esta edición moderna. También es muy saludable el debate que plantea sobre ciertas intervenciones puntuales que se le hicieron al texto, sobre todo al que se encuentra en *muysccubun* (lengua muisca). Las razones de esos cambios se encuentran explicadas en las notas al pie de página y precisamente el objetivo de poner esas aclaraciones fue el de permitir a otros discutir en torno a si estos cambios son o no son pertinentes. Sigo creyendo que la mayoría lo fueron, pero el debate es bienvenido.

Solo quisiera anotar dos cosas más. Giraldo menciona la existencia de otro ejemplar de esta obra en Chile y efectivamente es un texto que se puede consultar incluso en Internet en formato PDF. Infortunadamente, cuando se publicó la edición reseñada no tenía conocimiento de él. Es posible que con el paso del tiempo se vayan encontrando otros ejemplares en fondos antiguos de bibliotecas por todo el mundo o en manos de particulares.

En segundo lugar, Giraldo señala que no cree que el manuscrito transcrito por Quijano a finales del siglo XIX sea una versión levemente

editada del manuscrito II/2922 de la Real Biblioteca de Madrid. Debo aclarar que esta afirmación no es mía (no he estudiado ese manuscrito con cuidado), sino una observación que hizo María Stella González sobre los manuscritos transcritos y publicados por Quijano en 1881 y por Manuel Lucena Salmoral entre 1967 y 1970, atribuidos erróneamente a un fraile llamado Joaquín de San Joaquín, y que ella asume que son la misma obra (*Trayectoria* 91, 136-138). Creo también que esta apreciación puede ser válida a pesar del fragmento que presenta Giraldo para cuestionarla.

En efecto, sobre la base de esa cita se podría concluir que el manuscrito consultado por Quijano era un poco diferente y carecía de algunos fragmentos. Pero también se podría pensar que tuvo dificultades con la paleografía y no logró descifrar algunas palabras (como *boca*), que posteriores transcriptores sí han llegado a determinar. Sin embargo, todo esto queda planteado para el debate y me alegra que la obra esté ayudando a fomentarlo. Esa fue precisamente la intención que se tuvo al publicarla.

Bibliografía

González de Pérez, María Stella. *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2006. Impreso.

---. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980. Impreso.

"Gramática, confesonario y vocabulario en lengua mosca" (siglo XVIII). Manuscrito. Cámara de Seguridad. Man. II/2922. 3 piezas. Real Biblioteca del Palacio Real, Madrid.

Lucena Salmoral, Manuel. "Gramática chibcha del s. XVII". *Revista Colombiana de Antropología* 13 (1967): 31-96; 14 (1970): 201-220. Impreso.

Lugo, Bernardo de. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca.* Transcripción, introducción y notas de Jorge Augusto Gamboa Mendoza. 1619. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Impreso.

---. *Gramatica en la lengva general del Nvevo Reyno, llamada mosca*. Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619. Archivo PDF. MC0014763. Página institucional de Memoria Chilena. Web. 27 de agosto de 2012.

Quijano Otero, José María. "Gramática, frases, oraciones, cathezismo, confessonario y bocabulario de la lengua chibcha, 1620". *Actas del Congreso Internacional de Americanistas. Cuarta reunión, Madrid, 1881*. Madrid: Imprenta de Fortanet, 1883. 229-295. Impreso.

Gente decente. La élite rectora de la capital, 1797-1803

Juana Marín Leoz. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. 276 pp.

Margarita Martínez Osorio

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

El libro *Gente decente. La élite rectora de la capital, 1797-1803*, producto de la tesis doctoral de la historiadora española Juana Marín Leoz, tiene por objetivo identificar "los actores sociopolíticos y económicos de la Santafé tardocolonial, así como la definición de sus estrategias relacionales tanto en el interior de una institución concreta como entre los diferentes ámbitos de poder" (23).

Para ello, la autora parte de un personaje: Pedro Mendinueta y Múzquiz, virrey de la Nueva Granada entre los años 1797 y 1803, quien es reconocido en la "historia oficial" por su buena gestión y por haber mantenido la estabilidad política durante su periodo de mando. Sin embargo, el interés de Marín no es reforzar o rechazar esta visión apologética del virrey. El propósito, más bien, es ubicar al mandatario en el contexto político concreto en el que se inscribió su gobierno, esto es, identificar las lógicas de poder que confluían en las diferentes instituciones a través de las redes sociales formadas por sus funcionarios y la manera como estas garantizaban la permanencia del orden político rector. En este sentido, la investigación de Marín toma a la figura de Mendinueta como un punto de partida, pero no de llegada, en la medida en que el personaje resulta ser, en palabras de la autora, "un mero marco contextualizador" (19). Su incursión en el gobierno de Mendinueta es entonces una excusa para acceder a las redes de poder tramadas por los miembros de la élite santafereña de finales del siglo XVIII.

El método escogido por Marín para llevar a cabo su investigación es el prosopográfico, ya que le permite, por un lado, internarse en las trayectorias

de vida de los funcionarios de las instituciones durante el gobierno de Mendinueta, y por otro, situarlos en redes sociales más amplias a partir de las cuales se puedan identificar y analizar las relaciones que estaban en la base del poder político de la época. En palabras de la autora,

> la combinación de ambos pasos [prosopografía y redes sociales] nos permite comprender el papel que ejercen el parentesco [...] y la sociabilidad en la configuración y el desarrollo de redes que controlan y dirigen el organigrama institucional de la capital del virreinato y que consolidan el monopolio de poder efectivo y del prestigio social por parte de la élite. (20)

Tomando esto como punto de partida, Marín se dispone a examinar cuatro instituciones concretas a la luz de las relaciones sociales que se tejían en su interior: la Audiencia, el Cabildo Secular, el Palacio del Virrey (el cual incluye la Secretaría de Cámara, la Asesoría General y la Escribanía Mayor de Gobierno y Guerra) y el Cabildo Eclesiástico. Como bien lo advierte la autora, quedan en el tintero otras instituciones de relevancia en la sociedad colonial, como el Tribunal de Cuentas o la Casa de la Moneda, pero su análisis se sale de los límites de la tesis doctoral.

Con base en la estructura anterior, Marín divide su libro en cinco capítulos. En el primero proporciona una contextualización del gobierno de Mendinueta y de las condiciones que posibilitaron su elección como virrey de la Nueva Granada. En los restantes cuatro capítulos caracteriza, de un lado, las instituciones sobre las que se va a concentrar su investigación, y de otro, a los actores sociopolíticos que las componían durante el periodo de tiempo estudiado. Este último paso es llevado a cabo de acuerdo con cuatro variables: origen geográfico, formación académica, trayectoria profesional y vínculos familiares y sociales de cada uno de los funcionarios de las instituciones coloniales examinadas. A continuación enunciaré de manera muy general las principales tesis de los capítulos del libro.

De acuerdo con Marín,

> la elección del teniente general Mendinueta como virrey del estratégico y complicado virreinato neogranadino, en un contexto internacional tan difícil, subrayó la continuidad de la política de priorización de militares al frente de

> los gobiernos coloniales iniciada tras la pérdida y recuperación de La Habana, en 1763. (26-27)

En efecto, después de la incursión de las tropas inglesas en el territorio americano, el gobierno español encabezado por Carlos III estableció una serie de reformas, entre las que se incluía la presencia de militares en los gobiernos coloniales, con el fin de reforzar el poder político y establecer estrategias para impedir las invasiones extranjeras. La elección del virrey Ezpeleta y la de su sucesor, Mendinueta, respondieron, justamente a esta política erigida en aras de enfrentar la amenaza inglesa a las colonias españolas. Estos dos virreyes neogranadinos compartieron trayectoria militar en el sentido en que, además de haber sido educados en los mismos espacios de enseñanza, participaron de las nuevas ideas militares que le otorgaban al ejército un papel preponderante en la dirección de lo político. Así, según Marín, el nombramiento de Mendinueta como sucesor de Ezpeleta respondió a la pretensión por "mantener una línea política homogénea, que salvaguardara la continuidad gubernativa y reforzara la autoridad virreinal en el territorio neogranadino" (30).

En este contexto, Mendinueta llegó a la Nueva Granada para articular estrategias que imposibilitaran una invasión inglesa al puerto de Cartagena y para conocer las dinámicas políticas que se gestaron o continuaron en el gobierno de Ezpeleta. Son precisamente estas últimas las que le interesan a la autora. Por ello, su siguiente paso es examinar las instituciones neogranadinas desde el punto de vista de los actores políticos y sus relaciones. Marín comienza por la Real Audiencia de Santafé y afirma: "la larga duración de los empleos de los magistrados que, en ocasiones, fueron vitalicios, fue el rasgo característico de la Audiencia de Santafé durante la primera mitad del siglo XVIII" (40).

De igual manera, otra variable que hay que considerar a la hora de caracterizar las lógicas políticas de la Audiencia a lo largo del siglo XVIII es la práctica de la venta de oficios. Según Marín, la historiografía política latinoamericana resalta el hecho de que la generalización de esta dinámica hubiera supuesto la posibilidad de que el control administrativo del virreinato estuviera a cargo de las familias más pudientes de la región, y con ello, de que los criollos monopolizaran la institución y la subordinaran a sus

intereses. No obstante, de acuerdo con la autora, este proceso no se dio en la Audiencia de Santafé; por el contrario, pocos cargos fueron adquiridos por la venta y pocos de ellos fueron ocupados por criollos. De hecho, en palabras de Marín, "la característica del tribunal santafereño fue, como se ha expuesto anteriormente, la larga permanencia de sus magistrados, entre los que se destacaban los peninsulares" (42).

La autora señala que a finales de siglo y con el gobierno de Carlos III, la alerta por los problemas que generaba la venta de oficios al subordinar las instituciones a los intereses locales llevó a decretar la suspensión de esta práctica y a abogar por la llegada de funcionarios cuyos intereses no estuvieran vinculados con la sociedad local. Aunque en la Nueva Granada, como bien lo advierte Marín, la presencia peninsular en los oficios de la Audiencia fue la constante, el hecho de tener ese origen no implicaba necesariamente un desarraigo de la sociedad neogranadina. Por el contrario, se podían encontrar casos de españoles que se acoplaban a la sociedad americana y se identificaban con los intereses de sus pobladores. En este sentido, la división *peninsulares/americanos* no era tan tajante como muchas veces se ha planteado. Igualmente, en relación con el caso particular de la Audiencia santafereña a finales del siglo XVIII, es preciso resaltar el hecho de que la mayoría de los cargos subalternos eran ocupados por americanos. En palabras de Marín:

> la supuesta españolización de la Audiencia descrita como un instrumento de contención del poder local es una interpretación que debe ser matizada y que no olvida la relevancia de los cargos menores de la institución. Estos fueron un instrumento más del entramado criollo que participó en todos los ámbitos de poder de la capital y que articuló un extenso y continuo trasvase de intereses, obligaciones y reciprocidades. (84)

Ahora bien, con respecto al cabildo de Santafé, Marín afirma que esta institución fue foco de conflictos de intereses y alianzas en la sociedad neogranadina. Y es que, efectivamente, en el cabildo confluyeron diversas variables que vinculaban a los actores más allá de sus relaciones como funcionarios de la misma institución; en particular, los vínculos familiares resultaron centrales a la hora de constituir el panorama político santafereño. Según Marín,

> la conjunción de los diferentes ámbitos relacionales de los cabildantes hizo de la institución municipal un escenario regido casi exclusivamente por los "asuntos de familia". De este modo, el cabildo de Santafé fue una herramienta al servicio de una minoría, detentadora del poder político y económico y del prestigio social. (152)

Es por esto que, como bien lo destaca la autora, el matrimonio era una unión fundamental a la hora de articular redes que mantuvieran o aumentaran el prestigio de una familia y que monopolizaran el poder político a favor de los intereses propios. Esta situación fue especialmente evidente en el cabildo, pues, de acuerdo con Marín, se advierte la presencia de siete familias interconectadas y vinculadas con las otras instituciones coloniales a lo largo del siglo XVIII.

Por otra parte, el palacio virreinal siguió lógicas parecidas a las de las instituciones ya nombradas. Lo particular en este caso radica en que los funcionarios más cercanos al virrey, por un lado, se encontraban vinculados en redes familiares y de amistad que los relacionaban con los linajes más antiguos y prestigiosos de la región y, por otro, se vieron convertidos debido a sus méritos profesionales en la mano derecha del virrey y en funcionarios dignos de total confianza. Con base en estos dos factores, los hombres más cercanos al virrey adquirieron gran poder político y reforzaron el prestigio de sus genealogías. Una situación similar se advierte en la composición de la administración eclesiástica; aquí se repite el esquema que conecta a los miembros de la institución con las familias de mayor poder político de la capital. En este caso también se pueden identificar relaciones de tipo parental con miembros de las otras instituciones neogranadinas. En palabras de Marín:

> durante los siete años del mandato del virrey Mendinueta, los máximos representantes de la autoridad eclesiástica de la capital respondieron mayoritariamente a la misma tipología que los miembros del cabildo secular, de quienes, muchos de ellos, eran hermanos, primos, tíos y cuñados. (225)

El estudio de Marín culmina con una conclusión que llama la atención:

> la concepción de la última fase de la Colonia como un constante enfrentamiento entre criollos y peninsulares responde a una *precomprensión* de la realidad

> histórica […] esta perspectiva no reconocía las rivalidades profesionales, sino que prescindía de las ambigüedades de las relaciones interpersonales y, en definitiva, trataba de explicar los conflictos sucedidos en la Nueva Granada colonial a lo largo de sus últimos treinta años […] como consecuencia de una dualidad social que presagiaba ya el 20 de julio de 1810. (232)

Considero que este es uno de los aportes más significativos de la investigación de Marín a la historiografía política colombiana, en especial a aquella que se propone explicar el fenómeno de la Independencia. La autora hace más compleja la realidad política al advertir las relaciones y tensiones que confluyen en ella; el examen prosopográfico, junto con la metodología de las redes sociales, revela un panorama de relaciones de poder que no se reduce a la diada *peninsular/criollo*. De igual manera, recurrir a la genealogía, pero usarla para articular un conocimiento histórico sólido, crítico y que complejiza la manera de pensar en lo político, es un ejercicio digno de reconocimiento y punto de partida para investigaciones posteriores.

Aunque Marín aclara al comienzo de su investigación que no estudiará algunas instituciones, como los claustros universitarios o el Tribunal de Cuentas, hubiera sido interesante que se realizaran algunas consideraciones con respecto al papel del Colegio Mayor del Rosario y del Colegio Mayor de San Bartolomé en la constitución de las redes de poder de las instituciones del virreinato. Marín afirma que, dependiendo de la condición sociogeográfica, los hombres de la élite elegían o bien el Rosario o bien el San Bartolomé. Sin embargo, esto no es explicado con mayor detalle, y aun cuando el propósito de la autora no era concentrarse en los claustros universitarios, sí pudo haber incluido algunas hipótesis o acotaciones sobre el tema desde la perspectiva de la prosopografía y las redes sociales. No obstante, este vacío queda planteado de cara a la realización de futuras investigaciones que completen el panorama político esbozado por Marín.

Por último, cabe anotar que a lo largo del libro la autora se refiere al *arraigo*, *radicación* o *criollización* (estas dos últimas categorías fueron tomadas de los estudios de Phelan) de los funcionarios de las instituciones neogranadinas. Sin embargo, considero que estas nociones no son explicadas a cabalidad, pues aunque son conceptos vinculados con el hecho de

que algunos de ellos estaban comprometidos con intereses locales, no se explicita cuáles eran estos o cómo pueden advertirse concretamente. Tampoco queda claro si los intereses que llevaban a que algunos funcionarios se *arraigaran* en la sociedad neogranadina se reducían a las redes familiares y de amistad o si se pueden determinar otros elementos que enriquezcan el análisis.

Información para el envío de manuscritos

Información

Normas para el envío de manuscritos

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial y reseñas cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Los originales sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, una impresión tamaño carta, con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en disco en formato de Word para Windows. También se acepta el envío de artículos por correo electrónico, siguiendo las mismas especificaciones.

La revista *Fronteras de la Historia* sigue las normas de citación de la MLA (Modern Language Association). Los autores deberán tenerlas en cuenta. Los artículos deben tener una extensión máxima de 60.000 caracteres con espacios (20 a 25 páginas), en esta se incluyen las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Se debe agregar al comienzo un resumen en español y en inglés de una extensión máxima de 800 caracteres con espacios (10 líneas). Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 12.000 caracteres (4 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: título del artículo o la reseña, nombre del autor, afiliación institucional y un currículo abreviado (máximo 10 líneas).

Si se incluyen mapas, ilustraciones, cuadros o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se pide una copia en blanco y negro con su respectiva fuente; para fotografías se debe anexar el negativo. Los derechos de reproducción, cuando sean necesarios, serán gestionados por el autor del artículo.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos jurados evaluadores ajenos al Comité Editorial. El resultado será informado oportunamente a los autores.

El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas de la revista por parte de los autores. Para cualquier información adicional se puede consultar nuestra página web: www.icanh.gov.co/frhisto.htm

Revista Fronteras de la Historia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 n.° 2-41, teléfono 4440544 ext. 119-120
Bogotá, Colombia
Correos electrónicos:
fronterasdelahistoria@gmail.com
jgamboa@icanh.gov.co

FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Precio: $20.000 (U$9,00)
Volúmenes anteriores: $14.000 (U$7,00)-$8.000(U$4,00)

Puntos de venta

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)
Calle 12 Nº 2-41, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 444 0544, ext. 118
www.icanh.gov.co

Principales librerías colombianas

Distribución fuera de Bogotá y en el exterior:

Siglo del Hombre Editores
Carrera 32 Nº 25-46/50, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 337 7700
Correo electrónico: info@siglodelhombre.com
www.siglodelhombre.com

Colonial Latin American Historical Review (*CLAHR*)

Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales basados en fuentes documentales de archivo,
máx. 25-30 págs., con notas a pie de página.
Envíe 3 copias + disquete, creado en
Microsoft Word o PC compatible, en inglés o español

Orden de Suscripción:

Nombre: _____

Dirección: _____

Teléfono: _____

E-mail: _____

Individuo $40 Institución $50 Estudiante $35 Un ejemplar $14
(Agregue $5.00 para franqueo fuera de EE.UU., México o Canadá)

Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*

VISA ❒ MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

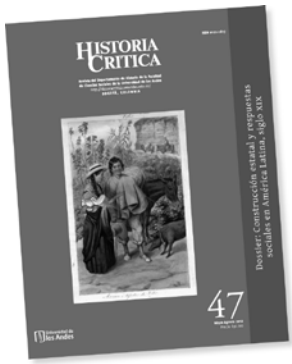
Nombre y firma de persona autorizada _____
Dirección de facturación_____

Envíe esta forma con el pago apropiado al Dr. Joseph P. Sánchez, Editor:

Correo Postal:
Spanish Colonial Research Center, NPS
MSC05 3020
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Dirección física/envíos de paquetería:
Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Teléfono (505)277-1370 / Fax (505)277-4603
Correo electrónico clahr@unm.edu / Página Web http://www.unm.edu/~clahr



HISTORIA CRITICA

47

Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes

Carta a los lectores

Artículos

Dossier: *Construcción estatal y respuestas sociales en América Latina, siglo XIX*
Luz Angela Núñez Espinel, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Presentación del dossier "Construcción estatal y respuestas sociales en América Latina, siglo XIX"
Gabriel Cid, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
Ritos para una nueva legitimidad: ceremoniales constitucionales y republicanismo en Chile (1812-1833)
Juan Carlos Vélez Rendón, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
"Desconductadas costumbres" y "semillas de la discordia". Prácticas de oposición y resistencia a los jefes políticos en el nordeste de Antioquia (1821-1843)
María Lucrecia Johansson, ISES-CONICET, San Miguel de Tucumán, Argentina
Paraguay contra el monstruo antirrepublicano. El discurso periodístico paraguayo durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870)
Yolanda de Paz Trueba, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Argentina
Alimento, techo, educación y... ¿maltrato? La preocupación por los niños y niñas pobres en el centro bonaerense a finales del siglo XIX y principios del XX

Espacio estudiantil
Wilson Ferney Jiménez Hernández, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
El Papel Periódico Ilustrado y la configuración del proyecto de la Regeneración (1881-1888)

Tema Abierto
Manolo Florentino, Universidad de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Una lógica demográfica elástica: El abolicionismo británico y la plantación esclavista en Brasil (1789-1850)
Adrián Serna Dimas, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, y
Diana Gómez Navas, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia
El Carmelo: Historia de una antigua barriada bogotana en la cuenca del río Arzobispo (1900-1934)
Fabio Moraga Valle, CELA-UNAM, México D.F., México
El Congreso de Estudiantes Latinoamericanos de Santiago. Antiimperialismo e indoamericanismo en el movimiento estudiantil chileno (1935-1940)

Reseñas
Renán Silva, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Schmitt, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval.* París: Gallimard, 2008.
Óscar Barrera, El Colegio de México, México D.F., México
Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max. S. Hering Torres, coordinadores. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico.* México: El Colegio de México, 2011.
Julio César Zuluaga, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Palacios, Marco. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930.* Bogotá: FCE/Universidad de los Andes, 2011.

Notilibros
Acerca de la revista
Normas para los autores

Informes
Conmutador:
339 4949 ext. 2525 – 3716
Teléfono directo y fax:
332 4506
Cra 1ª # 18A-10
Bogotá, Colombia
hcritica@uniandes.edu.co

Tarifas en Colombia
Ejemplar
$30.000
Librería Uniandes y librerías nacionales
Para suscripción nacional e internacional ver:
http://www.libreria.uniandes.edu.o

vol. 39, n.º 1 enero-junio, 2012

ISSN: 0120-2456 (IMPRESO) · 2256-5647 (EN LÍNEA)

ARTÍCULOS / COLOMBIA

Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres
JOANNE RAPPAPORT

Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII
SANDRA TURBAY CEBALLOS

Composición, mercedes de tierras realengas y expansión ganadera en una zona de frontera de la gobernación de Santa Marta: Valledupar (1700-1810)
HUGUEN RAFAEL SÁNCHEZ MEJÍA

Juego de intereses en la demolición del Convento y de la Iglesia de Santo Domingo. Bogotá, 1939-1947
LILIANA RUEDA CÁCERES

Evolución del uribismo en Ciudad Bolívar: un análisis histórico, 2002-2007
JYMY ALEXANDER FORERO HIDALGO

ARTÍCULOS / AMÉRICA LATINA

Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río Vistas como tesoro
FERNANDO TORRES-LONDOÑO

Cuando el mundo le dio la espalda a una democracia. La diplomacia mexicana ante la desaparición de Checoslovaquia, 1938-1940
GUILLERMO LÓPEZ CONTRERAS

ARTÍCULOS / DEBATES

Sobre historia y sociología: interdisciplinariedad y narración en las ciencias sociales
DANIEL ROBERTO VEGA TORRES

La interdisciplinariedad saboteada: observaciones a la ley que reglamenta el ejercicio profesional de la archivística
IVONNE SUÁREZ PINZÓN

La familia en la historiografía puertorriqueña
DALIN MIRANDA SALCEDO

RESEÑAS

OBITUARIO

Suscripción y distribución
Siglo del Hombre Editores, www.siglodelhombre.com
Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá. Pbx: 3377700

Suscripción anual (2 números):
Bogotá: $54.000
Colombia: $57.000
América: US$ 70
Resto del Mundo: US$ 135

Suscripción bianual (4 números):
Bogotá: $108.000
Colombia: $114.000
América: US$ 140
Resto del Mundo: US$ 270

Contacto
Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura
Cra. 30 n.º 45-03, Departamento de Historia,
edificio Manuel Ancízar, oficina 3064, Bogotá, Colombia.
Tel.: (57-1) 3165000, exts. 16486, 16477.
anuhisto_fchbog@unal.edu.co / anuhisto@gmail.com
www.anuariohistoria.unal.edu.co

Canje
Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A - 40.
Telefax: 3165000, ext. 20082. A.A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co

Distribución
UN La Librería. Bogotá.
Plazoleta de Las Nieves: calle 20 n.º 7-15
Tel: 2819003, ext. 29490
Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1
Tel: 3165000, ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co

Librería de la U
www.lalibreriadelau.com

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

www.anuariohistoria.unal.edu.co

ISNN: 0120-4661

La revista Historia y Espacio es una publicación semestral que contiene material producto de investigación científica en Historia. Además, pertenece al "Índice nacional de Publicaciones Seriadas y Científicas y Tecnológicas Colombianas" (Colciencias) como categoría "C".
Solicitamos su participación con estudios originales basados en fuentes documentales de archivo. (Para ver normas de publicación diríjase a nuestra página Web).

Formato de suscripción (también puede consultarlo en línea en nuestra página web)

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad/país _____

Teléfono _____

E-mail _____

- Tarifa de la revista Historia y Espacio en Colombia :

Ejemplar No. ☐ ☐ $15.000 ☐ Suscripción anual $25.000

(Agregue $5.000 para envíos nacionales)

- Tarifa de la revista Historia y Espacio fuera de Colombia :

Ejemplar No. ☐ ☐ US$8 ☐ Suscripción anual US$14

(Agregue US$5 para envíos internacionales)

Consignación en el Banco de Bogotá, formato del Sistema Nacional de Recaudos, comprobante de pago universal múltiple. Cuenta corriente Universidad del Valle No. 48493164-7.

En la casilla *referencia 1* escribir el código 034439018.

En la casilla *referencia 2* escribir el Nit (si es una empresa) o la cédula (si es persona natural).

En *nombre del depositante* va el nombre de quien realiza la suscripción (aun si quien consigna es alguien diferente). Enviar una copia de la consignación junto con este formato al fax de Historia y Espacio: 3334924

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

ISSN: 1390-0099 35

ESTUDIOS

Scripta Manet: reflexiones sobre las formas
y funciones de los archivos en el imperio de los Austrias (Castilla, Roma y Quito)
Marc-André Grebe

La desconocida historia de la construcción de la iglesia de San Francisco en Quito
Susan Verdi Webster

La incorporación del cacao ecuatoriano al mercado mundial entre 1840 y 1925,
según los informes consulares
Juan Maiguashca

Consideraciones acerca de los conceptos de nación y colonia
en la independencia de la India
Saurabh Dube

DEBATES

El centenario del asesinato de Alfaro. Reflexiones históricas contemporáneas

HOMENAJE • OBITUARIO • RESEÑAS • REFERENCIAS • EVENTOS

procesos@uasb.edu.ec

Procesos aparece en los índices académicos *HAPI, Latindex, CLASE*
y *Prisma Pro-Quest*.
http: www.repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/134

CANJE:

Centro de Información
UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 (Plaza Brasilia) • Teléfono: (593-2) 3228094, fax: (593-2) 3228426
E-mail: biblioteca@uasb.edu.ec • http: www.uasb.edu.ec
Quito- Ecuador

SUSCRIPCIONES:

Valor de las suscripciones bianuales (cuatro semestres)
Ecuador: USD 25,76 • América: USD 66,08 • Europa: USD 78,40 • Resto del mundo: USD 96,32
CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal 17-12-886 • Teléfono: (593-2) 255358, fax: Ext. 12
E-mail: cen@cenlibrosecuador.org
Quito - Ecuador

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador 20 años

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 48 (2), julio-diciembre 2012 ◆ ISSN 0486-6525 | Bogotá-Colombia

Religión y sociedad

- Introducción: Religión y sociedad
  María Teresa Salcedo

Prácticas y movimientos religiosos - teoría social y etnografías

- La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia
  Jean-Pierre Goulard
- Cuando Cristo "se metió" a El Islote: culto evangélico, atmósfera ritual e interacciones sociales en un territorio insular del Caribe colombiano
  Andrea Leiva Espitia
- Tejiendo vínculos: tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina
  Rodolfo Puglisi
- En el evangelio y en el partido: trayectorias políticas de pastores en el Gran Buenos Aires
  Marcos Andrés Carbonelli

Ritual, aprendizaje y subjetividades en contextos religiosos

- Ejercitar el kamish. Etnografías acústicas del islam y desafíos de lo sonoro en la construcción de subjetividades
  Juan Carlos Castrillón Vallejo
- New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena
  Jean-Paul Sarrazin
- Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia umbanda argentina
  Manuela Rodríguez
- La fe es por el oído: oralidad, memorismo y catecismo en Colombia a comienzos del siglo xx
  César David Salazar Jiménez

Cuestiones de método - exceso

- La fuerza de la debilidad dionisíaca
  Michel Maffesoli
- De lo religioso a lo virtual. Explosiones del imaginario y recomposiciones del creer hoy
  Fabián Sanabria

Reseñas

- *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos,* de Alison Spedding
  Gonzalo Zavala Córdova
- *Ayahuasca Weaving Destinies,* de Jimmy Weiskopf
  Juan Álvaro Echeverri
- *Religión catódica. Catálogo,* por María Belén Sáez de Ibarra y José Alejandro Restrepo (editores)
  Bruno Mazzoldi

Precio de venta al público: $20.000.oo

Calle 12 nº 2-41, Bogotá-Colombia ◆ Teléfono: 4440544
◆ Línea gratuita en Bogotá: 0180003426042; fuera de Bogotá: 018000119811
Correo electrónico: rca.icanh@gmail.com

Entregando lo mejor de los **colombianos**

Línea de atención al Cliente Nacional: **01 8000 111 210**
Línea de atención al Cliente Bogotá: **(57-1) 4199299**
www.4-72.com.co