FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

ENERO JUNIO 2014

VOLUMEN 19~1

ISSN: 2027-4688

BOGOTÁ, COLOMBIA

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
Susana Elsa Aguirre (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México), Bárbara Marisa Aramendi (Universidad Nacional de Salta; Conicet, Argentina), Graciela Bernal Ruiz (Universidad de Guanajuato, México), Kendall W. Brown (Brigham Young University, Estados Unidos), Ricardo Cicerchia (Universidad de Buenos Aires; Conicet, Argentina), Juan Fernando Cobo Betancourt (Universidad de Cambridge, Inglaterra), Hugo Francisco Contreras Cruces (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile), Caronile Cunill (Universidad Nacional Autónoma de México), Esteban De Gori (Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de San Martin; Conicet, Argentina), Evangelina Daniela de los Ríos (Universitat Pompeu Fabra, España), Enrique Delgado López (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México), María Candela De Luca (Universidad Nacional de La Plata; Conicet, Argentina), Mario Etchechury Barrera (Universitat Pompeu Fabra; European Research Council, España), Alessia Frassani (Universiteit Leiden, Países Bajos), Margarita Gascón (Conicet, Argentina), Alejandro E. Gómez (Université Lille 3-Charles de Gaulle, Francia), Francisco Javier Herrera García (Universidad de Sevilla, España), Odile Hoffman (Institut de Recherche pour le Développement, Francia), Antonio Ibarra (Universidad Nacional Autónoma de México), Fernando Jumar (Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Tres de Febrero; Conicet, Argentina), Frédérique Langue (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia), Laura Olivia Machuca Gallegos (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), Carlos Marichal (El Colegio de México), Carmen Muñoz de Bernard (Universidad de París-Oeste; Institut Universitaire de France), Víctor Peralta Ruiz (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), José Luis Pérez Flores (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México), Mónica Pérez Navarro (Universidad de Guanajuato, México), Carlos Armando Preciado de Alba (Universidad de Guanajuato, México), Verenice Cipatli Ramírez Calva (Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México), José Alfredo Rangel Silva (El Colegio de San Luis A. C., México), Emma Teresita Raspi (Universidad Nacional de Salta; Universidad Nacional de Jujuy, Argentina), Paola Andrea Revilla Orías (Universidad de Chile), Lorena Beatriz Rodríguez (Universidad de Buenos Aires; Conicet, Argentina), Guy Albert André Rozat Dupeyron (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Rogelio Everth Ruiz Ríos (Universidad Autónoma de Baja California, México), Mario Humberto Ruz Sosa (Universidad Nacional Autónoma de México), Juan Carlos Sarazúa Pérez (Universidad Rafael Landívar, Guatemala), Robert Clemens Schawaller (University of Kansas, Estados Unidos), Miguel Ángel Segundo Guzmán (Universidad Nacional Autónoma de México), Teresa Eleazar Serrano Espinosa (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), José Antonio Serrano Ortega (El Colegio de Michoacán, México), Renán Silva (Universidad de los Andes, Colombia), Sonia Tell (Conicet, Argentina), Carlos Eduardo Valencia Villa (Universidade Federal Fluminense, Brasil), Eduardo Javier Valenzuela Avaca (Pontificia Universidad Católica de Chile), Perla Brígida Zusman (Universidad de Buenos Aires; Conicet, Argentina).

Asistente editorial
Juan Sebastián Ariza Martínez

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2014
Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 4440544, exts. 119 y 120
Fax (571) 4440530, ext. 144
Correo electrónico: fronterasdelahistoria@gmail.com
Página web: www.icanh.gov.co/grupos_investigacion/historia_colonial/fronteras_historia

Redes sociales:
Facebook: www.facebook.com/FronterasDeLaHistoria
Twitter: twitter.com/FrontHistoria

ISSN: 2027-4688

Director general
Fabián Sanabria Sánchez

Coordinador del Grupo de Historia Colonial
Jorge Augusto Gamboa M.

Responsable del área de publicaciones
Nicolás Jiménez Ariza

Coordinación editorial
Ángela Arias Zapata

Corrección de estilo
Fernando Urueta

Diseño de maqueta y cubierta
Carlos Hernández

Diagramación
María Libia Rubiano

Ilustración de cubierta
Edward Walhouse Mark. *Iglesia de Santa Bárbara, Mompox*. 1845. Acuarela. Colección de Arte Banco de la República.

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

- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (Clase)
- Dialnet
- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- Hispanic American Periodicals Index (HAPI)
- Historical Abstracts, EBSCO (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 y 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)
- ULRICHS
- LatAm-Studies

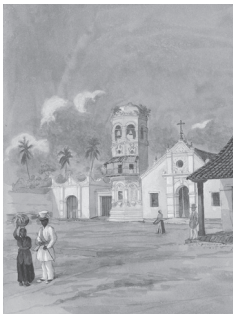
La revista ***Fronteras de la Historia*** es una publicación semestral editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Su objetivo es difundir los resultados de investigaciones recientes en historia colonial latinoamericana y reflexiones teóricas y metodológicas sobre el pasado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

Impreso por
Imprenta Nacional de Colombia
Carrera 66 n.º 24 - 09

Contenido

FRONTERAS de la HISTORIA

ENERO JUNIO 2014 | VOLUMEN 19~1 | ISSN: 2027-4688 BOGOTÁ, COLOMBIA



Iglesia de Santa Bárbara (Mompox)
Edward Walhouse Mark. 1845. Acuarela. Colección de Arte Banco de la República

AUTORES 8

ARTÍCULOS

- **ANEL HERNÁNDEZ SOTELO:** La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano (siglo XVIII) 14
- **PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS:** Los médicos y los cirujanos mulatos y de otras castas en la Lima colonial 42
- **JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO:** De "delirios ignorantes" a "cultas reflexiones": la Ilustración europea y la apropiación de los saberes de la periferia colonial 72
- **MIGUEL ANTONIO SUÁREZ ARAMÉNDIZ:** "Para un mejor servicio al rey y a la república": formas de acceso a la burocracia civil y redes sociales en Valledupar (provincia de Santa Marta), c. 1770-1808 96
- **RAÚL O. FRADKIN:** Las milicias de caballería de Buenos Aires, 1752-1805 124
- **RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA:** Hacia una sociología fiscal. El tributo de la población de color libre de la Nueva España, 1770-1810 152
- **MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO:** El oxímoron de la libertad. La esclavitud de los vientres libres y la crítica a la esclavización africana en tres discursos revolucionarios 174

RESEÑAS

- **MAGDA PAOLA MARTÍNEZ MILLÁN:** reseña sobre Jaime Humberto Borja. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá; Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012. 324 pp.
  "A propósito de la reseña de Magda Paola Martínez Millán".
  Por Jaime Humberto Borja 202

- **KATHERINNE GISELLE MORA:** reseña sobre Georgina H. Endfield. *Climate and Society in Colonial Mexico. A Study in Vulnerability*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. 235 pp. 209

- **ROGELIO JIMÉNEZ MARCE:** reseña sobre Enrique Nieto Estrada, coord. *El pecado en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2012. 262 pp. 215

- **PATRICIA ZALAMEA:** reseña sobre Laura Liliana Vargas Murcia, estudio preliminar y notas. *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012. 480 pp.
  "A propósito de la reseña de Patricia Zalamea".
  Por Laura Liliana Vargas Murcia 221

Normas para el envío de manuscritos 229

Content

FRONTERAS de la HISTORIA

JANUARY JUNE 2014 | VOLUME 19-1 | ISSN: 2027-4688 BOGOTÁ, COLOMBIA

AUTHORS 8

ARTICLES

- **ANEL HERNÁNDEZ SOTELO:** The Incommensurability of the Demon. Interpretative Approaches to a *Novohispano* Demonic pact (eighteenth century) 14
- **PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS:** Mulatto Physicians and Surgeons from other Castes of Colonial Lima 42
- **JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO:** From "Ignorant Deliriums" to "Educated Reflections": The European Enlightenment and the Appropriation of Colonial Periphery Knowledge 72
- **MIGUEL ANTONIO SUÁREZ ARAMÉNDIZ:** "For a Better Service to the King and the Republic": Forms of Access to the Civil Bureaucracy and Social Networks in Valledupar (Santa Marta), c. 1770-1808 96
- **RAÚL O. FRADKIN:** The military cavalry of Buenos Aires, 1752-1805 124
- **RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA:** Towards a Fiscal Sociology. The Tribute of the Free Colored Population of the Nueva España, 1770-1810 152
- **MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO:** The Oxymoron of Freedom. Slavery of the Free Bellies and the Critic to African Enslavement in Three Revolutionary Speeches 174

REVIEWS

- **MAGDA PAOLA MARTÍNEZ MILLÁN:** review about Jaime Humberto Borja. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá; Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012. 324 pp.
  "About Magda Paola Martínez Millán's review".
  By Jaime Humberto Borja 202

- **KATHERINNE GISELLE MORA:** review about Georgina H. Endfield. *Climate and Society in Colonial Mexico. A Study in Vulnerability*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. 235 pp. 209

- **ROGELIO JIMÉNEZ MARCE:** review about Enrique Nieto Estrada, coord. *El pecado en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2012. 262 pp. 215

- **PATRICIA ZALAMEA:** review about Laura Liliana Vargas Murcia, estudio preliminar y notas. *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012. 480 pp.
  "About Patricia Zalamea´s review about *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*".
  By Laura Liliana Vargas Murcia 221

Standards on Submitting Manuscripts 229

Autores

Rafael Castañeda García
Doctor en Historia del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán (México), actualmente se encuentra adelantando cursos de posdoctorado en la Universidad de París X Nanterre (Francia). Ha sido profesor de historia en la Universidad de Guanajuato, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Universidad Autónoma de Querétaro. Fue coordinador de un *dossier* de la revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* en el año 2012. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Religión, identidad y sociedad. Dos cofradías de negros y mulatos en San Miguel el Grande (siglo XVIII)" (2011), tesis doctoral; "Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII" (2012), artículo publicado en la revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*; y *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo Hispánico* (2012), libro en el que participó como autor y coordinador.

María Eugenia Chaves Bustamante
Doctora en Historia de la Universidad de Gotemburgo, Suecia. Actualmente se desempeña como profesora asociada de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Ha sido investigadora posdoctoral en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres (Inglaterra), investigadora invitada en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito) y en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo. Entre sus temas de investigación se encuentran el concepto de *libertad* en el contexto de las revoluciones atlánticas de los siglos XVIII y XIX, las estrategias de libertad de los esclavos durante el periodo republicano y la construcción discursiva de las identidades subalternas y las prácticas de exclusión social en la Hispanoamérica colonial. Entre sus últimas publicaciones se encuentran "Race and Caste. Otherwords and Otherworlds", capítulo del libro *Race and Blood in the Iberian World* (2012), y *Genealogías de la Diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos en Iberoamérica colonial* (2009), libro en el que participó como autora y editora académica.

Raúl O. Fradkin
Profesor de historia en la Universidad de Luján (Argentina). Entre sus principales temas de interés se encuentran la historia social y la historia de la guerra durante el

periodo colonial. Ha participado en varias publicaciones, entre ellas *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX, Buenos Aires* (2009), que publicó en colaboración con Juan Carlos Garavaglia, así como *Argentina. La construcción nacional* (2011), que forma parte de la colección América Latina en la Historia Contemporánea. Fue editor de *Conflictos, negociaciones y comercio durante las guerras de independencia latinoamericanas* (2010); en 2012 dirigió el segundo tomo de la *Historia de la Provincia de Buenos Aires*, titulado *Buenos Aires, de la conquista a la crisis de 1820*; y coordinó, junto con Gabriel Di Meglio, la publicación de *Hacer política. La participación popular en el siglo XIX rioplatense* (2013).

Anel Hernández Sotelo

Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), además de magíster y doctora en Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid (España), actualmente se desempeña como profesora de la Universidad Iberoamericana, en la ciudad de México. Sus áreas de interés académico son la historia e historiografía de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos en la época moderna, las representaciones y prácticas culturales en Europa y América (siglos XVI-XVIII), los estudios sobre cultura escrita (escribanos, libros, lecturas y lectores), la historia de la religión, la cultura y la política en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII), y la hermenéutica y semiótica cultural (formas de textualidad y prácticas culturales). Entre sus últimas publicaciones se encuentran "The Gachupina de los Remedios and Capuchins Imagined in the Restoration of the Monarchical Order in New Spain, 1808-1813" (2013), artículo publicado en la revista *Storia e Futuro*; "El cuento maravilloso de los orígenes capuchinos. Un análisis interdisciplinar sobre la invención de la tradición", capítulo del libro *Reflexiones sobre historia e interdisciplina. Planteamientos teóricos, metodológicos y estudios de caso* (2012); y "Sobre la especulación duendina. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676)" (2012), publicado en *Fronteras de la Historia*.

Jaime Andrés Peralta Agudelo

Doctor en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España) y magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Cursó estudios de Comunicación Social y Periodismo en la Universidad

Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Actualmente se desempeña como profesor titular de la Universidad de Antioquia. Sus temas de interés giran en torno a las perspectivas de análisis que, en relación con el periodo colonial y la experiencia étnica contemporánea, brindan la *nueva historia cultural* y la historia ambiental. Entre sus últimas publicaciones se encuentran "Los cuna y sus saberes médicos. La ciencia de los 'bárbaros' bajo la mirada del mundo ilustrado" (2012), artículo que apareció en la revista *Historia Crítica*, y el libro *Memorias del agua. Oralidad, naturaleza y cultura en el Pacífico colombiano* (2012).

Paula Ermila Rivas Plata Varillas
Historiadora y magíster en Estudios Americanos, doctora en Historia de la Universidad de Sevilla y doctora en Ciencias Sociales y Medio Ambiente de la Universidad Pablo de Olavide (España). Sus intereses investigativos giran en torno a los estudios de género, el paisaje y la historia de la medicina y la salud pública. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Los secretarios del Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla y su actividad escrituraria* (2012), *Las manifestaciones religiosas en la casa y hospital de las Cinco Llagas de Sevilla durante el Antiguo Régimen* (2012), "Representaciones precolombinas de paisajes andinos: paisajes en macro (*in situ*) y en micro (*in visu*)" (2012), artículo publicado en la revista *Temas*, y "La desvalorización del trabajo femenino del siglo XVII a comienzos del XIX, analizado a través de las constituciones del Hospital San Bartolomé de los negros y negras libres del Virreinato del Perú" (2009), que apareció en la revista *Uku Pacha*, entre otros.

Miguel Antonio Suárez Araméndiz
Historiador de la Universidad del Atlántico (Colombia) y magíster en Historia de la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Historia y Geografía de la Universidad de Caldas, donde adelanta investigaciones sobre sus áreas de interés, entre las que se encuentran la historia regional, la historia social y política, los estudios sobre cultura y poder, y la historia de la educación en Colombia. Forma parte del Grupo de Investigaciones Históricas sobre Educación e Identidad Nacional, adjunto a la Universidad del Atlántico y a la Universidad de Caldas. Es autor de varios artículos, entre los que se destacan "Conflictividad política, guerra y Constitución de Cádiz en Valledupar (provincia de Santa Marta), 1811-1815" (2013), publicado en la revista *Historia y Sociedad*; "La higiene y el progreso. La institucionalización de la burocracia sanitaria en Manizales. 1920-1940" (2013), que publicó en coautoría con Edwin Monsalvo Mendoza en el *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*; "Los textos de la revolución: las publicaciones para uso escolar de la Revolución

en Marcha (primer gobierno de Alfonso López Pumarejo, 1934-1938)" (2012), publicado en colaboración con Edwin Monsalvo Mendoza en la *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*; "Los dragones de Valledupar. La conformación de un cuerpo de milicias a finales del siglo XVIII: vecinos notables, milicias y redes sociales" (2009), publicado en la revista *Historia y Espacio*; y "Un proceso de independencia en el Caribe colombiano. Valledupar, 1810-1820" (2006), que apareció en *Historia Caribe*.

artículos

FRONTERAS *de la* HISTORIA

La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano (siglo XVIII)

The Incommensurability of the Demon. Interpretative Approaches to a Novohispano *Demonic pact (eighteenth century)*

Recibido: 7 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO
El Colegio de Michoacán, México
lunadearado@hotmail.com

RESUMEN

En 1787, el administrador de la hacienda El Puente, situada en Xochitepec, por mandato del cura de la demarcación, puso preso en el juzgado eclesiástico a José Rojas. Presuntamente, él era el autor de "un papel en que se contienen diferentes blasfemias hereticales, e invocaciones expresas del demonio", escrito con sangre. Comenzó entonces un proceso inquisitorial que no terminó sino hasta el año de 1807. El presente artículo es una propuesta interpretativa del discurso plasmado en el "herético" papel. El análisis se nutre de la perspectiva interdisciplinaria de los estudios sobre cultura escrita, particularmente de la hermenéutica propuesta por Iser y Foucault.

Palabras clave: Asmodeo, diablo cojo, escritura con sangre, Lucifer, pacto con demonios, Santiago Claguelilo.

ABSTRACT

In 1787, the administrator of the hacienda El Puente, located in Xochitepec, by mandate of the territory's priest, imprisoned José Rojas in the ecclesiastical court. Allegedly, he was the author of "a paper which contains different heretical blasphemies and express invocations of the demon", written with blood. It began then an inquisitorial process that did not end until 1807. This article is an interpretive proposal of the speech embodied in that "heretical" paper. The analysis draws on the interdisciplinary perspective of studies on written culture, particularly on the hermeneutic perspective proposed by Iser and Foucault.

Keywords: Amodeus, *diablo cojo*, Lucifer, pact with demons, Santiago de Claguelilo, writing with blood.

El "herético" papel escrito con sangre

El 29 de octubre de 1787 la Inquisición de México mandaba al cura de San Juan Evangelista Xochitepec, Manuel Anastasio de la Torre, la comisión de mantener "por ahora en depósito con la seguridad correspondiente y a disposición del tribunal a José Rojas, de calidad mestizo" (AGN, *i* 1176, exp. 5, f. 83 r.), mientras se realizaban las indagaciones pertinentes sobre la autoría de un papel escrito presuntamente con sangre en donde se leía:

> Santiago Claguelilo la Virgen no me ayude, el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas me ayudes te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno y te protesto que con la sangre a cualquiera encuentro me ayudes y me defiendas Lucifer, como príncipe salga el diablo cojo llamando que me ayudes hora, y en cualquiera trabajo a vos encomiendo Asmodeo, diablo cojo, y vos Lucifer príncipe noble.[1]

1 Este pasaje transcrito pertenece al papel suelto, escrito ciertamente con caracteres manuscritos rojos, que se encuentra interpolado entre las fojas del expediente citado. Presuntamente, este papel interpolado es el mismo que encontró el arriero en el río. Es necesaria la aclaración, pues

Según la declaración del cura, la historia de esta oración comenzó cuatro meses antes, cuando un arriero encontró en el río de la hacienda El Puente "un papel en que se contienen diferentes blasfemias hereticales, e invocaciones expresas del demonio". Después de que el arriero dio noticia del papel al declarante, este realizó pesquisas para encontrar al autor de tales invocaciones, sin obtener resultados. Así, pidió al administrador de la hacienda, Juan José Irazábal Gaztelu, que "estuviese sigilosamente a la mira de saber si corría en aquella vecindad el mismo papel, y otros de semejante naturaleza" y que, en tal caso, se lo notificara inmediatamente (AGN, *i* 1176, f. 83 r.).

El administrador dio noticia al cura de que "otro mulato llamado Marcelino", vecino de la misma hacienda, le aseguró que "un tal José de Rojas vendía entre la gente operaria ciertas oraciones manuscritas" (AGN, *i* 1176, ff. 83 r.-83 v.)[2]. Según el cura, Marcelino le relató al administrador que conocía esta información porque a su madre "le encontró tres ejemplares que el citado Rojas le dio para que se los vendiese" y que, cuando el mulato vio que las oraciones comenzaban con las palabras "Santiago Claguelilo", rompió los papeles (AGN, *i* 1176, f. 83 v.).

Luego de escuchar a Marcelino, el administrador arrestó a José Rojas "para que se pudiese ver si su forma [de letra] es o no la misma que el primer papel". Para tal fin, el administrador hizo notar a Rojas su calidad de reo del juzgado eclesiástico y le dijo que si quería saber la causa de su detención, "podía escribir una esquela preguntándosela al señor cura". Según la declaración del cura, el reo se negó a hacerlo, afirmando "por una, dos, y tres ocasiones que no sabía escribir". Sin embargo, ante la presión de quienes presenciaban el arresto y aseguraban que lo habían visto escribir muchas veces, manuscribió una esquela dirigida al cura. Cabe señalar que, infortunadamente, este documento, que comprobaría que Rojas era el autor de aquel papel escrito con sangre, no se encuentra en el expediente inquisitorial, aunque se menciona que el cura recibió la esquela, que fue enviada al Santo Oficio. Del examen de las caligrafías consignadas en ambos documentos, se concluyó que la esquela y el papel herético habían sido hechos "de su mismo puño" (AGN, *i* 1176. f. 85 v.).

la Inquisición de México realizó una copia del mismo con una ortografía más moderna y en tinta negra, incluida como parte del discurso en las fojas del proceso (AGN, *I* 1176. ff. 80 v., 86 v.).

2 Cabe señalar que, si bien en el encabezado del expediente consta que el Tribunal del Santo Oficio consideraba que José Rojas era mestizo, en este y otros pasajes del documento se tiene a Rojas por mulato.

Ante estos hechos, el 7 de noviembre el tribunal inquisitorial ordenó al cura y juez eclesiástico de Xochitepec que procediera en calidad de comisionado inquisitorial. Así, Manuel Anastasio de la Torre adquirió las siguientes obligaciones: retener a José Rojas; interrogar al mulato Marcelino, a su madre y a otros testigos bajo juramento de verdad, secreto, fidelidad y en presencia de notario de acuerdo con una "cartilla" de preguntas específicas; examinar las relatorías de aquellos interrogatorios y enviarlas al tribunal; recoger los papeles de naturaleza semejante al encontrado en el río, e indagar sobre "la vida y conducta del citado Rojas y si cumple con los preceptos de la Iglesia" (AGN, *i* 1176, f. 85 v.).

El 19 de noviembre, el mulato de veintitrés años Simón José Marcelino compareció ante notario. Al preguntársele sobre si conocía la causa del llamado, el mulato respondió que "será para saber de una oración que tenía su madre la que hubo de un hombre cuyo nombre ignora [...] y solo sabe que es el mismo que de pocos días a esta parte se halla preso por este juzgado". Afirmó que "el tal hombre" había sido visto por la demarcación "habrá cosa de seis meses" y que respondía al apodo de "el Padre" pues, según había oído decir, "en sus embriagueces acostumbra ponerse a predicar, no sabe qué cosa porque nunca le ha oído" (AGN, *i* 1176, f. 88 v.).

Según el testimonio, Marcelino supo que aquel hombre era José Rojas cuando su madre enfermó y este se acercó a su casa y le dio la oración "ofreciéndole que con ella sanaría". Esta oración manuscrita contenía "al principio *Magnificat anima mea Dominum* y al final 'un caballero de Barcelona, yendo para el santuario de Monserrate'", por lo que nada herético parecía invocar[3]. Y, "aunque lo que en él vio no le pareció malo", decidió romper el papel luego de haber tenido noticia de quién lo había escrito, pues había oído decir "a los muchachos operarios de a un real por día" que Rojas les "vendía ciertas oraciones eficaces para hacer a los hombres animosos y valientes, de suerte que pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa, y que estas comenzaban por las siguientes palabras: Sr. Santiago Claguelilo de Goulision" (AGN, *i* 1176, f. 89 r.). Finalmente, Marcelino aseguró que Mariano José, entenado del esclavo Juan Felipe de la misma hacienda, fue testigo de los hechos narrados, pero que carecía de noticias sobre otras personas que tuvieran dicho papel.

3 La frase *Magnificat anima mea Dominum* procede de Lucas 1: 46-56. Según la tradición, es el inicio del cántico con el que María respondió a las palabras de Isabel: "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno" (Lc. 1: 42).

El 22 de noviembre, la mestiza de "poco más o menos" cuarenta años Martina de la Candelaria, madre de Marcelino, se presentó también a declarar. Aseguró que dos meses antes un hombre, "conocido solamente por el nombre del Padre", entró a su casa a venderle un papel manuscrito. Dijo que "el Padre" había vivido en la casa del mayordomo de la hacienda, que frecuentaba "la casa de otro vecino llamado Vicente Trujillo" y que lo último que sabía de su paradero era que estaba preso en el juzgado eclesiástico. Al ser preguntada sobre las razones por las que el acusado vendía aquellos papeles heréticos, la mestiza respondió, probablemente por temor a que la involucraran directamente con el ejercicio de prácticas heréticas y con la circulación de los manuscritos, que Rojas "no le expresó para qué efectos fuesen conducentes", aunque sí estaba "en la inteligencia de que los escribía de su puño". Además, argumentó que no "entendió lo que contenía el que compró" hasta que su hijo Marcelino lo leyó y "no le había parecido bueno lo que se decía en el mismo sin expresarle en particular lo que le desagradó" (AGN, *i* 1176, f. 89 v.).

El 26 de noviembre de 1787, el maestro de "labrar azúcar" Vicente Mariano Trujillo, de 39 años, declaró que el hombre "que de orden de su amo trajo preso a este juzgado", llamado José Rojas o *el Padre*, de calidad mestizo, entraba algunas veces a su casa para pedir un tintero y escribir "ciertos papeles". Según Trujillo, Rojas le daba los papeles manuscritos a los trabajadores de la hacienda "porque en sus embriagueces acostumbra ponerse a predicar", si bien afirmó nunca haber oído las cosas que predicaba (AGN, *i* 1176, f. 90 v.). Sin embargo, expresó que, según el testimonio de su hijo, Rojas era el autor del papel encontrado en el río, pues, comentado el suceso en familia, el niño de nueve años, "que sabe ya leer y está aprendiendo a escribir", contó que el Padre le pidió prestado su tintero tres días antes del descubrimiento del herético papel en el río. Narró también que cuando el Padre le restituyó su tintero, "volvió con un papel escrito" y que pudo leer en el primer renglón las palabras "Santiago el Viejo". Según Trujillo, al escuchar al pequeño le aseguró que no podía tratarse del mismo manuscrito pues el que se encontró en el río "se decía estar escrito con sangre", a lo que su hijo respondió que, cuando el Padre le entregó el tintero, "vio que traía también tinta colorada" (AGN, *i* 1176, f. 91 r.).

A partir de estos sucesos se desarrolló una indagación inquisitorial que no terminó sino hasta el 9 de marzo de 1807, veinte años después de la denuncia del cura Manuel Anastasio de la Torre, cuando los inquisidores consideraron que, "por la antigüedad de la denuncia y dificultad de remitirse en conocimiento de la residencia del denunciado", el caso debía cerrarse (AGN,

i 1176, f. 105 v.). Y es que, entre las diligencias realizadas en diferentes pueblos de la zona de Cuernavaca-Cuautla (en el actual estado de Morelos, México) para rastrear la circulación de manuscritos heréticos redactados por el acusado, el funcionamiento del Santo Oficio basado en una compleja burocracia y los fallecimientos de algunos testigos, José Rojas escapó del juzgado eclesiástico local donde había sido apresado en 1787 y no volvió a ser encontrado.

El pacto demoniaco y la orientación mágica del texto

El tema del imaginario religioso vinculado a las prácticas y representaciones escriturales ha ocupado la atención de estudiosos de diferentes disciplinas desde hace algunas décadas. Los trabajos sobre hermenéutica de textos históricos, así como aquellos relacionados con el análisis semiótico de la cultura, pertenecen solo a algunas de las variadas vertientes de lo que se ha llamado *estudios sobre cultura escrita*. El herético papel que nos ocupa forma parte de una serie de escrituras populares, que cabalgan entre innovación y tradición, cuyos usos y apropiaciones se encuentran en la esfera de lo misterioso. Los trabajos de Rita Marquilhas, Antonio Castillo Gómez, León Carlos Álvarez Santaló y Fernando Bouza, entre otros, dan cuenta de prácticas comunicativas vinculadas con la escritura a mano que sirvieron durante la época moderna como manifestación de tensiones sociales y políticas, además de presentar un ordenamiento alterno del mundo que las circunscribía.

En otro lugar hemos seguido minuciosamente el caso de José Rojas, atendiendo a su dimensión sociológica. En aquel momento dirigimos el análisis hacia la figura del reo y la importancia de su escritura dentro de las comunidades de trabajadores morelenses del siglo XVIII[4]. Sin embargo, estimamos necesario rescatar algunos datos sobre el perfil de José Rojas. De acuerdo con la documentación inquisitorial, hacia 1791 el acusado podía tener alrededor de cuarenta años, lo que nos permite ubicar hipotéticamente su año de nacimiento hacia 1751. Se dedicaba en su natal Cuautla a "enseñar niños", es decir,

4 Al respecto puede leerse a Hernández ("'la virgen'").

era instructor de primeras letras. Luego dejó la docencia y se convirtió en un vagabundo de la zona Cuautla-Cuernavaca que gastaba sus días escribiendo oraciones "sagradas" y "profanas" para venderlas o intercambiarlas entre los trabajadores de las haciendas azucareras de la región, que eran mayoritariamente indígenas, mestizos y mulatos. Era conocido como el Padre porque, estando ebrio, acostumbraba predicar y fue famoso también por su habilidad para deshacer tempestades y granizadas.

Es necesario tener en cuenta que la región Cuernavaca-Cuautla de Amilpas tuvo características socioeconómicas muy especiales durante el periodo virreinal: fue el único "territorio señorial" novohispano (tuvo doble jurisdicción: la del rey y la del marquesado del Valle); se asentaron allí dos de las élites económicas más importantes de la Nueva España (mineros productores de plata y hacendados-comerciantes azucareros); careció de "repúblicas de españoles", debido a los intentos de monopolización del marquesado, y abundaron los pueblos y las "repúblicas de indios"; la región mantuvo un comercio intenso y constante con las ciudades de Puebla y México; y su población estuvo constituida mayoritariamente por indígenas, mestizos y mulatos dadas las necesidades de fuerza de trabajo de la zona (Reynoso; Sánchez, *Azúcar*; Wobeser, "Relaciones").

Cuernavaca y Cuautla fueron las dos únicas localidades que alcanzaron el rango de alcaldías mayores desde el siglo XVI. La localidad de Xochitepec, ubicada al sur de la alcaldía mayor de Cuernavaca, fue desde 1619 hasta 1784 un pueblo de indios. Sin embargo, como la mayoría de los pueblos de indios de esta región, después de 1785 recibió el calificativo de *república de indios* (Reynoso 106, 109-110, 112-114)[5]. Además, la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó por alzamientos, motines y sublevaciones populares en México, Puebla, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo y San Luis Potosí (Ávila; Gálvez; Ruiz; Tutino). Los disturbios coincidieron, en muchos casos, con la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos hispanos, con la reordenación política y económica dictada por la casa de Borbón y con la visita de José de Gálvez a la Nueva España. Así, la situación sociopolítica y económica de la zona

5 Si bien Irving Reynoso admite que en esta región morelense "el pueblo de indios es casi equivalente a república de indios" (136), también destaca que, desde el punto de vista legislativo, ambos conceptos no son sinónimos. Aclara que después de la abolición de la encomienda, los pueblos de indios fueron organizados en repúblicas que adquirieron "el estatus de pueblo cabecera, mientras que las otras comunidades menores quedaban subordinadas a la cabecera de la República en calidad de pueblos sujetos" (127).

Cuernavaca-Cuautla y las tensiones sociales recrudecidas desde la segunda mitad del siglo XVIII nos explican, de alguna manera, las causas por las que nuestros inquisidores se encontraban preocupados por la circulación de ideas heréticas (que pudieran devenir en disturbios masivos) en la singular región morelense.

Aquí nuestro objetivo es proponerle al lector una interpretación sobre el sentido del espectro demonológico enunciado en el herético papel, a partir de las siguientes consideraciones. Todo sistema gráfico funciona como modelo para la lengua, y este modelo puede ser actualizado gracias a que las grafías posibilitan el análisis de la lengua en sus constituyentes sintácticos. Las palabras, como constituyentes sintácticos más elementales de la lengua, al ser codificadas por el sistema gráfico se convierten en objeto de reflexión filosófica y, finalmente, en cosas (Olson). El acto de escribir, "de dejar una marca", es un acto reflexivo, pues con el lenguaje escrito somos capaces de "seleccionar nuestras experiencias, [...] ordenar los acontecimientos de nuestra vida, nuestros actos, nuestros sentimientos, [ampliar] nuestra percepción de las cosas, [...] nuestra conciencia [y] circunscribir lo que sabemos y comprendemos, al plasmar nuestro monólogo interior en una forma de lenguaje que podemos inspeccionar, analizar" (Meek 42).

Así, con mucha probabilidad, las oraciones escritas por Rojas estuvieron fundamentadas en los diversos y contrapuestos saberes que pudo coleccionar a partir de sus vivencias, reflexionadas y cuestionadas gracias al conocimiento lecto-escritural que tuvo. Desde esta perspectiva, en el presente texto se analizan esas *palabras-cosas* que componen el discurso escrito por José Rojas, con el objetivo de acercarnos al registro en el que se encuentra codificado. Evidentemente, la interpretación de ese registro histórico será solo una pauta de lectura con carácter correctivo, pues "el círculo hermenéutico [...] se concibe en modo distinto cuando el objetivo ya no es algo dado, sino algo oculto que se debe sacar a la luz de la comprensión" (Iser 10). Así, todo esfuerzo interpretativo del historiador se convierte en una traducción (*traductibilidad*, como la llama Iser) de horizontes culturales que permita al lector contemporáneo la comprensión siquiera parcial del sentido del discurso histórico.

Ahora bien, como parte del ejercicio de comprensión que aquí se pretende, es necesario tener en cuenta la orientación mágico-sagrada del discurso "herético", que hunde sus raíces en la organización ternaria del sistema de signos. Resulta complejo interpretar-traducir esta organización ternaria a nuestro horizonte histórico actual debido a que "se apoya en el dominio formal de las marcas, en el contenido señalado por ellas y en las similitudes que ligan

las marcas a las cosas designadas; pero como la semejanza es tanto la forma de los signos como su contenido, los tres elementos definidos de esta distribución se resuelven en una figura única" (Foucault 50). En este sentido, que en el texto que nos ocupa se lea una especie de jerarquía demonológica que implica a Santiago Claguelilo, Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer en un discurso contractual entre una persona y una legión de entes metafísicos, cuyo soporte es el papel con escritura en grafías rojas, pone de manifiesto la calidad ternaria del *simbólico todo-unívoco* ahí contenido. Para acercarnos a ese universo simbólico es necesario definir el tipo de documento que tratamos.

Sabemos que José Rojas repartía diferentes oraciones, algunas "buenas", como las que vendió a la madre de Simón José Marcelino y a Bernardo Neria, y otras "malas" que, según el testimonio del primero, eran "eficaces para hacer a los hombres animosos y valientes, de suerte que pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa" (AGN, *i* 1176, f. 89 r.). De esta manera, la oración manuscrita con caracteres rojos conservada en el expediente pertenece al tipo de escritura portentosa, capaz de transmutar el muy limitado poder humano sobre el propio destino por otro que potencializaba la realización humana, es decir, por el poder de posicionarse ante situaciones adversas y obtener ventajas, gracias a la confianza depositada en entes demoniacos a través de un discurso contractual. No es una plegaria pues no aparecen registros de depreciación personal acompañada de súplica fervorosa por parte de quien invoca[6]. Tampoco podemos clasificarla como un conjuro dado que no hay evidencia de que la eficacia del papel estuviese vinculada con una especial instrucción por parte del invocador. No es un ensalmo pues la finalidad no es curar enfermedades con ayuda de los demonios[7]. Se trata entonces de un pacto, un contrato escrito

6 Las definiciones que da la 23.ª edición del diccionario de la Real Academia Española sobre los términos *invocar* y *evocar* se prestan a gran confusión: invocar es "demandar ayuda mediante una súplica vehemente" y "acogerse a una ley, costumbre o razón", mientras que evocar es "traer algo a la memoria o a la imaginación" y "llamar a los espíritus y a los muertos, suponiéndolos capaces de acudir a los conjuros e invocaciones". De ahí que aquí sigamos las consideraciones de Garibay: "El que invoca a los espíritus dice ciertas fórmulas para conseguir de ellos protección y apoyo en la realización de un propósito cualquiera. En todo caso no necesariamente se manifiestan visiblemente. En cambio, evocar es un proceso más audaz y peligroso ya que se requiere preparación para estar frente a seres infernales y solicitarles un favor u ordenarlos, y para ello es necesaria una profunda preparación" (86).

7 En el *Diccionario de la lengua castellana* (edición de 1780) se lee que una plegaria es "la rogativa, depreciación o súplica que se hace para conseguir alguna cosa" (731); un conjuro es una "imprecación hecha con palabras, e invocaciones supersticiosas, con la cual cree el vulgo, que

entre dos partes que actúan en reciprocidad, definido como "el consentimiento, o convenio con el demonio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios" (*Diccionario* 674).

El portador de la oración asumía compromisos con los entes demoniacos ("te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno") para recibir una dádiva ("que me ayudes hora, y en cualquiera trabajo") (AGN, *i* 1176, f. 80 v.). La garantía del convenio quedaba sellada mediante la escritura con sangre. Considerando la dimensión social del texto, es claro que se trata de un texto interdiscursivo, es decir, de una "estructura cognoscitiva donde participan no solo elementos verbales y no verbales, sino también representaciones y estrategias involucradas durante los procesos de producción-comprensión" (Biagini y Roig 301).

Si la religión es un sistema de símbolos vinculados con estados anímicos y motivaciones humanas que generan "concepciones con una aureola de efectividad" percibidas como reales (Geertz 89), es posible que el papel herético formara parte de prácticas religiosas alternativas, que exigían asimismo la institución de un ritual (pacto con sangre, ofrecimiento de obras y ayunos) amparado en el ejercicio de la retórica oral y escrita (Moulian). Y aunque los portadores de estos papeles "malos" no realizaban por sí mismos el pacto manuscrito (ninguno de los declarantes sabía escribir y fueron dos mulatas quienes leyeron el texto a sus esposos), la figura de José Rojas se nos presenta como la del realizador de motivaciones colectivas. Así, los papeles escritos con caracteres rojos de puño de su portavoz tenían la misma eficacia simbólica que si los hubiesen manuscrito los mismos portadores. Aunque ajena, esta escritura funcionaba como parte del ritual personal y colectivo de los trabajadores de la hacienda, en tiempos y espacios comunes que posibilitaban un intercambio de tensiones, frustraciones y expectativas mediado por la ingesta de alcohol, como se puede leer en el expediente. Que la sustancia de donde procedía el color de las grafías fuera sangre o "tinta colorada" no suponía más que una cuestión de escrúpulos para quienes adquirían la oración herética cargada de significaciones metafísicas.

Por otro lado, en la liturgia cristiana la sangre tiene un lugar primordial. No solo nos referimos al dogma de la transubstanciación, sino a la gran cantidad de oraciones, devociones y milagros que se refieren a ella vinculada al ejercicio

los magos, o mágicos y hechiceros, hacen sus maleficios" (259) y un ensalmo es "cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios" (410).

penitencial, a la noción de purificación física y espiritual, y a la esperanza de la resurrección de los muertos. En este sentido, que el texto encontrado en el río estuviese escrito con grafías de color rojo implicaba el acceso a un mundo supraterrenal ambientado en la dimensión de la revelación, la profecía y, en suma, la posibilidad de la transcodificación de la realidad. Esa escritura en rojo tenía una orientación mágica, dado que los caracteres que la componían "eran venerados como potenciadores del éxito o la desgracia, del amor o la separación, de la salud o la muerte" (Marquilhas 111). Además formaba parte de un amplio abanico de papeles clasificados como *cartas de toque*, que actuaban por contacto con su portador, a la usanza de las estampas devocionales actuales, bajo el principio de que "la escritura obraba por sí misma sobre el cuerpo de quien la portaba" (Bouza 88).

Finalmente, es conveniente apuntar que desconocemos las razones por las que los invocados en la oración herética son Santiago Claguelilo, Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer. Sin embargo, es posible realizar algunos apuntes que nos permitan dilucidar la eficacia simbólica atribuida a estos entes capaces de envalentonar a los hombres y hacerlos "victoriosos de cualquier empresa". Para ello es necesario considerar que la demonología propia del clero coexistió, durante la época moderna, con una *infrademonología*, caracterizada por la humanización del agente maligno que posibilitaba la inversión

> de las representaciones oficiales y ortodoxas del personal diabólico admitido y divulgado por la cultura de los clérigos, las cuales, debilitadas y potencialmente desacreditadas por su misma propensión a la fantástica exageración terrorífica o por la excesiva complejidad de sus codificaciones escolásticas, no podían, por irreales y abstractas, enraizarse sin mediaciones ni arreglos en la conciencia de la mayoría de los presuntos creyentes. (Delpech 101-102)

Al génesis multicultural ("pagano"), que construyó y condensó teológicamente la figura del diablo cristiano, hay que añadir que el folclore "tendió a hacer al diablo ridículo o impotente, probablemente con objeto de domesticarlo y aliviar las tensiones del miedo", y que, "por la naturaleza contradictoria de esas tradiciones, la opinión popular osciló entre verlo como un amo terrible y como un estúpido" (Russell 68). Sin embargo, el caso que nos ocupa no parece referirse ni al amo terrible ni al bufón. Se trata de un grupo de entes en cuya creencia residía la idea, propia de los siglos XVII y XVIII, de que "las manifestaciones divinas no siempre eran tranquilizadoras ni los diablos obli-

gatoriamente malvados" (Muchembled 178). Expuestas estas generalidades, es momento de ofrecerle al lector nuestra interpretación-traducción del espectro demoniaco plasmado en el pacto escrito con grafías rojas.

Un novedoso demonio: Santiago Claguelilo

El pacto inicia con una invocación a Santiago Claguelilo en la que se le solicita que impida el auxilio de la Virgen al invocador y, en su lugar, actúe el demonio en las figuras de Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer. Así, Santiago Claguelilo funciona como el intercesor de quien lea o porte el papel y de ese modo suple la tradicional ocupación de la madre de Dios. Aunque desconocemos la ontología de este peculiar intercesor, no debe sorprendernos la vinculación entre Santiago apóstol y los poderes metafísicos. La figura de Santiago es la historia de una construcción cultural articulada a través de "un proceso colectivo, comunitario y creador de sentido" vinculado con "el reciclaje de la tradición" (Domínguez 45-46), en el que podemos observar la transmutación del Santiago Peregrino al Santiago Matamoros y al Santiago Mataindios. Aunado a este complejo de las diferentes formas de enunciar al apóstol, que lo dota de eficacia simbólica de acuerdo con necesidades culturales del poder hegemónico, el folclore cristiano difundió la historia "de la polémica entre Santiago y el mago Hermógenes, sacada del pseudo-Abadías", popularizada hasta bien entrado el siglo XVIII (Armesto 52).

Según una versión de esta historia publicada en la última veintena del siglo XVIII, en su viaje a Jerusalén, el apóstol convirtió a la fe verdadera a "dos magos, o hechiceros, llamados Hermógenes y Fileto". Estos magos fueron llamados por los judíos para que, con sus artes diabólicas, hicieran que el apóstol renegara de su fe, "o le matasen con sus maleficios". Fileto, discípulo de Hermógenes, propuso "sus argumentos sofísticos y el sagrado Apóstol se los desvaneció prontamente [dejándolo] vencido, y reducido a la fe de Jesucristo: y desde entonces se hizo defensor del apóstol, y de su doctrina" (Martín 13). Sin embargo, tras su conversión, Fileto temía la venganza de su maestro Hermógenes. Santiago, entonces, obsequió a Fileto "un pañito de algunos que le regaló la reina de los ángeles al tiempo de despedirse para venir a España, que era

de los que sirvieron al niño Jesús en su infancia" (Martín 14), con el que estaría protegido de las artes diabólicas de aquel.

Hermógenes, furioso con Fileto y "en virtud de la palabra que había dado a los judíos", disputó con Santiago. Este, "como era rayo del poder, y sabiduría divina, luego desvaneció sus tinieblas, tanto que dejó a Hermógenes confundido, y obligado a confesar la fe de Jesucristo, la cual predicó después con gran fervor, y admiración". Pero los demonios, frustrados porque Hermógenes —a quien habían "cogido como instrumento de sus maldades"— abjuró de ellos, le hicieron muchos maleficios. El apóstol dio entonces a Hermógenes "el báculo que traía en su peregrinación, con el cual ahuyentó a los demonios, y se burló de ellos en delante" (Martín 14).

Una antigua versión de esta historia apunta que, después de la conversión de Fileto, "Hermógenes en venganza encerró a Fileto en un círculo mágico diciéndole: 'a ver si te saca Jacobo'", y el converso pudo liberarse del sortilegio cuando el apóstol le envió el sudario. En ese momento, Hermógenes mandó una legión de demonios para contrariar a Santiago. Sin embargo, estos pidieron al apóstol: "Compadécete de nos, Santiago apóstol, porque somos atormentados", y le explicaron que "el ángel de Dios nos ha encadenado con fuego". Finalmente, "Jacobo" soltó a los diablos para que le trajesen preso a Hermógenes, con su gracia tocó su corazón y lo convirtió así en su nuevo discípulo. Hermógenes puso luego a los pies de Santiago "todos sus libros de magia" y con ellos hicieron una hoguera (Armesto 52). Según Rosario Marchena, existe la hipótesis de que "la conversión y el bautismo de Hermógenes es una leyenda calcada de la de Simón el Mago para colocar a Santiago en el mismo plano que a san Pedro", dada la necesidad peninsular de "tener por patrón a un apóstol tan importante como san Pedro" (244), necesidad que se agudizó en la época de la España imperial.

Es pertinente recordar que la tradición hispana convirtió al Jacobo de los evangelios en Sant-Yaqov o Sant-Iaco, dando lugar al nombre de Santiago, conversión nominal sin parangón en el resto del mundo cristiano. Resulta inquietante que en la antigua versión gallega del pseudo-Abadías se conserve el nombre de Jacobo en dos momentos: cuando el apóstol es referido por Hermógenes, siendo este aún servidor del diablo ("A ver si te saca Jacobo"), y cuando tiene el poder de soltar a los diablos encadenados por el ángel de Dios. Así, en esta versión, la posible vinculación entre el apóstol y el mago bíblico Simón (He. 8: 9-25) podría estar relacionada también con la mutación nominal hispana de Jacobo (como mago) a Santiago (como apóstol).

La figura de Santiago pervive hasta nuestros días dentro de las prácticas religiosas folclóricas mexicanas. Existen leyendas en diferentes zonas del país que hacen referencia a sus apariciones durante conflictos bélicos en el siglo XX (en la Revolución mexicana y en la guerra cristera). Santiago también impide que aquellos que llegan a vivir a Cholula dejen luego la localidad porque el apóstol "los ataja", dominando la voluntad de aquel que quiera marcharse (Campos 88). En Michoacán, hacia 1959, se le vio controlando una tormenta "con un ademán de manos" y ordenando "a las aguas que retrocedieran" (Campos 101). En Izúcar de Matamoros se cuenta que, a principios del siglo XX, la escultura del apóstol (de más de tres metros de altura) había desatado "una epidemia de jóvenes mujeres embarazadas [...] y que cuando los padres de las muchachas preguntaban qué había pasado [...] contestaban que el señor Santiago era el culpable", debido a lo cual los vecinos encadenaban durante la noche al santo y a su caballo (Campos 116). En otras ocasiones el apóstol se emborracha, pelea con los santos patronos de comunidades vecinas, se enamora de diferentes advocaciones marianas y por la noche las visita en sus iglesias. También da latigazos y se presenta colérico y amenazador ante personas que no le son gratas, demuestra su poder ante los incrédulos haciendo llover con truenos y bolas de lumbre e, incluso, en Durango se cuenta que un día el apóstol dijo: "Si encuentro a mi mamá, la voy a matar. Si encuentro a mi papá, lo voy a matar también" (Campos 143).

El abanico performativo del Santiago folclórico es notorio y sus actos pasionales parecen estar en sintonía con los de los humanos, con la peculiaridad de que ostenta un poder metafísico que utiliza como tradicionalmente se cree que lo hacen los brujos. Entre los procedimientos mágicos curativos practicados en el istmo veracruzano, estudiados por Münch hace unas décadas, está registrada una plegaria a *Santiago Jacobo* que es posible vincular con el discurso del pacto que nos ocupa:

> [...] Señor Santiago Jacobo, [que] la cruz de Jerusalén vaya delante de mí y el Señor que murió en ella hable y responda por mí y si hay alguna persona que con palos, piedras y fierros viniere en mi contra, con la capa de san Salvador de Orta sea mi cuerpo favorecido y con las divinas fuerzas de los brazos del Señor, fortaleceré mi espíritu y tendré valor para vencer estas batallas; no me des Señor por vencido y con el velo de la Santísima Virgen sea envuelto y no herido ni muerto, ni preso ni cautivo, ni de mis enemigos vencido. ¡Oh Santísima Trinidad!, préstame tu estandarte para revolear esta bandera; si

> es para torear y montar no me dejes ser vencido de ningún furioso animal; que no haya caballo que me tumbe, ni toro que me embista. [...] Señor Santiago Jacobo, el cuerpo se les entuma, la vista se les nuble, ojos tengan y no me vean, manos tengan y no me agarren, pies tengan y no me alcancen y con el velo del Santísimo Sacramento sea mi cuerpo envuelto y no herido ni muerto, las pistolas no den fuego, ni machetazos, ni puñaladas haya en contra de mí; que este no sea abierto para mis enemigos y contrarios que traten de perjudicarme y que no muera yo de rayo, ni de matado, ni de muerte [...]. (Münch 237)[8]

Aunque en esta oración contemporánea la figura de Santiago Jacobo no anula la eficacia de otras entidades metafísicas, mientras las referencias a la Virgen, a la Trinidad y a Jesús van acompañadas de interjecciones expresivas que denotan un tratamiento especial, cuando se invoca a Santiago Jacobo se le da el trato de *señor* como un título decoroso de cortesía que habitualmente se le da a las personas respetables, muy diferente al *Señor* a secas utilizado para referirse a Dios con la finalidad de evidenciar su potestad universal. En este sentido, tanto Santiago Jacobo como Santiago Claguelilo son figuras que se presentan con poderes autónomos capaces de proteger al invocador de los cotidianos enfrentamientos con otros.

En el caso de Santiago Claguelilo, esta autonomía se contrapone a la dependencia tanto de María como del demonio con respecto a Dios: María es la esclava del Señor (Lc. 1: 38) y el demonio, en su cargo como *el satán*[9], se pasea por la Tierra y hace de las suyas siempre con permiso de Dios. Y es que, según Anselmo de Canterbury, "cuando el demonio convirtió la voluntad a lo que no debió, tanto el querer mismo como la conversión misma fueron algo y, sin embargo, no tuvo algo sino de Dios y por la voluntad de Dios, puesto que ni pudo querer algo ni pudo mover la voluntad a menos que él se lo permitie-

8 San Salvador de Orta era un franciscano catalán del siglo XVI cuya hagiografía está plagada de actos vinculados a un universo esotérico: don de la profecía acompañado de raptos y éxtasis, resurrección de muertos, apaciguamiento de tormentas, transmutación de carne y pan en flores, etc. (Guiso).

9 Nos referimos a *el satán* y no a *Satán* (y por otro equívoco a Satanás) debido a que el término es un sustantivo del hebreo que designa al adversario, al acusador, al enemigo, al inspector o al fiscal. Así, *satán* no es el nombre del enemigo de Dios sino el título o cargo que aquel desempeña. De ahí que en el libro de Job se lea "el satán" y su función sea la de un empleado de Dios (Hernández).

se, él quien hace todas las naturalezas sustanciales y accidentales, universales e individuales" (228). De esa manera, en este Santiago se refleja la existencia de un poder independiente de Dios, superior a la intercesión de la Virgen y capaz de condensar las acciones de diferentes potencias diabólicas.

Ahora bien, ¿qué o quién es Claguelilo? Antonio García de León nos ha sugerido que el término podría estar vinculado al adjetivo náhuatl *tlauele* ("furioso, iracundo, exaltado, violento"), de donde se derivan las voces *tlauelcuic* ("el que se enoja, se exalta, se encoleriza") y *tlaueliloc* ("malvado, perverso") (Siméon 689-690)[10]. Según el diccionario digital Aulex de náhuatl-español, además de malvado y perverso, la voz *tlauelilok* significa "loco", mientras que el término *tsantlauelilok* se puede traducir como "rapaz". La relación fonética entre las voces *claguelilo* y *tlauelilocl/k* es evidente y el lugar que la primera ocupa en el texto (después del nombre Santiago) coincide con la calidad de adjetivo que tiene la segunda. Así, Santiago Claguelilo sería Santiago malvado, perverso o loco. Además, del efecto de elisión entre ambos términos resultaría la palabra "San-claguelilo", fonéticamente emparentada con *tsantlauelilok*.

Con estas consideraciones se abre la posibilidad de que la figura de Santiago Claguelilo sea más perversa que demoniaca, pues su invocación implica la alteración de la habitualidad de algo o alguien. De ahí que en el pacto se le pida a este Santiago anular la intercesión mariana y que el Santiago Jacobo contemporáneo, además de funcionar como mediador frente a otros entes, reciba en el texto un trato de respeto alejado de las exclamaciones suplicantes de culto que reciben el resto de las entidades mencionadas. Quizá este cambio de registro se deba a la cercanía pasional antes descrita entre el apóstol y los humanos, cuyo resultado es un trato de mayor complicidad y confianza al invocarlo. Y es que, en el folclore mexicano, Santiago despierta más afectos de respeto que de admiración por su santidad. Se le respeta porque tiene un carácter muy especial, incluso irreverente a las reglas de Dios, y porque, como *tlauelcuic*, es violentísimo.

10 Agradezco al Dr. García de León esta sugerencia, producto de los intercambios académicos realizados en el 1.er Congreso Internacional Diablos, Brujas y otros Entes Sobrenaturales y Fantásticos de la Literatura Tradicional (El Colegio de San Luis, 27-29 de junio de 2013).

¿Triada o univocidad? Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer

Otro asunto que nos interesa analizar es la solicitud de defensa a Asmodeo, el diablo cojo y "vos Lucifer como príncipe de las tinieblas" dentro del discurso. Esta última frase complica el análisis, pues puede significar que Lucifer es el mismo Santiago Claguelilo, ya que a este va dirigida la primera petición y discursivamente el "vos" lo implica. Al parecer vamos penetrando en un espacio alternativo de la jerarquía demoniaca.

Aunque los nombres de Lucifer y Satán se han homologado, lo más correcto sería considerar al segundo como antónimo del primero. El satán es un empleado, es "el ídolo superficial y sustitutorio de Dios [...] mientras que [Lucifer], que persevera en su luminosidad original, es un contrincante y a la vez la pareja indispensable de Dios" (Cousté 104). Así, resulta coherente que el amanuense se refiera a Lucifer como "el príncipe de las tinieblas", lo que evidencia el estatus supremo que tiene en la corte diabólica. Pero, si el demonio actúa con el permiso de Dios, ¿cómo explicar el patrocinio y la defensa solicitados a Lucifer? ¿No sería necesario suplicar a Dios el permiso para que aquel amparara al portador de la oración? En este punto es necesario aclarar que Lucifer, el ángel caído rebelde, al obrar injustamente, es decir, al desear más de lo que la voluntad de Dios le había otorgado, dejó de ser parte de él (Canterbury 228-229)[11]. En este sentido, Lucifer, a diferencia de los demonios que le sirven y de *el satán* que se relaciona armónicamente con Dios, puede ser invocado con eficiencia, al margen de la autorización de Dios, y en suma esta lógica "en modo alguno acusa a Dios o excusa al demonio, sino enteramente excusa a Dios y acusa al demonio" (Canterbury 229). De esta manera, el convenio suscrito entre el portador del pacto y Lucifer radica en que este, siendo el supremo príncipe, en una relación de horizontalidad con Asmodeo y

11 Según el canon, Lucifer es considerado como el ángel rebelde que persuadió a otros seres celestiales de enfrentarse al creador. Sin embargo, la ontología de esta figura aún es discutida, pues no parece posible que este haya sido un ángel, debido a que los ángeles representan la categoría más baja de los habitantes del Cielo y, por lo mismo, son los que tienen mayor contacto con los hombres. De ahí que se diserte sobre la calidad de Lucifer y sus colegas rebeldes como serafines, seres celestiales con seis alas, gracias a una interpretación de Isaías 6: 2 (Hernández).

el diablo cojo, y en compañía de ellos, auxiliará al solicitante por intercesión de Santiago Claguelilo en la medida en que el invocador observe los compromisos acordados con los invocados.

Calificamos la relación de los tres demonios como horizontal, pues consideramos que la frase "el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas" (AGN, *i* 1176, f. 83 r.) pone de manifiesto que el demonio es una entidad impersonal constituida por diferentes númenes, entre los que se encuentran algunos príncipes nobles. Pero no solo es la sintaxis del texto la que nos invita a pensar en este orden, pues, después de analizar la ontología de cada uno de los demonios mencionados, consideramos que componen parte del universo todo-unívoco al que nos referimos antes.

El demonio Asmodeo es definido por su empatía con las desordenadas pasiones humanas. En la Biblia se cuenta que Sara "fue insultada por una de las esclavas de su padre, porque había sido dada en matrimonio a siete hombres, pero el malvado demonio Asmodeo los había matado antes de que se unieran a ella como esposa" (Tb. 3: 7-8). Dios escuchó las plegarias de Sara y envió al arcángel Rafael para ayudarla. Este curó a Sara y a Tobías: al último le quitó "las manchas blancas de los ojos" para que pudiera ver "la luz de Dios" y a Sara la entregó como mujer a Tobías y la libró "de Asmodeo, el demonio malvado" (Tb. 3: 17). Rafael dio luego consejos a Tobías para la noche de bodas:

> [...] no tengas miedo a ese demonio y tómala; sé bien que esta noche te la darán por mujer. Cuando entres en la cámara nupcial, tomas el corazón del pez [encontrado en el río Tigris] y parte del hígado y lo pones sobre las brasas de los perfumes. Se difundirá el aroma y cuando el demonio lo huela, huirá y nunca aparecerá ya a su lado. Y cuando vayas a unirte a ella, levantaos primero los dos y haced oración y suplicad al Señor del Cielo que se apiade de vosotros y os salve. (Tb. 6: 16-18)

Así lo hizo Tobías y "el olor del pez expulsó al demonio, que escapó por los aires hacia la región de Egipto. Fue Rafael a su alcance, lo ató de pies y manos y, en un instante, lo encadenó" (Tb. 8: 3). A partir de estos pasajes la exégesis cristiana desarrolló alrededor de Asmodeo diferentes tradiciones: que "nació, según los rabinos, de la unión incestuosa de Tubal-cain y de su hermana Noema" (B. G. P. 180); que mataba a los esposos de Sara porque estaba

enamorado de ella; que él poseyó a Sara en lugar de los maridos muertos y, obviamente, antes que Tobías; que Rafael lo aprisionó en Egipto, donde se lo adoraba en forma de serpiente; que fue él quien sedujo a Eva; y que acerca de él "los rabinos cuentan que destronó a Salomón pero que pronto Salomón le cargó de hierros, y le obligó a ayudarle a construir el templo de Jerusalén" (Collin 79).

El nombre de Asmodeo deriva del persa *Ashma-daeva* y "en las leyendas salomónicas a Asmodeo se le cita también con el nombre de Marcolfo y Saturno" (Aragonés 17). La identificación de Asmodeo con Marcolfo tiene relación con la versión judía de 1 Reyes 10, donde se narra el encuentro entre la reina de Sabá y Salomón. Esta exhorta a un ser deforme, bruto y loco —Marcolfo, relacionado con Mercurio y nombrado *Ashmedai* en algunas obras del siglo XII— a que dialogue con el rey para poner a prueba su sabiduría (Goosen 239). Del diálogo de Salomón con Marcolfo, convertido en leyenda desde el siglo XII, surgieron diferentes interpretaciones, como que Salomón discutió con el demonio Asmodeo o que Salomón fue, en realidad, el dios pagano Marcolis, conocido en la época clásica como Mercurio (Mori). Y es que la sabiduría de Salomón estuvo vinculada con el ejercicio de la magia desde la época clásica. Flavio Josefo escribió sobre una suerte de *magia Salomonis*, corroborada por san Jerónimo y por Orígenes, de donde resultó la tradición medieval y moderna de representar al rey como mago (Caro, *Vidas* 159-176).

Iconográficamente, Marcolfo aparece en figura de enano "dotado con grandes genitales junto a Salomón y la reina de Saba en la catedral de Orense, escena datada en torno al 1200", mientras que la relación entre Asmodeo y Saturno "se debe a que este es representado con muletas desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, además de ser patrón del amor impetuoso o melancólico" (Aragonés 17). Así, en algunas ocasiones Asmodeo es figurado con un pene enorme y con piernas asimétricas que denotan su cojera.

Los estudios respecto a la relación entre la cultura clásica y la construcción del demonio cristiano han evidenciado que este recuperó características de Dioniso, Pan, Júpiter y Vulcano, entre otros (Caro, *Las formas*; Caro, *Vidas*; Link; Russell). Vulcano, el dios del fuego y de la forja, tenía una deformidad en los pies, producto de la caída que había sufrido del Olimpo, y "sería visto [...] como el dios cojo capaz de construir todo tipo de obras, tanto palacios y puertas como, sobre todo, objetos de metal (armas, cetros, etc.). En este campo su habilidad era asombrosa: llegó a crear estatuas y trípodes que se movían por sí mismos" (Elvira 211). Vulcano y Asmodeo, además de la cojera, comparten la

historia de la caída, pues "Caro interpreta el mito clásico del dios herrero como una transposición pagana del tema bíblico de los ángeles caídos" (Delpech 109).

Así las cosas, Asmodeo resulta ser un híbrido entre las deidades clásicas Mercurio-Hermes (mensajero y comerciante), Saturno-Cronos (el de la guadaña que destronó a su padre) y Vulcano-Hefestos (el herrero feo, cojo y poderoso). Pero hay más. De acuerdo con la versión etiópica del ciclo de Henoc, los ángeles caídos instruyeron a los hombres, después de poseer a las mujeres de la Tierra:

> Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales, y sus técnicas, brazaletes y adornos: cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia. Hubo gran impiedad y mucha fornicación, erraron, y se corrompieron sus costumbres. Amezarak adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquiel, a los astrólogos; Kokabiel, los signos; Tamiel enseñó astrología; Asradel, el cataclismo. Estas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes. Estos engendraron a los *Nefalim*, y a estos les nacieron los *Eliud*. Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos y enseñaron a sus mujeres hechizos y encantamientos. (Diez 44)

A pesar de que fue Semyaza el ángel que incitó a sus compañeros a bajar a la Tierra, las instrucciones divinas más puntuales sobre el castigo que habían de recibir los rebeldes no fueron para él sino para Azazel, el que enseñó a los hombres a fabricar armas para la guerra, a utilizar metales y piedras, y a embellecer el cuerpo con brazaletes, adornos y cosméticos: "Encadena a Azazel de manos y pies y arrójalo a la tiniebla; hiende el desierto que hay en Dudael y arrójalo allí. [...] Pues se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel: adscríbele toda la culpa" (Diez 46-47).

Así, Azazel representa el mensajero y comerciante entre ángeles y hombres (Mercurio-Hermes) que afrentó a su padre (Saturno-Cronos) y enseñó a los hombres la metalurgia (Vulcano-Hefestos). Además, al enseñar a hombres y mujeres a embellecer su cuerpo, desató su lascivia, de lo que resultó la fornicación. Azazel es, por lo tanto, el ángel caído de la lujuria, y si Dios mandó que se le adjudicara la culpa de todos los demás ángeles, entonces Azazel es Lucifer, el príncipe de las tinieblas.

Pero hemos dicho que, según las tradiciones rabínicas, Asmodeo fue obligado a ayudar a Salomón en la construcción de su templo y que el arcángel Rafael le aprisionó en Egipto. Y que en la historia de Sara y Tobías se le caracteriza por su desenfrenado deseo sexual, lo que lo hizo sufrir como castigo ataduras y encadenamientos realizados por Rafael. De esta manera, Asmodeo es un demonio voluptuoso, de oficio herrero, con habilidades sorprendentes y exiliado y encadenado en un desierto, lo que lo identifica con Azazel.

¿Es entonces Asmodeo el mismo Lucifer? Probablemente sí, pues estas coincidencias, aunadas a la cojera producto de la caída del Cielo, hacen suponer que "el diablo cojuelo es nada menos que el mismo Lucifer —identificación que, por cierto, no rebaja su categoría—, pero en seguida notamos que la alusión a la cojera desempeña un papel puramente alegórico y que solo sirve para recordar el carácter metafóricamente infernal del personaje" (Delpech 109-110). Tal vez las menciones de Lucifer como Asmodeo y como diablo cojo se deben a tradiciones subalternas en las que "el diablo cojo aparece como un personaje de conseja [al que] no le quedan posibilidades de arraigarse en las conciencias ni de ocupar en las representaciones demonológicas un puesto que no sea subsidiario o marginal" (Delpech 110).

Ya en *El diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1641), está representada esta folclorización de Lucifer, unida al comercio contractual entre hombres y demonios. Cuando Cleofas le pregunta por su calidad al ente que está dentro de la redoma, las respuestas del cojuelo son reveladoras:

> Eres Lucifer, le repitió don Cleofas: este es demonio de dueñas, y escuderos, le respondió la voz. Eres Satanás, prosiguió el estudiante, ese es demonio de sastres, y carniceros, volvió la voz a repetirle: eres Bercebu [sic], volvió a pregúntale don Cleofas; y la voz a responderle, ese demonio es de tahúres, amancebados y carreteros: eres Barrabás, Belial, Astarot, finalmente le dijo el estudiante: esos son demonios de mayores ocupaciones, le respondió la voz, demonio más por menudo soy, aunque me meto en todo, yo soy las pulgas del Infierno, la [sic] chisme, el enredo, la usura, la mohatra, yo traje al mundo la zarabanda, el deligo, la chacona, el bullicuzcuz, las cosquillas de la capona, el guiriguirigay, el zambapalo, la mariona, el auilipinti, el pollo, la carretería, el hermano Bartolo, el carcañal, el guineo, el colorín colorado: yo inventé las pandorgas, los comos, las mortecinas, los títeres, los volatines, los saltimbancos, los masecorales, y al fin yo me llamo el diablo cojuelo. (Vélez 5 r.-5 v.)

El cojuelo, entonces, remite a las artes mágicas contractuales (y, por ende, horizontales) entre seres humanos y seres metafísicos. Al margen de la demonología grotesca, tiene un carácter *menudo* y posee poderes relacionados con los desórdenes mundanos; de ahí que se califique como *las pulgas del Infierno*. Por otro lado, la vinculación literaria entre el diablo cojo y Asmodeo, que al mismo tiempo evidencia el uso cultural de un demonio folclórico, la encontramos en la novela *Le Diable boiteux*, de Alain-René Lesage, publicada en 1701, donde Asmodeo es el rey de los demonios:

> *El diablo cojo*, llamado aquí Asmodeo, se transforma no solo en el diablo de la lujuria, sino también en aquel que inventa "todas las nuevas modas de Francia". El diluvio verbal que, en el texto español, evoca con sonoridades seleccionadas las mil y una ocupaciones del "cojuelo", simplemente se ha eliminado. Lesage no se arriesgó a traducirlo, lo reemplazó por la enumeración de los vicios de la sociedad francesa. El cojuelo francés casa a los viejos con las niñas, pone a las sirvientas en el lecho de los amos [...]. Acepta actuar como alcahuete... Simplemente es Cupido [...]. Un Cupido que está hecho más para encantar los salones de Versalles que las "tabernas" de Madrid. (Garguilo 225, traducción propia)[12]

De ahí que en algunas versiones de la historia del diablo cojuelo este haya tomado el nombre de Asmodeo. Pero el diablo cojo de Vélez no fue una invención literaria: hechiceras de los siglos XVI y XVII lo invocaban "para que les llevase y les trajese a sus galanes y paniaguados, y le daban prisa y le adulaban celebrando su ligereza" (Rodríguez 11). En 1633, Antonia Mejía declaró en contra de otra mujer, asegurando que esta recitaba el siguiente conjuro tomando un pedernal:

> Estos cinco dedos pongo en este muro;
> cinco demonios conjuro:

12 "*Le Diable boiteux*, appelé ici Asmodée, devient, non seulement le diable de la luxure, mais celui qui invente 'toutes les modes nouvelles de France'. Le déluge verbal qui, dans le texte espagnol, évoque avec des sonorités choisies les mille et une occupations du 'Cojuelo' est tout simplement supprimé. Lesage ne s'est pas risqué, à la traduire, il le remplace par l'énumération des vices de la société française. Le Cojuelo français marie les barbons aux mineures, place les servantes dans le lit des maîtres [...]. Il condescend à faire l'entremetteur... Il est tout simplement Cupidon [...]. Un Cupidon mieux fait pour hanter les salons de Versailles que 'les tavernes' de Madrid".

a Barrabás, a Satanás,
a Lucifer, a Bercebú [sic],
al diablo cojuelo,
que es buen mensajero,
que me traigan a fulano luego
y a mi querer y a mi mandar. (Rodríguez 12, énfasis añadido)

Así, si el diablo cojo es Asmodeo y este, según lo que hemos explicado, es Lucifer, ¿cómo podemos entender que en el papel "herético" se solicite la defensa de parte de "aquellos tres príncipes nobles", que pueden resultar una suerte de trinidad? Delpech y Chevalier concuerdan en que el diablo cojo es la condensación de una serie de contradicciones surgidas del entrecruzamiento del demonio clerical y el demonio que habita entre los humanos. La cojera no es más que una "presunta invalidez" del demonio, que enmascara su versatilidad, "resultante de componentes heterogéneos e interferencias culturales, difícil de comprender desde el punto de vista de la mentalidad clerical [...] pero cabe preguntarse si tal dualidad no era ya parte constitutiva de la tipología tradicional del personaje" (Delpech 121-121).

Consideraciones finales

Quizá el lector considere que la propuesta interpretativa aquí expuesta es arriesgada, principalmente por tratarse de un solo caso inquisitorial y por la falta de registros sobre el conocimiento que José Rojas y la comunidad de trabajadores azucareros del corredor Cuautla-Cuernavaca tuvieron, durante el siglo XVIII, de las historias y leyendas a las que nos hemos referido. Sin embargo, estimamos que los alcances de nuestra interpretación-traducción sí dan cuenta de esa inconmensurabilidad del demonio desde la perspectiva de las prácticas y representaciones culturales no dominantes. Es verdad que este tipo de lectura demonológica en muchas ocasiones no pudo ser desarrollada siquiera por los curas locales, pero también es cierto que la tradición se inventa una sola vez y se practica y representa sin discusión durante mucho tiempo; se incorporaban actualizaciones solo en épocas específicas. De este modo, el análisis plasmado rescata algunos discursos tradicionales de la religiosidad cristiana anteriores

a la era de la laicidad que nos han permitido acercarnos al sentido del papel encontrado en el río.

A manera de cierre, podríamos sugerir que los tres príncipes nobles invocados en el pacto mantienen una relación de compadrazgo vinculada al ente impersonal demonio, producto de la condensación de diferentes tradiciones y vivencias. El simbólico todo-unívoco bien podría ser leído como la suma de las partes. Si Rojas vendía oraciones eficaces para que los hombres "pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa", es probable que, en función de lo expuesto, la figura de Asmodeo estuviese ligada a la empresa sexual, el diablo cojo velara por las empresas cotidianas y Lucifer, como príncipe de las tinieblas, se encargara de las empresas más violentas, relacionadas con tensiones sociales de carácter racial, económico, político y cultural. Mientras, Santiago Claguelilo, como álter ego de Lucifer y como *tlaueliloc*, fue quizás, en el universo de Rojas, una advocación subalterna del infinito impersonal demonio, cuyo rol estuvo cimentado en la furia, el coraje y la locura con las que el contrapoder se afirma.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de la Nación, México D. F. (AGN).
Inquisición (*1*) 1176.

B. Impresos

B. G. P. *Diccionario universal de mitología ó de la fábula, dedicado a la Real Junta de Comercio de Cataluña*. T. 1. Barcelona: José Tauló, 1835. Impreso.

Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido á un tomo para su más fácil uso. Madrid: Joaquín Ibarra, 1780. Impreso.

Gálvez, José de. *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*. Ed. Felipe Castro Gutiérrez. México: UNAM, 1990. Impreso.

Guiso y Pirella, Pacífico. *Historia de las heroycas virtudes* [...] *del B. Salvador de Horta* [...]. Cagliari: Domingo Muscas, 1723. Impreso.

Martín, Manuel Joseph. "Historia verdadera del mas amado de Christo, y discípulo mas querido S. Juan Evangelista [...]". *Colección de varias historias, así sagradas, como profanas [...].* T. 2. Madrid: Oficina de Don Manuel Martín, 1780. Impreso.

Vélez de Guevara, Luis. *El diablo coivelo. Novela de la otra vida. Traducida a esta por* [...]. Madrid: Imprenta del Reino a costa de Alonso Pérez, 1641. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Aragonés Estrella, Esperanza. "Visiones de tres diablos medievales". *De Arte* 5 (2006): 15-27. Impreso.

Armesto, Victoria. *Galicia feudal.* Vigo: Galaxia, 1917. Impreso.

Ávila Sánchez, Héctor. *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930).* Cuernavaca: UNAM, 2002. Impreso.

Beverley, John. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Madrid: Iberoamericana, 2004. Impreso.

Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig, eds. *Diccionario del pensamiento alternativo.* Buenos Aires: Biblos, 2008. Impreso.

Bouza, Fernando. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. Impreso.

Campos Moreno, Araceli. *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México.* Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2013. Impreso.

Canterbury, Anselmo de. *Tratado sobre la caída del demonio.* Ed. Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005. Impreso.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos xvi y xvii).* Madrid: Sarpe, 1985. Impreso.

—. *Vidas mágicas e Inquisición*. T. 1. Madrid: Istmo, 1992. Impreso.

Carranza, Claudia y Rafael Castañeda, coords. *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en el mundo hispánico.* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis. En prensa.

Chevalier, Maxime. "¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro". *Cuento tradicional, cultura y literatura (siglos xvi-xix).* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999. 81-88. Impreso.

Collin de Plancy, Jacques. *Diccionario infernal.* Barcelona, 1842. Valladolid: Maxtor, 2009. Impreso.

Cousté, Alberto. *De los nombres del diablo*. Barcelona: Océano, 2000. Impreso.

Delpech, François. "En torno al diablo cojuelo: demonología y folklore". *El diablo en la Edad Moderna*. Eds. María Tausiet y James Amelang. Madrid: Marcial Pons, 2004. 99-131. Impreso.

Diez Macho, Alejandro, dir. *Ciclo de Henoc*. Madrid: Cristiandad, 1984. Impreso. T. IV de *Apócrifos del Antiguo Testamento de Ciclo de Henoc*.

Diccionarios en línea Aulex. *Diccionario náhuatl-español*. México. Web. 5 de enero de 2014.

Domínguez García, Javier. *De apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008. Impreso.

Elvira Barba, Miguel Ángel. *Arte y mito. Manual de iconografía clásica*. Madrid: Silex, 2008. Impreso.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 2010. Impreso.

Garguilo, René. "Le Diable boiteux et Gil Blas de Santillane de Lesage. Manipulations culturelles ou créations originales ?". *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Eds. María Luisa Donaire y Francisco Lafarga. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991. 221-229. Impreso.

Garibay Mora, Ernesto. *Diccionario de demonios y conceptos afines*. México: Lectorum, 2005. Impreso.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005. Impreso.

Goosen, Louis, *De Abadías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro*. Madrid: Akal, 2006. Impreso.

Hernández Sotelo, Anel. "Nuestro señor el diablo: reflexiones sobre una necesidad divina". *Afuera. Estudios de crítica cultural* 4.6 (2009). Web. Mayo de 2013.

—. "'… la virgen no me hallude / el demonio me aconpañe…'. La escritura como portento y el escribiente como subversor a finales del siglo XVIII". Carranza y Castañeda.

Iser, Wolfang. *Rutas de la interpretación*. México: FCE, 2005. Impreso.

Link, Luther. *El diablo. Una máscara sin rostro*. Madrid: Síntesis, 1995. Impreso.

Marchena Hidalgo, Rosario. *Las miniaturas de los libros de coro de la catedral de Sevilla: el siglo XVI*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998. Impreso.

Marquilhas, Rita. "Orientación mágica del texto escrito". *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Comp. Antonio Castillo. Barcelona: Gedisa, 1999. 111-128. Impreso.

Meek, Margaret. *En torno a la cultura escrita*. México: FCE, 2008. Impreso.

Mori, Edoardo, trad. *Il dialogo di Salomone e Marcolfo. Traduzione dal latino*. 20 de junio de 2005. Web. 5 de mayo de 2013.

Moulian, Rodrigo. *Magia, retórica y cognición. Un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual*. Santiago de Chile: LOM, 2002. Impreso.

Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: FCE, 2002. Impreso.

Münch Galindo, Guido. *Etnología del istmo veracruzano*. México: UNAM, 1994. Impreso.

Olson, David R. *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura de conocimiento*. Barcelona: Gedisa, 1997. Impreso.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid. Web. Mayo de 2013.

Reynoso Jaime, Irving. "La política de antiguo régimen en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas durante la época tardo colonial". *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*. T. 5. Dir. Horacio Crespo. Morelos: Instituto de Cultura de Morelos; UAEM, 2010. 101-137. Impreso.

Rodríguez Marín, Francisco. Prólogo. *El diablo cojuelo*. Por Luis Vélez de Guevara. Teddington: The Echo Library, s. f. 6-15. Impreso.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén. "El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización y resistencia social de las comunidades indígenas". *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007): 101-129. Impreso.

Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes, 1995. Impreso.

Sánchez Santiró, Ernest. *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*. México: Praxis; UAEM, 2001. Impreso.

—. "Las incertidumbres del cambio: redes sociales y mercantiles de los hacendados-comerciantes azucareros del centro de México (1800-1834)". *Historia Mexicana* 56.3 (2007): 919-968. Impreso.

Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI, 2004. Impreso.

Tutino, John. *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940*. México: Era, 1999. Impreso.

Wobeser, Gisela von. "Relaciones entre los hacendados de Cuernavaca-Cuautla y los comerciantes de México y Puebla. Siglos XVII y XVIII". *La ciudad y el campo en la historia de México*. México: UNAM, 1992. 481-492. Impreso.

—. "El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial". *Historia Mexicana* 32.4 (1983): 467-495. Impreso.

Los médicos y los cirujanos mulatos y de otras castas en la Lima colonial

Mulatto Physicians and Surgeons from other Castes of Colonial Lima

Recibido: 7 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS
Universidad de Sevilla, España
rivasplatavarillas@gmail.com

RESUMEN

En la Lima colonial, los mulatos libres y otras castas se hicieron imprescindibles como barberos y cirujanos a tal punto que esos oficios se volvieron casi exclusivos de ellos. La universidad impidió que obtuviesen grados por la nota de infamia que llevaban en sí, pero esto no fue un obstáculo para que algunos se formaran libremente en los hospitales donde se enseñaba al que quisiera aprender y trabajar como barbero o cirujano, bajo la dirección de los médicos. De esta manera, muchos mulatos lograron ejercer el oficio en virtud de haber superado los exámenes que se realizaban en el cabildo. Solo uno, el mulato José Manuel Valdés, logró permiso real para sacar su grado en la Universidad de San Marcos en 1795, pero ya para entonces los requerimientos eran menos severos y se había franqueado el camino para que los miembros de las castas pudiesen ejercer trabajos anteriormente vedados a ellas.

Palabras clave: barbero, cirugía, hospitales, Lima, mulatos, universidad.

ABSTRACT

In colonial Lima free mulattoes and other racial mixed groups became indispensable as barbers and surgeons to such point that those endeavors were almost monopolized by them. College education forbade them to obtain a

degree because of their infamous racial origin, although that was not an obstacle to freely acquire training at the hospitals, where anybody could be taught and trained as barber or surgeon under the guidance of a physician. Therefore, many mulattoes were able to practice this profession after passing some examinations supervised by the city council. Only one mulatto, José Manuel Valdés, obtained in 1795 a royal license for a degree at San Marcos University, although by then requirements were already less severe and the path was clear for mixed races to practice professions previously banned to them.

Keywords: barber, hospitals, Lima, mulattoes, university, surgery.

Introducción

Este trabajo busca indagar acerca del papel que cumplieron las castas en el campo de la salud de la población limeña colonial[1]. Para ello se ha utilizado información de los libros de cabildo del Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML) y de la documentación del Archivo General de Indias (AGI).

El mestizaje —en el caso de los negros mulataje— dio como resultado un gran porcentaje de hombres y mujeres libres. Entre ellos, las castas y sobre todo los mulatos ejercieron una labor importante en la Lima colonial, pues se encargaron de labores manuales y artesanales (fueron carreteros, herreros, cañeros, vendedores, pregoneros, etc.), y sobresalieron, especialmente, como barberos, enfermeros y cirujanos[2]. De todos, el más célebre fue sin lugar a dudas fray Martín

1 En la América española *casta* significaba grupo racial mezclado, pero cerrado. Según Stolcke y Coello, a medida que las castas fueron escalando posiciones en la sociedad colonial, aumentó el control de la pureza de sangre y de la legitimación del nacimiento entre los peninsulares y criollos con el fin de impermeabilizar las fronteras de las categorías sociales coloniales y controlar el ordenamiento jerárquico de las mismas (47).

2 Los negros, los mulatos y las castas habían logrado imponerse en Lima en distintos oficios manuales. A comienzos del siglo XVIII, algunos mulatos destacaban en sus oficios y lograban progreso económico no solo en la cirugía sino también, participando en el remate del derecho de pulperías de Lima, en el comercio (AGI, *L* 411). El arzobispo-virrey del Perú, Diego Morcillo, denunció el caso de Joseph Urrola, que había sido pulpero por dieciséis años, "con lo cual ha pasado de mulato a caballero, atreviéndose a perder el respeto al virrey". Teniendo en cuenta este ejemplo, los mulatos participaban activamente en el remate de pulperías (AGI, *L* 413). Desde la segunda mitad del siglo XVIII, los mulatos se destacaron como militares, formando regimiento

de Porres, que ejerció como barbero, herbolario y enfermero en el convento de Santo Domingo a finales del siglo XVI (Mariátegui 44-45).

Hernando de Sepúlveda fue el primer médico que llegó a Lima, donde residió desde 1535 y ejerció como protomédico provisional desde la fundación del cargo, aunque solo fue reconocido oficialmente en 1537 (Campos 31, 50-51)[3]. Su labor consistía en atender a los enfermos del hospital de españoles, refrendar los títulos y controlar la venta de medicinas. La profesión médica se vigorizó gracias al control legal de los organismos específicamente fiscalizadores (el protomedicato y el cabildo) y fue adquiriendo auge y prestigio social. Muy lentamente, hicieron su aparición los primeros médicos criollos graduados de la Universidad de San Marcos.

Algunos cirujanos llegaron a Lima cuando esta apenas había sido fundada, y no pudieron dar abasto con todo el trabajo que se les asignaba (Lastres, *La salud* 93)[4]. En la metrópoli, la cirugía era un oficio que asumían en parte los grupos más estigmatizados de la sociedad castellana (judíos y conversos) porque se trataba de un trabajo manual de manipulación de cuerpos extraños y enfermos (Asensi 98; Domínguez 188; Granjel, *La medicina española del siglo xvii* 67-69; Newson y Minchin 238)[5]. Esta realidad se trasladó a Lima, donde

de pardos. Los morenos libres de Lima se tomaban sus propias prerrogativas, como solicitar al virrey ayudas para su hospital. Se concedió este pedido por medio de la "Real Cédula expedida en 4 de diciembre de 1729 con motivo de la representación hecha a V. M. por parte de los morenos libres de la ciudad de Lima para que se sirva V. M. de admitir debajo de su protección el Hospital de San Bartolomé de ella y asignarle algunas rentas en las encomiendas de aquel reino por ser muy cortas las que al presente tiene".

3 En los territorios indianos los primeros protomédicos fueron nombrados por Carlos V para La Española, aunque después revocó sus poderes, y fue Felipe II quien fijó definitivamente los protomedicatos en las colonias. Fueron creados con independencia del de Castilla. La Nueva Recopilación de Leyes de 1567 nombró a los ministros como protomédicos, quienes compartían funciones que ejercían los alcaldes examinadores mayores.

4 Los primeros cirujanos que llegaron fueron Sebastián Pérez de Morales, Hernando Enríquez y Juan Marín.

5 Domínguez Ortiz indica que las profesiones rentables eran la medicina y la cirugía, pero llevaban el estigma del trabajo manual con el que la élite no quería ser señalada, lo que las convertía en un espacio ocupado por los excluidos, judíos y mulatos. De esta manera, la carrera médica era la favorita de hebreos y conversos en España, y en ella alcanzaron una pericia que sus propios adversarios hubieron de reconocer. También, Asensi Artiga dice que el arte de curar lo habían aprendido los médicos judíos fuera de las universidades, a través de un modelo abierto de enseñanza. El XV fue un siglo de escasez de médicos cristianos. Según Granjel, en la metrópoli la limpieza de sangre se instituyó para impedir el ingreso de determinados estamentos sociales judíos y moriscos. La solución adoptada por el protomedicato en 1678 fue no examinar a médicos,

hubo cirujanos judíos. Así, en 1639 fueron quemados, en un auto de fe ocurrido en la ciudad, los judíos Francisco Maldonado de Silva, bachiller en medicina de la Universidad de San Marcos, y Tomé Quaresma, cirujano examinado que curaba a los indios (Böhm 11-87)[6]. Paralelamente a esos grupos, cirujanos y barberos mulatos fueron haciendo acto de presencia en Lima para satisfacer la necesidad que la población tenía de atención rápida a heridas de arma blanca y de fuego (Newson y Minchin 235)[7]. Entre los indios destacaban los curanderos y chamanes, conocedores de hierbas y pócimas con las que trataban los males crónicos de la población de la tierra.

La obligación de los negros horros o libertos de atender a los blancos durante las pestes en Lima

La presencia de libertos que atendían a españoles enfermos fue una imagen recurrente desde el comienzo de la Colonia en los hospitales y durante las cuarentenas. Por ejemplo, al poco tiempo de llegar el virrey Fernando Torres

boticarios ni cirujanos descendientes de judíos. Pero no resultó eficaz por el número elevado de médicos de ascendencia judía que ejercieron en España, principalmente en el siglo XVII. Asimismo, sufrieron discriminación los médicos moriscos. Se ha señalado que la presencia de escolares moriscos en Alcalá y otras universidades pudo haber sido la causa de que los cristianos viejos rehusasen cursar estudios de medicina y ello habría conducido a que gran cantidad de médicos y boticarios fuesen moriscos. Los moriscos en general no accedieron a la universidad, sino que fueron curadores empíricos. Cabe anotar que la educación universitaria en España estaba restringida a aquellos que demostraban limpieza de sangre, así que en teoría ni los judíos ni los musulmanes podían ser doctores licenciados. Con todo, muchos lo lograron. Después de la expulsión de los judíos en 1492, un número significativo de doctores dejaron España, pero la profesión se mantuvo dominada por los conversos y una buena proporción de estos migraron a América.

6 Otro cirujano judío, Diego Núñez de Silva, padre de Francisco Maldonado de Silva, había sido condenado en 1605 a reconciliación en auto público, confiscación de bienes, llevar habito y cárcel, lo que fue cambiado por residir y curar en el puerto del Callao, donde no había médicos.

7 Un gran número de descendientes de africanos practicaban la curación sin tener licencia para ello. Habían aprendido el oficio a través de la práctica, trabajando con doctores licenciados o con curanderos y sanadores.

y Portugal, conde del Villar Dompardo, se desató una epidemia de viruela y garrotillo en Lima. Las primeras noticias de la enfermedad se dieron el 6 de diciembre de 1585. Una vez conocida la existencia de casos de peste dentro de la ciudad y dictaminado con certeza el brote por parte de una comisión médica, la medida imprescindible que se tomaba a continuación consistía en señalar algunos lugares periféricos del casco urbano para aislar allí a los enfermos. Esta peste atacó a españoles, indios y castas que vivían en la ciudad. El cabildo formó comisiones de trabajo de dos o tres regidores para visitar a los españoles pobres y enfermos y ubicar a las personas desamparadas para llevarlas al hospital porque no tenían abrigo ni con qué curarse. También, los comisarios obligaron a mulatos y negros a servir de cuidadores de españoles pobres ante la escasez de cirujanos y enfermeros:

> En el cabildo se acordó que se visitasen todos los enfermos que hubiere y hallando algunos pobres españoles se dé noticia para que se provea lo que convenga e que así mismo se visite y sepa los mulatos y negros horros que hay en esta ciudad para que los dichos comisarios hallando falta de cirujano en algunas casas por ser pobres apremien a los dichos mulatos y negros a que sirvan los dichos enfermos y lo mismo se entienda con los negros y mulatos horros. (Lee 1: 11)[8]

Los hospitales provisionales acogerían a los enfermos mientras duraba el contagio. Se trataba de verdaderas cárceles de apestados. El resultado podía ser la muerte masiva en esos recintos, donde escaseaba la atención médica y los enfermos se hallaban acompañados de sus cuidadores, mulatos y libertos. Esa obligación impuesta por los castellanos a los libertos se hizo costumbre y se perpetuó durante la Colonia, de tal manera que los cirujanos, barberos y enfermeros en Lima fueron generalmente horros.

¿Por qué se obligaba a los pardos a cuidar de los españoles? La respuesta puede ser múltiple, aunque las opciones son tres: falta de asistentes cuidadores, preferencia de los negros por parte de los españoles y buena fama de los libertos como enfermeros. Por ejemplo, en 1587, en el Hospital de Santa Ana para indios, los visitadores recomendaron que, para la atención, alimentación e higiene de los enfermos, se aumentara el número de servidores, de preferencia libertos por la mayor dedicación de estos al trabajo. Serían retribuidos con paga,

8 *Horro* era el término con el que se designaba al negro libre.

alimentos y vestuario, y no se aceptaría el uso de indios o indias yanaconas para cumplir esa función. El ejercicio de la servidumbre en los hospitales de la Lima colonial fue dominado poco a poco por pardos y pardas (Rabi 74).

De esta manera, las mulatas y negras lograron fama de ser hábiles en la atención al enfermo, por lo que se las tomaba como enfermeras en los hospitales y en los presidios. Por ejemplo, en 1679, por medio de real cédula se le pidió desde la metrópoli al arzobispo-virrey del Perú, Melchor de Liñán y Cisneros, que ordenara el pago a Francisca de Guzmán, parda libre, de lo que se le debía del tiempo que había trabajado como enfermera en la curación de los soldados del presidio de Panamá (Rivasplata, *Aproximación* 238):

> Francisca de Guzmán, parda libre, vecina de esa ciudad me ha representado que de orden del conde de Lemos que fue virrey de esas provincias, se le sentó plaza para que viajara, sirviendo de enfermera del ejército que el año de 1671 se despachó para desalojar al enemigo que aquel año se apoderó del castillo de Chagre y ciudad de Panamá en cuyo ejercicio continuó en aquel presidio por orden de los presidentes don Juan Pérez de Guzmán y don Antonio Fernández de Córdova hasta que este falleció, asistiendo con todo cuidado y vigilancia y para su mejor curación hizo a sus propias expensas una casa que le costó 200 pesos y que en otras diversas ocasiones había bajado desde Lima, sirviendo la misma plaza de enfermera. Suplicándome que por hallarse con necesidad y con tres hijas que estaban en el convento de la Concepción de la ciudad sin tener que sustentarse ni socorrerlas y haber consumido en el viaje que ha hecho a estos reinos el poco caudal que tenía [...]. (AGI, *ap* 240, lib. 21, ff. 96 r.-97 v.)

Incluso los esclavos eran "arrendados" a los hospitales para que sirviesen como enfermeros, lo que constituía una importante fuente de ingresos para sus amos (Bowser 146-154).

El cabildo, el protomedicato y las variopintas asistencias médicas que se ofrecían en Lima

Antes de la aparición del protomedicato y la Universidad de San Marcos, y del desarrollo local de la medicina científica, el cabildo cumplió el papel de regular la asistencia en salud y de controlar a quienes la ejercían o querían ejercerla en la ciudad como un oficio remunerado. Por eso se impuso la obligación de estar registrado y autorizado para su práctica, lo que incluía a médicos, cirujanos, barberos o cualquier otra persona que desempeñase una labor sanitaria. Para poder ejercer se exigía un título o experiencia comprobada, previo examen (Newson y Minchin 236)[9]. El cabildo recurrió a médicos titulados en universidades, cirujanos y barberos examinados, que ayudarían en la gestión antes de que apareciera oficialmente el protomedicato en 1570. Después trabajó mancomunadamente con este en la vigilancia de la salud pública en Lima, pues este deber correspondía a ambas instituciones.

En los dieciséis años posteriores a la fundación de Lima, entre 1535 y 1551, hubo pocos galenos, cirujanos, barberos y alguna curandera española en la ciudad (Rosen 73)[10]. En aquel entonces, la sífilis causaba estragos entre la población limeña. Se denunció que algunas mujeres, sobre todo esclavas, tomaban solimán y, al no controlar la cantidad, terminaban muertas. En Lima, el solimán y "otras sustancias mortíferas" se vendían libremente. Su uso era común entre las prostitutas y las numerosas mujeres violentadas, que terminaban adquiriendo enfermedades venéreas y, en su desesperación, intentando curarse, tomaban esa sustancia sin medida ni vigilancia médica (Lee 4: 416). El cabildo prohibió tajantemente que algún boticario, mercader, regatón o cualquier otra persona vendiese en la ciudad o fuera de ella "solimán, ni rejalgar, ni ocopimente, ni

9 En los siglos XV y XVI, España controlaba la práctica de la medicina más que cualquier otro país europeo.

10 Durante la última etapa del periodo medieval, los físicos y los cirujanos descuidaban casi completamente las enfermedades que requerían manipulación quirúrgica riesgosa, por lo que se desarrolló una clase de empíricos viajeros que llevaban a cabo tales operaciones, como las requeridas en el caso de cataratas, hernias y cálculos de vejiga. Aunque estos oculistas y operadores itinerantes no tenían un alto reconocimiento social, sus servicios fueron solicitados con frecuencia.

otra cosa que sea mortífera" a ningún esclavo o esclava, o liberto. Solo podían acceder a él españoles o españolas de edad superior a quince años y los esclavos o libertos con licencia de médico aprobado que tuviesen título para poder curar.

Los esclavos negros ayudaban a los boticarios a repartir medicinas o eran enviados por sus amos a recogerlas, una práctica que se hizo muy habitual. Pero el 28 de abril de 1572, el cabildo prohibió, bajo pena de doce pesos, que los boticarios emplearan esclavos para entregar medicinas o consintiesen en que las recogiesen para sus amos. Si los boticarios persistían en esta costumbre, perderían al negro. Se trató de controlar esas prácticas con duras penas y alegaciones (Lee 7: 270)[11]. Durante todo el periodo colonial, los lugares donde los pardos aprendían el arte de curar eran las boticas, los hospitales, las barberías e incluso las universidades y los colegios, y también de la mano de curanderas y chamanes. Por ejemplo, san Martín de Porres se instruyó sobre medicinas y curaciones trabajando como aprendiz en la botica de Mateo Pastor, y posteriormente se desempeñó como barbero o cirujano menor en la enfermería del convento de Santo Domingo, a las órdenes de un médico y un cirujano mayor (Mariátegui 44; Newson y Minchin 237)[12].

El Real Tribunal del Protomedicato del Perú empezó a funcionar el 11 de enero de 1570. Necesitó de médicos, personal auxiliar y asesores legales para vigilar el ejercicio de la asistencia en salud y se ciñó a las disposiciones legales de la Corona española. El protomédico titular debía velar por la salud de las personas y por el bien comunal, verificar la calidad de las boticas, la cantidad de los medicamentos y la renovación de los mismos para que no se volviesen

11 "Muchas veces de lo contrario que se les pide por las recetas de que viene perjuicio de la vida e salud de los enfermos e suelen dar medicinas vedadas con opio por otras medicinas salutíferas e venden solimán en lo cual y en todo lo demás que hacen yerran manifiestamente porque el arte de boticarios requiere mucha ciencia y habilidad e fidelidad lo cual no puede haberse en los dichos negros ni indios y los mismos españoles artistas en el dicho oficio se hacen e aprehenden cada día hierros que se castigan, cuanto más en gente tan ignorante e frágil e de poca fidelidad, e para obviar e remediar lo susodicho los señores mandaron que ahora he de aquí adelante ningún boticario tenga en su botica ningún negra, negro ni indio so pena de 200 pesos al amo e de destierro a los indios y negros y negras de este reino ni los consientan entrar en sus boticas" (Lee 7: 270).

12 Según Newson y Minchin, en Lima, las visitas a los hospitales realizadas por las autoridades indicaban que los esclavos prestaban asistencia en la cirugía, actuando como enfermeros y administrando medicina. Durante visitas realizadas en 1588, se constató que en el Hospital de Santa Ana los esclavos estaban suministrando unciones mercuriales y zarzaparrilla, y que el boticario del Hospital de San Andrés era un tal Juan de Mandinga.

nocivos. Igualmente, tenía que regular el ejercicio de las profesiones médicas; dar licencia a los que pretendían ejercer como médicos, físicos, cirujanos, barberos, sangradores o boticarios, y a los recién egresados de las universidades; examinarlos periódicamente; administrar justicia con relación al ejercicio de la medicina; visitar hospitales; controlar el chamanismo y curanderismo y multar por infracciones y reincidencias. Una vez realizados estos oficios, debía dar cuenta ante el virrey y la Real Audiencia de lo encontrado en sus visitas.

Sin embargo, el protomedicato cumplía a duras penas su trabajo debido al aumento poblacional de Lima, que había pasado de tener 3.000 vecinos españoles en 1571 a 25.154 habitantes en 1614 (Lohmann 270; López 463). La ciudad no tenía suficientes médicos. Las irregularidades en cuanto a la prestación de servicios asistenciales eran tantas que, en 1616, el protomédico pidió ayuda al alguacil e incluso nombró a una persona que se dedicara exclusivamente a detectar a las personas que ejercían ilícitamente cualquier actividad curativa:

> El 30 de octubre de 1616, el protomédico y examinador general de Lima y provincias del Perú y Tierra Firme Dr. Melchor Amusco dijo que en esta ciudad de los reyes y puerto del Callao y otras partes dentro de las cinco leguas había muchas personas que usaban el arte de la medicina, titulándose licenciados, doctores y otros que usaban el arte de barberos, cirujanos, boticarios, hernista, herbolarios, ensalmadores y todo lo tocante anejo y concerniente a estos oficios, sin tener título, licencia ni facultad para ello y sin entenderlo y asimismo había muchas mujeres españolas, mestizas, negras y mulatas que usaban del arte y oficios y de comadres y de parteras y otras cosas a ello anejas y concernientes. Muchos ejercían sin temer a la justicia. El protomédico consideraba que todo esto causaba gran y perjuicio de la república porque causaba mucho daño a muchas personas y al protomédico le correspondía controlar estas situaciones irregulares y castigar semejantes delitos y atrevimientos. Para trabajar mejor consideraba necesario nombrar a un promotor fiscal que denunciara y acusara a tales personas y siguiese los pleitos. (Lee 1: 18)

Ante esta petición fue nombrado fiscal y alguacil de protomédico Alonso Alférez de Joda, con vara de justicia para ejercer el cargo, y su nombramiento fue presentado ante el cabildo el 7 de noviembre de 1616. Este fiscal de protomédico podía querellarse, denunciar, acusar a los infractores de las leyes pragmáticas

dadas por el rey y seguir los pleitos hasta la ejecución de las sentencias, además de hacer todos los autos y diligencias necesarios para ejercer su cargo.

La medicina en la Universidad de San Marcos

La Universidad de San Marcos de Lima fue fundada por real cédula el 12 de mayo de 1551. La primera fase de la universidad estuvo a cargo de los dominicos, con las cátedras de Gramática, Artes, Teología y Sagrada Escritura. Este monopolio de la religión sobre el saber, al que se orientaban los Estudios Generales, despertó opiniones favorables a la secularización de los dos ámbitos que el virrey Toledo secundó. En 1570, se ordenó por real cédula la libre elección del rector. Acto seguido, en 1571, se redactó la primera constitución de la universidad, en la que participaron los médicos Gaspar de Meneses, Antonio Sánchez Renedo y Francisco Franco, quienes influyeron en la inclusión de temas médicos en las aulas universitarias (Deza 119-122). Que la cúpula del poder universitario estuviera en manos de médicos permitió la creación, el 3 de septiembre de 1573, de las dos primeras cátedras de medicina: Prima y Vísperas. Desde entonces, se inició la tradición de que el protomédico de Lima fuese a la vez catedrático de Prima en la Universidad de San Marcos. A finales del siglo XVI, la universidad tenía cinco facultades: Cánones, Leyes, Teología, Artes y Medicina, que otorgaban grados de bachiller, doctor y maestro.

Sin embargo, parece que no iban bien las cosas en la Facultad de Medicina, pues el 16 de octubre de 1609 se presentó en el cabildo la súplica de que la universidad tuviese cátedras donde "se leyera y enseñase medicina y cirugía porque con ello se ocuparían muchos hijos de hombres honrados que sus padres por necesidades que tienen, no les pueden dar remedio" (Lee I: 15). Es decir, el estudio de la medicina podía convertirse en una vía para que un joven tuviera un medio de vida, lo que se complementaba con la necesidad de médicos que tenía la ciudad. Esta carrera estaba destinada a muchachos criollos que no tenían muchos recursos y no podían sobrevivir dignamente ejerciéndola. El cabildo mandó comisarios a transmitirle la súplica al virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, antes de acudir al rey Felipe III.

Al parecer, la Facultad de Medicina no estaba funcionando, pues el cabildo volvió a hacerle la petición al virrey Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, conde de Chinchón, en 1633, porque la ciudad tenía necesidad de egresados en estas profesiones (Newson y Minchin 241)[13]. Se formó una comisión para tratar el tema con el virrey (Lee 1: 22). Años más tarde, en 1637, se discutió si valía la pena restablecer las cátedras de medicina, ya que el mercado limeño estaba cubierto por indios curanderos y pardos cirujanos. A pesar de todo, se confirmaron las cátedras de Prima y de Vísperas en Medicina en 1638 por real cédula de Felipe IV.

Las castas en la Universidad de San Marcos

Los miembros de las castas no se conformaron con el oficio de la cirugía, sino que pretendieron ejercer la medicina, para lo cual tuvieron que estudiar en la universidad. Así que los pleitos llegaron a la misma Facultad de Medicina de San Marcos, donde se denunció la presencia de cuarterones entre los estudiantes que aspiraban a los grados, a pesar de la tácita prohibición.

En efecto, la poca estima que en la Universidad de San Marcos se tenía de los estudios de medicina conllevó el debilitamiento del control de acceso, lo que permitió que se infiltrasen estudiantes cuarterones, algunos de los cuales lograron graduarse. Este hecho fue denunciado repetidas veces. Carlos II emitió una real cédula en 1698 para que pardos "sin nota de infamia" pudiesen estudiar medicina en dicha universidad. Es decir, la ley indicaba que no les fuese otorgado grado alguno a aquellos que hubiesen sido condenados por el Santo Oficio o cuyos padres o abuelos lo hubieran sido (AGI, *l* 417)[14]. No

13 Según Newson y Minchin, algunas cátedras médicas fueron enseñadas en San Marcos desde 1570, pero no fue sino en 1634, por la presión del cabildo y con el apoyo del virrey conde de Chinchón, que dos cátedras de medicina y cirugía se establecieron. El corto número de doctores licenciados y los numerosos practicantes sin licencia que había en la ciudad de Lima obligaron a las autoridades a incentivar el estudio de la medicina académica.

14 "Cartas y expedientes: virreyes del Perú. Parece que quedo dudoso, si tenían nota de infamia a lo menos de hecho los mestizos, zambos, mulatos y cuarterones, y en esta incertidumbre hacía camino el favor y empeño a los grados quienes aspiran no solo al grado de bachiller sino a los

tardó en producirse la reacción contraria: Felipe V, a través del virrey Melchor Portocarrero Lasso de la Vega, desechó en 1701 la petición de los médicos de Lima para que se negara a los mulatos la obtención del grado académico y se declararan nulos los ya otorgados. Medio siglo más tarde, en 1752, Fernando VI volvió a recordar el requisito de que no se admitieran a integrantes de castas en la universidad (Bustíos 131).

Así y todo, cuarterones de piel clara habían sido admitidos en la Facultad de Medicina, aunque fuesen relativamente pocos, por las restricciones a las que estaban sometidos. Además, algunos cuarterones mestizos podían fácilmente pasar por blancos, presentaban cartas de limpieza y era difícil comprobar su verdadera naturaleza. En 1750, el protomédico Juan Joseph del Castillo indicaba que

> aunque esté en la clase de mulatos y cuarterones, algunos han sido admitidos a las matriculas disimulando cada cual su precisa naturaleza, y aplicándose a la Facultad de Medicina la han deshonrado y vilipendiado de tal modo que no hay hombres españoles, que se dediquen a su estudio en un país que más que en otros se necesita de que florezca porque de la conservación de la salud y vida de sus moradores depende su aumento y propagación de que tanto necesitan dominios tan vastos para poblarse, y por uno u otro que de estas castas, despuntan en alguna habilidad, se pierden muchos que aplicados al estudio médico fueran utilísimos al reino, y se pudiera proveer de este auxilio a tantos lugares remotos y de él carecer, muriendo sus habitantes a manos de los accidentes, sin más socorro que el de la naturaleza, o la piadosa asistencia de las mujeres, que sin más arte que el de la compasión los socorren hasta donde alcanza su rústica capacidad. (AGI, *l* 417)[15]

Además de denunciar a los descendientes de esclavos, el protomédico del Castillo dejó entrever los tintes misóginos de su pensamiento con respecto a la sanadora que ejercía en varios hospitales de la ciudad, entre ellos el de la Caridad (Rivasplata, "La enfermería"; Rossi 9-11)[16].

mayores de licenciados y doctores y a las cátedras, único premio que tienen los estudios, y las letras para los españoles beneméritos" (AGI, *L* 417).

15 "El protomédico de Lima suplica a vuestra majestad se sirva declarar la ley 57, título 22, libro 1 de Indias en el cuarto punto; y la constitución 238 de la Universidad San Marcos a que se refiere esta ley. Sobre no admitir castas en la universidad" (AGI, *L* 417).

16 El Hospital de la Caridad de Lima fue el primero en recibir y cobijar a doncellas para que asistiesen a enfermas. Eran recompensadas con una dote de matrimonio o religión. Estas jóvenes eran

Este protomédico terminó advirtiendo que "esto que en los tiempos pasados sucedía alguna vez, se va haciendo regular porque la tolerancia en uno se constituye en ejemplo para otro; y como la Ley no está expresamente exclusiva de estas castas no hay fuerza calificada con qué contradecir esta admisión" (AGI, *l* 417). Ya a mediados del siglo XVIII había algunos cuarterones bachilleres de medicina que aspiraban a cátedras que conducían a la de Prima y por tanto a ser protomédico. Se temía que este oficio cayese en manos de zambos, mulatos y cuarterones, a no ser que se tomasen las providencias necesarias, prohibiendo el estudio de la medicina en la universidad a los descendientes de esclavos, pues ese era el motivo por el que "desdeñándose los españoles de seguir este estudio por el concurso de estas castas, es forzoso que quede solo en ellos la facultad" (AGI, *l* 417).

Incluso se indicaba que la falta de interés por estudiar medicina se debía a que la Universidad de San Marcos aceptaba a miembros de castas en sus aulas, pues si las facultades de Teología, Cánones y Leyes tenían más de doscientos graduados de licenciados y doctores, en la de Medicina solo había cuatro, lo que no provenía "de otro principio que de la desestimación de la facultad por haberse introducido en ella estas castas [...] y como esta facultad deshonraba a los que se hallaban en ella, no la quieren profesar los españoles y no teniéndola libre los de castas por la continua oposición que se les hacía, se halla impedida la facultad de aumentarse" (AGI, *l* 417).

A pesar de las limitaciones de los pardos para obtener grados en la universidad limeña, que se agudizaron desde 1752, algunos lo lograron en el extranjero, como fue el caso de José Manuel Dávalos. Este hizo prácticas de cirugía en diversos hospitales, entre ellos el de San Andrés, donde por cinco años estudió la teoría y la práctica de esa parte de la medicina con Cosme Bueno, Aguirre, Moreno y Rúa, pero al no poder titularse en la universidad, emigró a Francia, país en el que estudió medicina y logró el grado en la Universidad de Montpellier. Al regresar a Lima, en 1788, ocupó la cátedra de Botánica en la Universidad de San Marcos y en 1798 se postuló a la cátedra Método de Medicina que quedó vacante al morir Cosme Bueno, pero fue derrotado por Tafur. En 1809 ocupó la cátedra de Materia Médica en el Real Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando. Se encargó de la propagación de la va-

entregadas a mujeres viudas que les enseñaban cómo cuidar a los enfermos. La idea de dotar a doncellas pobres fue exportada de España, de lo cual fue ejemplo este hospital que auxiliaba a las niñas pobres a cambio de trabajo, obediencia, aprendizaje y ayuda a la colectividad.

cuna contra la viruela desde 1806 hasta 1818 junto a Belomo, Devoti, Unanue y Tafur (Lastres, *La salud* 145).

Sin duda, el caso más impresionante fue el del mulato José Manuel Valdés, de humilde e ilegítimo origen, quien, superando el estigma de su raza, alcanzó lo que nadie había logrado. De niño fue recogido por una familia española que lo educó en el colegio de San Ildefonso de Lima, aprendió latín y teología, pero no pudo estudiar en la universidad por su origen ilegítimo. Sus conocimientos hicieron posible que el protomedicato le diera el título de cirujano latino y comenzó a trabajar en las cárceles de la ciudad. Siguió aprendiendo libremente en el Hospital de San Andrés por muchos años, bajo la tutela de los médicos. Esta ansia de aprender y, de paso, ayudar en los hospitales conmovió a algunos españoles y criollos, y el cabildo, haciéndose eco de las peticiones para que los miembros de las castas pudieran ser médicos, le solicitó al rey Carlos IV dispensa para que le permitieran obtener el grado en la universidad. La petición fue concedida (Descola 34; Trazegnies 144-146)[17]. Se le otorgó el grado de bachiller en un acto presidido por los médicos Unanue, Dávalos y Tafur. José Manuel Dávalos le reprochó su humilde origen y Valdés le replicó que le parecía injusto el reproche, pues ambos eran pardos, si bien uno pobre y el otro rico, y que había tenido que estudiar en Francia, en la Universidad de Montpellier, para obtener el grado de médico. Años más tarde, Valdés logró el título de doctor. En 1811, fue nombrado examinador de cirugía y catedrático de clínica externa. La Real Academia Médica Matritense lo incluyó entre sus miembros. Trabajó en casi todos los hospitales limeños y en los monasterios. Continuó su labor docente y médica. En 1831 fue diputado del Congreso por la provincia de Lima y en 1836, protomédico. Escribió libros sobre cáncer uterino, enfermedades infantiles y otros temas.

17 No fue un hecho fortuito, pues el rey Carlos IV había permitido ya, en 1795, el acceso de gente de color a las funciones públicas, una decisión por la que muchos criollos protestaron. Según Trazegnies, los cirujanos se clasificaban en latinos y romancistas, según hubiesen realizado sus estudios en latín o en castellano, y habían adquirido el oficio practicando en hospitales. Personas de condición humilde se dedicaban a la cirugía, y muchas veces se trataba de esclavos a quienes los amos les auspiciaban este estudio con el interés de tener un cirujano en casa.

La cátedra de Anatomía en la Universidad de San Marcos otorgada a un cuarterón: Juan Joseph de Villarreal

En España existían escuelas de cirugía en hospitales como el San Hermenegildo de Sevilla desde comienzos del siglo XVII. Allí estudiaban jóvenes pobres para ser cirujanos o barberos (Rivasplata, "La enfermería" 364)[18]. Asimismo, en las universidades españolas ya se estaba fomentando el estudio de la anatomía del cuerpo humano, que se encontraba en sus prolegómenos. En el Virreinato del Perú, la Universidad de San Marcos había pretendido crear la cátedra de Medicina desde el año 1660, por lo importante que podía resultar para el ejercicio de la medicina. Así, el rector Luis Segarra de Guzmán solicitó su apertura, que quedó en suspenso por problemas económicos. Recién en 1711, el virrey Diego Ladrón de Guevara nombró como titular de dicha cátedra al Dr. Joseph Fontidueñas, con la condición de que consiguiese la real confirmación en el plazo de cuatro años, y con una renta de doscientos pesos (AGI, *l* 409). Fontidueñas se hizo sacerdote y no solicitó la confirmación de la cátedra, que se declaró nula en 1723. El virrey fray Diego Morcillo, movido por la necesidad pública, la abrió nuevamente bajo las mismas condiciones que había impuesto su antecesor. La asumió el médico Pedro López de los Godos, quien debía obtener la revalidación real en seis años, cosa que no consiguió. Sin embargo, nadie le puso impedimentos a que él siguiera ejerciendo la cátedra hasta su fallecimiento.

Al quedar vacante la cátedra de Anatomía por el ascenso del Dr. Hipólito Bueno de la Rosa, se sacaron edictos de la convocatoria con el fin de

18 En el Hospital de San Hermenegildo de Sevilla, también llamado el Cardenal, funcionaba una academia de enseñanza de anatomía, cirugía y técnicas de sangrado en la que se preparaban los aprendices de enfermería en los quehaceres de su profesión. Había un aula de aprendizaje para tal fin en el hospital que estaba a cargo del cirujano y el enfermero mayor. Esta academia atrajo al hospital a jóvenes que querían aprender, pero los enfermeros menores o practicantes estaban obligados a asistir a las charlas y prácticas, pues el que no concurría era removido del empleo ya que su obligación era prepararse para examinarse. En este hospital también se realizaron exámenes de cirugía para aspirantes al título.

hallar un sucesor. En 1737 el Dr. Juan Pérez presentó un pleito para que no se admitiesen mulatos o descendientes de esclavos a las oposiciones y exámenes que se necesitaban para llegar a ser graduado y catedrático, medida que fue respaldada por el superior gobierno. Ante esta denuncia, el virrey José Antonio de Mendoza Caamaño y Sotomayor, marqués de Villagarcía, proveyó un decreto por el que se excluyó a uno de los opositores a la cátedra de Método que había sido denunciado como descendiente de esclavos:

> [P]orque no contentos los de estas castas con ser admitidos al grado de bachiller, que es el de suficiencia, aspiraron al honor de las cátedras, senda que conduce a la de Prima, a que está anexo el Protomedicato por la ley 3 título 2 libro 5. Y siendo esta una honra tan distinguida llegará a envilecerse recayendo como recaerá precisamente, si no se toma providencia en zambos, mulatos y cuarterones, pues desdeñándose los españoles de seguir al estudio por el concurso de estas castas, es forzoso que quede solo en ellos la facultad. (AGI, *l* 419)

En 1752, la cátedra de Anatomía aún no estaba confirmada por el rey, pese a que era útil para la facultad y para la salud pública, porque el titular del cargo tenía la obligación de pasar un día por semana por el Hospital de San Andrés para hacer la disección de un cadáver a la vista de los cirujanos y "cursantes" que quisiesen concurrir para instruirse en el conocimiento de los órganos y la distribución del cuerpo humano. Indudablemente, faltaban anatomistas prácticos en el Virreinato del Perú y solo unos pocos podían aspirar a esa cátedra. Incluso se determinó, por real orden del 29 de julio de 1753, la creación de un anfiteatro anatómico con el fin de que se instruyera a los cirujanos y médicos de Lima. Por este motivo se pidió volver a asignar a alguien para la cátedra de Anatomía y, como la renta de este cargo no gravaba a la Real Hacienda, el virrey José Antonio Manso de Velasco exigió que fuera ocupada de nuevo y mandó al rector de la universidad admitir a los opositores que aspiraran a ella.

A pesar de todas las quejas, se presentó como opositor a la mencionada cátedra Juan Joseph de Villarreal, mulato conocido, denunciado por el protomedicato[19]. Aun con ese inconveniente, se le concedió la cátedra de Anatomía

19 Ante esta denuncia, el bachiller Juan Joseph de Villarreal, médico de profesión nacido en Lima, alegó ser descendiente de españoles. Dijo tener 27 años de estudios y haberse graduado de bachiller de medicina en la Universidad San Marcos el 6 de marzo de 1732. Había realizado cinco

por real despacho del 27 de septiembre de 1752 (AGI, *l* 418), al mismo tiempo que se expidió otro, de cuya puntual observancia se tendría particular cuidado, que mandaba guardar y cumplir las constituciones y que no se admitiese en los estudios, grados y cátedras de la universidad a zambos, mulatos, cuarterones y castas semejantes. Las denuncias no prosperaron, por lo que el 31 de marzo de 1753, en sesión solemne, el rector de la universidad, en claustro pleno, posesionó al Dr. Joseph Villarreal como catedrático de Anatomía, acto que quedó registrado en los libros de claustros. Sin embargo, la polémica continúo, pues en 1756 seguían enviándose denuncias sobre este tema a la metrópoli:

> De estos desórdenes dice el informante que nace el desprecio, que va haciéndose la universidad, de suerte que ya los mulatos quieren ser catedráticos, y doctores; sobre que se hizo recurso a V. M. por la pretensión de Juan Joseph de Villarreal mulato conocido, y que lo confesó públicamente en la cátedra, al tiempo de alegar su mérito, fundando su prelación en la misma indignidad; y que este es asunto en que V. M. está obligado a no dispensar por el decoro de la escuela; y que la razón política, pide la exclusión de esta gente vil de pensamientos altivos. La resolución de Vuestra Majestad denota lo contrario porque según su calidad le mandó conferir la cátedra de Anatomía de que se le puso en posesión en virtud de su real despacho de 27 de septiembre de 1752. (AGI, *l* 419)

El rechazo de los estudios de medicina por parte de los jóvenes criollos

Las profesiones liberales se estaban incrementando paulatinamente a medida que avanzaba el siglo XVIII. En la Universidad de San Marcos fue notoria la preferencia por el estudio de leyes o de cánones antes que de medicina. Esto se debió al rechazo de la clase acomodada a ejercer oficios manuales. La curación

oposiciones y la que hizo en 1750 para Método obtuvo 63 votos a su favor, de 198 posibles. Estaba encargado de la asistencia y curación en muchas casas principales, comunidades y hospitales, y el público estaba satisfecho por su pericia e idoneidad. Había presentado el testimonio de autos y documentos de todo lo que había mencionado (AGI, *L* 417).

de heridas abiertas era practicada generalmente por cirujanos mulatos o cuarterones. En 1750 solo había cuatro médicos, pero más de doscientos abogados:

> Esto consta por experiencia, pues siendo el país tan fecundo de ingenios aventajados que en las facultades de Teología, Cánones y Leyes se hallan graduados de licenciados y doctores más de doscientos sujetos, en la de Medicina solo hay cuatro, lo que no proviene de otro principio que de la desestimación de la facultad por haberse introducido en ella estas castas. (AGI, *l* 417)

El escaso número de médicos era una característica de la época, ya que el caso no solo se daba en la Lima colonial. En las universidades de Salamanca y Alcalá, en el curso de 1700, se contaban 48 alumnos en medicina de un total de 1.923 y, en 1800, había 54 alumnos de un total de 1.200 (Granjel, *La medicina española del siglo xviii* 45-46). Los médicos parisinos, que eran menos de 100 a principios del siglo XVIII, aumentaron a 150 en 1780 y a 162 en 1789. La progresión era mucho más clara en el caso de los cirujanos parisinos: 235 en 1715 y 466 en 1789 (Vigarello 240). Esta misma situación se dio en Lima (Bustíos 129).

A mediados del siglo XVIII, muy pocos estudiantes asumían este reto, pues preferían graduarse de derecho o teología. Los estudios de medicina no tuvieron la acogida esperada, carecían prácticamente de estudiantes. Sin embargo, poco a poco fue aumentando el número de médicos egresados de la universidad, que pasaron de cuatro en 1750 a veintiuno en 1791. En comparación con la cantidad de médicos, la de cirujanos aumentó mucho más rápidamente hasta 56 (Lastres, *Historia* 2: 14-19).

Pese a que los médicos eran necesarios, los criollos no querían estudiar esa ciencia porque era una profesión que desprestigiaba a quien la ejercía. La Universidad de San Marcos tenía casi vacías las aulas de Medicina en comparación con las de Cánones o Artes. Los pocos que estudiaban esa carrera en la universidad arrastraban el desprestigio de ser considerados mulatos o cuarterones, puesto que algunos de estos habían logrado obtener su bachillerato en San Marcos.

El ejercicio de la cirugía entre los mulatos en Lima

Las profesiones médicas se resintieron por los tremendos prejuicios reinantes en la sociedad colonial, por lo que quedaron relegadas a un rango social muy bajo, situación que incidió mayormente sobre la cirugía. Este prejuicio se arrastraba desde la Edad Media y se trasladó a las Indias (Rosen 73)[20]. Si a duras penas había criollos médicos eran casi inexistentes los cirujanos, lo cual supuso que en la mentalidad colonial limeña se estableciera la asociación de cirujano con mulato.

Según el derecho indiano, les estaba absolutamente prohibido el ejercicio de la medicina y la cirugía a las personas que no fueran graduadas en universidades y carecieran de la licencia del protomedicato, que obligaba a mostrar los títulos y a rendir exámenes para descartar intrusos o advenedizos. Sin embargo, la escasez de médicos, la mediocridad de algunos de ellos, tanto graduados de universidades como extranjeros, y sus altos honorarios obligaron a la población a recurrir a curanderos indios y a cirujanos pardos, así como a hueseros, curanderos o chamanes, barberos, sangradores, fígaros, hospitaleros, comadronas, parteras, mulatas cuidadoras y una diversidad de personas que ejercían algún tipo de curación.

En 1791, el cirujano mulato José Pastor de Larrinaga afirmaba que desde que se había fundado Lima, hacía más de 256 años, no había habido otros cirujanos que los mulatos en las expediciones militares del Ejército y la Armada, en los hospitales reales, en los palacios y en las comunidades religiosas. Indicaba que, más allá del color de su piel, "solo se exige de ellos precisamente para el éxito feliz de sus operaciones, el precioso talento y no la distinguida nobleza. Luego es injusta y ajena de todo fundamento la censura de los cirujanos ultramarinos sobre que no debemos profesar la cirugía, por la inmediata esclavitud de nuestros padres" (Larrinaga 10).

Las castas dominaron la cirugía en Lima en el siglo XVIII y a finales del periodo de la Colonia. Los pocos cirujanos blancos, sobre todo extranjeros,

20 Según Georges Rosen, durante el periodo medieval, una marcada separación se desarrolló entre los físicos y los cirujanos. El cirujano trabajaba con sus manos, por lo cual se parecía a un artesano que aprendía sus habilidades de un maestro. Cada grupo ocupaba una posición diferente en la escalera social; el cirujano fue relegado al estatus más bajo desde la época medieval.

se quejaban agriamente de esta situación. Por eso, en 1804, los cirujanos del Regimiento Real de Lima acudieron al virrey Gabriel de Avilés para solicitarle que se les aumentara el sueldo mensual de 45 a 65 pesos, que era lo asignado a los tenientes, porque no les alcanzaba para vivir.

Según el reglamento de 1753, el sueldo de los cirujanos del Regimiento de Línea y Tropa Ligera era el mismo que el de los tenientes y subtenientes del Ejército, a saber, 40 pesos. En 1787, los cirujanos recibieron solo un aumento de 5 pesos y los tenientes y subtenientes, de 15 y 10 pesos respectivamente. El problema era que estos cirujanos no tenían otras entradas económicas, ya que el público daba preferencia al método curativo antiguo, por lo cual aquellos no contaban con otro modo de subsistir que el de su sueldo. Pidieron equipararlo con el de los tenientes en 55 pesos y que se les abonara lo no percibido desde 1787 (AGI, *l* 730).

En busca de nuevas fuentes de ingresos, los cirujanos del regimiento exigieron que los mulatos no ejercieran el oficio en los hospitales reales de Lima porque no habían estudiado anatomía en la universidad, esto debido a que la real orden de Fernando VI, del 27 de septiembre de 1752, prohibía que se diesen grados de bachiller y doctor en medicina a los integrantes de las castas. Estas quejas de los cirujanos extranjeros venían de muchos años atrás y ya habían sido respondidas por José Pastor Larrinaga en su libro, donde afirmaba que era cierto que los descendientes de esclavos no podían acceder a la universidad, pero podían aprender anatomía en los hospitales ya que no tenían prohibido presentarse, trabajar y aprender en ellos (Lastres, *Historia* 3: 129-139). Por ejemplo, Larrinaga había estudiado anatomía junto al enfermero del Hospital Real de San Bartolomé.

Como se puede ver, en Lima, algunos mulatos aprendían cirugía asistiendo a los enfermos y trabajando bajo la batuta de los médicos en los hospitales que eran escuelas de enseñanza libre, como el de libertos de San Bartolomé, el de indios de Santa Ana y el de San Andrés. Los aprendices de cirugía concurrían a las disecciones anatómicas realizadas en algunas de estas instituciones. Aunque estuvieran vetados para obtener grado alguno en la universidad, los mulatos podían ejercer el oficio de cirujano latino siempre y cuando hubieran recibido el permiso para ejercerlo, lo que suponía aprobar un examen ante las autoridades correspondientes: el protomedicato y el cabildo.

> Lima, ¡o amable Lima! ¡Qué sería de tus 60.000 habitantes si no hubiera 56 cirujanos que corren diariamente por calles y plazas en busca de los enfermos para curarlos…! ¡Qué sería de ti, o amable y

> dulce Lima, vuelvo a decir, y diré mil veces, entregada a solo 10 o 12 cirujanos ultramarinos! [...] Si no hay cirujanos trigueños o mulatos ¿quiénes profesarán la cirugía en lo sucesivo? ¿Se dedicarán a la cirugía los españoles americanos? Tampoco, porque si son legítimos españoles, no han de querer ser cirujanos, sino médicos; y esto lo acreditó la experiencia desde ahora doscientos años, que estaba la cirugía en tanta decadencia, que nadie se aplicaba a saberla, pues los sangradores por dirección de los médicos eran los que únicamente abrían los tumores [...] si a vista del abandono en que estaba la cirugía, no se hubieran dedicado los mulatos ¿quiénes hubieran hecho las operaciones en circunstancias de no haber en el puerto del Callao navíos de guerra o mercantes? (Larrinaga 26-29)

Sin embargo, los cirujanos del Ejército o ultramarinos continuaron con sus quejas. Ante esta situación, el virrey marqués de Avilés recomendó reducir el número de cirujanos en la tropa y para la visita de los cuarteles, pues para el reconocimiento eran suficientes dos cirujanos y, dado el escaso número de compañías que tenían los batallones, podía destinarse un tercero a las emergencias. Finalmente, se concedió una gratificación mensual de 65 pesos a los cirujanos de la tropa que habían quedado, lo que implicó despedir a un cirujano del regimiento con el fin de equiparar el sueldo de los otros dos al de los tenientes. Además, una ayuda invaluable para este gremio se había establecido desde 1803: el montepío de cirujanos del Ejército y catedráticos de los reales colegios de cirugía[21].

En 1804 los cirujanos del Ejército indicaban que

> era evidente que en esta capital sus habitantes prefieren curarse con los facultativos de ella, que la mayor parte son pardos, zambos y morenos y por consecuencia que muy rara vez se valen de los suplicantes por ser europeos y por tanto, tienen que subsistir solo de su sueldo, que

21 La carta n.º 46 del virrey marqués de Avilés al ministro de Gracia y Justicia, José Antonio Caballero, informó del establecimiento de un Monte de Piedad de Cirujanos para los de Lima. Por su parte, la carta n.º 347 del virrey marqués de Avilés al ministro de Guerra, José Antonio Caballero, acusó recibo de la real orden del 23 de diciembre de 1803 con la remisión de ejemplares del Nuevo Real Establecimiento para el montepío de cirujanos del Ejército y catedráticos de los reales colegios de cirugía. Esto se determinó porque muchos médicos, en edad avanzada, sufrían el abandono y la pobreza (AGI, *L* 725; AGI, *L* 730).

> apenas les alcanza para comer por la carestía del país, y siendo aquel señalado por reglamento. (AGI, *l* 730)

Ese mismo año, uno de los cirujanos ultramarinos propuso, sin éxito, crear un puesto de trabajo. Tomás Canals, cirujano del Ejército y residente en la ciudad de Lima, planteó la posibilidad de establecer una plaza de cirujano "del crimen y cárceles", dotada con los fondos de "propios" y "arbitrios". Alegó que en toda cárcel de ciudad principal debía haber dos médicos, uno para las heridas, fracturas o "contusiones virulentas" y otro para casos derivados de hechos criminales. La cárcel limeña solo tenía asignado un facultativo encargado de la asistencia en su enfermería, un mulato llamado José Manuel Valdés, que recibía una dotación de 144 pesos anuales del fondo de "propios" del cabildo. Este mulato había aprobado con éxito un examen en el cabildo, por lo que podía ejercer su oficio. Su obligación consistía en visitar a los presos diariamente al mediodía y en los momentos que lo exigiese el estado de los enfermos. La petición de crear una plaza de cirujano del crimen fue rechazada porque el juez conservador de la Hermandad de Cárceles consideró que era innecesaria en la medida en que respondía más a los intereses del cirujano del Ejército que a las reales necesidades de los presos de la cárcel[22].

Por otra parte, para la mayoría de los viajeros extranjeros, el ejercicio de la medicina había caído en completo descrédito en el Perú: "Los aprendices de barberos o sangradores son mulatos que aprenden la ciencia de la cirugía mecánicamente sin tomarse el trabajo de estudiar" (Johnston 63).

> Los médicos nativos son raza muy ignorante y presuntuosa. Muchos son mulatos y pasean las calles en lustrosas mulas bien alimentadas. No tienen ninguna noción de medidas decisivas en los casos violentos, contentándose con administrar un poco de aceite de almendra, mangla o bebidas refrescantes. Los barberos sangradores son muy expertos en sangrar, sacar muelas y afeitar y hacen con perfección cualquiera de estas operaciones por un chelín. (Proctor 296)

22 La carta n.º 135 del virrey marqués de Avilés al ministro de Gracia y Justicia, José Antonio Caballero, informaba, según lo había prevenido la real orden del 15 de junio de 1804, sobre la solicitud de Tomás Canals, y anexaba copia del dictamen dado por el gobernador de la sala del crimen y presidente de la Hermandad de Cárceles, Manuel Pardo. Los particulares intereses de Canals tenían que ver con su propia subsistencia, pues en Lima la cirugía estaba acaparada por los cirujanos de la tierra (AGI, *L* 733).

Los médicos y cirujanos europeos que iban a Lima a ejercer se habían visto obligados a entregarse a diversas ocupaciones ajenas a su estudio para procurarse medios de subsistencia. Los mulatos cirujanos significaban una dura competencia y tenían sin duda una fiel clientela entre la población, porque eran más accesibles económicamente. El viajero científico francés Renée P. Lesson criticó la costumbre de los limeños de recurrir a estos barberos y cirujanos mulatos. El hecho era que este viajero criticaba que descendientes de negros ejerciesen el oficio, más allá de si lo hacían bien o mal:

> El arte más peligroso que existe cuando no es ejercido por hombres instruidos y probos, el arte más honorable para los que se consagran a él durante largos años de estudios, desinteresadamente, ha caído en poder de una envilecida turba, siendo en Lima considerado como una profesión degradante, que no podría abrazarla un hombre bien educado. ¡Qué ignorancia y qué prejuicios! (Lesson 350)

Más comprensivo se presenta el viajero inglés William Bennet Stevenson con respecto a los deseos de superación de los miembros de las castas y los indios, sobre todo con los descendientes de negros a los que las leyes españolas les impedían obtener grados universitarios:

> El colegio del Príncipe ha producido muchos indios que han sobresalido tanto en el púlpito como en el tribunal y entre los negros y castas mixtas, también se han distinguido varios individuos de mérito tanto en medicina como en cirugía. Igualmente, existen muchos que, si no han sido capaces de alguna rama de las ciencias, indudablemente deben su fracaso a las leyes coloniales españolas, que les limitaron el ascenso. (Stevenson, 180)

No se puede dejar de mencionar a Juan del Valle y Caviedes, y a su obra *Diente del parnaso*, escrita en 1690, donde se refiere al cirujano mulato Pedro de Utrilla con términos sarcásticos sobre su raza y profesión, aun cuando se hace bien patente la habilidad que este había alcanzado en su oficio (cit. en Lorente 86).

Los mulatos y la medicina ilustrada limeña: el Real Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando

El Gobierno del virrey Amat y Junyent dio un gran impulso al estudio de la medicina y las matemáticas. De ahí que se produjera un incremento en el número de estudiantes de esta profesión, provenientes la mayoría del mundo religioso, ya que otra realidad palpable en el Virreinato del Perú era que la práctica médica en el área rural estaba a cargo de los eclesiásticos. En 1771 se ordenó el tránsito de religiosos de la hospitalidad a la ciencia, para que se graduaran como médicos en la Universidad de San Marcos. Estos hombres podían ser jesuitas, franciscanos, betlemitas y, sobre todo, los dedicados específicamente a la atención de enfermos, pertenecientes a la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Todos ellos ejercían la medicina con autorización de sus prelados en zonas marginales a donde no llegaban los médicos.

En 1787, en la Universidad de San Marcos de Lima, se inició la reforma de la enseñanza de la medicina en el Perú. Se pretendió dar lustre y prestigio intelectual al estudio de las ciencias y de la práctica médica, con el fin de desterrar los antiguos prejuicios que habían motivado que muchos criollos no estudiaran medicina, de manera que en 1792 se inauguró el Anfiteatro Anatómico, gracias a las gestiones de Hipólito Unanue y el apoyo del virrey Francisco Gil de Taboada. Con el mismo fin se organizaron en este recinto las *Conferencias clínicas y demostraciones anatómicas*[23].

Al comprobar que la Universidad de San Marcos seguía siendo escolástica y se resistía a las reformas, el virrey Abascal y Sousa, por petición de Hipólito Unanue, inauguró en 1808 el Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando de Lima, lo que supuso que dejara de enseñarse la medicina en la Universidad de San Marcos, aunque esta siguió otorgando los grados académicos (AGI, *l* 739). En sus memorias, el virrey Abascal y Sousa indicaba que faltaba un colegio de medicina

23 "Títulos e informes: médicos y boticários" (AGI, *I* 1551). Las *Conferencias clínicas y demostraciones anatómicas* fueron consideradas de notoria utilidad para la salud pública, por lo que se asignaron 800 pesos del arbitrio del Real Bodegaje para los sueldos anuales del catedrático y director de las mismas.

para erradicar la atención a los enfermos realizada por personas que no estaban formadas debidamente para hacerlo, como barberos mulatos y religiosos enfermeros:

> Muchas familias honradas por falta de recursos no podían emplear a sus hijos en el estudio profesional. Las gentes de color eran las que usufructuaban omnímodas su ejercicio, principalmente el arte quirúrgico. Muchas veces la atención de los enfermos estaba a cargo de los religiosos y estos eran escasos, no siendo posible supliese la ignorancia con la caridad, ni la falta de luces en materia de medicina con los mejores sentimientos de piedad. (Lastres, *Historia* 3: 37)

El virrey estaba convencido de que la medicina se hallaba abandonada en manos de personas que no tenían una sólida formación académica, lo cual se hizo visible cuando se las requirió para la conservación, manipulación y propagación de la vacuna contra la viruela. La Junta de la Vacuna no había encontrado en diversos lugares a gente apta para esta delicada tarea. Por eso se pretendió darle prestigio al aprendizaje de la medicina, para que jóvenes criollos se animaran a estudiarla por seis o siete años.

El colegio aplicaba el método escolástico, de acuerdo con el cual la enseñanza de la medicina se fundamentaba en Hipócrates (la doctrina humoral y de los temperamentos), mientras que la escuela de Leiden se desarrolló en el Perú con el objeto de formar médicos que observaran, curaran y escribieran sobre medicina en consonancia con las condiciones naturales, geográficas y culturales del país. En cuanto a la parte introductoria, seguían a Bails, Brisson, Fourcroy, Bonells y Linneo. El colegio tuvo siete profesores para ciencias naturales y diez para medicina (AGI, *l* 739).

La constitución del colegio fue aprobada por la Junta de Gobierno de Medicina y Cirugía de Cádiz en 1811, no sin indicar que el colegio no le daba la importancia debida a la enseñanza de la cirugía, a pesar de que uno de los objetivos de su fundación había sido formar buenos cirujanos. Tampoco se enseñaba en el colegio la medicina legal o forense. Por orden del 9 de mayo de 1815 este centro se convirtió en el Real Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando, y se dictaminó que solo podían estudiar en él los hijos de españoles residentes en el virreinato, los criollos, los mestizos y miembros de castas que no tuviesen nota de infamia ni fuesen descendientes de esclavos o de condenados por el Santo Oficio, es decir, los mismos requisitos exigidos para estudiar en

la Universidad de San Marcos[24]. De esta manera, la medicina se convirtió en una profesión que iba adquiriendo cada vez mayor prestigio social y con la cual podían salir de la pobreza los jóvenes estudiosos y disciplinados.

Más allá de estos conflictos por el acceso de los integrantes de las castas al estudio y la cátedra universitaria, los médicos fueron los primeros en denunciar el hacinamiento, la pobreza y la suciedad de las ciudades. Durante gran parte de la Colonia, la medicina en Lima se convirtió en una medicina mestiza, urbana, que convivió con la europea —reducida y selectiva—, mientras que en la periferia y en el área rural se desarrolló una práctica asistencial ejercida por religiosos y, sobre todo, por curanderos.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima, Perú (AHML).
Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Audiencia de Panamá (*AP*) 240.
Indiferente (*I*) 1551.
Lima (*L*) 409, 411, 413, 417, 418, 419, 697, 725, 730, 733, 739.

B. Impresos

Larrinaga, José Pastor de. *Apología de los cirujanos del Perú*. Granada: Imprenta de Antonio de Zeta, 1791. Impreso.

Lee, Bertham, transcripción y notas. *Libros de cabildo de Lima*. 7 t. Lima: Consejo Provincial de Lima, 1947. Impreso.

Lesson, Renée. "Situación del Perú en 1823". Núñez, t. 27, vol. 2: 339-402.

López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias, recopilada por [...]*

24 A pesar de esta disposición, estudiaron allí mulatos e indios y dos de sus profesores más renombrados fueron los mulatos Dávalos y Valdés.

Juan de Velasco, desde el año de 1571 al de 1574. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1894. Impreso.

Johnston, Samuel. "Impresiones del Callao y Lima en 1813". Núñez, t. 27, vol. 1: 49-63.

Proctor, Roberto. "El Perú entre 1823 y 1824". Núñez, t. 27, vol. 2: 187-338.

Rossi Rubí, José. "Historia de la Hermandad y Hospital de la Caridad". *Mercurio Peruano* [Lima] 6 de enero de 1791: 9-11. Impreso.

Stevenson, William Bennet. "Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane". Núñez, t. 28, vol. 3: 73-338.

FUENTES SECUNDARIAS

Asensi Artiga, Viviana. *Murcia: sanidad municipal (1474-1504)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1992. Impreso.

Böhm, Gunther. *Periodo colonial. El bachiller Francisco Maldonado de Silva 1592-1639*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1984. Impreso. Vol. 1 de *Historia de los judíos en Chile*. 3 vols. 1984.

Bowser, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*. México: Siglo XXI, 1977. Impreso.

Bustíos Romaní, Carlos. *Cuatrocientos años de la salud pública en el Perú, 1533-1933*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004. Impreso.

Campos Díez, María Soledad. *El Real Tribunal del Protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1999. Impreso.

Descola, Jean. *La vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles. 1710-1820*. Buenos Aires: Librairie Hachette, 1962. Impreso.

Deza Bringas, Luis. *Testimonios del linaje médico peruano en los libros del cabildo de Lima siglo XV*. Lima: Universidad San Martín de Porras, 2004. Impreso.

Domínguez Ortiz, Antonio. *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Madrid: Siglo XXI, 1973. Impreso.

Earle, Rebecca. *The Body of the Conquistador. Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012. Impreso.

Frías Núñez, Marcelo. *Enfermedad y sociedad en la crisis colonial del Antiguo Régimen (Nueva Granada en el transito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruelas)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. Impreso.

Granjel, Luis. *La medicina española del siglo xvii*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978. Impreso.

—. *La medicina española del siglo xviii*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1979. Impreso.

Lanning, John Tate. *The Royal Protomedicato: The Regulation of the Medical Profession in the Spanish Empire*. Durham: Durham University Press, 1985. Impreso.

Lastres, Juan. *Historia de la medicina peruana.* T. 2 y 3. Lima: Imprenta Santa María: 1951. Impreso.

—. *La salud pública y la prevención de la viruela en el Perú.* Lima: Imprenta del Ministerio de Hacienda y Comercio, 1957. Impreso.

Lohmann Villena, Guillermo. *Los regidores perpetuos del cabildo de Lima (1535-1821).* T. 1. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1983. Impreso.

Lorente Medina, Antonio. *Realidad histórica y creación literaria en las sátiras de Juan del Valle y Caviedes*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011. Impreso.

Mariátegui, Javier. "Un santo mulato en la Lima seiscentista, Martín de Porras". *Acta Médica Peruana* 18 (2011): 42-47. Impreso.

Newson, Linda y Susie Minchin. *From Capture to Sail. The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2007. Impreso.

Núñez, Estuardo, comp. *Relaciones de viajeros*. T. 27 y 28, vols. 1, 2 y 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971. Impreso.

Rabi Chara, Miguel. *El Hospital de Santa Ana (1549-1924) al Hospital Nacional Arzobispo Loayza (1925-1999).* Lima: Gráfica Fina, 1999. Impreso.

Rivasplata Varillas, Paula Ermila. *Aproximación histórica de la enfermería femenina en Europa y América. La enfermería en el Hospital de las Cinco Llagas y los hospitales de Lima en el xviii y parte del xix.* Berlín: Académica Española, 2012. Impreso.

—. "La enfermería y los cuidados como ocupación femenina: reclusión y desarrollo profesional en el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla desde el xvi a mediados del xix". Tesis doctoral en historia. Universidad Pablo de Olavide, 2009. Impresión.

Rosen, Georges. *A History of Public Health.* Nueva York: MD Publications, 1958. Impreso.

Stolcke, Verena y Alexandre Coello, eds. *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos xvi-xxi).* Barcelona: Bellaterra, 2008. Impreso.

Trazegnies Granda, Fernando. *Ciriaco de Urtecho: litigante por amor. Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981. Impreso.

Vigarello, George. *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Abada, 2006. Impreso.

De "delirios ignorantes" a "cultas reflexiones": la Ilustración europea y la apropiación de los saberes de la periferia colonial

From "Ignorant Deliriums" to "Educated Reflections": The European Enlightenment and the Appropriation of Colonial Periphery Knowledge

Recibido: 25 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO
Universidad de Antioquia, Colombia
jandresperalta@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza algunos aspectos de la producción científica de los estamentos inferiores de la sociedad colonial, así como el proceso de negación, resignificación y apropiación de muchos de sus contenidos realizado por los ilustrados que llegaron a la Nueva Granada, o se formaron en ella, durante el siglo XVIII y comienzos del XIX. El rastreo de esta inesperada travesía de saberes que, desde los márgenes, fluyeron hacia las centralidades imperiales valora la gestación de conceptos, métodos y creaciones especializadas situados por fuera de los cánones refrendados por la cultura occidental, así como los contextos sociales y a las autoridades intelectuales que los hicieron posibles. Pero también destaca la manera en que el discurso científico fue utilizado como estrategia de dominación sobre el universo geográfico y humano ubicado allende el continente europeo.

Palabras clave: apropiación cultural, circulación de saberes, colonialidad, discurso científico, Ilustración, saberes locales.

ABSTRACT

This article discusses some aspects of the scientific production of the lower strata of colonial society and the processes of denial, re-presentation and appropriation of much of its contents by those who were formed in the illustrated movement in Europe or in Nueva Granada during the eighteenth and early nineteenth centuries. The search of this unexpected journey of knowledge which from the margins flowed their way into the imperial centrality, values the development of concepts, methods and specialized creations located outside the canons endorsed by Western culture. It also explores the social contexts and intellectual authorities that made them possible. The paper also highlights how scientific discourse was used as a strategy of domination over the human and geographic universe located beyond the European continent.

Keywords: circulation of social knowledge, colonialism, cultural appropriation, Enlightenment, local knowledge, scientific discourse.

Introducción

Pedro Archila, Justo Calleja, José Antonio Candamo, Juan de Castro, el Negro Cayetano, Esteban Fetecua, Roque Gutiérrez, Andrés, José y Francisco Ribero. Herbolarios, amanuenses, guías, caporales, *hombres prácticos*, *labranceros* o *campesinos*. Esclavos y libres. Mulatos, zambos, indígenas, mestizos y aun blancos empobrecidos. Todos percibidos por la élite como "sirvientes", "rústicos", de "espíritus vulgares" y "mentes desarregladas" y aun así todos ellos participaron, desde 1783 hasta alrededor de 1790, con sus saberes particulares, por iniciativa personal y por intermedio del debate de conceptos teóricos, en varias faenas de recolección, clasificación y estudio de diversas especies animales y vegetales que llevó a cabo la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada[1].

1 Este artículo hace parte del proyecto denominado "Las travesías de los saberes entre Europa, África y América del siglo XVIII al XX. Un caso de historias conectadas en Colombia", adelantado conjuntamente entre investigadores de la Universidad Eafit (Grupo Sociedad, Política e Historias Conectadas) y la Universidad de Antioquia (Grupo Comunicación, Periodismo y Sociedad). El equipo de trabajo estuvo dirigido por el doctor Juan Camilo Escobar Villegas, a quien deseo

A ellos se les sumaron diversos colaboradores anónimos que abrían desconocidas rutas de exploración, indicaban fructíferos lugares de acopio, nutrían las colecciones con interesantes hallazgos, aumentaban el caudal de datos para las respectivas descripciones morfológicas, señalaban propiedades y usos de muchos especímenes y realizaban otras actividades especializadas que contribuían a consolidar los informes que redactaban los directores y científicos adjuntos a aquella iniciativa académica. Por ejemplo, durante una sola jornada de conversación con autoridades locales de conocimiento sobre las poblaciones zoológicas existentes en las riberas del río Magdalena, estos últimos "tomaron más de 60 nombres distintos de Marcos pescador del Espinal, pertenecientes a los animales que conoce" (Valenzuela 130).

Cuando se hallaban en las cercanías de Mariquita, "un buen viejo" indígena se ofreció a enseñarles el arbusto de Naranjito, "lo que desempeñó dándonos al mismo tiempo muchos nombres de plantas. Un Singenesista que me pareció el Indio Viejo llamó Tucutucu y otro ejemplar, cuya existencia y nombre desconocían José Celestino Mutis y Eloy Valenzuela", pero que seguramente "puede ser que llegue a fijar [el herbolario] Luis Esteban [Fetecua]" (Valenzuela 173). A pesar de esta activa participación de miembros de la "plebe" en esa y en gran parte de las restantes investigaciones emprendidas durante el periodo ilustrado, sus nombres y descubrimientos puntuales poco aparecen en los informes definitivos, aunque figuran algo más en las anotaciones personales de los "letrados" que llegaron de Europa o en las de aquellos que se formaron en esta porción de las posesiones americanas[2]. Y no podía ser de otra forma, pues, independientemente de su lugar de procedencia, la inmensa mayoría

agradecer por habernos invitado a participar en esta iniciativa y, en el ámbito del segundo centro educativo, la investigación fue inscrita en el Sistema Universitario de Investigación (SUI) de la Universidad de Antioquia mediante acta 638 del 11 de septiembre de 2012. Para la elaboración de este texto se contó con la participación de Lily García Vásquez como estudiante en formación.

2 La idea ilustrada de la "culta Europa" aglutina una gran diversidad de sociedades e intereses distintos de proyección política y económica sobre el entorno planetario. Pero al presentarse discursivamente como un todo supuestamente homogéneo, le servía a sus promotores para posicionarse como el eje central desde donde debería partir el proyecto civilizador (incorporador) de lo diferente. Por lo mismo, las metrópolis se vieron a sí mismas como determinadoras de las periferias, como irradiadoras de su "progreso" y, por ende, como constructoras de su historia. En la medida en que ese concepto fue validado por las élites coloniales, científicos incluidos, se conformó lo que Dussel denomina la *colonialidad del saber*. Para analizar los supuestos de conformación y expresión del eurocentrismo, véanse los textos de Santiago Castro-Gómez (20-61), Enrique Dussel, Mauricio Nieto (*Orden* 249-293) y Jaime Andrés Peralta ("Pueblos").

conceptuó que los conocimientos de los estratos inferiores de la pirámide social no eran dignos de "entrar en los fastos de la nueva época de la luz" que estaba arribando a los márgenes del "orbe civilizado"[3].

De todas formas, muchos de estos saberes emprendieron una travesía subrepticia desde esta y otras colonias hacia la metrópoli española y distintos reinos del Viejo Mundo, aunque sus contenidos llegaron transformados, es decir, deformados en sus aseveraciones, desprovistos del contexto social y cultural donde se habían creado y ocultos bajo la acción de enmascaramiento discursivo promovida por los agentes de poder consagrados por la tradición de la "ciencia culta" del momento[4]. Una buena cantidad de aquellos aportes científicos que recorrieron la ruta atlántica en sentido inverso se sigue desconociendo y, por lo mismo, este artículo explorará no solo algunos avances en el conocimiento de tales aportes, sino los circuitos de comunicación, varias estrategias de presentación y diversas formas de apropiación de la producción intelectual existente en las sociedades no europeas que, a la postre, terminarían por constituir una faceta inédita del universo cultural ilustrado.

Reconocimiento a regañadientes

Lo primero que se podría afirmar es que, a pesar de utilizar la creación científica como un campo privilegiado de dominación política, social, económica y cultural, los voceros de la Ilustración se vieron forzados a reconocer que entre las colectividades que ellos representaron como "desprovistas de razón" sí

3 Se presentaron ciertos énfasis diferenciales entre los científicos europeos y los criollos en América. En términos generales, los primeros buscaban difundir y recabar más información para apuntalar los intereses metropolitanos y los logros de la ciencia moderna; los segundos buscaban darle, a través de su mayor permanencia en los territorios de ultramar, un toque más práctico a sus investigaciones y contribuir al desarrollo de sus lugares de origen.

4 Este campo se erigió como un discurso de los europeos para representarse a sí mismos y a los que no lo eran en la escena mundial. Como lo afirma Mary Louise Pratt, "en la segunda mitad del siglo XVIII, la exploración científica se convertiría en un imán que atraería las energías y los recursos de complicadas alianzas de élites intelectuales y comerciales en toda Europa [...] sería un foco de intenso interés político y la fuente de algunos de los más poderosos aparatos de ideas y de ideología, por medio de los cuales las ciudadanías europeas se relatarían a sí mismas ante otras partes del mundo" (51).

existían realizaciones científicas y adelantos tecnológicos de gran importancia. Para citar algunos casos alusivos a esta inesperada situación de confirmación de la producción intelectual extraeuropea, se puede decir que, durante sus recorridos por la costa del Pacífico sur neogranadino, el militar e ingeniero español Francisco Requena se maravilló con las técnicas que les permitían a los indígenas navegar por diversos puntos del litoral y hacia sitios distantes como la isla Puná, la de Gorgona o las costas peruanas.

Al abordar este punto en su *Descripción de Guayaquil* (terminada en 1774), algunas comunidades le mostraron su sistema de ensamblaje de grandes navíos a partir de la madera del mangle y de otras especies nativas. Pudo constatar la eficiencia del conjunto de aparejos que componían las arboladuras (*popeses* en lengua nativa), la de las enormes velas que desplegaban con destreza los marineros o la de los adminículos para lastrar y anclar los navíos con piedras (*potalas*). Como ingeniero, se admiró del sistema de timones intercambiables que hacía factible la conducción de las embarcaciones. Sobre este último punto escribió que

> [...] estas embarcaciones, capaces de conducir hasta 500 quintales, no tienen para su gobierno más timón que unos tablones o remos de pala muy ancha, que llaman *guares* y que sumergen más o menos, ya por la popa o ya por la proa, según quieren orzar o arribar para ceñirse al viento o para aprovecharse de todo el andar cuando lo necesitan [...] El uso de estos guares [o *quares* en otros textos] [...] fue hallado entre estos indios, invención ingeniosa que les hace mucho honor, y aún más útil para navegar con corrientes, sin despreciar el viento, que las orzas o piezas de madera que usan, particularmente, los holandeses en sus barcos chatos. (111)[5]

José Celestino Mutis, no obstante pensar (y de forma mucho más contundente durante sus primeros años de estadía en el virreinato) que los conocimientos del "vulgo" eran simples "vulgaridades" nacidas de la experiencia de "mentes rústicas [...] desprovistas de razón", alguna vez fue llamado a presenciar el tratamiento que los curanderos negros hacían con aceite de canime (*Copaifera*

5 Estos adelantos son de origen precolombino y varias iconografías en cerámica los muestran cuando esas naves surtían a varias culturas preincaicas e incaicas de la codiciada concha del *Spondylus*, de cuyo tinte rojo se teñían los atavíos más excelsos. Este sistema de navegación sigue en boga en las costas manabitas y de la provincia del Guayas en el actual Ecuador.

officinalis) y bálsamos similares para desinfectar, desinflamar y contribuir a la cicatrización de una enorme herida que un boga tenía en su mano tras un accidente de navegación en el río Magdalena. Pese a la reticencia de Mutis para legitimar el proceso curativo, al ver su efectividad se vio compelido a anotar en su diario, el 11 de enero de 1761, que

> [...] la herida atravesaba desde la parte inferior del último falange del pulgar, inclinándose oblicuamente por la parte exterior del puño, hasta la parte opuesta, interesando la mayor parte del carpo [...] [Era] bien profunda, y en el término de dos meses quedó perfectamente sano con la curación del bálsamo y algunos puntos que también le dieron. Quedó con el defecto de no tener acción en la mano, moviendo solamente algunos dedos con muy poca libertad. (*Viaje* 112)

Sin embargo, en la medida en que aquel discurso de recolección, pero primordialmente de presentación de los saberes especializados gestados en los sectores subalternos de la periferia colonial, partía de la premisa de que estas tradiciones de pensamiento eran simples "fábulas", cuando no "patrañas", nacidas de meras "casualidades", de que sus pocos logros se hallaban escondidos en cada localidad aislada y de que estaban expresados en "idiomas campesinos" y hasta en "jeringonzas incomprensibles" para "oídos cultivados", a los "hombres de letras" de la Ilustración se les presentó como algo lógico el que aquellos diferentes tipos de conocimientos se mezclaran a partir de los criterios de construcción y comunicación avalados por la ciencia europea de las élites del momento. Solo así estos datos cobrarían validez universal, es decir, se incorporarían al cúmulo legítimo del caudal cultural de la "familia humana". Por lo tanto, era perfectamente lícito el que los hallazgos hechos por los "rústicos" fueran apropiados por los "sabios", procesados en sus "mentes luminosas", codificados desde el punto de vista de sus propios protocolos de elucidación de la realidad, expresados en lenguajes familiares para sus pares intelectuales y, obviamente, que fueran presentados como *sus* propios descubrimientos.

Un caso, entre muchos, de aquella suplantación de la carga de responsabilidad sobre un hecho científico concreto se dio cuando Miguel de Santisteban, funcionario real criollo, futuro introductor de Mutis y de otros tantos académicos a las *maravillas* que escondía la naturaleza neogranadina, describió en la relación de sus viajes por los Andes del sur de la actual Colombia (1740-1741) algunos avances médicos logrados por las parcialidades indígenas de aquellos parajes. Santisteban informó, por ejemplo, sobre los usos no rituales de las

hojas de coca a partir de lo que a él mismo le habían informado: "desde su gentilidad están en la creencia de que el suco de ella mascada no solo les da vigor para el trabajo, sino que quita el hambre". Indicó, sin embargo, que las "conclusiones certeras" sobre la utilización de esta planta habían nacido únicamente cuando él y sus acompañantes reprodujeron las formas de maceración y de decocción de las hojas según la fórmula tradicional. Solo así se había gestado el aserto de que "lo cierto es que tiene virtud digestiva y que bebida el agua de su cocimiento destruye las repelencias del estómago; yo la vi buscar para este efecto en Quito, con el nombre de té, nos la dio un amigo" (Santisteban 142).

Asimismo, muchos de los hallazgos ilustrados se tejieron a partir de informaciones indirectas suministradas por una extensa red de colaboradores ubicados en la cima de la pirámide social colonial (funcionarios, mecenas, compañeros de viaje, sacerdotes, hospedantes dueños de haciendas, de reales de minas, de encomiendas de indios, etc.) que entablaban comunicación directa con los agentes del conocimiento local. Aquí también eran estos personajes de "brillo y lustre" los que avalaban las innovaciones desarrolladas por sus subordinados. Entre los muchos casos que se pueden enumerar, se sabe que por intermedio de tales personajes José Celestino Mutis logró hablar con propiedad sobre el *palo de Guamocó* como un efectivo vermífugo. Ello fue factible gracias a que Bernardo Delgado y Guzmán, residente en Quito, al ser inquirido por Mutis sobre si tenía alguna noticia de ese insumo, conocido en Portobelo como el *árbol de las lombrices*, emprendió la observación requerida a partir de los saberes que al respecto circulaban en su propia cuadrilla de esclavos. Así se enteró no solo de la eficacia de la preparación, sino de otros aspectos, como la dosis recomendada y la forma de elaborar el medicamento. Con estos puntos en su mente, se dirigió al médico gaditano, el 3 de enero de 1789, para comunicarle con criterio de autoridad que

> [...] molida la cáscara y dada por lo más hasta el peso de una octava en cualquier dulce, trae un adormecimiento de casi veinticuatro horas; pero su efecto es de tal manera, que aplicado a un negrito mi esclavo he visto que en la primera evacuación hecha en el campo porque se ha acreditado no tener con ellas riesgo alguno los pacientes, constó de sesenta lombrices pequeñas. La segunda de más de doscientas; y la tercera dijo el paciente que ya no podía contarlas. (Mutis, *Archivo* 3: 240)[6]

6 En 1784 el virrey Caballero y Góngora ya le había preguntado a Mutis sobre la efectividad de este producto. Si era cierta su utilidad, se debían enviar muestras a Madrid por solicitud expresa

Pero, ya fuera por una u otra vía de recolección de datos, para lograr el cometido de posicionarse a sí mismos como verdaderos "oráculos del saber", los ilustrados, en su doble variante de viajeros y científicos, hilvanaron una matriz discursiva que enmascaraba de forma deliberada la presencia de los científicos del "pueblo" y ocultaba el contexto cultural y social donde sus conocimientos se habían gestado. Comenzaron por presentarse como los únicos portavoces de la "causa de la civilización" en la periferia colonial y, por lo mismo, adujeron que les correspondía enfrentarse, de manera solitaria y en un gesto de heroico desafío, a la "ignorancia" y a la "superstición" que rondaban por estos "desiertos vacos de razón"[7].

A continuación, arguyeron que solo a ellos les correspondía "arreglar metódicamente" los saberes ajenos, depurarlos de sus frecuentes "extravagancias y errores", denunciar a tantos *safios* y *charlatanes* que pululaban por doquier y, por supuesto, desde esta perspectiva de representación del hecho científico, eran ellos los llamados a poblar con "pensamientos inteligentes" todo progreso intelectual de los estamentos ubicados debajo de su privilegiada posición social. La narración de cada viaje y de sus resultados de investigación se convirtió de esta manera en un acto de poder por el que el recién llegado se arrogaba el derecho de evaluar, ponderar, desechar, clasificar o renombrar lo existente en los distintos medios naturales y sociales a donde llegaba[8].

del ministro José de Gálvez. Para satisfacer el requerimiento, Mutis les ordenó a sus allegados, como fue el caso de Gonzalo de Hoyos, que colectaran al menos un ejemplar completo y cuatro libras de la "cascarilla de Guamocó", "que dicen servir contra las lombrices". El tema seguía vigente cinco años después y de allí surgió el evento arriba reseñado (Mutis, "Instrucción" 257).

7 El viajero-científico ilustrado emprendería así lo que Marc Augé denomina el *viaje inmóvil*, en el que no hay encuentro con el otro, sino un volver sobre sí mismo y sobre la propia experiencia cultural. En esta clase de periplo, "inicialmente el viaje es de descubrimiento y después un viaje de conquista de los otros que el Occidente europeo ha hallado intentando colonizar el mundo. El encuentro con los otros, en este sentido, ha sido un fracaso relativo en la medida en que, finalmente, la conquista ha intentado someter y reducir por completo al otro" (Augé 13). Algunos autores han estudiado el hecho del viaje en los siglos XVIII y XIX, sus móviles y la figura central del viajero ilustrado en lo narrado (Dussel; Gasquet, "Bajo"; Pimentel; Pratt; Silva).

8 Esta situación es la que Santiago Castro-Gómez denomina la *Hybris del punto cero*, es decir, "comenzar todo de nuevo [...]. [Ello] significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles son patológicos. Por ello, el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima

Analizando con mayor detalle aquella construcción discursiva edificada para incorporar lo extraeuropeo y extrailustrado, resulta evidente que otro de sus fundamentos retóricos consistió en negar, o al menos disminuir a su mínima expresión, el proceso de contacto con culturas y saberes distintos. A pesar de que fueron los ilustrados, o quienes pretendieran ser reconocidos como tales, los que buscaron con ahínco la relación directa con informantes locales para poder llevar a cabo sus estudios, al instante de exponer los resultados de las averiguaciones realizadas, se esforzaron por tomar distancia frente a sus directos interlocutores. Tanto fue así que, en opinión de la mayoría, de sus frecuentes charlas con portavoces de los "iletrados" apenas obtenían "delirios", "vanas supersticiones", "groseras aseveraciones" y, solo de vez en cuando, alguno que otro dato importante.

Sobre los saberes médicos recabados entre la "plebe", Mutis fue enfático en señalar:

> [...] yo no creo semejantes noticias mientras no tenga repetidas experiencias propias o de sujeto capaz de decir en la materia, sin dejarse prevenir en las aprensiones del vulgo, y de un vulgo como el de este reino, absolutamente fatuo en asuntos de medicina. (*Viaje* 137)

Al contrario, durante las pláticas sostenidas con personas pertenecientes a los estratos altos de la sociedad colonial, así el contenido de aquellos *congresos*, como los denominó este autor, se basara en no pocos casos en los hallazgos hechos por la "ciencia de los salvajes", se podían entablar "gustosas conversaciones" de las que era factible "sacar noticias muy provechosas" (*Viaje* 146). Es más, esta clase de sesiones discurrían entre ideas "claras" e "inteligentes anotaciones", hasta tal punto que el mismo Mutis, tras recibir en la sede central de las minas de El Sapo la visita del joven Josef Agustín de Moya, hijo de Juan Manuel de Moya, rico hacendado del área, lo colmó de elogios en las anotaciones que redactó el 21 de julio de 1778. Entre otros criterios, consignó que

> [...] si todas las visitas que recibo en este cerro fueran de algún modo parecidas a la que ahora logro [...] no me servirían de tanto disgusto por el tiempo que me quitan. En este sujeto he descubierto una mina de observaciones sacadas de la misma naturaleza. Su genio observador

y avalada por el Estado" (25). Este tema ha sido analizado también por otros autores (Nieto, *Orden*; Nieto, *Remedios*; Peralta, "Pueblos").

> y el haber vivido en una hacienda de campo muchos años ha [...] lo ha hecho fértil de noticias de historia natural. (*Diario* 1: 331)

Otra fórmula retórica tejida para presentar, y a la par ocultar, los logros científicos de los estratos subordinados consistió en encubrirlos con los lenguajes especializados de cada disciplina académica. Estos últimos, al tiempo que homologaban los avances del "pueblo" con arreglo a los estándares de la ciencia europea y los hacían inteligibles para sus colegas situados en ambas orillas del imperio (centro-periferia), remarcaban su distancia con respecto a aquellos que desde su óptica de representación todavía permanecían en las "tinieblas de la ignorancia" (Cadelo; Nieto *et al.*; Peralta, *Los novatores*; Silva). Con este talante y dentro del campo de la botánica, Eloy Valenzuela escribió el 8 de octubre de 1783 que a la tarde había traído "el herbolario unos hacecillos de flores de Narciso de Monte [...] con las aguas de la estación estaban hermosísimas, y fragantísimas" (255). Pero, para alejarse de esta fuente de conocimiento, decidió presentar el hallazgo "campesino" de la siguiente forma:

> el tubo de la corola era de 4 pulgadas. El limbo plano se divide hasta cerca de la base en 5 segmentos, oblongos, obtusos, algo carnosos, y desiguales; regularmente 3 mayores, de cerca de una pulgada y dos menores que llegarían a la media de 159. (255)

Y, con el fin de profundizar más la separación entre los saberes de las "castas" neogranadinas y lo descrito por los científicos de la élite, no pocos "sabios" redactaron sus escritos, o apartes de ellos (cuando el hilo principal de la expresión fue el español), en lengua latina. Así se restringía aún más el ámbito de circulación y validación de hallazgos propios y ajenos a un pequeño cenáculo de pares intelectuales. Combinando ambos idiomas, Eloy Valenzuela le informaba a Mutis, por ejemplo, que un día "[se] entretuv[o] en la siguiente descripción del caucho mariquitense. Raíz... Árbol... Tronco... Tallo de los ramos: *caulis: subnitidus, cicatriculis prominēntibus adspersus, fusco-vīridis, versus summitantēs tormentōsus. Folia: alterna, ovālia, obtūsa*" (255).

Algo similar ocurrió con la forma de asignar los nombres de las diversas especies de flora y fauna, y de fijar sus propiedades y comportamientos. Los sistemas taxonómicos de la "plebe" se utilizaban bajo distintos criterios, entre los cuales uno de los más recurrentes consistía en la fijación de los apelativos por las analogías externas entre el espécimen observado y otros especímenes. Un caso alusivo a esta situación fue el siguiente. Antonio de Ulloa se percató

de que, en Cartagena de Indias y lugares circunvecinos, los residentes le daban el nombre de *culebras de bejuco* a los reptiles "cuya figura y color se asemeja a estas [plantas], y, como suelen las más veces estar colgadas de los árboles, parecen con evidencia bejucos" (102).

El proceso de notación también se hacía por la correlación de hábitos y costumbres (alimenticias, reproductivas, de habitación, etc.) entre animales y entre estos y las plantas. Por ejemplo, a medida que los bogas del Magdalena le iban describiendo a Mutis las diversas especies de "gramas y juncos", se encontró con que una planta en particular "la llamó un indio Chavarría" (*Chauna chavaria*), nombre de un ave local. Se le había dado ese apelativo "porque un pájaro de este nombre la come con gusto" (*Viaje* 116).

Un tercer criterio taxonómico consistió en asignar el nombre respectivo a partir de algún patrón de semejanza con conductas y eventos del medio humano. El término *predicador*, con el que se denominaba una de las varias especies de tucanes que habitaban en la gobernación de Cartagena, según lo advirtió el mismo Ulloa, provino del hecho de que

> [...] puesto en algún árbol, donde esté más alto que sus compañeros, cuando duerme, hace un ruido en que parece que prorrumpe algunas palabras y lo esparce a todos lados para que las aves carniceras no se atrevan, confiadas del silencio, a hacer garra en las de su especie. (99)

Aunque los científicos ilustrados seguían varios de estos criterios y comprobaron su eficacia, decidieron apartarse de esos cánones de clasificación de los componentes del cosmos natural en sus escritos definitivos[9]. Después de todo, las "voces vulgares", surgidas, como lo señaló Jorge Tadeo Lozano, de "campesinos safios que ignoran el modo de explicarse y carecen de criterio para despreciar patrañas", solo traían "escollos" al pensamiento "ordenado". De allí que solo sirvieran para "confundir y embrollar todas nuestras observaciones" y, por lo mismo, tal como él lo estaba haciendo en sus estudios sobre las serpientes, "no nos queda más recurso que clasificarlos y coordinarlos conforme

9 Francisco José Caldas indicó que entre los indígenas noanamaes, como lo era su guía en el Pacífico sur, los curanderos sabían determinar y agrupar con precisión varias clases de plantas. Se preguntaba asombrado: "¿Cómo este rústico jamás equivocaba el género, este género tan vario y caprichoso? [...] Un hombre que no ha oído jamás los nombres de Linneo, de géneros, de especies; un hombre que no ha oído otras lecciones que las de la necesidad y el suceso, no podía reunir diez especies bajo un género que él llama *contra* y nosotros *beslerias*, sin que tuviese un fondo de conocimiento" (Caldas 99, cursivas mías).

al método inventado por los naturalistas. Este, según expresa Linneo, es el hilo de Ariadna que nos guía en el laberinto del inmenso número de producciones naturales" (124)[10].

Otra estrategia para presentar la información recibida de las sociedades del mundo no ilustrado fue verificar o asimilar sus conclusiones, elaboradas y transmitidas oralmente, a través de los autores, los centros de saber, los instrumentos y los libros de referencia provenientes de la tradición escrita europea[11]. Pero los procesos de recolección, divulgación y, en no pocos casos, apropiación de los saberes creados en los sectores no hegemónicos no hubiesen cobrado sentido alguno si sus contenidos, una vez resignificados por los ilustrados, no se hubiesen introducido en varias elipses de circulación de datos que facilitaron su traslado desde las márgenes hacia el centro del mundo intelectual europeo.

Circuitos y niveles de transmisión de saberes

Para rastrear algunas rutas que hicieron posible aquella travesía, es importante examinar el ámbito de las ciencias naturales, en especial la botánica y la zoología. Y dentro de esta última disciplina, el poco estudiado campo de la

10 La sistematización de la naturaleza, primero, y luego el intento, que hizo factible el sistema linneano de nomenclatura, de introducirla en el medio social fueron muy funcionales al orden colonialista. Como lo clarifica Axel Gasquet, "la aproximación científica del mundo conllevaba el tratamiento instrumental del mismo. *Systema Naturae* tuvo la virtud de unificar, dada su simplicidad, todos los criterios de clasificación anteriores [...]. La fina conexión entre el discurso taxonómico y el despliegue colonial se hacía evidente: nombrar por medio de la palabra y hacer entrar esa palabra en un sistema interpretativo único era considerado un acto de posesión y propiedad sobre las cosas y los seres" ("De la mirada" 24-25). Otros autores también comparten estas conclusiones (Castro-Gómez; Gasquet, "Bajo"; Nieto, *Orden*; Peralta, *Los novatores*; Pratt).

11 Sobre el papel de esta clase de artefactos en la conformación de comunidades cerradas, se hace evidente, como lo señala Mauricio Nieto Olarte, que "sin barómetros, termómetros, cuartos de círculo, ni telescopios Caldas enmudecería y quedaría incomunicado. Los instrumentos constituyen las redes científicas que le permiten ser visible dentro de una comunidad de la cual busca formar parte. En cierta medida, son estos dispositivos los que le otorgan el pasaporte al 'mundo de la ciencia' y garantizan el carácter científico de su obra al ponerla en un lenguaje universal" (Nieto *et al.* 105).

entomología, a la luz del cual se puede ilustrar con gran detalle la conformación de los niveles internos y de los protagonistas de aquel ámbito. Sobre el particular hay que indicar, una vez más, que el aporte de la "plebe" y de su "rústica filosofía" al acervo científico europeo se activó debido a los intereses de expansión política y económica, no solo de España, sino de otros Estados metropolitanos. De lo contrario, su voz nunca hubiese sido consultada. Desde la corte española se dictaron órdenes para que en ultramar se dieran a la tarea de "escoger, preparar y enviar a Madrid todas las producciones curiosas de la naturaleza que se encontraren en las tierras y pueblos de sus distritos" ("Instrucción" 11).

Entre las muestras minerales o de plantas y animales que se debían enviar al Real Gabinete de Historia Natural figuraban, por supuesto, varios tipos de invertebrados, teniendo en cuenta que en el Nuevo Mundo, entre otras especies, "encuéntranse muchos géneros de chicharras o cigarras, de cantáridas, de abejas, abejones, avispas, arañas, alacranes, gusanos, ciempiés, hormigas e infinidad de otros insectos todos admirables y todos dignos de conservarse" ("Instrucción" 21). Se inició así la estructuración de la primera elipse de circulación de saberes, la del más amplio radio, que buscaba que desde América y otros puntos periféricos del imperio fluyeran hacia la península ibérica informaciones estratégicas y valiosos insumos para remediar en algo el declive del rol hegemónico de España[12].

Con el fin de concretar los resultados de la estructuración de esa primera elipse, se formó una intermedia, aunque concéntrica con la anterior, que cubrió el contexto colonial y que se materializó con expediciones de prospección impulsadas, o bien por representantes de la burocracia imperial, o bien por sectores de la élite americana en sus respectivas zonas de injerencia. La creación de la Expedición Botánica de la Nueva Granada en 1783 fue una de estas iniciativas. A partir de los decretos de fundación de esta expedición, como el firmado el 1.° de abril, se estipuló que, entre otras labores, sus eventuales miembros

12 Para apuntalar ese rol, la monarquía apoyó la circulación de libros e instrumental científico, la reforma de currículos educativos, la creación de tertulias y de la prensa escrita, el envío de científicos a las colonias, la recepción de algunos americanos en los centros académicos europeos y demás medidas que supusieron el arribo y la expansión del pensamiento ilustrado en los dominios de ultramar. No hay que insistir demasiado en este punto, pues ya ha sido estudiado por varios autores, en el caso de la Nueva Granada (Nieto, *Orden*; Nieto, *Remedios*; Peralta, *Los novatores*; Silva).

deberían dirigirse a "diversas partes de este reino, para descubrir y recoger las curiosidades de la Historia Natural" (Mutis, *Archivo* 3: 37)[13].

Estas dos espirales de contacto con la realidad americana conformaron una tercera, dentro de la cual la transmisión de saberes fluyó desde los agentes directos de la ciencia moderna (expedicionarios extranjeros y peninsulares, científicos locales, letrados y amantes espontáneos de estas materias, etc.), hacia las comunidades locales y desde estas, pasando por el filtro de los "espíritus cultos", hacia el universo metropolitano. El caso de José Celestino Mutis, como figura emblemática de la expresión científica de la periferia, y su obra entomológica resulta otra vez paradigmático. Es claro que su interés por los insectos de la Nueva Granada, en especial por las hormigas, surgió desde su arribo a América en 1761. Sin embargo, a su apetencia personal se sumó el necesario acatamiento que exigían las disposiciones establecidas por sus superiores dentro de la administración colonial.

Pero su decisión de abocarse a este ramo de estudio también se vio favorecida por el hecho de ver en esta área no solo un fascinante campo de trabajo intelectual, sino una posible fuente de reconocimiento a su labor científica, tanto en el contexto ibérico o en el virreinal como en el ámbito académico europeo[14]. Esta última circunstancia ejemplifica igualmente el trazado de otra elipse de circulación de saberes, que no estuvo al alcance de todos los científicos ubicados en los contornos coloniales y que se tejió sobre la base de una relación de mutuo interés: por un lado, los académicos europeos precisaban con urgencia de personas con "ojos entrenados" que recolectaran y les enviaran especímenes de lugares remotos (tarea más de apoyo que de generación directa de conocimiento) y, por otro lado, para los "sabios" locales esa urgencia era una oportunidad de ser validados de alguna manera por colegas del Viejo Mundo y, de paso, cimentar su propio prestigio en las sociedades donde residían.

13 Sobre los antecedentes y la puesta a punto de las tareas de la Expedición Botánica, consúltense los textos de Santiago Díaz-Piedrahita, Ángela María Pérez y Olga Restrepo.

14 Sobre la figura de Mutis como difusor antes que como creador científico y sobre lo ambiguo de su situación intelectual, Olga Restrepo añade que "buscaba la aprobación de los colegas reconocidos por las comunidades científicas internacionales, en su caso, los naturalistas suecos. No le hacía falta la aprobación de cualquier organización local o de individuos del Nuevo Reino [...]. [Pero] la falta de comunicación directa con sus iguales; la dificultad para proveerse de libros e instrumentos; su posición de 'oráculo' del Nuevo Reino y la consecuente dispersión de áreas y frentes de trabajo que se vio forzado a atender y la distancia que se impuso para llevar a cabo su labor, todas estas condiciones adversas para el trabajo creativo lo sumieron en un mar de dudas e inseguridades" (93-97).

Esta circunstancia favorable se le puso de presente a Mutis cuando el renombrado botánico Carlos Linneo le habló sobre el tema en sus primeras cartas[15]. El mismo Mutis rememoró aquel punto de inflexión al momento de referirle al barón sueco Gustav von Pajkull, en misiva escrita al parecer en la primera mitad de la década del ochenta del siglo XVIII, que "mi amadísimo el caballero von Linneo, a quien respetaba como si hubiera sido mi preceptor, en su primera carta me pidió que trabajase una memoria acerca de las hormigas de América" (Mutis, "Mutis" 265). Para allanar por esta vía su ingreso a la "familia de los hijos de la razón", trató el mismo punto con Clas Alströmer, al igual que con Carlos Linneo hijo y con Pedro Jonás Bergius, profesor de historia natural y de farmacia en Estocolmo.

Fue este último quien lo puso en contacto con Pajkull, para seguir explorando aquella materia entomológica, mas en la conformación de esta otra elipse de circulación de saberes desde Europa hacia América y viceversa (sin pasar por España) también participaron sujetos dinamizadores como Juan Jacobo Gahn, cónsul de Suecia en Cádiz, a la vez botánico y antiguo discípulo de Linneo. Él fue quien le notificó a Mutis, en varias ocasiones, que la Academia de Ciencias de Upsala lo quería tener entre sus miembros correspondientes y que, para lograr tal cometido, "siempre será bueno que se acuerde vuesarced de ella, cuando se hace algún descubrimiento" (Mutis, *Archivo* 3: 311).

Tras varias notas de insistencia, Mutis se dedicó a satisfacer el requisito de admisión consistente en la elaboración de un artículo especializado. El objeto de su disertación fue precisamente la clasificación taxonómica y la descripción de los ciclos y hábitos de vida de algunas de las especies de hormigas que habitaban en las diversas regiones neogranadinas que él había conocido[16]. Infortunadamente, algo pasó con el envío de la primera versión del documento,

15 Varios de los corresponsales suecos de Mutis, que él llamaba *apóstoles*, fueron Pehr Kalm (1715-1779), Olor Torán (1718-1753), Fredick Hasselqvist (1722-1752), Pehr Osbeck (1723-1805), Daniel Rolander (1725-1793), Johan Gerhard Köning (1728-1785), Pehr Löfling (1729-1756), Pehr Forsskål (1732-1763), Clas Alströmer (1736-1744), Daniel Carl Solander (1736-1782), Carl Peter Thunberg (1743-1828), Andreas Sparrman (1748-1820) y Adan Afzelius (1750-1837). Para el momento de contacto con Mutis, algunos no estaban viajando o ya no trabajaban en este campo e incluso algunos, como Löfling, habían muerto en sus recorridos por los llanos venezolanos. De allí su necesidad imperiosa de contar con recolectores de recambio para apuntalar su sistema de clasificación taxonómica.

16 El título tentativo de esta memoria, como consta en sus diarios, fue *Historia de las hormigas*.

pues nunca llegó a sus destinatarios (primero el diplomático, luego Upsala). Sobre el particular, Gahn le escribió a Mutis el 29 de octubre de 1784:

> [...] me parece muy bien el asunto de las hormigas, y ya que se desgració la primera memoria sobre el particular, me parece haría vuestra merced muy bien [en] extender otra, añadiendo lo que vuestra merced después ha descubierto en el particular, que seguramente será bien recibido de los literatos europeos. (Mutis, *Archivo* 3: 311)

A la postre, la segunda versión no sería terminada (al menos no ha sido hallada), pero en un escrito sobre el tema dirigido al ya citado barón y, antes, en una memoria académica no fechada (Mutis, "Memoria" 238-255), Mutis consignó parte de sus conocimientos en esta asignatura entomológica. En el primer texto, y al contarle a Pajkull su experiencia en un "país que parecía ser la corte y el centro de todas las hormigas americanas" (Mutis, "Mutis" 266), hizo visibles algunos hallazgos sobre distintas especies, como la bautizada por él *ayaso*; sobre sus castas, que fueron agrupadas, tal como lo hacía la entomología del momento, en machos, hembras y *espadones*; sobre las funciones que desempeñaban los machos *magnates* y los *plebeyos* en la defensa y conservación de los hormigueros y en torno a las diversas clases de hembras existentes (doncellas aladas y reinas o *uxores*) y algunos hábitos reproductivos y de nidificación relativos a este orden de insectos[17].

En ambos documentos centralizó en sí mismo todo el peso de la labor de campo, al igual que el del subsiguiente proceso de obtención y replicación de resultados y, por supuesto, el de la elaboración de las formulaciones teóricas correspondientes. Mediante estrategias narrativas construidas a partir de una primera persona omnisciente, refirió que desde 1777, cuando por fin había podido dedicarse a las

> [...] delicias de la historia natural en campo de las minas de Ibagué [...] pedí colección de las tierras bajas y calientes [...], averigüé sus

17 En el segundo escrito reflejó su angustia por no poder contar con buenos libros de taxonomía europeos para comparar con otras las especies que estaba hallando en el medio americano. De igual manera, y a modo de disculpa anticipada por sus posibles errores de apreciación, le contó a su corresponsal acerca de las constantes confusiones que tenían los investigadores al tratar de asignar una nomenclatura inequívoca a cada especie (incluyendo, según Mutis, al mismo Linneo, quien nombró como una especie aparte a la *Cephalotes* cuando en realidad se trataba de una de las variedades de machos de la *Ayaso*) y de otras dificultades que se experimentaban al emprender el estudio de aquellas criaturas.

> propiedades [y] [...] comencé a formar el empadronamiento de todas las familias del distrito y durante los cinco años que habité aquella dulcísima mansión, gasté horas, días y semanas enteras en observar las hormigas, que solo se presentan por escuadrones algunas especies en determinadas estaciones. En una determinada especie logré ver repetidísimas veces la cópula. (Mutis, "Mutis" 266)

Siguiendo su testimonio, se puso de bulto que el caudal de conocimiento que había podido recabar sobre aquellos insectos lo había obtenido directamente de la *misma naturaleza* gracias a su preparación metodológica y conceptual con los maestros y a los textos de la ciencia europea. Desde su óptica, sus colegas o compañeros de estrato[18], aun los blancos pobres y mestizos, pero sobre todo las "castas" y sus "mentes simples", poco habían intervenido en la elaboración de sus apreciaciones. Las castas habían fungido tan solo como una entidad pasiva, intelectualmente anodina para la creación científica, y por lo tanto resultaba más que obvio que los nombres de sus integrantes y sus contribuciones se difuminaran en los informes que debían ser refrendados por colegas allende el mar.

Sin embargo, en el material redactado para su consulta personal o para ser discutido en escenarios muy restringidos sí salió a flote el hecho incuestionable de que el "vulgo" había sido una entidad activa, deliberante y propositiva en sus descubrimientos. Por ejemplo, en el terreno taxonómico esto fue tan evidente que, a pesar de que en sus textos sobre la materia figuran algunas denominaciones propias del sistema linneano (como la del género *Cephalotes*), Mutis consignó de forma mayoritaria los apelativos dados por los pobladores nativos y los avaló intrínsecamente al utilizarlos en el español de uso corriente y no según el canon binominal de género y especie utilizado en latín. Fue así como se enteró de la existencia en la zona de hormigas *flecheras*, *rasconas*, *arrieras*, *tijeretas*, *tigres*, *meloricas*, *cucunchas*, *bizcochuelas*, *melcochas*, *culonas*, *mulatas*, *tambochas*, *arrancapedazos*, *de muerto* y *coloradas*, entre otras tantas.

18 En ambos textos nada dice sobre la participación y los aportes realizados por los miembros de la élite blanca que lo acompañaban en sus labores. Si la carta a Pajkull es del año 1784 o inmediatamente posterior, fecha en la cual se mencionó la pérdida del documento original, ya la Expedición Botánica había iniciado labores. Y con Mutis trabajaban para aquel momento Eloy Valenzuela (que lo haría entre 1783 y 1784) y fray Diego García (de 1783 a 1790), científico apasionado por los temas zoológicos. Ellos dos, aunque pocas, escribieron notas y descripciones sobre distintas especies de hormigas.

Una de las escasas ocasiones en que Mutis aludió directamente a quien le allanó el camino para el traspaso de saberes se encuentra en una pequeña nota de septiembre de 1778, en la que consignó: "hoy halló mi hortelano otras hormigas que me nombró meloricas, según la denominación del Socorro, en donde él se ha criado" (*Diario* 1: 393).

Las "noticias" brindadas por sus informantes locales le sirvieron incluso para encontrar especímenes que le facilitaran la descripción de cada especie y del comportamiento de las castas que las conformaban. Una de las situaciones que a este respecto se encuentran en los diarios de Mutis está fechada el 23 de septiembre de 1778. Ese día se supo que, luego de infructuosos periplos en pos de los machos, "hoy halló mi hortelano las cabezotas de las hormigas flecheras. Así las llaman aquí porque punzan violentamente con el aguijón. Muerden también y así se hacen doblemente temibles" (Mutis, *Diario* 1: 391). A su vez, estas indicaciones le fueron de gran utilidad para organizar sus colecciones o las que enviaba a Europa. En alguna ocasión vio Mutis unas pequeñas hormigas caminando por el tronco de un árbol y le preguntó a su colaborador Ribero (no se sabe si Andrés, Francisco o Josef) de qué especie eran. Entendiendo muy bien las nociones técnicas que encerraba este interrogante, su interlocutor le contestó que "se parecía[n] a las zorritas, pero que no lo era[n] en su concepto, pues estas pican y la que yo le manifesté no picaba. Sin embargo, en mis colecciones la tengo yo reducida a esta especie de zorritas [...]. Por eso ando ahora a caza de zorritas para salir de una vez de la duda" (Mutis, *Diario* 1: 418).

Asimismo, el concurso de los habitantes "de poco lustre" le resultó indispensable para comprender algunos hábitos alimenticios, reproductivos y de poblamiento de varias especies. En este orden de ideas, cuando Mutis estaba concentrado en fijar las pautas de vida de las pataloas negras, alguno de sus ayudantes *labranceros* complementó sus propias observaciones y conclusiones con nuevos datos. El valioso aporte se concretó el 24 de septiembre de 1778, día en que el anónimo interlocutor le refirió "el espectáculo agraciado que había logrado ver el día antecedente ponderándome la terrible mortandad que hacían las pataloas negras en las tigres (que es hormiga mucho mayor y valiente). Le di crédito [...]" (Mutis, *Diario* 1: 391).

Otro de estos importantes descubrimientos se había producido en julio de 1778. Hasta entonces, tras esfuerzos infructuosos, Mutis no había podido dar con los nidos de las pataloas negras. Él mismo confesaría que el tema le suscitaba gran interés desde años atrás y que después de "tantos meses en que

a algunas temporadas había visto este ejército de pataloas con sus huevos, jamás había logrado hallar el hormiguero" (Mutis, *Diario* 1: 297)[19]. Pese a los fracasos, el científico español no renunció al codiciado hallazgo y, una vez que le avisaron de la presencia de aquellos insectos en las inmediaciones de las minas, fue tras su rastro. Con ese fin, "llamé al instante al hortelano para que me acompañase por estos brazales". La aguda capacidad de observación de este los llevó por la orilla de una quebrada, luego por un tronco que les serviría de puente para vadear la corriente y, tras mucho esfuerzo, "descubrió el hortelano el lugar donde estaban los huevos" (Mutis, *Diario* 1: 297).

A pesar de este logro, Mutis se presentó a sí mismo como el protagonista del hecho y, con molestia mal disimulada, aclaró en las páginas de su diario que el hallazgo de los nidos de las que eran por derecho propio "mis hormigas" no había sido tan importante como el estudio que él iba a emprender de ellos[20]. De allí la afirmación según la cual

> [...] sin duda es menester mucha paciencia, constancia, y aun algo más que empeño en estas prolijas investigaciones. Cualquier hombre de campo observa (si tiene un poco de genio observador) lo que le ofrece la casualidad, pero no se empeña en hacer descubrimientos que no le han de producir alguna utilidad. (Mutis, *Diario* 1: 302)

Los saberes elaborados en los escaños inferiores de la pirámide social le sirvieron a Mutis, igualmente, para aprender y recomendar alternativas de manejo contra la acción destructora de las hormigas que asolaban casas y cultivos en este y otros puntos del virreinato. Consultando entre octubre y noviembre de 1777 a varias personas "campesinas", entre ellas a Francisco Ximénez, residente de uno de los poblados cercanos al real de minas de El Sapo o de Nuestra Señora del Rosario, se enteró de que para preservar los cultivos

19 Varios de sus corresponsales de la élite en Mompóx, como Nicolás Florido y Luis Lannerte, al igual que Gregorio del Pozo en Lorica y Manuel de Moya en Llanogrande (cerca de El Sapo, jurisdicción de la villa de Ibagué), habían emprendido la búsqueda de esos nidos tras recibir una solicitud expresa de Mutis, aunque al final "confiesan en sus noticias que ni ellos ni otras personas de quienes se informaron [seguramente indígenas, zambos, mulatos y mestizos del área], pudieron jamás saber de la habitación u hormiguero de estas especies de hormigas" (Mutis, *Diario* 1: 302).

20 No obstante, en sus diarios personales resulta evidente que los hortelanos también contribuyeron al conteo de larvas, a la fijación de tasas de reproducción, al establecimiento de los ciclos de fertilidad de las reinas, el de sus patrones de apareamiento y demás tareas de indagación especializada de esta faceta de la historia natural de las hormigas estudiadas.

de maíz del ataque de las arrieras se acostumbraba utilizar técnicas para lograr lo que hoy se denominaría *alelopatías*. Es decir, los pobladores locales se valían de asociaciones benéficas entre distintas plantas (árboles, hortalizas, aromáticas, tubérculos, etc.) para contrarrestar plagas y enfermedades. Una estrategia de prevención consistió, precisamente, en "sembrar yucas" junto a otras plantas, "pues prefiriendo las hormigas esta planta al maíz, se entretienen en pelar yucas" (Mutis, *Diario* 1: 198).

Para erradicar las plagas de forma duradera, el mismo Ximénez le informó que no existía remedio más eficaz que "echar alguna porción del caldo de la olla en el hormiguero" (Mutis, *Diario* 1: 198). A regañadientes consignó Mutis en su diario que este conocimiento lo habían adquirido las gentes del lugar tras varios experimentos y mediante la aguda indagación de efectos positivos o negativos con esta y otras sustancias, es decir, "filosofando a lo campestre (cuyos discursos es necesario oír para retener lo útil)". Este complejo proceso de observación y análisis abocado a la resolución de una necesidad cotidiana concreta quedó en evidencia, así Mutis lo mirara con desconfianza, cuando le preguntó a Ximénez sobre el porqué del uso específico del caldo, a lo que este respondió que "lo atribuía a la sal, la que se dice les debe ofender [a las hormigas] pues también aconsejan otros poner sal en las bocas de los hormigueros" (Mutis, *Diario* 1: 199).

Palabras finales

Con base en lo anterior, queda en evidencia que la ciencia moderna de corte europeo no se limitó a formar académicos en nuevos campos disciplinares ni a construir novedosas plataformas teóricas y precisas formulaciones metodológicas para dar cuenta de la realidad natural y social del siglo XVIII e inicios del siguiente. Además de los avances que se hicieron en el conocimiento y en sus diversos soportes de expresión (libros, centros educativos, instrumentos, expediciones, periódicos, etc.), la ciencia se convirtió en una matriz privilegiada de poder que allanó el camino para que las potencias del periodo y las élites asociadas a ellas elaboraran nuevos discursos y prácticas de dominación política, económica y social que, desde el terreno de la cultura, debían llegar a todos los rincones del planeta donde existieran colectividades, paisajes y

recursos susceptibles de ser incorporados a sus propias formas de ver, pensar y actuar en el mundo.

Sin embargo, en cada sociedad periférica del orbe colonial, en especial en cada uno de los estratos subordinados de la sociedad, también se habían hecho adelantos científicos y hallado alternativas tecnológicas que permitían dar respuestas a problemas específicos. Esos adelantos y alternativas se habían gestado dentro de procesos de evolución temporal particulares, distintos en gran medida de los europeos, y expresaban, como toda elaboración práctica y discursiva, no solo una compleja y vasta producción intelectual, sino determinadas formas de actuación y de organización de la experiencia colectiva, propias de cada colectividad. Los portavoces del universo ilustrado se encontraron con esos saberes y se vieron en la paradójica situación de tener que consultarlos, cuando no apropiárselos, para poder sacar adelante la tarea de redescubrimiento e incorporación del ámbito extrametropolitano en la que estaban empeñados.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Caldas, Francisco José de. "Del influjo del clima sobre los seres organizados". 1808. *Obras completas de Francisco José de Caldas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1966. 79-120. Impreso.

Hernández de Alba, Guillermo, comp. *Escritos científicos de don José Celestino Mutis*. T. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983. Impreso.

"Instrucción de orden del rey nuestro señor para que los virreyes, gobernadores, corregidores, alcaldes mayores e intendentes de provincias en todos los dominios de su magestad puedan hacer escoger, preparar y enviar a Madrid todas las producciones curiosas de naturaleza que se encontraren en las tierras y pueblos de sus distritos, a fin de que se coloquen en el Real Gabinete de Historia Natural que su magestad ha establecido en esta corte para beneficio e instrucción pública". (1778). *Documentos para la historia de la educación en Colombia*. Comp. Guillermo Hernández de Alba. T. 5. Bogotá: Banco de la República; Colegio Máximo de las Academias Colombianas; Patronato de Artes y Ciencias, 1983. 11-35. Impreso.

Lozano, Jorge Tadeo. "Memoria sobre las serpientes". 1808. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. T. 1. Ed. Francisco José de Caldas. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942. 107-132. Impreso.

Mutis, José Celestino. *Archivo epistolar del sabio naturalista don José Celestino Mutis. 1760-1808*. 3 t. Comp. Guillermo Hernández de Alba. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983. Impreso.

—. *Diario de observaciones de José Celestino Mutis 1760-1790*. 2 t. Comp. Guillermo Hernández de Alba. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983. Impreso.

—. "Instrucción dirigida a don Gonzalo de Hoyos sobre los encargos relativos a Botica y Jardín y Gabinete del Rey". c. 1784. Hernández de Alba 256-258.

—. "Memoria de la primera época sobre insectos, aves, ofidios, plantas y fósiles del Nuevo Reino de Granada, particularmente de las tierras cálidas". s. f. Hernández de Alba 238-255.

—. "Mutis, entomólogo, comunica al barón sueco Gustav von Pajkull el resumen de sus investigaciones acerca de las hormigas. s. f. Hernández de Alba 265-268.

—. *Viaje a Santa Fe*. (1760-1762). Comp. Marcelo Frías Núñez. Madrid: Historia 16, 1991. Impreso.

Requena, Francisco. *Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el Virreynato de Santa Fe, para acompañar al mapa general de su distrito e inmediaciones*. 1774. Comp. María Luisa Laviana Cuetos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1984. Impreso.

Santisteban, Miguel de. *Mil leguas por América. De Lima a Caracas 1740-1741. Diario de don Miguel de Santisteban*. Ed. David J. Robinson. Bogotá: Banco de la República, 1992. Impreso.

Ulloa, Antonio de. *Viaje a la América meridional*. 1748. T. 1. Ed. Samuel Lladó. Madrid: Dastin Historia, 2002. Impreso.

Valenzuela, Eloy. *Primer diario de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reyno de Granada (1783-1784).* Comp. Enrique Pérez Arbeláez y Mario Acevedo Díaz. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Augé, Marc. "El viaje inmóvil". *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Eds. Manuel Lucena y Juan Pimentel. Madrid: CSIC, 2006. 11-15. Impreso.

Cadelo Buitrago, Andrea. "Hábito e ideología en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*". *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Ed. Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana;

Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales; Pontifica Universidad Javeriana, 2004. 5-52. Impreso.

Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Impreso.

Díaz-Piedrahíta, Santiago. *Matís y los dos Mutis. Orígenes de la anatomía vegetal y de la sinantercología en América*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000. Impreso.

Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000. 41-53. Impreso.

Gasquet, Axel. "Bajo el cielo protector. Hacia una sociología de la literatura de viajes". *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Eds. Manuel Lucena y Juan Pimentel. Madrid: CSIC, 2006. 31-65. Impreso.

—. "De la 'mirada imperial' a la errancia moderna". *Quimera* 176 (1999): 22-28. Impreso.

Nieto Olarte, Mauricio *et al*. "El influjo del clima sobre los seres organizados y la retórica ilustrada en el *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*". *Historia Crítica* 30 (2006): 91-114. Impreso.

Nieto Olarte, Mauricio. *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el* Semanario del Nuevo Reyno de Granada. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales-Ceso; Uniandes, 2008. Impreso.

—. *Remedios para el imperio. Historia natural y apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. Impreso.

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

—. "Pueblos exóticos y selvas impenetrables. El Chocó imaginado por los ilustrados (1750-1810)". Tesis de doctorado. Universidad Pablo de Olavide, 2011. Impresa.

Pérez Mejía, Ángela María. "Mutis o la trampa de la *Mutisia clematis*". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46 (1997): 29-84. Impreso.

Pimentel, Juan. *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2003. Impreso.

Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. Impreso.

Restrepo, Olga. "La Expedición Botánica del Nuevo Reino". *Historia social de la ciencia en Colombia. Historia natural y ciencias agropecuarias.* T. 3. Comps. Luis Carlos

Arboleda, Jesús Antonio Bejarano y Olga Restrepo. Bogotá: Colciencias, 1993. 49-130. Impreso.

Silva, Renán. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Bogotá: Banco de la República; Eafit, 2002. Impreso.

"Para un mejor servicio al rey y a la república": formas de acceso a la burocracia civil y redes sociales en Valledupar (provincia de Santa Marta), c. 1770-1808

"For a Better Service to the King and the Republic": Forms of Access to the Civil Bureaucracy and Social Networks in Valledupar (Santa Marta), c. 1770-1808

Recibido: 17 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

MIGUEL ANTONIO **SUÁREZ ARAMÉNDIZ**
Universidad de Caldas, Manizales
msaramendiz@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo explora la relación existente entre formas de acceso a la burocracia civil y las redes sociales de los vecinos de la ciudad de Valledupar (ubicada en un espacio periférico de la Nueva Granada) a finales del Antiguo Régimen. A través de este estudio se pretende poner en discusión la idea, imperante en la

historiografía sobre la región, de que en el Caribe neogranadino fue imposible la concreción del poder institucional de la monarquía española, mostrando que las formas empleadas por los vecinos para acceder a la burocracia civil garantizaban tanto la gestión de sus intereses como la actuación del Estado en los territorios de frontera. En la realización de esta investigación, hemos encontrado como principal dificultad la carencia de libros de cabildo sobre la ciudad de Valledupar, que se superó parcialmente mediante el rastreo de información en diversos fondos del Archivo General de la Nación, así como en fondos notariales de la misma ciudad.

Palabras clave: burocracia imperial, redes sociales, siglos XVIII y XIX, Valledupar.

ABSTRACT

This work explores the relation between forms of access to the civil bureaucracy and the social networks that existed between the neighbors of Valledupar (located in a peripheral area of Nueva Granada) at the end of the Old Regime. Through this study, it is intended to call into question a prevailing idea in the historiography about the region: that the implementation of the institutional power of the Spanish monarchy was impossible in the Caribbean region of Nueva Granada. This paper proves that the means the neighbors used to reach civil bureaucracy guaranteed the management of their interests as well as the intervention of the State in the borderline territories. During the realization of this research, the main problem was the absence of *libros de cabildo* about the city of Valledupar, which was overcame through the search of information in the different documentary collections of the Archivo General de la Nación, as well as in notarial documentary collections.

Keywords: colonial bureaucracy, eighteenth and nineteenth centuries, social networks, Valledupar.

Introducción. Administración imperial y redes sociales[1]

Desde hace algunos años Morelli ha llamado la atención acerca de la importancia de los municipios en la gestión del poder imperial en América a finales del Antiguo Régimen. Para ella, estas entidades locales constituyeron una fuerza capaz de gestionar de manera autónoma sus propios intereses, lo que les permitió mantener siempre una convivencia con el "poder real". Esto les garantizaba a los vasallos americanos ejercer control sobre el territorio y sus recursos mediante la actuación en las esferas del poder local o como fuerza de respaldo a las autoridades locales. Adicionalmente, ello posibilitaba la aplicación de la justicia que "pertenecía al príncipe", pero reservaba "para cada ayuntamiento el gobierno político y económico de los pueblos" (Morelli 40-41). Lejos de lo que pudiera pensarse, esta *autonomía* no lesionaba necesariamente los intereses de la Corona, sino que potenciaba el dominio que tenía sobre sus posesiones americanas, pues ponía en funcionamiento el poder institucional en aquellas zonas donde el poder del rey se hacía más difuso, especialmente en los territorios de frontera (Barral y Fradkin).

De acuerdo con Balmori, Voss y Wortman, el poder institucional representaba para los vecinos de los pueblos de América un medio eficaz que permitía completar y potenciar sus actividades económicas, sostener preeminencias sociales y ejercer un control sobre economías locales, casas, tierras y mercados urbanos (45). Zúñiga señala que la administración imperial representó una fuente de "distinciones, títulos y cargos" que los diferentes actores intentaron "acaparar para 'hacerlos fructificar'" y, si era posible, "patrimonializarlos" (54). Moutoukias ha planteado que la Corona española se beneficiaba de estas redes y alianzas en la medida en que la presencia y actuación de los vasallos (y sus redes) constituía la base informal sobre la cual reposaba "la comandancia política y militar indispensable en el funcionamiento de las instituciones imperiales" (896). Estas perspectivas permiten entender que las redes y alianzas de los

1 La elaboración de este artículo fue posible gracias a la financiación recibida por parte de la Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados de la Universidad de Caldas, a través de la Convocatoria para la Adquisición de Dotación Tecnológica, versión 2013-II.

vecinos de las diversas municipalidades pusieron en marcha las instituciones que garantizaban el gobierno imperial en los diversos territorios americanos de la Corona española.

Así, no resultan extraños fenómenos como la concentración del poder en unas pocas familias, sin mayor oposición de las autoridades virreinales o provinciales. Por una parte, porque tales autoridades o bien carecían de la fuerza necesaria para oponerse, o bien participaban de dichas alianzas. Por otra parte, porque con frecuencia se aducía que no se contaba con el número de individuos capaces de asumir los cargos de la administración civil a consecuencia de la supuesta "pobreza" de las plazas, por lo cual debían valerse de los pocos *elementos* que se hallaban en los territorios, especialmente en las fronteras. Este argumento sirvió, con frecuencia, para conseguir los avales requeridos por los vecinos para participar del poder institucional de la ciudad. Así las cosas, aun cuando las autoridades del virreinato o de la provincia podían negarse a reconocer algún nombramiento o venta de cargo, el modo de "control" más eficaz que tenían era la fuerza de oposición de los demás vecinos de la localidad y de los pobladores rurales, quienes ocasionalmente se constituían en un contrapeso al poder que ejercían los ministros locales.

Las familias prominentes de Valledupar aprovecharon tales circunstancias para intervenir de forma constante en la administración cívico-militar. Grupos familiares como el de Juan Manuel Pumarejo Casuso, militar español graduado como sargento mayor y enviado a la ciudad en la campaña borbónica de control de las fronteras, constituyen una muestra interesante de la articulación entre poder institucional y redes sociales. Para 1776 Pumarejo Casuso ostentaba el cargo, que desempeñó en dos ocasiones, de teniente de gobernador, el de justicia mayor y el de corregidor de naturales de Valledupar[2]. En 1786 figuraba como teniente de gobernador en el remate hecho por José Gregorio Tavena del cargo de escribano y, nuevamente, en 1796 sería designado por dos años (AGN, *epm* 6, ff. 951 r.-952 v.). Paralelamente, cumplió funciones militares en calidad de capitán de granaderos del regimiento de Infantería de Milicias de Riohacha (ANV 8). En 1779 fue nombrado comandante de escuadrón, capitán de la primera compañía y miembro de la plana mayor del regimiento de Dragones

2 La dignidad de teniente de gobernador fue creada en Valledupar durante el gobierno del virrey Messía de la Cerda, y se le agregó la función de corregidor de naturales. El oficio podía desempeñarse por dos años o más "según fuese la necesidad" de la localidad (AGN, *EPM* 8, ff. 759 r.-907 v.).

de Valledupar, uno de los últimos cargos que ocupó antes de su fallecimiento (Suárez, "Los dragones" 115). En algunos testamentos familiares se señala que se ejerció como juez subdelegado de tierras y caminos, sobre lo cual no se cuenta con mayor información.

Asimismo, sus familiares hicieron parte de la administración de la ciudad, antes y después de la Independencia. Los dos hijos mayores del primer matrimonio de Pumarejo Casuso, Manuel José y José Antonio, fueron alcaldes ordinarios, el primero en 1799 y el segundo en 1797 y 1806. En 1796, Manuel José, siendo su padre el encargado de la verificación de las elecciones por petición del gobernador, fue elegido como síndico procurador general de Valledupar. Los dos hijos del segundo matrimonio participaron en la administración republicana de manera temprana. A través de la única hija de Pumarejo Casuso, Manuela Josefa, se formaron vínculos entre la familia y otros miembros de la burocracia de la municipalidad. El primer esposo de esta, Francisco Cardona y Sierra, fungió como alcalde ordinario, y su hijo José Francisco Cardona era administrador de la renta de correos en 1807. En segundas nupcias, Manuela Josefa se casó con su primo José Antonio de las Cajigas Pumarejo, quien fue alcalde ordinario en 1795 y 1798, notario de familias del Santo Oficio y regidor fiel ejecutor de la ciudad hasta el momento de su muerte en 1801 (ANV 6, 8). Otro sobrino de Pumarejo Casuso, José Valerio de las Cajigas, remató en 1806 el cargo de regidor fiel ejecutor que había desempeñado su hermano, y figuró como alcalde en 1811 y, durante la República, en 1827 (ANV 13, 17).

En otros casos, la administración civil constituía un medio para reforzar las alianzas familiares que habían logrado algunos sujetos como resultado de su ascenso económico. Tal fue el caso de los hermanos Juan José y Vicente José de Armas, al parecer hijos de Bartolomé de Armas, un hacendado que había hecho parte del gobierno de la ciudad. Juan José estaba casado con María Jacinta Loperena y Ustáriz, hermana de María Concepción Loperena, quien se había vinculado a la muy reconocida familia Díaz Granados[3]. En 1788, De Armas remató el oficio de regidor decano por la cantidad de 75 pesos, y obtuvo la aprobación de su título ese mismo año (AGN, *epm* 2, ff. 625 r.-671 v.). En 1796 aún figuraba como regidor decano, en una disputa con el teniente de gobernador Juan Salvador Anselmo Daza, quien solicitó que se le quitase la "vara"

3 Considerada una heroína de la Independencia, María Concepción Loperena estaba casada con José Manuel Alonso Fernández de Castro Díaz Granados, miembro de una familia reputada por "noble" y originaria de Santa Marta (Suárez, "Redes" 33-35).

a De Armas por encontrarse encargado de la renta de tabacos y pólvora de la ciudad. Por medio de su matrimonio, De Armas había emparentado con otros funcionarios, entre los cuales estaba José Vicente Ustáriz (alcalde de primera nominación en 1793), primo de las hermanas Loperena. En 1802 y 1803, Juan José aún estaba desempañando el oficio de regidor decano y administrador de tabacos de Valledupar. Vicente José de Armas figuraba como procurador general de la ciudad en 1793 y fue alcalde ordinario de la misma en 1795, 1801 y 1807 (ANV 6, 9, 12). En 1802 fungía como administrador de correos (ANV 10). La hermana de Juan José y Vicente José, María Antonia de Armas, emparentó con los Pumarejo gracias a su matrimonio con José Antonio Pumarejo y Mujica.

Como en el resto del mundo hispanoamericano, esta articulación entre las redes sociales y el poder imperial se lograba por el uso de los canales institucionales propios de la política hispánica, mediante los cuales los vecinos podían comprar cargos y ser elegidos o nombrados en la administración cívico-militar. Ello complejiza el análisis de la administración imperial, en cuanto que esta no puede ser solo observada desde el punto de vista del *aparato burocrático*, sino también desde la perspectiva de las relaciones dinámicas, que tenían una función diferenciadora en los espacios locales. En estos, el poder institucional adquiere una doble significación, social e institucional, dado que los sujetos que hacen parte de tales aparatos burocráticos son al mismo tiempo miembros de la comunidad (Colmenares, "Factores" 74-77).

Este artículo apunta a explicar uno de los elementos implicados en el análisis de la burocracia imperial en las localidades: las formas de acceso al poder institucional. Para esto hemos centrado nuestro estudio en la ciudad de Valledupar, una urbe fronteriza de la provincia de Santa Marta habitada por pobladores urbanos y rurales[4]. Entre ellos se encontraba un grupo considerable

4 La ciudad de Valledupar se encuentra ubicada en el norte de la actual República de Colombia, en el valle formado entre la Serranía del Perijá y la Sierra Nevada de Santa Marta, y que es bañado por los ríos Cesar, Guatapurí, Badillo, Ariguaní y otros menores. Fue fundada en 1550 y se constituyó desde entonces, junto con otras poblaciones, en uno de los asentamientos que debía servir para ejercer control en el *hinterland* de la provincia de Santa Marta. Para el siglo XVIII, la ciudad controlaba un partido homónimo en cuya jurisdicción reposaban las poblaciones de San José de Barrancas, Fonseca, Espíritu Santo, San Juan del Cesar, Badillo, El Jobo y los pueblos de indios de San Isidro de los Atánquez, Santo Tomás de Villanueva, El Rosario y Marocasa, Santa Ana de los Tupes, San Sebastián de Rábago, San Lucas del Molino, Becerril del Campo, además de algunos "sitios" y poblados de gente libre, cercanos a las haciendas y hatos. Hacía 1793, la ciudad contaba con unos 3.677 habitantes (12.000 en su jurisdicción), lo que la convertía en la

de vecinos "notables" cuyo ascenso social estaba determinado, entre otras cosas, por el desarrollo de actividades agropastoriles que, de forma regulada, debían servir para abastecer las plazas de Cartagena, Santa Marta y Riohacha, y por el establecimiento de relaciones económicas no reguladas con comerciantes de diversas naciones a través de las costas de la provincia de Riohacha. Estos vecinos asentados en la frontera, que se contaban "entre los más capaces, idóneos y prestantes", aprovechaban las condiciones mínimas requeridas para estimular la creación de nuevos cargos, ocupar los existentes y sostener el poder imperial en las fronteras y "pequeños destinos" (Ezpeleta 52). Nos concentraremos en el estudio de las formas de acceso que hemos podido evidenciar de momento: elecciones, compras de cargos y gestión de nuevos empleos[5].

La elección de cabildantes en 1794 y 1796

Las elecciones celebradas por los cabildos constituían uno de los medios de acceso al poder institucional en las ciudades. Se trataba de un privilegio concedido por el rey que permitía la designación de sujetos en distintos cargos, designación que posteriormente debía ser avalada por las autoridades provinciales y por el virrey. En el caso de Valledupar, estas dignidades eran las de alcaldes ordinarios y de la Santa Hermandad y la de síndico procurador general; hacia la década de 1790 se agregarían la de alcalde pedáneo del sitio de Barrancas y la de los comisarios de barrio de la ciudad. Pese a las limitaciones de la información, tenemos noticias de dos certámenes realizados en Valledupar, en 1794 y 1796 (AGN, *epm* 9, ff. 341 r.-349 v., 201 r.-212 v.), en las que se ponen de manifiesto la incidencia de las relaciones sociales en la escogencia de los nuevos ministros y las dificultades propias de las elecciones.

segunda ciudad con mayor número de pobladores de la provincia, superada apenas por Ocaña, y por encima de la propia capital: Santa Marta (Tovar *et al.* 507-519).

5 Este estudio hace parte de nuestro interés por develar el funcionamiento de la administración cívico-militar en el interior de la provincia de Santa Marta. Esperamos contar en unos años con suficientes indicios que nos permitan presentar un panorama completo de la cuestión en el que se aborden aspectos como la composición de los cabildos de las ciudades del *hinterland*, la administración de justicia, el funcionamiento del poder institucional (civil y militar).

El proceso de las elecciones iniciaba mediante orden recibida por el gobernador de la provincia, quien le encargaba al cabildo elegir el 1.º de enero del año siguiente a los nuevos miembros de la misma corporación. El gobernador designaba al teniente de gobernador o a otro sujeto como verificador de las elecciones, y era esta persona quien debía leer la regulación que facultaba a los ministros locales para elegir a sus sucesores, además de exhortarlos a que escogiesen entre los individuos más prestantes e idóneos, que no fuesen deudores de la Real Hacienda y que guardasen y mantuviesen la paz en el vecindario. Para cumplir esa función el gobernador escogió, en 1794, al teniente de gobernador José Manuel Alonso Fernández de Castro y, en 1796, al capitán de granaderos don Juan Manuel de Pumarejo Casuso.

El día de la elección se congregaban los miembros del cabildo con el verificador a fin de dar inicio a la selección de los sujetos que, según su consideración, cumplían con los requisitos para ocupar las plazas que podían someterse a elección. Tanto en 1794 como en 1796, los cabildantes dijeron haber votado de forma unánime. Tras la selección, se convocaba a los favorecidos a la sala capitular para que, comprometiéndose a cumplir con las obligaciones inherentes a sus cargos, prestasen juramento. Antes de esto último, los vecinos debían expresar si aceptaban o no cada nombramiento. En caso de aceptar, el nominado debía presentar a los fiadores que lo respaldarían en el ejercicio de sus oficios y a los cuales también se les tomaba juramento. Al finalizar el proceso, se daba por concluida el acta con la firma de todos los presentes, incluso los elegidos. El verificador debía notificar la realización de las elecciones a las autoridades de la provincia enviándoles una copia del acta respectiva. El gobernador, a su vez, elevaba al virrey copias de las actas de todo el proceso, que le habían hecho llegar los miembros del cabildo, y de los dictámenes de su asesor con el fin de proceder a confirmar o negar la elección realizada.

En 1794, fueron elegidos Andrés Pinto Cotrín como alcalde de primera nominación o voto, Vicente Sebastián Gutiérrez como alcalde de segundo voto, el subteniente de milicias José Manuel Ustáriz como procurador general, el subteniente de milicias Prudencio Gutiérrez y Juan Antonio Vanegas como alcaldes de la Santa Hermandad, Pedro Francisco de Soto y Nicolás Baute como comisarios de barrio y José Calixto Arciniegas como alcalde pedáneo del sitio de Barrancas. Posteriormente, en 1796, fueron elegidos como alcaldes ordinarios Agustín de la Sierra y Juan José del Río, como procurador general Manuel José de Pumarejo (hijo del verificador de las elecciones en cuestión), como alcaldes de la Santa Hermandad Pedro Vanegas y José María de Fez, como

alcalde pedáneo del sitio de Barrancas José Miguel Arias y como comisarios de barrios Juan Marcos Bravo y Rafael José Cardiles. Como hemos señalado, la elección de estos ministros ponía de manifiesto tanto las dificultades de la administración civil como el papel que cumplían las relaciones sociales de los vecinos en la misma elección.

Uno de los fenómenos que se dieron en ambos procesos tuvo que ver con la vacancia de los cargos al momento de la elección. Por eso en las designaciones no participó el cabildo en pleno, bien porque algunas plazas no estaban ocupadas, bien porque los funcionarios que las ocupaban tenían algún tipo de licencia para no estar allí. En 1794, por ejemplo, solo intervinieron el alcalde ordinario don José Vicente Ustáriz, el regidor alguacil mayor José Francisco Rodríguez, el regidor depositario general don Pedro Santiago Molina y el regidor decano Juan José de Armas, mientras que estuvieron ausentes el alcalde ordinario de segunda nominación o voto José Casimiro Ramos y el regidor alférez real Apolinar de Torres y Arellano (AGN, *epm* 9, f. 342 r.). Por su parte, en 1796 estaban los alcaldes ordinarios Bartolomé Ustáriz y José Antonio de las Cajigas, el alguacil mayor José Francisco Rodríguez, el regidor depositario general Pedro Santiago de Molina y el regidor de número con funciones de decano Juan José de Armas. En esa ocasión no se contó con la presencia del teniente de gobernador Juan Salvador Anselmo Daza, según se dijo porque se encontraba ocupado "en los asuntos de su ministerio", ni con la del escribano de la ciudad, quien estaba enfermo (AGN, *epm* 9, ff. 202 r.-202 v.)[6].

Si bien las elecciones transcurrieron en relativa calma, en ambos casos se cometieron errores en la medida en que se designó a sujetos impedidos para desempeñar las funciones que les habían sido asignadas. Esta parece ser una constante de las elecciones en la América española: la falta de "aplicación de las reglas sobre el derecho de voto" (Herzog, *La administración* 67). Tras conocer el resultado de las elecciones de 1794, el gobernador de la provincia pidió el concepto de su asesor, Manuel Campuzano, sobre el proceso. Para Campuzano, los cabildantes habían incurrido en un fallo al elegir a Pinto Cotrín, pues habían hecho una mala interpretación de la Ley 5ta Título 3ro del Libro 4to

6 Para 1794, el escribano único de la ciudad, José Gregorio Tavena, había presentado su renuncia. Por esta razón, no existe certeza de si los documentos fueron elaborados por él o si, en su lugar, algún miembro del cabildo asumió la tarea. Solo en 1798 se volvió a postular alguien para ocupar este cargo.

sobre las municipalidades[7]. Esta ley permitía la reelección de alcaldes ordinarios, pero exigía que transcurrieran dos años hasta la nueva elección, por lo cual la elección no podía producirse antes de 1795, por haber sido electo en 1792. Es decir, solo podía reelegirse al haber pasado tres años.

Además, Campuzano argumentaba que esta medida debía aplicarse en América porque no existían tantos oficios como en España, donde las elecciones "se celebraban con solo un año de hueco" por disposición del Auto 3, título 11, libro 2 de Castilla[8]. De lo contrario, "sería proceder con notoria injusticia, pues todos los ciudadanos, adornados con las cualidades y circunstancias que requieran las leyes son acreedores a semejantes elecciones, debe este honor repartirse con igualdad entre ellos" (AGN, *EPM* 9, 345 v.-346 v.)[9].

Con este argumento, Campuzano pidió que se declarara nula la elección de Pinto Cotrín y que se colocara a otro en su lugar. La orden fue confirmada el 6 de marzo de ese año por el gobernador de la provincia, Antonio de Samper, quien envió copia de la resolución al teniente de gobernador de Valledupar, Fernández de Castro, y al virrey, para que fuera a su vez confirmada por ellos. Este último aprobó la sentencia el 13 de mayo siguiente. La elección de los demás funcionarios fue ratificada.

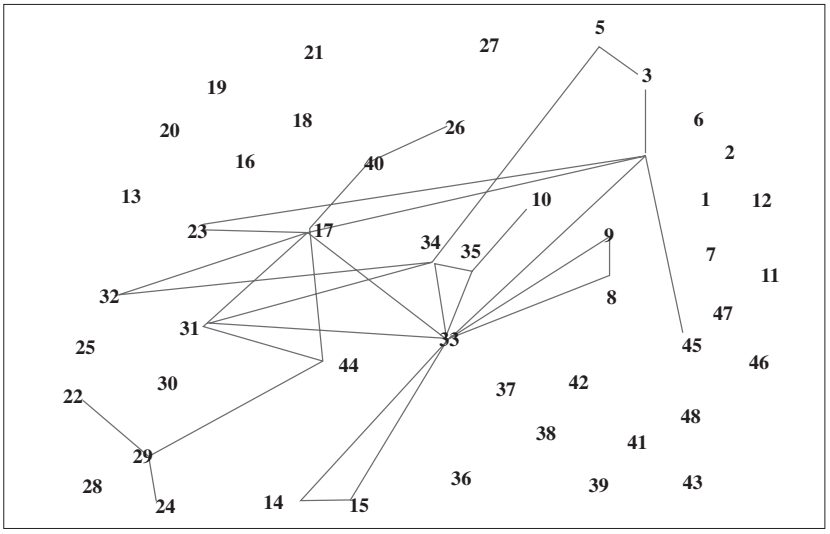
La insistencia en nombrar a Pinto Cotrín indica la existencia de lazos entre este y sus electores. Él había participado en negocios junto a miembros de las familias Pumarejo, Maestre, Ustáriz y Fernández de Castro, entre otras. Uno de esos individuos era Bartolomé Ustáriz, cuñado del regidor depositario

7 No hemos encontrado la ley mencionada, pero existe una referencia similar en las Leyes de Indias que señala lo siguiente: "Los alcaldes ordinarios no pueden ser reelegidos en los mismos oficios hasta pasados dos años después de haber dejado las varas; y en las ciudades donde residiere audiencia real, asimismo no lo pueden ser en estos, ni otros, sin haber dado primero residencia. Y ordenamos al virrey, o presidente, que nombre un oidor, o alcalde que la tome, y proceda conforme a derecho" (*Recopilación*, lib. 5, tít. 3, ley 9).

8 Una referencia similar se encuentra en las Leyes de Indias, donde se señala "que los elegidos para oficios de los cabildos y concejos no puedan ser reelegidos en los mismos oficios, no otros ningunos del concejo de esta forma: los alcaldes, a los mismos oficios de alcaldes hasta pasados tres años después que dejaren los dichos oficios, ni a otros ningunos del concejo, que tuvieron voz y voto en él hasta pasados dos años, y los otros oficiales del concejo, que tuvieron voz, y voto en él, hasta ser pasados dos años, que los dejaron; y que ellos pasados, pueden entrar en la elección, y ser elegidos, conforme a la orden y costumbre que hubiere en cada ciudad, villa o lugar" (*Recopilación*, lib. 4, tít. 9, ley 18).

9 El *Diccionario de autoridades* define la palabra *ciudadano* como "lo mismo que un hombre bueno", un habitante de la ciudad con una condición intermedia entre el "caballero" y el "oficial mecánico" o trabajador manual, es decir, como un "vecino" (199).

general Pedro Santiago Molina, otro de los electores de Pinto. Así mismo, este había hecho negocios con el verificador de las elecciones de 1794, Fernández de Castro. Por supuesto, Pinto no era el único que tenía relaciones dentro del cabildo; las conexiones de los elegidos con sus electores estaban a la orden del día: José Manuel Ustáriz era esposo de Pastora Josefa de Armas, hija del regidor decano de la ciudad Juan José de Armas, al momento de ser nombrado como procurador general; el regidor decano había estado casado con María Jacinta Loperena, cuñada del verificador de las elecciones en ese momento, José Manuel Alonso Fernández de Castro; Vicente Sebastián Gutiérrez, designado como alcalde de segundo voto, había actuado en representación y como fiador de varios vecinos de la ciudad, entre ellos el regidor depositario general Molina (gráfica 1).



GRÁFICA 1

Vínculos de funcionarios que participaron en la administración civil, 1770-1808*.

Fuente: Elaboración del autor.

*Arciniegas, J. C. (1); Arias, J. M. (2); Armas, B. de (3); Armas, J. J. de (4); Armas, V. J. de (5); Baute, N. (6); Bravo, J. M. (7); Cajigas, J. A. de las (8); Cajigas, J. V. de las (9); Cardiles, R. J. (10); Cardona y Sierra, F. (11); Cardona Pumarejo, J. F. (12); Céspedes, J. D. (13); Daza, J. A. (14); Daza, J. S. A. (15); Del Río, J. A. (16); Fernández de Castro, J. M. A. (17); Fez, J. M. de (18); García, J. (19); Gutiérrez, F. T. (20); Gutiérrez, P. (21); Gutiérrez, V. S. (22); Loperena, P. (23); Maestre, B. M. (24); Maestre, J. N. (25); Maestre, J. V. (26); Maestre, V. S. (27); Mendoza, P. S. (28); Molina, P. S. (29); Morón, J. G. (30); Pinto Cotrín, A. (31); Plaza, J. de (32); Pumarejo Casuso, J. M. (33); Pumarejo Mujica, J. A. (34); Pumarejo Mujica, M. J. (35); Radaban, J. M. (36); Ramos, J. C. (37); Río, J. J. del (38); Rodríguez, J. F. (39); Sierra, P. A. de la (40); Soto, P. F. de (41); Torres y Arellano, A. de (42); Tavena, J. G. (43); Ustáriz, B. (44); Ustáriz, J. M. (45); Ustáriz, J. V. (46); Vanegas, J. A. (47); Vanegas, P. (48).

Algunos de los elegidos en 1796 también tenían vínculos con los ministros que participaron en la elección. El caso más diciente fue el del procurador general Manuel José de Pumarejo, quien era hijo del verificador del proceso, Juan Manuel Pumarejo, primo-cuñado del alcalde de ordinario José Antonio de las Cajigas, y además le había servido como fiador a uno de los comisarios de barrio recién elegidos: Rafael José Cardiles. Estas vinculaciones tan estrechas no fueron objeto de rechazo ni por parte del asesor del gobernador ni por parte de otra autoridad.

Los "errores" procedimentales también se dieron en las elecciones de 1796. En esta ocasión el fallo se presentó al escoger a Agustín de la Sierra. Tras ser convocado a la sala capitular del cabildo, De la Sierra agradeció el nombramiento, pero se negó a aceptarlo argumentando que era vecino de la ciudad de Valencia de Jesús, en donde había estado empleado en calidad de regidor decano. Además, arguyó que, pese a las reformas que se estaban adelantando en el regimiento de milicias disciplinadas de Riohacha, aún gozaba del fuero como coronel de milicias, por lo cual se hallaba ampliamente impedido para el desempeño de la función asignada (AGN, *epm* 9, f. 203 v.).

Anteriormente, el cabildo había intentado obligar a De la Sierra a que cumpliese con sus obligaciones como vecino de la ciudad, pues según los cabildantes no las estaba cumpliendo[10]. De la Sierra era un militar español vecino, como ya se dijo, de Valencia de Jesús, pero residente en Valledupar, en donde se había establecido tras la muerte de su primera esposa, Bernarda Campuzano (hermana de Miguel Campuzano, asesor del gobernador), y donde contrajo nupcias en dos ocasiones con hijas del hacendado local José Francisco Maestre. De la Sierra tuvo una importante participación en la política de poblamiento de la provincia de Santa Marta a finales del siglo XVIII así como en los cuerpos de milicias de la misma provincia, donde llegó a ser "capitán a guerra", y de la de Riohacha, donde alcanzó el rango de coronel de milicias (Herrera; Sánchez).

10 Si bien, como ha mostrado Herzog, cada población definía los criterios de inclusión o exclusión de la *vecindad*, la adquisición de la condición de vecino era en parte resultado de la residencia en una localidad, el estatus adquirido en ella como resultado de la reputación de los sujetos y la integración en la comunidad. Tal condición concedía derechos (principalmente el uso de las propiedades comunales y ser elegido en los cargos del poder institucional) e imponía obligaciones (pagar impuestos y contribuir a las obras públicas, residir en la localidad, servir en las milicias locales y contribuir en la defensa de la población) ("La vecindad").

El cabildo se negó a desistir de su intención de nombrar como alcalde a De la Sierra, con el argumento de que este había renunciado al cargo de regidor decano en 1795 (ANV 6). Además, tenía casa poblada en Valledupar y se encontraba sin casa en Valencia de Jesús por la cesión que había hecho a favor del hijo de su primer matrimonio[11]. Por tanto, desde la perspectiva del cabildo, era vecino de Valledupar. Adicionalmente, los cabildantes señalaban que el empleo de coronel de milicias y capitán pacificador de la nación chimila no parecía "obstar a la obtención del empleo de alcalde ordinario porque en cuanto a lo primero son cortas en el día las funciones", mientras que "las dos salidas [para pacificar a los chimilas] las podrá ejercer con más condecoración". Así mismo, señalaban que "esta república en el día se halla con necesidad de un sujeto de las calidades y circunstancias que en dicho señor coronel concurren" (AGN, *emp* 9, f. 204 r.).

Por ello, le solicitaron al gobernador, Antonio de Samper, que emitiera una resolución al respecto. La petición fue enviada el 2 de enero de 1796. El 26 de ese mismo mes, Samper le remitió la solicitud a don José Múnive y Mozo, que actuó como su asesor en esa ocasión por cuanto don Manuel Campuzano había sido cuñado de De la Sierra y se hallaba impedido para dar un dictamen. Múnive y Mozo le indicó al gobernador que, aun cuando el regimiento de milicias de Riohacha estuviera siendo reformado, De la Sierra continuaba en posesión de su fuero y que, como no había renunciado a él sino que le había sido retirado "por razones de estado" (ninguno de los oficiales que habían ejercido en Riohacha podían hacerlo en los cuerpos de milicias de reciente creación), no se lo podía obligar a renunciar a dicho fuero para tomar el encargo de alcalde. Sugirió, por lo demás, que se elevase consulta al virrey (AGN, *epm* 9, ff. 208 v.-209 r.).

El gobernador acogió el dictamen de Múnive y Mozo el 5 de febrero y el 15 se comunicó con el virrey para que este declarase "lo que fuere de su superior agrado". Con base en el juicio de su asesor y del asesor del gobernador de Santa Marta, el virrey determinó que De la Sierra debía seguir gozando de su fuero de guerra y que no había de ser forzado a ocupar el cargo de alcalde, decisión que fue confirmada el 16 de julio de 1796 (AGN, *epm* 9, ff. 210 r.-211 v.).

11 De la Sierra tenía tres casas en Valledupar, en una de las cuales habitaba, y contaba con varios hatos en la misma ciudad y en Valencia de Jesús. En 1793 le cedió al hijo de su primer matrimonio, el presbítero Ignacio de la Sierra, algunas propiedades que tenía en esta última y que consistían en una casa y unas posesiones en la hacienda Pesquerías.

Las ventas de cargos en Valledupar

La compra y venta de cargos en la burocracia local y virreinal fue una constante promovida por la Corona española, como medio para obtener recursos que financiaran sus urgencias económicas en Europa (Arnold; Burkholder y Chandler; Büschges; Herzog, *La administración*; Moutoukias). Dado que se trataba de una "verdadera trasferencia patrimonial que daba derecho a reventa a particulares" (Herzog, *La administración* 70), la regulación sobre este tipo de transacciones era estricta y requería de la puesta en marcha de una serie de acciones que a menudo prolongaban y hacían más dispendioso el acceso a la burocracia: las autoridades imperiales imponían "precio, término y condiciones de ejercicio" al aspirante que deseaba ocupar un cargo mediante compra, mientras que el aspirante debía cumplir con tantas o más exigencias que aquellos que por gracia o elección habían logrado obtener un nombramiento, pues en ocasiones tenía que recurrir a probanzas de su linaje, así como al pago de los trámites correspondientes para lograr la final aprobación de la venta, lo cual elevaba los costos de la postulación y hacía que en muchos casos se presentaran largos periodos de vacancia antes de que un cargo fuera ocupado[12].

Las autoridades locales tenían la tarea de rematar los cargos y de indicarle al vecindario cuáles eran los empleos vacantes y los requisitos para ocuparlos. Asimismo, debían velar por la realización de los pagos acordados y por que el aspirante tuviera las capacidades mínimas para desempeñar las funciones respectivas. Los remates públicos de las plazas tenían lugar tras la muerte o renuncia de quienes las habían ocupado previamente, pero también cuando no era admitida una postulación o cuando se creaba un nuevo cargo susceptible de ser vendido. La venta era decidida finalmente por las autoridades virreinales. En Valledupar, este proceso corría al cuidado del teniente de oficiales reales, que era el encargado de la administración de la Real Hacienda de la ciudad (AGN, *hc* 21, f. 384 r.), en compañía de dos o más ministros del cabildo que conformaban con él la junta de la Real Hacienda. Como señaló una de las

12 Por ejemplo, para agilizar el proceso de aprobación, el aspirante debía pagarle a un procurador de la capital virreinal los gastos de envío de los documentos, de las certificaciones que necesitara para demostrar que cumplía con los requisitos de ley, incluidos el de no tener deudas con la Real Hacienda y el de haber saldado los impuestos respectivos para ocupar el cargo.

personas que ocupó este puesto, el teniente de oficiales reales debía "remover los oficios de regidores, y escribanías vacantes de esta república, de la inacción de posturas en que han quedado, después de haberse pregonado por el término legal, bajo las disposiciones y formalidades de avalúo que previenen las leyes" (AGN, *epm* 9, f. 944 r.).

Esto implicaba que debían darse unos pasos específicos antes de hacer la venta de un cargo: 1) informar al cabildo de los empleos disponibles con el fin de proceder al avalúo de cada uno (para llevar a cabo este avalúo se designaba a algunos vecinos *prestantes* que hubiesen ocupado cargos); 2) notificar a la Junta de Hacienda acerca del avalúo para que fuese aprobado por este organismo; 3) realizar pregones diarios por un mes, al cabo del cual se esperaba tener alguna postulación. En los casos examinados este procedimiento fue infructuoso pues no siempre se encontraban aspirantes después de haber hecho los pregones. Al menos así sucedió en las ventas que tuvieron lugar entre los años de 1770 y 1809, según las fuentes consultadas.

La venta también podía producirse por solicitud directa de algún interesado en un cargo vacante. En este caso el procedimiento era el siguiente: 1) El aspirante podía presentarse ante el cabildo para solicitar el remate (generalmente, esto ocurría varios meses e incluso años después de que la Junta de Hacienda de la ciudad hubiese intentado vender el cargo en cuestión). 2) Elevada la solicitud por parte del aspirante, los cabildantes debían pedir la autorización del gobernador o del virrey, que eran los únicos con potestad para aprobar el remate. 3) El aspirante y el cabildo tenían que cumplir con los trámites respectivos para dar inicio al proceso. El cabildo promovía un nuevo pregón por treinta días, para anunciar la venta al precio determinado, mientras que el aspirante debía llevar a cabo las diligencias necesarias para lograr la aprobación de su postura (presentar fiadores, demostrar que estaba habilitado, requerir testimonios que diesen cuenta de su integración a la comunidad). 4) Un esclavo realizaba los pregones obligatorios, treinta en total, para encontrar un contendor. Cada día de pregón, el escribano o uno de los alcaldes de la ciudad anotaba en un libro y certificaba que el pregón había sido efectuado y que no se habían presentado nuevas posturas (en los casos estudiados no se presentaron otras postulaciones). 5) Concluidos los treinta pregones, se hacía por último uno más en la puerta de la casa capitular, hasta las doce del mediodía. Si no se recibían otras posturas, había que anunciar la única realizada y la venta de la plaza al individuo que había hecho el ofrecimiento. Para esto, se enviaba al pregonero a que dijera la fórmula "no hay quien puje, ni quien dé más" por tal o cual oficio, y a que

repitiera la cifra de remate del cargo. Tras tres pregones se daba por cumplida la ceremonia mientras el pregonero vociferaba: "Que buena, que buena, que buena y vendida". Estos elementos se encuentran en todas las solicitudes de ventas de cargo que se han estudiado.

Fijemos la atención en algunos casos que muestran la importancia de las vinculaciones sociales para el acceso a la burocracia imperial, por medio de la compra-venta de cargos. En 1770, Pedro Santiago Molina y Zúñiga solicitó la aprobación del oficio de regidor depositario general de la ciudad de Valledupar, que había logrado adquirir "en público remate" (AGN, *epm* 1, ff. 863 r.-898 v.)[13]. En su petición, Molina recordó que el cargo se encontraba vacante desde hacía más de nueve años, luego de la muerte de quien lo había ocupado previamente, su padrino Pedro Santiago de Mendoza, por lo cual ofreció la suma de 150 pesos (AGN, *epm*, 1, ff. 886 r.-886 v.). En marzo de ese año, el teniente de gobernador Bartolomé Martín Maestre, su tío materno, ordenó la realización del avalúo, que fue encargado al capitán de caballería Vicente Sebastián Maestre y al sargento mayor de milicias Pelayo Loperena por ser "personas de honor, integridad, y celo, y que han obtenido empleos de esta república"[14]. Ellos determinaron que el aspirante debía pagar la suma de 200 pesos "porque les parece lo acostumbrado y lo que se puede dar por la miseria del país" (AGN, *epm* 1, ff. 871 v.-872 v.); una miseria a la que se aludía cada vez que se quería justificar la baja en el costo de un empleo o conseguir alguna clase de ayuda, gracia o privilegio por parte de las autoridades imperiales. Tras el avalúo y los trámites respectivos en la ciudad, donde fue admitida la postura del aspirante, se le indicó la suma determinada que debía pagar.

Sin embargo, Molina debió someterse nuevamente al proceso, esta vez con el traslado de su solicitud a la ciudad de Santa Marta. Dicho traslado pareció obedecer a la necesidad de evitar el cuestionamiento sobre la venta del cargo. El nuevo proceso se llevó a cabo entre el 3 de julio y el 1 de agosto de 1770, lapso en el que no se encontró ningún postor. Molina logró la aprobación el 6

13 Pedro Santiago de Molina y Zúñiga era hijo de Pedro Santiago de Molina y Zúñiga y Mariana Antonia Maestre, hermana del entonces teniente de gobernador Bartolomé Martín Maestre. Se casó con María del Carmen Gutiérrez de la Vega, con quien tuvo por lo menos seis hijos. Murió en alrededor de 1797 o 1798. Una de sus hijas contrajo matrimonio con José Dolores Céspedes, escribano de la ciudad desde finales siglo XVIII hasta la década de 1820 (Suárez, "Redes").

14 La aprobación estuvo a cargo de Bartolomé Martín Maestre debido a que para entonces no se había creado la figura del teniente de oficiales reales, que aparece en los registros a partir de la década de 1780.

de agosto de 1770 en Santa Marta, pero tuvo que esperar la autorización final del virrey, que tardó unos meses más, hasta mayo de 1771, cuando Blas de Valenzuela, procurador de número de la Real Audiencia, actuando a nombre de aquel, finalmente la consiguió. A pesar de que para Molina este proceso fue dispendioso, la obtención del cargo pareció dar excelentes frutos, pues en 1796 aún figuraba como titular del mismo. Estamos, efectivamente, ante una transferencia patrimonial del poder de la Corona a un sujeto. El hecho de que Molina aspirara a reemplazar a quien hasta morir había estado en el cargo, nada menos que su padrino, podría entenderse como el intento de conservación de un empleo que se había convertido en patrimonio familiar, intento que estaba respaldado por el encargado de poner en circulación las plazas vacantes, en este caso su tío, con quien además tenía una relación bastante cercana. Esto último se evidenció en el caso de la quema de las casas de los vecinos del sitio de Cepeda, ordenada por Maestre para que Molina pudiera comprar las tierras ocupadas por estos pobladores rurales.

En otros casos, además de cumplir con el requisito de pagar el "justo precio" por el cargo, se debió recurrir a las probanzas de linajes e integración a la comunidad, en procura de obtener la aprobación de un remate. Así sucedió en septiembre de 1806, cuando don José Valerio de las Cajigas solicitó el remate del oficio de regidor fiel ejecutor de la ciudad (AGN, *epm* 10, ff. 693 r.-718 v.). Cajigas, de origen español, había llegado a Valledupar hacia finales de 1780, gracias a las gestiones que su tío don Juan Manuel de Pumarejo Casuso y su hermano José Antonio de las Cajigas llevaron a cabo para promoverlo. José Valerio tenía 36 años de edad cuando aspiró a comprar el cargo de regidor fiel ejecutor, que se encontraba vacante desde 1801 y cuyo anterior ocupante había sido su fallecido hermano José Antonio. En agosto de 1805, las autoridades de la ciudad intentaron rematarlo, junto con otras plazas que se encontraban vacantes y para las que no se hallaban postores. Llegó a ser concedido a Francisco Tomás Gutiérrez, quien murió antes de recibir el título. En ese momento, el cargo fue avaluado en 120 pesos.

En su solicitud, Cajigas argumentó haber sido vecino de Valledupar por más de diez años, que a su familia se le había reconocido su condición de hidalguía y que además tenía una conducta *arreglada* y pacífica. Para probar lo anterior, en 1806 solicitó ante el alcalde ordinario de la ciudad, Juan García, que se tomara declaración a "tres personas principales de la mayor excepción", a quienes debía preguntarse sobre el pasado familiar de Cajigas y su posición en la ciudad. Con presencia del escribano José Dolores Céspedes, se citó al

regidor alcalde mayor provincial de la ciudad Juan Antonio Daza (cuñado de Juan Manuel Pumarejo Casuso y tío político de José Valerio Cajigas) y a los comisarios de barrios José Gregorio Morón y Vicente José de Armas, "sujeto idóneo, y vecino de esta ciudad", y todos respondieron favorablemente a las interrogaciones planteadas por Cajigas. La información fue avalada posteriormente por varios miembros del cabildo, entre los cuales se encontraban Andrés Pinto Cotrín, José Antonio de Pumarejo (primo de José Valerio de las Cajigas), Juan Antonio Daza y Juan Nicolás Maestre (gráfica 1).

Con todos estos avales y contando con la cercanía de su tío a la administración virreinal en Santafé, la venta del cargo a favor Cajigas fue admitida. Esto no sería nada raro si no se hubiesen cometido grandes errores procedimentales en ella. El 8 de septiembre de 1806 se dio inicio a los pregones para la adjudicación del cargo, pero de los treinta exigidos por ley solo se hicieron ocho, el último de los cuales tuvo lugar el 16 de septiembre. El 22 del mismo mes la Junta de Hacienda de la ciudad, conformada entonces por el contador oficial real Juan de Plaza y por el alcalde de segundo voto Juan García, avaló el proceso y ordenó que se notificara a Cajigas del remate que se haría el 28 de septiembre. Como de costumbre, el acto se llevó a cabo en la puerta del cabildo, con los respectivos pregones realizados hasta las doce del mediodía por un esclavo, pero no se presentaron nuevas postulaciones. Después de esto, se levantó el acta y se compulsaron copias para que Cajigas solicitara la aprobación del virrey. Durante el proceso se obvió la aprobación previa del virrey y del gobernador, y no se buscaron, como en el caso anterior, otras postulaciones en la capital de la provincia. En noviembre de 1806, Cajigas obtuvo un concepto favorable del fiscal asesor del virrey, quien argumentó que, pese a que el cabildo había efectuado la venta sin el debido permiso, ante la distancia que había entre Valledupar y la capital virreinal y la escasez de sujetos que pudieran ocupar los cargos, debía aprobarse. Como solía ocurrir, el virrey aceptó el dictamen del fiscal y, a finales de noviembre de 1806, autorizó el nombramiento de Cajigas, cuyo título se libró el 21 de febrero de 1807.

En este caso, se ponen en evidencia varios elementos. Por un lado, las dificultades para lograr la ocupación de los cargos, que obligaban a transgredir las normas al punto que se hacían las diligencias con tanta celeridad que no se daba lugar a otras postulaciones. Por otro, el peso de las relaciones sociales, no solo del postulante, sino de su familia, que posibilitaron la venta del cargo y la aprobación final en Santafé, donde no solo no hubo oposición sino que se justificó el remate. Por último, el hecho de que Cajigas pretendiera el oficio

que había desempeñado su hermano evidencia una cierta *heredabilidad* de los cargos o cuando menos la intención de *patrimonializarlos*. El caso muestra la importancia que tenía ser vecino de la ciudad y cómo se facilitaba el acceso a esta condición al pertenecer a las redes sociales, que eran necesarias para la integración de la comunidad (Herzog, "La vecindad"; Herzog, *Vecinos*).

La gestión de nuevos cargos

La de 1790 fue una década de crecimiento del poder institucional en la ciudad de Valledupar, crecimiento que culminó en 1799 con la formalización del sistema de milicias como consecuencia de la creación del regimiento de Dragones de Valledupar. La fundación de este regimiento permitió que muchos de los vecinos que hacían parte de la administración civil o sus familiares accedieran también a la oficialidad militar (Suárez, "Los dragones"). Como sabemos, los nuevos cargos en la administración civil-militar constituyeron un medio propicio para reforzar los vínculos y las redes de los vecinos, y satisficieron tanto los intereses particulares como el interés del Estado de ampliar su actuación en las fronteras. Este proceso fue resultado no solo de la disposición de la Corona, sino sobre todo de la gestión de los vecinos que procuraron la apertura de otros espacios de poder. De ahí el que, desde la década de 1780, se registrara el esfuerzo del cabildo por crear el cargo de comisario de barrio, para "cuidar de los delitos y pecados públicos". En la misma década, específicamente en 1787, el cabildo inició las gestiones para que se le permitiese elegir a los alcaldes pedáneos en San Juan, San Antonio de Badillo y San Antonio de Jobo, tres de los principales sitios de la jurisdicción de Valledupar. Comisarios de barrios y alcaldes pedáneos constituyeron, a finales de ese decenio y en los primeros años del decenio siguiente, los cargos que, obedeciendo a la necesidad de funcionarios que ayudaran a salvaguardar la paz y el orden público, más interesaron a los vecinos y cabildantes[15].

15 Al mismo tiempo, el interés en esos cargos respondía a la lógica manifestada por el virrey José Manuel Ezpeleta en la relación de mando destinada a su sucesor, Pedro de Mendinueta. De acuerdo con Ezpeleta, se requería reducir el número de jueces en unas partes y aumentarlo en otras. Para él, solo debían constituirse nuevos empleos en las zonas donde hubiera prosperidad,

Los nuevos funcionarios debían ayudar a regular posibles excesos y *pecados públicos* que se presentaran en Valledupar y en poblaciones de su jurisdicción, además de contribuir a descargar a los cabildantes de algunas tareas que no se consideraban propias de sus funciones de control y vigilancia de los pobladores urbanos y rurales de la ciudad. Cada uno de estos cargos implicaba labores específicas dentro de la administración. Los comisarios de barrio tenían que *cuidar de los delitos y pecados públicos*, y ejecutar acciones tendientes a la prevención de los crímenes, así como colaborar en la detención de delincuentes y la dispersión de juegos y bailes.

La gestión de estos empleados se inició en 1787, pero la aprobación del cargo solo se obtuvo en 1791, cuando el gobernador de la provincia les informó a los cabildantes que habían sido facultados para elegir a dos alcaldes comisarios de barrio. Según reconocía el cabildo, estos oficios le daban la posibilidad de mejorar el "servicio al rey y la república". Sin embargo, en 1792 los cabildantes seguían esperando la información necesaria para el "arreglo" de los dos cargos y la oficialización del otorgamiento de las facultades para proceder al establecimiento de los mismos. Luego de haber intentado infructuosamente que el gobernador les enviara dicha información en 1791, se la solicitaron al virrey Ezpeleta (AGN, *epm* 6, ff. 16 r.-16 v.), quien la remitió finalmente en junio de 1793 (AGN, *epm* 6, ff. 22 v.-23 r.). Pese a la tardanza, la elección se realizó en 1794. Como se evidenció líneas arriba, los sujetos elegidos estaban vinculados a sus electores, lo cual garantizó que los vecinos *notables* tuvieran algún grado de influencia sobre estos nuevos funcionarios.

Dada la carencia de información judicial sobre la ciudad, no ha sido posible dar cuenta del desenvolvimiento de las labores de estos alcaldes comisarios de barrios. Pero, a partir de los documentos con los que se cuenta, se ha podido determinar que existían tensiones generadas por el control de dichos cargos. Una de estas disputas se presentó en 1802, cuando el alcalde comisario de barrio Juan Nepomuceno Radaban elevó una representación ante el virrey por un hecho que él consideraba un "maltrato" a su jurisdicción. Según señaló Radaban, el comandante del cuerpo de milicias de la ciudad, en coalición con los ministros del cabildo, había iniciado contra él y su compañero una campaña de desprestigio que consistía en desconocer las decisiones que ellos habían tomado,

con el fin de evitar que los nuevos funcionarios se convirtieran en una carga gravosa para los pueblos. En su relación de mando, Mendinueta manifestó haber acatado dichas recomendaciones (201-202).

de acuerdo con él "arregladas a las instrucciones de este superior gobierno [del virrey]". Para Radaban, los cabildantes miraban con desprecio el empleo que ellos desempeñaban, lo cual se deducía de los comentarios que hacían ante el vecindario "que siempre concurría a sus llamamientos", en el sentido de que los comisarios de barrio "no somos jueces, ni ministros de justicia, sino unos meros ejecutores de los alcaldes ordinarios, que no tenemos autoridad para hacer comparecer ante nosotros a ningún sujeto, ni que podemos hacer sumario de los hechos que se nos ofrecen". Por esta razón, solicitaban del virrey un pronunciamiento contra el comandante de armas y los cabildantes para que no se "maltratara más su jurisdicción" (AGN, *epm* 2, ff. 715 r.-715 v.).

El asunto no parece haber tenido mayor trascendencia pues no hay registros de la respuesta del virrey (ni siquiera como anotaciones al margen de los documentos). En parte, tal vez, porque si bien el comandante de armas y los cabildantes se expresaban de forma peyorativa, la función de los comisarios, y de ello debían ser perfectamente conscientes, era en efecto de ejecución. Sin embargo, esta disputa *jurisdiccional* respondía a un hecho mucho más trascendente (al menos para estos individuos) pues se trataba del "desprestigio" de su oficio, del *desconocimiento* de su importancia simbólica ante el vecindario y por tanto de su *prestigio* personal. Además, la agresión provenía de sujetos con mayor autoridad, jurisdiccionalmente hablado, y con tanto o más reconocimiento social que ellos. Así las cosas, el ataque personal se convertía en un ataque institucional.

En 1805, el alcalde ordinario Andrés Pinto Cotrín y el comisario de barrios José Manuel Bravo entraron en conflicto. Según señalaba el primero, dado que el "alcalde ordinario por depósito de vara" Vicente Maestre se encontraba indispuesto de salud, había tenido que recurrir a Bravo para que procediera con su orden a la persecución de tres reos que se habían fugado. De acuerdo con la argumentación de Pinto, el comisario Bravo, en alianza con el comandante del cuartel, se negó a atender el llamado y a obedecer su providencia. La queja del alcalde ordinario fue presentada ante el gobernador con el fin de que este tomara las disposiciones necesarias para el castigo del comisario y la "corrección del comandante por haber desatendido sus deberes". Al mismo tiempo, Pinto solicitaba que el virrey, usando sus amplias facultades, decidiera cuál debía ser el "desagravio de la justicia". Nuevamente, no encontramos respuesta del virrey (AGN, *epm* 6, ff. 168 r.-171 v.).

Como en el conflicto anterior, esta disputa jurisdiccional se convirtió en una pugna por el sostenimiento de preeminencias simbólicas, en un juego de

poder en el que cada uno buscaba salvaguardar su propio honor imponiéndose o resistiendo al adversario. De ahí que lo que se le pedía al virrey, al parecer distante del cumplimiento del *deber* de cada funcionario, aun cuando en realidad hiciera parte de la función misma, fuera nada menos que una reivindicación del honor agraviado: el *desagravio a la justicia* (esto es, al honor de quienes la encarnaban) o que se pronunciara contra el *maltrato a la jurisdicción* (es decir, contra el maltrato al honor del funcionario afectado por el desprestigio de su poder). En síntesis, en estos enfrentamientos estaba en cuestión tanto el control de los cargos como el honor mismo de los funcionarios, lo cual evidencia la compleja situación que debía enfrentar la administración civil en un contexto fronterizo, donde los individuos "escapaban al control del poder virreinal y a una acción efectiva del poder estatal" (Conde 39).

Además de la designación de los comisarios de barrios, el cabildo también procuró controlar el proceso de elección de los alcaldes pedáneos de algunos puntos ubicados dentro de la jurisdicción de la ciudad, que era cabeza de partido[16]. Por ello, en 1795 solicitó la autorización del virrey para nombrar los alcaldes pedáneos de los sitios de San Juan, San Antonio de Badillo y San Antonio de Jobo (AGN, *epm* 6, ff. 172 r.-175 v.). Al parecer, para hacerle frente a la dispersión de la población de la jurisdicción del cabildo valduparense. Badillo y San Juan se encontraban al norte del partido de Valledupar, mientras que Jobo estaba en el noroccidente, en inmediaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se trataba, pues, de espacios bastante alejados, lo que en ocasiones impedía la aplicación oportuna de la ley. Desde 1787, el cabildo había impulsado la creación del oficio de alcalde pedáneo para que "administrase justicia, celase los pecados públicos y persiguiese los delincuentes" cuando los "ministros ordinarios de esta ciudad no pudiesen ocurrir oportunamente al remedio de los frecuentes casos que sucedían por su distancia considerable" (AGN, *epm* 6, f. 173 r.).

A finales de 1780, el cabildo de Valledupar recibió la aprobación para nombrar alcaldes pedáneos en su jurisdicción. Sin embargo, todo indica que no

16 Los alcaldes pedáneos actuaban como un órgano ejecutivo encargado del gobierno local de una población de pequeño tamaño (sitio, aldea, pueblo o pedánea) situada dentro de la jurisdicción de alguna ciudad cabeza de partido. Cumplían funciones parecidas a las de los alcaldes de la Santa Hermandad, pero limitadas a la localidad donde ejercían sus labores, y estaban sujetos al cabildo de la ciudad que tenía la jurisdicción administrativa sobre dicho sitio o pedánea. Un estudio reciente ha mostrado la difícil actuación de estos jueces en el caso de la ciudad de Antioquia (Montoya).

logró ejercer un dominio efectivo sobre estos cargos, pues en 1790 elevó una representación ante el virrey en la que argumentaba que en los sitios respectivos se habían producido desórdenes que, pese a la figura del alcalde pedáneo, no habían podido ser controlados. La razón de esto era la incomunicación ocasionada por la inexistencia del servicio de correos en Valledupar, por lo que llegó a darse el caso del extravío de la correspondencia dirigida a la ciudad. Valiéndose de estas razones, los cabildantes le solicitaron nuevamente al virrey, el 5 de febrero de 1795, que les concediera la facultad de elegir anualmente al alcalde pedáneo de esas localidades (AGN, *epm* 6, f. 174 r.)[17]. En abril de 1795, tuvieron en sus manos una respuesta escueta sobre dos representaciones que habían elevado ante el virrey, en 1787 y en 1790, pero esta poco decía sobre las decisiones relativas a la solicitud de febrero de 1795. Todo indica que solo se aprobó la elección del alcalde pedáneo de Barrancas, como se mostró a la luz de los registros de las elecciones de 1794 y 1796. Este funcionario, posiblemente, debía hacerse cargo también de la aplicación de la justicia en San Juan y Badillo, dada la cercanía de estas poblaciones.

En 1794, fue elegido como alcalde pedáneo de Barrancas José Calixto Arciniegas y en 1796, José Miguel Arias, natural y vecino de Valledupar que había hecho parte de la oficialidad del cuerpo de milicias de la ciudad. El desempeño de las funciones del alcalde pedáneo de Barrancas y la relación de este con el cabildo de Valledupar son asuntos que deben ser indagados con mayor detenimiento. De momento, la documentación con la que se cuenta y la ausencia de un archivo del cabildo no nos permiten dar cuenta de estas cuestiones. Lo que resulta claro es que la lejanía de Barrancas con respecto a la cabeza de partido tuvo alguna influencia en la asignación de un funcionario de esta naturaleza. Barrancas se encontraba en los límites con la provincia de Riohacha, a unos dos días de camino de Valledupar, en el trayecto que conducía de esta ciudad a la de Riohacha a través del valle formado entre la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá.

Otro elemento importante relativo a la creación de estos cargos y a los nombramientos tiene que ver con "el fortalecimiento del cabildo por encima de las medidas centralizadoras de los Borbones", como ha evidenciado María Victoria Montoya en relación con Antioquia (29). Este último aspecto podría explicar la importancia que adquirió la formalización del sistema de milicias en

17 Firmaron la representación Juan Salvador Anselmo Daza, José Francisco Rodríguez, Pedro Santiago Molina y José Vicente Maestre.

la ciudad, lo que a su vez evidencia la significación que tenía en este contexto fronterizo la burocracia imperial, tanto para el control del territorio por parte de la Corona como para la gestión de los intereses particulares de los vecinos y pobladores.

Reflexiones finales

Con los elementos señalados se ha intentado demostrar el peso que tenían tanto las relaciones de los vecinos de Valledupar en el acceso al poder institucional de la ciudad como las instituciones imperiales en la gestión de los intereses de los vecinos de la municipalidad. La historiografía sobre la región, que ha enfatizado la imposibilidad de concreción del poder institucional en el Caribe neogranadino, ha obviado con frecuencia el hecho de que este proceso no es solo el resultado de la imposición del poder imperial sobre sus posesiones americanas, sino de una constante negociación entre los pueblos y las autoridades metropolitanas. Se requieren más trabajos sobre diversos aspectos de la política hispánica en la región que pongan atención a la compleja articulación de las relaciones, las prácticas de los sujetos y el crecimiento del poder imperial; ello permitirá trascender la visión tradicionalmente aceptada de un Caribe neogranadino desordenado y alejado del control estatal.

Como vimos, los vecinos hicieron uso de todos los medios legales posibles para acceder a las instancias del poder local, con lo cual se enlazó el interés del Estado por contar con *sujetos beneméritos* con aspiraciones propias en los *pequeños destinos*. Ello fue posible gracias al crecimiento económico que experimentó la ciudad. El poder institucional permitió reforzar las aspiraciones de estos sujetos en ascenso a ser reconocidos por el vecindario en virtud de sus calidades como vecinos *notables*. Esto podría explicar los esfuerzos liderados por los miembros del cabildo para gestionar y controlar nuevos cargos en la burocracia civil y en la milicia.

Los entrecruzamientos de redes sociales y poder institucional nos permiten matizar la idea de un Caribe neogranadino carente de institucionalidad y deberían llevarnos a dar cuenta de los distintos universos de gobernabilidad que gestaron los habitantes de estas zonas de frontera en el proceso de concreción del poder institucional en la región. Esta tarea resulta dispendiosa por

la carencia de libros de cabildo y registros judiciales, fuentes vitales para los estudios de la política en el mundo hispánico. En este punto habría que decir que se hacen necesarios más trabajos sobre diversos aspectos de las relaciones entre poder institucional y redes de poder de los vecinos: sobre las prácticas institucionales, la construcción de estructuras de poder, los usos de la justicia y el gobierno por parte de los pobladores rurales, entre otros temas que superan en gran medida el objetivo planteado para este estudio.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN).
Empleados públicos del Magdalena (*EPM*) 1, 2, 3, 6, 8, 9, 10.
Historia civil (*HC*) 21.
Archivo Notarial de Valledupar, Colombia (ANV), 6, 8, 9, 10, 12, 13, 17.

B. Impresos

Diccionario de autoridades. T. 2. 1726-1739. Web. 10 de agosto de 2013.

Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Madrid: Impresora de la Real Academia; por la viuda de don Joaquín Ibarra, 1803. Web. 9 de julio de 2013.

Ezpeleta, José. "Relación del gobierno del Exmo. Sor. Dn. Josef de Ezpeleta, etc., en este Nuevo Reino de Granada [...] para entregar al Exmo. Sor. Dn. Pedro de Mendinueta [...]". Santafé de Bogotá, 3 de diciembre de 1796. Colmenares, *Relaciones* 2: 153-311.

Mendinueta, Pedro. "Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, presentado por el Excmo. Sr. Virrey D. Pedro Mendinueta a su sucesor el Excmo. Sr. D. Antonio Amar y Borbón". Guaduas, diciembre de 1803. Colmenares, *Relaciones* 3: 5-191.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II, nuestro señor. T. 2. Madrid: Boix, 1841. Web. 8 de agosto de 2013.

FUENTES SECUNDARIAS

Arnold, Linda. *Burocracia y burócratas en México, 1742-1835*. México: Conaculta; Grijalbo, 1991. Impreso.

Balmori, Diana, Stuart Voss y Miles Wortman. *Las alianzas de familia y la formación del país en América Latina*. México: FCE, 1990. Impreso.

Barral, María E. 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"* 3.27 (2005): 7-48. Impreso.

Burkholder, Mark A. y Dewey Chandler. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las audiencias en América 1687-1808*. México: FCE, 1984. Impreso.

Büschges, Christian. *Familia, honor y poder: la nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía. 1765-1822*. Quito: Fondo de Salvamento, 2007. Impreso.

Colmenares, Germán. "Factores de la vida política colonial: el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII (1713-1740)". *Varia. Selección de textos*. Por Colmenares. Bogotá: Banco de la República; Colciencias; Tercer Mundo; Universidad del Valle, 1998. 73-100. Impreso.

—, comp. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. T. 2 y 3. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989. Impreso.

Conde Calderón, Jorge. "La administración de justicia en las sociedades rurales del Nuevo Reino de Granada, 1739-1803". *Historia Crítica* 49 (2013): 35-54. Impreso.

Herrera Ángel, Marta. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1999. Impreso.

Herzog, Tamar. *La administración como fenómeno social: la justicia penal en la ciudad de Quito*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. Impreso.

—. "La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales". *Anuario IEHS* 15 (2000): 123-131. Impreso.

—. *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza, 2006. Impreso.

Montoya Gómez, María Victoria. "La jurisdicción de los jueces pedáneos en la administración de justicia a nivel local. La ciudad de Antioquia, 1750-1809". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39.2 (2012): 19-40. Impreso.

Morelli, Federica. "Pueblos, alcaldes y municipios: la justicia local en el mundo hispánico entre Antiguo Régimen y liberalismo". *Historia Crítica* 36 (2008): 58-81. Impreso.

Moutoukias, Zacarías. "Réseaux personnels et autorité coloniale : les négociants de Buenos Aires au XVIII siècle". *Annales ESC* 4.4-5 (1992): 889-915. Impreso.

Sánchez Mejía, Hugues. "Tenencia de la tierra, mano de obra, mercados y productividad en la frontera: españoles, indígenas y comunidades campesinas en la gobernación de Santa Marta, 1700-1810". Tesis doctoral. Universidad Pablo de Olavide, 2010. Impresa.

Suárez Araméndiz, Miguel. "Los dragones de Valledupar. La conformación de un cuerpo de milicias a finales del siglo XVIII: vecinos 'notables', milicias y redes sociales". *Historia y Espacio* 32 (2009): 107-139. Impreso.

—. "Redes familiares de poder. Los vecinos notables a finales del antiguo régimen. Valledupar, 1770-1815". Tesis de maestría. Universidad Industrial de Santander, 2010. Impresa.

Tovar Pinzón, Hermes, *et al.* *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. Impreso.

Zúñiga, Jean-Paul. "Clan, parentela, familia, individuo: ¿qué métodos y qué niveles de análisis?". *Anuario iehs* 15 (2000): 51-60. Impreso.

Las milicias de caballería de Buenos Aires, 1752-1805

The military cavalry of Buenos Aires, 1752–1805

Recibido: 14 de julio de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

RAÚL O. FRADKIN
Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Luján, Argentina
raul.fradkin@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone examinar las modalidades del régimen de milicias colonial analizando la experiencia de la ciudad de Buenos Aires y su campaña. Para ello se considerará la trayectoria de ese régimen entre 1752, cuando comenzó a estabilizarse el sistema de milicias, y 1805, cuando se desencadenó el colapso del orden colonial y del régimen miliciano que se había configurado. El objetivo es reconstruir esta experiencia tratando de precisar sus alcances y la naturaleza y características de las formaciones milicianas, principalmente las de caballería. Se trabaja un corpus documental disperso y heterogéneo conservado en varios archivos y se busca sistematizar y ponderar la información disponible.

Palabras clave: Buenos Aires, caballería, Colonia, milicias.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the methods of the colonial militias system by analyzing the experience of the city of Buenos Aires and its campaign. This will be achieved through the consideration of the militias system's trajectory between 1752, when it began to stabilize, and 1805, when the colonial order and the militia regime that had been organized collapsed. My objective is to reconstruct this experience by attempting to specify its range and the

nature and characteristics of the militia formations, focusing on the cavalry ones. A dispersed and heterogeneous corpus, kept in various archives, is used, with the intention to systematize and weigh the available information.

Keywords: Buenos Aires, cavalry, colony, militia.

Hacia 1805, Félix de Azara (1742-1821) estaba de regreso en Madrid tras 20 años en el Río de la Plata. Como integrante de la Junta de Fortificaciones y Defensa de Indias, estampó un lapidario diagnóstico sobre sus milicias:

> La junta está bien persuadida, de que lo que dice el virrey de la superioridad de las tropas portuguesas y de su buen estado de disciplina, armamento y vestuario, es tan positivo como lo que refiere de la debilidad, desnudez y mal estado de las suyas, y de los pocos recursos que tiene. Pues, aunque según las listas hechas por el mismo virrey cuando era inspector, ascendían a 14.000 hombres, cuasi con nada de esto puede contarse; no solo por su efectiva nulidad militar, sino porque buena parte de tales milicias, como tal vez todas las de América, solo existen en las listas. (Azara, *Memorias* 106-109)

Si su diagnóstico se ajustaba a la realidad, era claro que los esfuerzos desplegados desde mediados del XVIII para ampliar y reglar las milicias habían fracasado. Los esfuerzos existían, aunque estaban lejos de satisfacer las aspiraciones de las autoridades. No era, por cierto, una peculiaridad rioplatense (Kuethe). Como han reconocido los mejores estudios, la información sobre las milicias es intermitente y, por momentos, hasta desconcertante para el observador que atienda más a los planes generales de reforma que a su vida cotidiana. Lo cierto es que durante el siglo XVIII la monarquía hispana adoptó un estilo de gobierno militar y las ordenanzas de milicias funcionaron como la *piedra angular del Estado borbónico*, pues instauraron aspectos que no eran inherentes al Antiguo Régimen y terminaron siendo antagónicos con respecto a los principios de este (Chust y Marchena 7-8; Dedieu). A través de dichas ordenanzas se intentó inscribir a las milicias dentro de una normativa relativamente uniforme, pero igual mantuvieron una gran diversidad, y se constituyeron en un elemento central de la construcción del poder y del orden social, y en un medio para la formación de las culturas políticas locales (J. Ruiz 12-13).

Como se demostró plenamente durante la crisis del orden colonial, el Ejército de Dotación no pasó de ser un conjunto de fuerzas signado por las diversidades regionales, estamentales y corporativas (McFarlane). Al igual que todos los de la monarquía, contaba con escasas unidades de caballería y, como consecuencia, fueron las milicias las que suministraron la mayor parte de las fuerzas de este tipo[1]. Conviene subrayarlo, puesto que la historiografía se ha concentrado en precisar las diferencias entre las tradicionales milicias y las nuevas disciplinadas, pero se le ha prestado menor atención a las especificidades de las milicias de caballería que dieron lugar a un conjunto de experiencias que solo en parte se ajustaron al modelo general deseado.

Por cierto, desde el señero trabajo de Halperin Donghi, el papel jugado por las milicias en la escena política ocupa un lugar relevante en la historiografía rioplatense más reciente (Cansanello; Garavaglia, "Ejército"; Sábato). Sin embargo, su repaso advierte con claridad que la atención ha estado preferentemente concentrada en el siglo XIX y es mucho menor la que se ha prestado a la época colonial. Este estudio, por tanto, se propone examinar la experiencia de las milicias de caballería de la ciudad de Buenos Aires y su campaña entre 1752 y 1805, periodo durante el cual se amplió y estabilizó el dispositivo miliciano hasta que fue completamente reformado por la crisis de 1806 y 1807. El objetivo es reconstruir esta experiencia tratando de precisar sus alcances, así como la naturaleza y características de las formaciones milicianas de caballería.

La primera reorganización de las milicias

Desde el siglo XVII Buenos Aires contaba con caballería veterana entre sus compañías del presidio. Aquella ocupaba un lugar poco habitual en las dota-

1 Entre 1714 y 1810 el Ejército de Dotación en América contaba con un 15 % de efectivos de caballería. Entre las milicias la situación era muy desigual. De acuerdo al listado de cuerpos milicianos proporcionado por Marchena, puede calcularse que, entre 1760 y 1810, las unidades de caballería y dragones eran el 39,7 % de las milicianas, pero en algunas zonas como Nueva España, Perú, Chile, Chiloé y el Río de la Plata rondaban o superaban el 50 %, mientras que en otras zonas el porcentaje era muy inferior (119-125).

ciones coloniales, pues estaba formada por 4 compañías y 232 efectivos, frente a solo 4 de infantería y sus 302 hombres (Birocco). Esta situación indica la centralidad que tenía en este espacio, que aún no contaba con milicias rurales estables aunque sus pobladores no habían dejado de prestar este tipo de servicio desde la fundación de la ciudad en 1580.

Las autoridades se propusieron organizar las compañías del presidio para enfrentar a los portugueses en la otra banda del Río de la Plata, si bien hasta la década de 1750 el principal aporte para llevar a cabo esta tarea provenía de las misiones guaraníes (Avellaneda y Quarleri). Sin embargo, la ciudad de Buenos Aires también las requería para defender su frontera cercana con los grupos indígenas pampeanos y atender ambas necesidades fue abiertamente contradictorio en los momentos críticos. No sorprende, entonces, que a partir de la década de 1730 fueran repetidos los conflictos entre el gobernador y el cabildo por el sostenimiento y mando de las milicias[2].

Por un momento, se pensó que sería posible trasladar al territorio indígena la experiencia jesuita constituyendo allí tres misiones, pero resultaron efímeras y fueron desmanteladas a comienzos de la década de 1750. Simultáneamente se dispuso contar con *batidores y exploradores*, y se impulsó la organización de partidas rurales de lanceros de caballería[3]. A su vez, en 1752, se creó un fondo municipal (el ramo de guerra) para formar, con el producido de un gravamen a los cueros exportados, tres compañías milicianas asalariadas de servicio permanente que se denominaron Blandengues de la Frontera. Su puesta en marcha estuvo plagada de dificultades y el cabildo tuvo que negociar con los milicianos el pago por adelantado de varios meses de servicio[4]. Por otra parte, la recaudación del ramo de guerra, oficialmente convalidada en 1760, parece no haber sido nunca suficiente, pues hasta mediados de la década de 1770 los fuertes fronterizos no se terminaron de construir y la deserción afectó recurrentemente a estas fuerzas[5].

2 Al respecto, véanse las sesiones del cabildo entre noviembre de 1740 y febrero de 1741 (Archivo, serie 2, t. 8: 193-260).

3 Cabildo del 19 de enero de 1745 y del 20 de mayo de 1746 (Archivo, serie 2, t. 9: 17-18; Archivo, serie 2, t. 9:163-164).

4 Cabildo del 15 de junio de 1752 (Archivo, serie 3, t. 1: 215-216).

5 Para 1776, el Tribunal de Cuentas informaba que "las compañías nunca están completas ni pagadas, pues hoy se debe mucho dinero a esta tropa que desde el año de 61 no se les ajusta de su haber" (*Documentos para la historia del Virreinato* 1: 9).

Repetidamente, el mismo Azara se ocupó de los blandengues y se expresó a favor de fomentar el establecimiento de esta fuerza en todo el espacio rioplatense. En un informe de 1796 recordaba que "de errantes y lanceros que eran los blandengues, se fijaron en varios puntos, o guardias, repartidas por la frontera, y se armaron como dragones, sirviendo en caballos propios". Concluía que era preciso deslindar claramente su servicio del que prestaban los milicianos y depositaba en ellos el futuro poblamiento de las pampas a condición de que, reclutando hombres casados y entregándoles tierras en propiedad, se los convirtiera en pobladores arraigados (Azara, *Diario* 35-45).

Observaciones de este tipo hicieron que la historiografía rioplatense se ocupara mucho más de los blandengues que de las milicias rurales de caballería (Mayo y Latrubesse). Sin embargo, estudios recientes han aclarado que, a partir de 1752, los blandengues fueron una milicia a sueldo y de servicio permanente y que solo en 1784 fueron convertidos en una fuerza veterana, aunque mantuvieran atributos típicos de la milicia, como el sostenimiento con recursos locales y la prestación del servicio en caballos propios (Alemano). Esos estudios corroboraron que para esa fecha también se estaba produciendo un sustancial incremento de las parroquias, alcaldías de hermandad y fuertes fronterizos, y se hizo más densa la trama de poblados rurales desde los cuales se intentaba controlar a la dispersa población del campo (Barral y Fradkin). Algunos de esos poblados se formaron en torno a las guardias fronterizas y funcionaron como núcleos mercantiles muy activos en la articulación de las relaciones interétnicas fronterizas (Galarza), al tiempo que atraían un intenso flujo de migrantes que ponían a producir nuevas tierras (Barcos). De este modo, se ha demostrado que algunos de los comandantes de los blandengues se convirtieron en importantes propietarios de tierras, pero que igualmente actuaron como portavoces de las demandas de las tropas para que se cumplieran las promesas que las autoridades les habían hecho de entregarles tierras a cambio de sus servicios (Banzato).

Cabe señalar otra comprobación que ya estaba inscripta en las anotaciones de Azara pero que no había sido suficientemente atendida, pues ella modifica la imagen legada por la historiografía tradicional: ni en su fase miliciana ni en su fase veterana los blandengues fueron suficientes para defender la frontera y, por lo tanto, no sustituyeron a las milicias sino que, por el contrario, fue necesario articular su servicio con otro, complementario y rotativo, de milicianos de caballería sin remuneración (Alemano y Carlón; Néspolo). Antes que sustituirlas, los blandengues veteranos debían contribuir a disciplinarlas. Aquí reside, justamente, el interés por el tema que se aborda en este trabajo.

Al comenzar la década de 1760, al mismo tiempo que reorganizaba el servicio de los blandengues, el gobernador Pedro de Cevallos (1756-1766) impulsó una ampliación sustancial de las milicias de ciudad y de campaña. Por entonces advertía que era claramente insuficiente el servicio de "los vecinos que hacen de dragones" en las compañías de caballería y el de los forasteros y las castas en la infantería (Néspolo 568), una observación que sugiere que la caballería gozaba de mayor prestigio social. Sin embargo, la amplitud que pretendía dárseles a las milicias de caballería obligó a ciertas concesiones, como reconocerle a la oficialidad miliciana el fuero militar y además ser poco exigentes con las "calidades" de los seleccionados para integrarla mientras se imponía el principio del alistamiento general de todos los hombres aptos[6]. De este modo, se alistaron 5.790 milicianos, 3.592 en la ciudad y 2.198 en la campaña, es decir, alrededor del 22 % de la población de la jurisdicción, y la composición del conjunto de milicianos reclutados reflejó la distribución de la población total de la provincia, dado que la ciudad debía aportar el 62 %[7].

En ese conjunto, la caballería debía ocupar un lugar relevante: la ciudad contaría con un regimiento provincial de caballería con 24 compañías y 1.200 efectivos, 8 compañías de pardos con 400 efectivos, 6 de indios guaraníes con 350 y 6 de indios ladinos con 300. Así, en la ciudad habría 44 compañías y 2.250 efectivos. Además, todas las formaciones de campaña serían de caballería, de manera que ella representaría el 76,8 % del total de milicianos y la campaña aportaría el 49 % (Beverina 272-273).

Estaba claro, entonces, cuál era la función primordial que debían cumplir estas milicias. No obstante, la dispersión de la población rural incidió en la forma de organización de ellas: mientras en la ciudad y su periferia inmediata las compañías fueron integradas en un regimiento al frente del cual se pusieron oficiales veteranos, en la campaña se formaron compañías sueltas con oficiales milicianos y en la frontera se contó con compañías a sueldo de blandengues complementadas con el servicio rotativo de otras milicias. De este modo, la reor-

6 En el cabildo del 4 de junio de 1762 se dispuso que debía alistarse "toda la gente, así vecina como forastera que habita en esta ciudad" y se ratificaba que gozaban "del fuero militar los oficiales y soldados de las compañías de milicias de esta ciudad" (Archivo, serie 3, t. 3: 51-70).

7 Los datos sobre la población de la jurisdicción en ese momento no son seguros, pero se ha estimado que para 1760 rondaba los 25.000 habitantes (Maeder 141). Más firme es otra estimación: hacia 1778 un 62 % de la población fue empadronado en la ciudad (Massé 150).

ganización tendió a configurar la distinción entre milicias de ciudad y milicias de campaña, pero también entre milicias de campaña y milicias de frontera.

Esta reforma se inició sin contar con una fuerza expedicionaria regular importante, como ocurrió en Cuba, y fue llevada a cabo por un gobernador que operó con un amplio margen de autonomía, aunque siguiendo las instrucciones que había fijado el virrey Amat para todo el virreinato peruano. En ellas se estableció que debía obtenerse una "exacta razón" de todos los habitantes "nobles, plebeyos, españoles, mestizos y mulatos", lo que puso claramente de manifiesto la amplitud que había de adquirir el alistamiento. También se estableció la obligación de formar batallones o compañías sueltas y, solo cuando el número de estas lo permitiese, constituir un regimiento "con el nombre de la capital de la provincia o de la villa o ciudad de donde sea la gente", en el cual los oficiales y sargentos gozarían "siempre del fuero militar" y los cabos y los soldados cuando se hallasen acuartelados o en campaña (Néspolo 142-146). Mientras tanto se constituyeron las asambleas de infantería y caballería destinadas al entrenamiento de las milicias[8], la administración del ramo de guerra pasó a manos de oficiales reales y las fuerzas milicianas de campaña fueron puestas bajo el mando del gobernador. Comenzaba así un primer intento de centralización.

Sin embargo, para 1771, el regimiento provincial había reducido sus efectivos a 865 y los milicianos de campaña habían pasado a ser 1.223 (Beverina 174-175)[9]. Probablemente los motivos fueron varios, pero el primordial parece haber sido la resistencia de la población. Ante todo, la que ofrecía a servir en campañas lejanas, como sucedió con la deserción colectiva de las milicias del partido de Magdalena en 1762 (Birolo, "Militarización" 15). A su vez, la irregular entrega de raciones o el no pago de sueldos generaban deserciones y que

8 Existió también, desde algún momento que no hemos podido precisar y hasta 1779, una asamblea de dragones: "Estado que demuestra el importe a que ascienden mensual y anualmente los sueldos de los oficiales, sargentos, tambores y cabos de que se componen las tres asambleas de Infantería, Caballería y Dragones de estas provincias del Río de la Plata" (*Documentos para la historia de Argentina* 2: 31-33, Buenos Aires, 27 de marzo de 1779).

9 No obstante, hacia 1779 se seguía registrando la existencia de las compañías de indios, negros y pardos libres y se había agregado una de mestizos, pero lamentablemente no conocemos sus dotaciones: "Reglamento en que se prescriben los sueldos mensuales que deberán gozar en lo sucesivo las tropas e individuos empleados en el real servicio en los varios destinos de estas provincias del Río de la Plata formado a consecuencia de la real orden del 7 de noviembre de 1777 para que por este se hagan los respectivos ajustes por los oficiales reales de Buenos Aires" (*Documentos para la historia Argentina* 3: 35-44, 20 de diciembre de 1779).

muchos milicianos optaran por alistarse en las compañías de la ciudad para eludir el servicio de frontera[10].

Para 1760, en un informe se sostenía que estas milicias de caballería prestaban "servicio a su costa y en caballos propios", pero al mismo tiempo se anotaba que era imposible tornarlas obedientes y subordinadas, situación atribuida a que estaban compuestas por gente holgazana e indócil y a un espacio donde la comida era abundante y barata, y "tan baratas las caballerías" que "todos andan a caballo" (Maeder 154). No extraña, entonces, que cinco años después el mismo gobernador haya admitido que no debía contarse mucho con las compañías rurales "porque la abundancia de caballos y dilatada extensión de la campaña les facilita la fuga, a que los incita su repugnancia a la guerra" (I. Ruiz 26).

Se expresaba así el dilema que afrontaban las autoridades: la estructura social ofrecía un espectro campesino dentro del cual hasta los paisanos más pobres contaban con su propia tropilla de caballos; era tentador, por tanto, descargar sobre ellos el servicio miliciano de caballería. Pero esa misma disponibilidad de recursos y la movilidad y autonomía de los paisanos restringían las posibilidades de disciplinarlos. De esta forma, el servicio estaba sometido a constantes fricciones y negociaciones, y era ineludible la mediación de los sargentos mayores y capitanes de milicia reclutados entre los vecinos más prominentes que residían en cada partido, cuya capacidad de movilización dependía del influjo personal que ejercían sobre la tropa y de sus posibilidades de mediar entre los milicianos y las exigencias de las autoridades superiores, de obtener compensaciones y de tolerar un conjunto de prácticas aceptadas. Esa tensión se puso de manifiesto en el interior mismo de la jerarquía de mando a través de las disputas jurisdiccionales entre los comandantes militares que comenzaban a instalarse en las guardias fronterizas y los sargentos mayores y capitanes milicianos. La centralización, por consiguiente, enfrentaba enormes obstáculos.

10 Así, por ejemplo, el sargento mayor de las compañías de Magdalena avisaba que hombres "me quieren sacar los ojos por carne, sal, yerba y tabaco y ya no los podré sujetar mucho tiempo aquí", y años después reiteraba que "les estoy conteniendo en los que puedo, porque no me dejen solo". Y el mismo tipo de reclamos llegaban desde otros puntos de la frontera (Mayo y Latrubesse 44-45).

La reorganización de las décadas de 1770 y 1780

Pedro de Cevallos fue también el primer virrey del Río de la Plata (1777-1778) y recibió órdenes claras de la Corona: "es preciso sacar todo el partido posible de sus propias fuerzas y recursos, os encargo que procuréis levantar todas las milicias que puedan formarse en las provincias de vuestro mando" (I. Ruiz 16). Por ello se estableció el alistamiento obligatorio de todos los hombres aptos mayores de dieciséis años que habitaran en la campaña, incluyendo a "todo estante y habitante" y no solo a los vecinos (*Documentos para la historia del Virreinato* 1: 218-219).

Pero el servicio variaba por diferentes razones. Así, el regimiento provincial de caballería fue movilizado en forma muy discontinua, solo en seis años del periodo comprendido entre 1772 y 1783, y en ningún momento la movilización abarcó a la totalidad de sus efectivos, ya que el máximo que alcanzó, en 1777 y 1780, fue de un 50 %. El registro es importante, pues permite una estimación preliminar sobre una cuestión extremadamente opaca a la observación del historiador: ¿en qué medida eran efectivamente movilizados los milicianos? El dato señalado sugiere que aun este regimiento, mejor estructurado y disciplinado que los demás, solo eran movilizados esporádicamente y nunca por completo. Sin embargo, en ocasiones el tiempo de servicio podía ser muy prolongado, como sucedió en 1775 y 1783, cuando algunos efectivos fueron movilizados por seis meses continuos, pero en esos casos recibían sueldo, ración, armamento y caballos a cuenta de las cajas reales. En otras misiones, por ejemplo aquellas que tenían por objeto reforzar la defensa de la frontera, el servicio se efectuaba a ración y sin sueldo, y los caballos debían suministrarlos los vecindarios rurales (Beverina 459-464). Se advierte, entonces, que la naturaleza del servicio podía ser extremadamente variable y que para ese momento las cajas reales, mucho más regularmente provistas por el situado potosino, se hacían cargo. La evidencia también sugiere que quizás la obligación de prestar servicio con caballos y armas propios no haya sido tan frecuente como dictaba el ideal consagrado o, al menos, que era objeto de negociación y disputa. De esa manera, este regimiento miliciano cumplía la mayor parte del tiempo misiones de custodia y traslado de prisioneros o de vigilancia en puntos exactos y solo ocasionalmente era una fuerza auténticamente provincial.

El regimiento provincial concitó las mayores atenciones de las autoridades, que en 1772 decidieron depurarlo "de ciertos oficiales contraídos a ocupaciones y comercios menudos, repugnantes a tal distinción"; para ello apelaron a otros que "aunque en general no fuesen de distinguido nacimiento o circunstancias, se reputaban en el país por sujetos visibles y de suficiente calidad y decencia para los empleos concejiles y otros honoríficos" (Beverina 277). Este regimiento, por tanto, había servido en un principio para consolidar las posiciones sociales de sujetos de orígenes inciertos, pero esa tendencia fue limitada cuando se dispuso que tuviera una plana mayor veterana, que para 1798 incluía 8 capitanes, 7 sargentos, 17 alféreces y 27 sargentos de esa condición (AGS, *sg* 7258, exp. 15).

Simultáneamente, en 1772 se formó un regimiento veterano de dragones, aunque su dotación resultó insuficiente y sus plazas nunca llegaron a estar ocupadas por completo, tanto por la ausencia de relevos venidos desde la metrópoli como por las dificultades para reclutar *gente del país*[11]. Aun así, esta *tropa anfibia*, como la calificaba uno de los estrategas más consultados en la época (Jomini 161), era la preferida y sirvió de modelo inicial para formar milicias de caballería. En 1787, el virrey propuso aumentar los puestos de sus compañías de 47 a 60 (AGS, *sg* 6802, exp. 46). Sin embargo, siempre había algunas vacantes y la mayor parte de sus efectivos eran destinados a diversos puntos de la Banda Oriental. Pensando en esto, para 1790 el subinspector sostuvo que por esa dispersión "pierden la subordinación y no se puede decir con verdad que son soldados, sino unos peones del campo, separados enteramente de toda instrucción militar" (I. Ruiz 21). De modo que la disciplina militar era también muy limitada en la caballería veterana y hacia 1801 en la capital solo había 28 dragones (AGN, S IX, *s* 2-9-6).

Esa escasez fue paliada con la transformación de los Blandengues de la Frontera en un cuerpo veterano y con la ampliación de su dotación (primero a 600 plazas y luego a 720), que fue puesta bajo el mando de oficiales regulares (AGN, S IX, *gm* 24-1-4). Inicialmente, los resultados parecen haber sido exitosos y los efectivos destinados a las guarniciones de frontera pasaron de 110 en 1761 a 270 en 1780 y 475 en 1784. Tras haberse convertido en veterano, el cuerpo llegó a contar con 685 efectivos en 1800, pero las necesidades defensivas hicie-

11 Aunque las autoridades reconocían que los habitantes eran más proclives a incorporarse al regimiento de dragones que al de infantería, las dificultades para completar las plazas fueron insolubles. En 1794 el virrey Arredondo solicitó establecer una bandera de recluta en Málaga, pero la solicitud fue denegada (AGS, *SG* 6806, exp. 14).

ron que 320 prestaran servicio en la otra banda del Río de la Plata (AGN, S IX, *G* 2-9-6). A partir de entonces, esas dotaciones fueron en franco declive, de suerte que para 1808 solo había en la frontera bonaerense 225 blandengues, es decir menos que cuando eran una fuerza de milicia (AGN, S IX, *cf* 1-4-3, 1-5-2, 1-7-4; AGN, S IX, *gm* 2-9-6; AGS, *sg* 7300, exp. 19).

Aun así, eran la principal fuerza de caballería veterana en territorio bonaerense. Pero eran insuficientes y las autoridades apuntaron a consolidar el servicio de milicias empleando a la oficialidad veterana de blandengues para disciplinarlas. En este sentido, debe tenerse en cuenta que en 1776 se constituyó la Comandancia General de Fronteras que desde 1780 fue encargada a un oficial veterano y que ostentaría una doble condición: estando al mando del cuerpo de blandengues, era al mismo tiempo el jefe de las compañías milicianas de frontera y, en cuanto sargento mayor, el jefe de las milicias de campaña. La pretensión de centralizar totalmente el mando de estas entraba así en una nueva fase.

Pero ¿cuáles fueron los resultados? Hacia 1784 el virrey Vértiz precisó los dilemas que afrontaba, y conviene detenerse en sus argumentos. En primer lugar, identificaba las contradicciones que emergían del alistamiento general dadas las limitadas posibilidades de supervisión por parte de la oficialidad veterana: las familias, dispersas por la campaña, "repudiaban" reunirse en los fuertes fronterizos y, para realizar "la revista general" y las asambleas en cada partido, "se obligó a muchos que por ser parientes y paniaguados de los mandones de los partidos no reconocían compañía" (*Revista* 3: 420-441). En otros términos, la resistencia emanaba de los más diversos sectores sociales rurales.

Por ello había tenido que apelar a compensaciones. A los milicianos se les debía dar una ración en especie o 20 reales al mes, y había que aceptar que solo se instruyeran en marzo, abril, octubre y noviembre. De este modo, las autoridades tuvieron que adecuar sus exigencias a las condiciones del ciclo agrícola y, rápidamente, abandonar en la campaña la pretensión de instaurar un adiestramiento semanal. Por otra parte, también tuvieron que exceptuar del adiestramiento a los milicianos que intervenían en una expedición a las Salinas

o a todos en los años de sequía[12]. La conclusión de Vértiz era clara: "la falta de pago puntual y vestuario ha impedido disciplinarlas". Poco quedaba de aquel ideal del servicio miliciano realizado "a su costa".

Los obstáculos provenían de una situación muy precisa: esos milicianos "aborrecen de la sujeción, la obediencia y disciplina, son propensos al complot y rebelión" y, además, mudaban de domicilio continuamente "para no concurrir a las salidas contra los infieles". Dicho en otros términos, si de acuerdo al ideal vigente los milicianos debían ser vecinos honrados y estar domiciliados en los partidos de su compañía, la obligación se había impuesto al conjunto de la población masculina libre de la campaña, y la autonomía y movilidad espacial y ocupacional de esta corroía completamente las posibilidades de subordinarla[13]. Esa resistencia parece haber sido persistente y en ocasiones pudo derivar en desafíos abiertos. En este sentido, Vértiz señalaba que "en campaña no tiene límites su deserción, llevándose a veces la caballada con que inutilizan la expedición". Al tiempo de servicio y al resquemor por las excepciones se sumaba así otro punto de fricción: la disputa por los caballos. De este modo, la recurrente práctica de los milicianos de desertar llevándose la caballada aparece como la contracara de la exigencia de prestar servicio en caballos propios. El problema era generalizado y Vértiz reconocía que la resistencia no anidaba solo en aquellos que podían ser calificados como "vagos" o "perjudiciales", entre quienes incluso era frecuente hallar propietarios de marcas de vacunos y caballos; era particularmente común entre los solteros pero también entre los que tenían bienes y familias, y era necesario "obligarlos a que sirvan con fuerza" (AGN, S IX, *cf* 1-4-5).

12 Las expediciones a las salinas situadas en territorio sometido a control indígena podían suponer una movilización de centenares de milicianos. Hacia 1784 el cabildo seguía disputando que su jefatura recayera en sargentos mayores milicianos. Argumentaba que "la gente de campaña se acomoda mejor con los jefes de su clase, y no rehúsan el militar bajo sus órdenes, como siempre lo han hecho con feliz suceso: al contrario se experimenta con los militares, bien porque les repugna su especie de mando que quieren sujetarle a todas las reglas de la milicia, o porque las resultas de sus empresas no han sido siempre efectivas" (*Documentos para la historia del Virreinato* 1: 209, "Oficio del cabildo de Buenos Aires al gobernador intendente", Buenos Aires, 10 de julio de 1786).

13 Bien lo ejemplifica la comunicación que el 27 de setiembre de 1783 se envió desde Lobos: un capitán llamado Marcos Flores informaba que faltaban 10 soldados para completar su compañía pues "de los que tengo dados en las listas de revista no se han encontrado por no tener casa ni existencia en parte ninguna" (AGN, S IX, *CF* 1-4-5).

Importa tener en cuenta estas evidencias pues nos apartan de la imagen idealizada del servicio miliciano que se expresaba en la retórica de la documentación pública oficial y que ha impregnado buena parte de la historiografía. ¿Cuál era el efecto de todas estas restricciones? En este punto Vértiz era muy preciso: resultaba "indeterminable el número a que ascenderá el todo de las milicias de la provincia del Río de la Plata, porque componiéndose este cuerpo de muchos individuos ambulantes, está expuesto a error su cálculo" (AGN, S IX, *cf* 1-4-5). La movilidad y la resistencia campesina, por tanto, erosionaban las aspiraciones gubernamentales.

Juan José Vértiz y Salcedo conocía bien la realidad que describía, pues antes de ser virrey entre 1778 y 1784 se había desempeñado como gobernador entre 1770 y 1776. Como tal había impulsado el alistamiento masivo. Según recordaba, en 1774 había incorporado a "6.122 vecinos y forasteros españoles y 1.349 de castas", sumas en las cuales, aclaraba, estaban comprendidos "los padres de familia, todos sus hijos, los estancieros, labradores, jornaleros y transeúntes". La composición del servicio miliciano, por consiguiente, excedía con creces a aquellos considerados como vecinos. Sin embargo, Vértiz no extraía un balance positivo de tamaña generalización del alistamiento, pues había dificultado el disciplinamiento de las milicias; por ello, se justificaba, se había apartado de las directivas recibidas y había optado por reducir el número de milicianos reglados fomentando, en cambio, las milicias urbanas "con proporción al número de cada vecindario" (*Revista* 3: 420-441). Se advierte, de esta manera, el atolladero en que había desembocado el arreglo de las milicias: se buscaba un alistamiento para incorporar a todos los milicianos en compañías provinciales, regladas y disciplinadas, pero había tenido que optarse por limitar sus alcances y formar compañías urbanas.

A pesar de tantas restricciones, y de la incertidumbre sobre su estatuto, las compañías sueltas se fueron consolidando. Habían comenzado a formarse improvisadamente en la década de 1740 y se ampliaron en los años sesenta de ese siglo. Hacia 1780 contaban con 2.300 hombres, pero en 1790 ese número se había reducido a 2.152 y para 1799 a 1.967 (AGN, S IX, *s* 28-7-4; Beverina 272-282; *Revista* 2: 379-380). Estos datos sugieren que los niveles de alistamiento no se ajustaban al crecimiento de la población rural.

Con todo, el número de compañías sueltas se mantenía o, incluso, aumentaba. En cada una debían alistarse individuos de un mismo partido o paraje. El partido era una jurisdicción forjada en torno a una parroquia y al frente de la cual estaba un alcalde de hermandad, un juez territorial lego

reclutado de entre los vecinos notables. La configuración de esta jurisdicción había comenzado en la década de 1730 pero recién se multiplicó en la de 1780 (Barral y Fradkin), momento en el cual ya habían comenzado a incrementarse las compañías sueltas.

Como ya se dijo, las había de dos tipos. Las compañías de la campaña eran movilizadas cuando era necesario; las de frontera prestaban un servicio rotativo en las guarniciones. Al parecer esa distinción emanó de las prácticas antes que de las normas y fue necesaria cuando avanzó la línea de frontera, un proceso que estaba sostenido más en el crecimiento de la población rural, cuya tasa era particularmente alta, que en la eficacia de la fuerza militar[14]. Esto era producto del flujo migratorio que recibía un territorio donde las personas que llegaban hallaban mayores oportunidades de acceso a la tierra y de constituir hogares campesinos autónomos, posibilidades laborales con salarios más altos y monetizados, y un régimen de trabajo menos coactivo que en sus regiones de origen. De ese modo, se configuró una sociedad rural en la cual la mayor parte de las unidades productivas eran pequeñas y medianas (Garavaglia, *Pastores*). Era ese variado espectro de productores dedicados a la labranza y la cría de ganados el que suministraba la base de sustentación para expandir el servicio miliciano de caballería; pero la misma autonomía y movilidad de dichos productores restringía su subordinación y forzaba a una suerte de negociación permanente del servicio en el ámbito local.

En la tabla 1, hemos sistematizado la información de la revista general de las milicias efectuada a fines de 1799, la más precisa y detallada de las que hemos hallado.

14 Aunque la población de la ciudad era mayor que la de la campaña, se ha calculado que, entre 1744 y 1778, la tasa de crecimiento medio anual de la primera fue de 2,21 % y la de la segunda de 2,27 %; pero entre 1778 y 1810, mientras que la de la primera fue de 1,78 %, la de la segunda llegó a 3,24 % (Gelman 103).

TABLA I

Revista de compañías sueltas de milicia de los fuertes de la frontera y de la campaña de Buenos Aires a diciembre de 1799

Fuente: Elaboración del autor con base en AGN (S IX, *S* 28-7-4).

Tipo de fuerza		Fuerza efectiva				Promedio de efectivos por compañía
Compañías sueltas de milicias de los fuertes de la frontera de Buenos Aires						
	Fuerte	Sargentos	Cabos	Soldados	Total	
1.ª	Luján	4	8	146	158	158
2.ª	Salto/Areco	2	6	146	154	154
3.ª	Rojas	4	6	68	78	78
4.ª	Ranchos/ Monte/Lobos	1	2	69	72	72
5.ª	Chascomús	2	3	36	41	41
Subtotal: 5 compañías		**13**	**25**	**465**	**503**	**100,6**
Compañías sueltas de milicias de la campaña de Buenos Aires						
14 compañías del partido de Morón		21	44	563	628	44,8
6 compañías del partido de Areco		9	20	301	330	55
5 compañías del partido de Arrecifes		9	14	273	296	59,2
6 compañías del partido de Arroyos		7	14	421	442	73,6
5 compañías del partido de Magdalena		9	17	245	271	54,2
Subtotal: 36 compañías		**55**	**109**	**1803**	**1967**	**54,6**
Total: 41 compañías		**68**	**134**	**2268**	**2470**	**60,2**

Como se puede observar, había cinco compañías sueltas de milicias asignadas a los fuertes fronterizos, con una dotación de 503 efectivos, y 36 compañías de campaña que sumaban 1.967 efectivos. Todas eran de caballería y contaban con oficiales y suboficiales milicianos, aunque el mando directo de las primeras estaba a cargo de los jefes veteranos de los fuertes. Esas compañías complementaban a los blandengues veteranos (unos 685 hombres para 1800), de modo que en la campaña se disponía de 3.155 efectivos de caballería: si todos, blandengues y milicias, se hubieran movilizado conjuntamente, las segundas habrían aportado el 78 % de los efectivos y hubieran representado el 9 % del total de la población rural.

En el cuadro se advierte que el número de compañías por partido y el promedio de efectivos por compañía presentaban importantes variaciones. Eran más altos en los partidos más cercanos a la ciudad, lo que pareciera explicarse porque en ellos era notoriamente más estable el número de compañías que el de sus efectivos[15]. Esto ratifica que el alistamiento miliciano no se correspondía con la población existente y que las compañías sueltas eran la principal fuerza de caballería. Pero esto les impuso restricciones a las autoridades, que tuvieron que resignarse a que el entrenamiento de tales fuerzas no se realizara ni semanalmente ni cuatro veces al año, sino tan solo en dos turnos de seis días consecutivos, uno en otoño y otro en primavera, "cuando los milicianos no se emplean en siembras ni cosechas". En consecuencia, del ideal de 52 días de ejercicios anuales aspiraban tan solo a cumplir 12, aun cuando la alimentación corría "por cuenta de la Real Hacienda" (Beverina 324-325). Y ni así se podía asegurar que todos asistieran: a mediados del año 1800 las autoridades estaban en condiciones de hacer intervenir en los 6 días que duraba la asamblea a 1.424 individuos, es decir, el 72 % de los efectivos alistados en las compañías sueltas de campaña (AGN, S IX, *s* 28-7-4). No era poco, pero era mucho menos de lo deseado.

15 En Areco había 6 compañías que sumaban 321 milicianos en 1770; 296, en 1779; y 330, en 1799. Las 5 compañías de Magdalena contaban en 1779 con 381 milicianos y en 1799 solo con 271 (AGN, S IX, *CF* 1-4-1; AGN, S IX, *S* 28-7-4).

La reorganización de las fuerzas al comenzar el siglo XIX

En 1790 se elevó a la Corona un informe de las fuerzas disponibles. Enfatizaba que las milicias se componían de todos los vecinos capaces de tomar las armas, "sin distinción de estado ni otra consideración", de entre catorce y sesenta años, con lo cual parece haberse rebajado la edad mínima. A su vez, advertía que las de la ciudad "no tienen declaración de regladas ni de urbanas", que los títulos de sus oficiales habían sido despachados por el virrey y reconocía que "están puestos en el posible buen pie de que son susceptibles por las circunstancias del país". A pesar de ello habían sido útiles en la guerra contra los portugueses y los indios y una real orden de 1781 les había reconocido el fuero militar a oficiales, sargentos y cabos. Respondían, así, al estatuto de las milicias disciplinadas pero no habían sido declaradas como tales. Por ello, y para "hacer apreciables a los sujetos de más distinción y comodidad los empleos de estas milicias", se proponía que el rey las declarara como regladas y designara a sus oficiales. Sin embargo, fuera de esta recomendación quedaban las compañías sueltas (Beveria 450-454).

Hacia 1797, la defensa de la ciudad y su campaña dependía completamente de las milicias, pues los efectivos veteranos, contando entre ellos unos 400 blandengues, solo eran 506; en cambio, los de milicias eran 1.845, sin contar a los integrantes de las compañías sueltas cuyo número era desconocido por las autoridades pero cuyo enorme peso había sido confirmado por la revista de 1799 (Beveria 397). Esa situación explica por qué se pusieron a sueldo cuatro compañías de infantería y una de caballería. Con todo, ante las dificultades encontradas para completar sus plazas, en 1800 se dispuso reclutar forzadamente a "los varios mozos hijos del país que viven sin oficio y no han sido alistados en el regimiento, ya porque se completó su número de 693 plazas, ya porque el no tener habitación fija ha imposibilitado el poderlos alistar" (Birolo, "Un sistema" 33). Claramente, por su composición y su modo de reclutamiento, esa fuerza miliciana se aleja por completo de la imagen estilizada que se ha forjado en la historiografía del miliciano como vecino.

Análogas dificultades afrontaba el reclutamiento de blandengues. Aun así, esa tropa veterana constituida por "gente del país" transformó el ejército regional: el cuerpo bonaerense, la Compañía Veterana de Blandengues de Santa

Fe y el nuevo cuerpo de Montevideo formado en 1797 terminaron por darle una configuración muy peculiar en el contexto imperial, de modo que para 1802 los efectivos veteranos de caballería debían ser el 51 % de las plazas veteranas y en la práctica alcanzaban el 65 % de las existentes (Beverina 206). ¿Caballería veterana? Sí, pero muy peculiar y de carácter híbrido dado que no había perdido su matriz miliciana: eran una fuerza reclutada y sostenida con recursos locales, y sus efectivos tenían la obligación de enrolarse con caballos propios (Fradkin, "Tradiciones").

Buenos Aires contaba así con un regimiento de caballería que no había sido declarado como reglado pese a su carácter provincial y con una extendida estructura de compañías sueltas sin estatuto preciso. A resolver esta situación apuntó el reglamento miliciano de 1801, que no solo formalizó la distinción entre milicias *disciplinadas* y *urbanas* sino que también mantuvo la diferenciación entre regimientos y compañías sueltas. Sin embargo, implicaba cambios: para la ciudad se estipuló la formación de un regimiento de voluntarios de caballería dotado de cuatro escuadrones y 724 plazas, en el cual debían servir los habitantes de la periferia de la ciudad, y se estableció un nuevo regimiento denominado Voluntarios de Caballería de la Frontera de Buenos Aires, compuesto de 4 escuadrones y dotado con 1.204 plazas. Pese a ello el reglamento no se proponía acabar con las compañías sueltas. Por el contrario, preveía que siguieran funcionando 45 con un número indeterminado de plazas, aunque aclaraba que serían "consideradas como regladas"[16]. Regladas pero sin oficialidad veterana al mando y con goce del fuero.

De este modo, la ciudad contaría con una fuerza miliciana de 1.518 efectivos, de los cuales el 47 % correspondía a la caballería; la campaña contaría con al menos 3.659 efectivos, estimando que las compañías sueltas, cuyo número se ampliaba, no sumarían menos de los 2.455 hombres de 1799. Como todas eran de caballería, puede calcularse que la jurisdicción contaría con una caballería miliciana de 4.383 efectivos, el 84 % del total de milicianos. Y si a esa fuerza miliciana rural se le suman los 685 blandengues, puede concluirse que de una población de campaña estimada en 34.000 habitantes debía alistarse un 12 %. Claramente, la nueva estructura intentaba robustecer las fuerzas de caballería y el peso que en ellas debían tener las milicias.

16 Al respecto véase *Reglamento para las milicias regladas de infantería y caballería del Virreinato del Río de la Plata*.

El reglamento era obra del marqués de Sobremonte, subinspector de armas, entre 1797 y 1804, y virrey desde entonces hasta 1807. Hacia 1802 el marqués presentó un detallado informe de la situación de las fuerzas virreinales en el cual precisaba la notable disminución de los efectivos veteranos y el fracaso de los intentos de reclutamiento. Esto se debía tanto al hecho de que "todo esfuerzo es en vano para promover en estos países la afición al servicio del soldado, por la abundancia de los efectos necesarios para la vida en la campaña y la libertad que esta ofrece", como al hecho de que la bandera de recluta establecida en La Coruña "no pudo enviar ni un hombre" durante la última guerra (Beverina 437-443). La solución que imaginaba Sobremonte era completamente inviable: que desde la metrópoli se mandara un refuerzo de 1.795 veteranos; en su defecto, reiteraba el pedido de instalar una bandera de recluta en Málaga, transformar el regimiento de infantería en dos nuevos de dragones e imponer nuevas cargas al comercio interior para sostener a las milicias.

Tales condiciones sugieren que la aplicación efectiva del nuevo reglamento miliciano debió haber sido muy limitada y que, pese a sus pretensiones, las autoridades no podían sino convalidar la diversidad de formaciones milicianas. Así, en 1805 decidieron que en la campaña y en su frontera se formasen compañías "de milicia urbana, sin fuero sino en el caso de estar en servicio en compañías sueltas" (Beverina 328-329). Esta situación explica la indefensión de la ciudad frente a la invasión inglesa de 1806 y el nuevo contexto que suscitó: el colapso del arreglo de las milicias y la masiva formación de nuevos cuerpos de voluntarios de condición híbrida, pues prestaban un servicio continuo a sueldo y gozaban del fuero, pero elegían o confirmaban a sus oficiales y no estaban sometidos a una oficialidad veterana. A partir de entonces, se abrió una situación completamente nueva para las milicias que iba a signar la experiencia revolucionaria (Halperin).

Una cuestión decisiva

A comienzos del siglo XIX las autoridades parecen haber conseguido una importante capacidad para movilizar a los milicianos, aunque no en las circunstancias que deseaban. Lograron que los milicianos asistieran a los ejercicios doctrinales, pero tuvieron que aceptar condiciones que, de alguna manera, impusieron ellos:

que los ejercicios se realizaran en los tiempos muertos del ciclo agrícola y que les suministraran el alimento y la leña. Hasta qué punto los milicianos *servían a su costa* era, entonces, objeto de constante discusión.

Llegados a este punto, una consideración resulta central. Milicianos y blandengues debían prestar servicio en sus propios caballos y por eso las autoridades habían preferido conformar una fuerza veterana de blandengues sostenida por el ramo de guerra en lugar de ampliar los regimientos de dragones pagados por la Real Hacienda, que tenía que suministrarles los caballos[17]. De este modo, aun cuando el blandengue tenía un prest superior al del miliciano de infantería, "este exceso queda compensado con que está obligado a vestirse, a comer y a montar siempre caballos propios, no debiendo tener menos de cinco" (Azara, *Memorias* 100). En ese sentido, el sueldo mensual de un miliciano de caballería y de un blandengue veterano era de 10 pesos, más alto por tanto que el que percibían los otros soldados veteranos, entre 7 y 8 pesos, o el del resto de los milicianos, que oscilaba entre 6 y 7 pesos (*Documentos para la historia argentina* 2: 35-44). Lo mismo se pretendía de los milicianos: que aportaran sus propios caballos y que tuvieran por lo menos cinco. Cuando no era factible, se imponían auxilios en esta especie a los vecinos de la campaña y solo en muy contadas ocasiones las autoridades parecen haber procedido a comprar un número significativo de caballos a los productores (AGN, S IX, *cf* 9-1-15).

La conclusión resulta clara: si el Ejército colonial dependía de las milicias para contar con una caballería numerosa, de alguna manera ello dependía, a su vez, de la capacidad de reproducción de la economía campesina. Al descargar sobre milicianos y blandengues la tarea de proveerse de caballos, las autoridades lograban reducir el gasto fiscal trasladando a otros parte de los costos. Pero una solución de este tipo suponía una transferencia del excedente del trabajo campesino en términos de tiempo y bienes producidos. Y, dado que la inmensa mayoría de los pequeños productores, y aun de los peones y jornaleros, solían ser propietarios de sus tropillas, se entiende la intención gubernamental de extender el servicio miliciano al conjunto de la población masculina libre y no solo a aquellos hombres considerados como vecinos. Al hacerlo, las autoridades ampliaban los márgenes que tenían los paisanos del común para llegar a ser reconocidos como tales.

17 Al parecer, hasta 1777 cada compañía recibía 20 pesos mensuales adicionales por la responsabilidad de sus capitanes de mantener los caballos (*Documentos para la historia argentina* 2: 22).

En este sentido, cabe conjeturar que uno de los límites que podía encontrar la movilización de la caballería miliciana estaba dado por la propia estructura de la producción ganadera, que tenía en los caballos su medio de producción principal[18]. Una movilización masiva y continuada de las milicias de caballería podía afectar el equilibrio de la producción ganadera y las condiciones de reproducción campesina. Si algo tenían claro los milicianos era que su servicio no debía ser continuo, prolongado o alejado de sus domicilios; es decir, había entre ellos una franca resistencia a servir como milicianos provinciales.

A modo de conclusión

De acuerdo a lo expuesto, puede advertirse que los sucesivos esfuerzos para arreglar las milicias no fueron fruto de un plan preconcebido sino de decisiones que, inspiradas en una concepción general, debían ajustarse a las restricciones y necesidades imperantes. Si la pretensión era contar con milicias territoriales que prestaran un servicio auxiliar de caballería de carácter provincial, que estuvieran subordinadas a las autoridades superiores y los mandos veteranos y que pudieran ser movilizadas lejos de sus zonas de residencia, tal objetivo estuvo lejos de alcanzarse y ni siquiera fue factible lograrlo plenamente poniendo compañías a sueldo o convirtiéndolas en veteranas.

Se advierte que la aspiración gubernamental era contar con masivas fuerzas de caballería miliciana, pero se enfrentó con la capacidad de resistencia que tenía la población rural. Las condiciones, las características y la amplitud del servicio miliciano de caballería fueron, entonces, resultado de una gama de factores entre los cuales la voluntad oficial terminó por no ser decisiva. En esas circunstancias, se ensayaron modalidades peculiares adaptadas a las restricciones, como bien lo ejemplifican los blandengues.

Por cierto, Buenos Aires no fue el único lugar donde las autoridades coloniales formaron compañías milicianas de lanceros de caballería, pero a

18 Se ha estimado que los equinos generaban a fin del siglo XVIII un 6 % de la recaudación del diezmo de cuatropea (Garavaglia 104), y que representaban un 13 % del *stock* de las estancias, pero debe advertirse que parte de ese *stock* estaba conformado por yeguadas destinadas a la cría de mulas (Djenderedjian 261).

diferencia de lo sucedido en la costa novohispana, por ejemplo, aquí no se incluyó a los pardos y morenos (Serna; Vinson III); por otra parte, aunque la ciudad contó con compañías milicianas de pardos y morenos libres de infantería (como lo hicieron las principales urbes hispanoamericanas) e incluso en 1764 se organizaron algunas de caballería, no ocurrió lo mismo en su campaña. Ello parece explicarse por las características de la sociedad rural y la fluidez y menor cristalización de las distinciones sociales en un ambiente en el cual el color estaba muy lejos de asegurar una posición. Bien lo reflejaban los padrones, que para 1744 calificaban al 82 % de la población rural como blanca y para 1815 al 73,6 % (Goldberg 287).

A su vez, la formación de compañías de indios que se dio en la ciudad a mediados del siglo XVIII no parece haber sido replicada en su campaña, donde, a diferencia del norte novohispano o del área misionera, no se constituyeron fuerzas auxiliares indígenas, salvo unas pocas *compañías de naturales* subsumidas en las compañías sueltas. Esto se comprende tanto por el temprano agotamiento de las reducciones como por el fracaso de instalar misiones en su frontera.

La situación bonaerense tampoco ofrece semejanzas con la peruana, donde la nobleza y las clases terratenientes hallaron en los rangos milicianos la posibilidad de consolidar y ampliar su poder (Marchena 193-207). Aquí no existía esa nobleza y los mayores terratenientes eran parte de la élite urbana y muy reacios a prestar servicio de milicia; lo prestaron, en cambio, aquellos propietarios de menor envergadura que vivían en la campaña pero que estaban lejos de conformar una clase terrateniente consolidada y eran, en rigor, toda una gama de medianos productores (Garavaglia, *Pastores* 316-332; Mayo).

Las compañías sueltas terminaron por ser la forma más característica de las milicias de caballería de campaña y, al parecer, las portadoras de una tradición que fue sedimentando, junto al alistamiento generalizado, una conciencia social muy refractaria a las excepciones y privilegios. Esa tradición era también de resistencia a las campañas prolongadas y alejadas de los parajes de residencia, a la subordinación a oficiales veteranos, a la integración en regimientos o a alistarse en cuerpos veteranos o milicias a sueldo y de servicio permanente. Emblemático, en este sentido, fue lo que sucedió con la compañía miliciana de caballería puesta a sueldo a fines de siglo, que debía contar con 110 efectivos pero nunca pudo completarlos (AGN, S XIII, *lr* 23-1-11). Las autoridades debieron apelar a auténticas levas para llenar las plazas vacías en esas formaciones milicianas, lo que tornó extremadamente borrosas las diferencias entre cuerpos veteranos y milicianos.

La situación solo podría entenderse por la pertinaz resistencia campesina a perder su movilidad y autonomía, resistencia que encontraba sustento material en la existencia de otras oportunidades laborales y en la producción doméstica. Era una manifestación más de la tan reclamada *escasez de brazos*, la queja más frecuente de patrones y jefes militares, en torno a la cual se construyó el estereotipo de la *vagancia* y que se tradujo en la generalización de una práctica social: el pago por anticipado de los salarios, un hecho que los milicianos habían forzado ya en las primeras tentativas de ponerlos a sueldo.

En cambio, el servicio esporádico en compañías sueltas halló menos resistencia. Ellas, de alguna manera, parecen haber constituido un espacio social apto para forjar solidaridades y una ideología del servicio de milicias que solo en parte respondía a la oficial, que consideraba como inherente al servicio la negociación de las condiciones de prestación del mismo y la capacidad de mediación de una jefatura legítima. Las consecuencias de ese legado habrían de revelarse plenamente durante la revolución.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

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

Sala IX (S IX).

Comandancia de Fronteras (CF) 1-4-1, 1-4-3, 1-4-5, 1-5-2, 1-7-4, 9-1-15.

Gobierno (G) 2-9-6.

Guerra y Marina (GM) 2-9-6, 24-1-4.

Subinspección (S) 2-9-6, 28-7-4.

Sala XIII (S XIII).

Listas de Revista (LR) 23-1-11.

Archivo General de Simancas, España (AGS).

Secretaría de Guerra (SG) 6802, 6806, 7300, 7258.

B. Impresos

Archivo General de la Nación. *Acuerdos del extinguido cabildo de Buenos Aires*. Series 2 y 3. T. 1, 3, 8 y 9. Buenos Aires: Kraft, 1926-1933. Impreso.

Azara, Félix de. *Diario de un reconocimiento de las guardias y fortines que guarnecen la línea de la frontera de Buenos-Aires para ensancharla.* Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836. Impreso.

—. *Memorias sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801, demarcación de límites entre el Brasil y el Paraguay a últimos del siglo xviii e informes sobre varios particulares de la América meridional española.* Madrid: Imprenta de Sanchos, 1847. Impreso.

Documentos para la historia argentina. T. 1, 2 y 3. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1914. Impreso.

Documentos para la historia del Virreinato del Río de la Plata. T. 1 y 2. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Fósforos, 1912. Impreso.

Jomini, Antoine-Henri, barón de. *Descripción analítica de las combinaciones más importantes de la guerra y de su relación con la política de los Estados; para que sirva de introducción al tratado de las grandes operaciones militares*. Madrid: Imprenta Real, 1833. Impreso.

Reglamento para las milicias regladas de infantería y caballería del Virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires: Imprenta de los Niños Expósitos, 1802. Impreso.

Revista del Archivo General de Buenos Aires fundada bajo la protección del gobierno de la provincia por Manuel Ricardo Trelles. T. 1, 2 y 3. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir, 1870-1871. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Alemano, María Eugenia. "La reconversión de milicias en fuerzas veteranas: el caso de los Blandengues de la Frontera de Buenos Aires". Ponencia. V Jornadas de la Asociación Uruguaya de Historia Económica, Montevideo. 23 al 25 de noviembre de 2011. Impresión.

Alemano, María Eugenia y Florencia Carlón. "Prácticas defensivas, conflictos y autoridades en la frontera bonaerense. Los pagos de Magdalena y Pergamino (1752-1780)". *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 9 (2009): 15-42. Impreso.

Avellaneda, Mercedes y Lía Quarleri. "Las milicias guaraníes en el Paraguay y el Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)". *Estudios Iberoamericanos* 33.1 (2007): 109-132. Impreso.

Banzato, Guillermo. "El poder los comandantes en las guardias y pueblos de frontera. Chascomús, 1779-c.1815". Ponencia. IV Jornadas de Siglo XIX "Las provincias en la Nación", Mar del Plata. 19 y 20 de abril de 2011. Impresión.

Barcos, María Fernanda. "Los sistemas de acceso a la tierra en Mercedes (Guardia de Luján): pueblo, ejido y campo, 1745-1830". *Anuario de Historia Argentina* 7 (2007): 1-28. Impreso.

Barral, María E. y Raúl O. Fradkin. "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)". *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural, 1780-1830.* Comp. Raúl O. Fradkin. Buenos Aires: Prometeo, 2007. 25-58. Impreso.

Beverina, Juan. *El virreinato de las provincias del Río de la Plata. Su organización militar.* Buenos Aires: Biblioteca del Oficial; Círculo Militar, 1992. Impreso.

Birocco, Carlos. "El Presidio de Buenos Aires entre los Habsburgo y los Borbones: el ejército regular en la frontera sur del Imperio español (1690-1726)". Ponencia. Simposio "Relaciones de poder y construcción de liderazgos locales. Gobierno, justicias y milicias en el espacio fronterizo de Buenos Aires y Santa Fe entre 1720 y 1830", Rosario. 14 y 15 de marzo de 2013. Impresión.

Birolo, Pablo. "Militarización y resistencia en el Río de la Plata colonial. Cevallos y la campaña militar contra los portugueses de 1762". 2011. Manuscrito.

—. "Un sistema militar en crisis. La pérdida de las misiones orientales en 1801". 2012. Manuscrito.

Cansanello, Orestes C. "De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la Modernidad". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* II (1995): 113-139. 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 A. Segreti* 8.8 (2008): 277-298. Impreso.

Chust, Manuel y Juan Marchena. "De milicianos de la monarquía a guardianes de la nación". *Las armas de la nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850).* Eds. Manuel Chust y Juan Marchena. Madrid: Iberoamericana, 2007. 7-14. Impreso.

Dedieu, Jean Pierre. "Lo militar y la monarquía con especial referencia al siglo XVIII". *Los nervios de la guerra. Estudios sociales sobre el ejército de la monarquía hispánica (s. XVI-XVIII): nuevas perspectivas.* Eds. Antonio Jiménez Estrella y Francisco Andújar Castillo. Granada: Comares, 2007. 231-250. Impreso.

Djenderedjian, Julio. "¿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): 247-274. Impreso.

Fradkin, Raúl O., ed. *Buenos Aires. De la conquista a la crisis de 1820*. Buenos Aires: EDHASA; Unipe, 2012. T. 2 de *Historia de la provincia de Buenos Aires*. Impreso.

—. "Guerras, ejércitos y milicias en la conformación de la sociedad bonaerense". Fradkin, *Buenos Aires* 245-273.

—. "Tradiciones militares coloniales. El Río de la Plata antes de la revolución". *Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina.* Comp. Flavio Heinz. São Leopoldo: Oikos, 2009. 74-126. Impreso.

Galarza, Antonio. "Relaciones interétnicas y comercio en la frontera sur rioplatense. Partidas indígenas y transacciones comerciales en la guardia de Chascomús (1780-1809)". *Fronteras de la Historia* 17.2 (2012): 102-128. Impreso.

Garavaglia, Juan Carlos. "Ejército y milicia: los campesinos bonaerenses y el peso de las exigencias militares, 1810-1860". *Anuario iehs* 18 (2003). 153-187. Impreso.

—. *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830*. Buenos Aires: De la Flor, 1999. Impreso.

Gelman, Jorge. "La economía de Buenos Aires". Fradkin, *Buenos Aires* 85-121.

Goldberg, Marta. "La población 'negra', desde la esclavitud hasta los afrodescendientes actuales". Otero 279-308.

Halperin Donghi, Tulio. "Militarización revolucionaria en Buenos Aires, 1806-1815". *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica.* Comp. Tulio Halperin Donghi. Buenos Aires: Sudamericana, 1978. 121-157. Impreso.

Kuethe, Allan. "Las milicias disciplinadas ¿fracaso o éxito?". Ortiz 19-26.

Maeder, Ernesto. "La población del litoral argentino según la *Breve relación geográfica y política de la gobernación del Río de la Plata* (1760)". *Folia Histórica del Nordeste* 2 (1976): 129-176. Impreso.

Marchena Fernández, Juan. *Ejército y milicias en el mundo colonial americano.* Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.

Massé, Gladys. "El tamaño y el crecimiento de la población hasta 1870". Otero 143-173. Impreso.

Mayo, Carlos. "Landed but not Powerful: The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)". *Hispanic American Historical Review* 71.4 (1991): 761- 779. Impreso.

Mayo, Carlos y Amalia Latrubesse. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera 1736-1815.* Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 1993. Impreso.

Mcfarlane, Anthony. "Los ejércitos coloniales y la crisis del Imperio español, 1808-1810". *Historia Mexicana* 229 (2008): 229-288. Impreso.

Néspolo, Eugenia. *Resistencia y complementariedad. Gobernar en Buenos Aires. Luján en el siglo xviii: un espacio políticamente concertado.* Pilar: Escaramujo, 2012. Impreso.

Ortiz Escamilla, Juan, coord. *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos xviii y xix*. México: El Colegio de México; El Colegio de Michoacán; Universidad Veracruzana, 2005. Impreso.

Otero, Hernán, ed. *Población, ambiente y territorio*. Buenos Aires: EDHASA; Unipe, 2012. T. 1 de *Historia de la provincia de Buenos Aires*. Impreso.

Ruiz Ibáñez, José Javier. "Introducción: las milicias y el rey de España". *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las monarquías ibéricas*. Coord. José Javier Ruiz Ibáñez. Madrid; México: FCE; Red Columnaria, 2009. 9-38. Impreso.

Ruiz Moreno, Isidoro. *Campañas militares argentinas. La política y la guerra. Del virreinato al pacto federal.* Buenos Aires: Emecé, 2005. Impreso.

Sábato, Hilda. "Cada elector es un brazo armado. Apuntes para una historia de las milicias en la Argentina decimonónica". *Las escalas de la historia comparada. Dinámicas sociales, poderes políticos y sistemas jurídicos*. T. 1. Coords. Marta Bonaudo, Andrea Reguera y Blanca Zeberio. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2008. 105-124. Impreso.

Serna, Juan Manuel de la. "Integración e identidad, pardos y morenos en las milicias y cuerpos de lanceros de Veracruz en el siglo XVIII". Ortiz 61-74.

Vinson III, Ben. "Los milicianos pardos y la relación estatal durante el siglo XVIII en México". Ortiz 47-60.

Hacia una sociología fiscal. El tributo de la población de color libre de la Nueva España, 1770-1810

Towards a Fiscal Sociology. The Tribute of the Free Colored Population of the Nueva España, 1770-1810

Recibido: 7 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA
Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia
rafauami@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza la forma en que se fue construyendo la imagen del tributario de color libre en la Nueva España durante las últimas décadas del siglo XVIII. Para ello es necesario destacar las cantidades que tributaban, así como el proceso en el cual las mujeres mulatas y los expósitos quedaron exentos de la carga fiscal. En la última parte se aborda el problema de las milicias de pardos y su negociación con la Corona española para no tributar. Por medio de diversas fuentes, se muestra una serie de debates y circunstancias regionales que permiten poner en entredicho las razones por las cuales la historiografía mexicana le ha dado poca importancia a este tema.

Palabras clave: expósitos, milicias, mujeres, mulatos libres, siglo XVIII, tributos.

ABSTRACT

This article analyzes the way the image of free color tribute payers was built in Nueva España during the last decades of the eighteenth century. In order to do that, it is necessary to emphasize the quantities that they paid, as well as the process in which mulatto women and foundlings were exempt from fiscal payment. The last part presents the problem of black descendant militias and the negotiations they carried through with the Spanish Crown to avoid payment. With the help of multiple sources, this paper shows a series of debates and regional circumstances that bring into question the reasons why Mexican historiography has given so little importance to this area of study.

Keywords: eighteenth century, foundlings, free mulattoes, militias, taxes, women.

Introducción

Es difícil describir con exactitud a una nación como la Nueva España, que se compone de categorías tan diversas y en donde hay tantas castas diferentes. La más importante distinción civil o política se confería tomando en cuenta el color de la piel, blancura era aquí sinónimo de nobleza. [...] los últimos en la escala son los descendientes directos, y sin mezcla de los africanos o de los indios.

J. R. Poinsett, *Notas sobre México (1822)*

Una de las ramas de la historia económica del periodo colonial tiene que ver con la recaudación fiscal y los tributos[1]. Si consideramos que uno de los objetivos principales de las reformas borbónicas era mejorar la recaudación de los impuestos, cabría preguntarse: ¿en qué medida los mulatos, pardos y morenos libres contribuyeron al incremento de los ingresos fiscales? ¿Hubo una mayor

1 Este trabajo es parte de una investigación más amplia que surgió en el seminario sobre tributos en la Nueva España, coordinado por la Dra. Marta Terán, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.

eficiencia en el cobro de tributos o fue el aumento de la población en el territorio novohispano lo que ayudó a mejorar la recaudación? El aporte de los descendientes de africanos a las arcas de las finanzas públicas de la Nueva España no ha sido valorado. Quizá a primera vista pueda parecer que la contribución de la población indígena al erario real fue mucho mayor que la de los mulatos libres, pero si el análisis de los tributarios se hiciera por regiones seguramente nos llevaríamos algunas sorpresas. Hasta ahora, los historiadores atribuyen el incremento en el ingreso de tributos, exclusivamente, al aumento de la población indígena durante el siglo XVIII (Marino 62).

Además del aporte al erario real, el tema de los tributos entre la población de color puede tener varias aristas. La más evidente es el comportamiento demográfico, pero no menos importante resulta la lucha por privilegios corporativos, especialmente en las milicias. Otro tema que aún no ha sido desarrollado es el conjunto de resistencias individuales al pago del impuesto a finales del siglo XVIII, en relación con el cual se observa un rechazo al tributo y a su connotación de servidumbre por parte de los descendientes de africanos (Granados 290; Guardino 266).

Desde el siglo XVI se debatió acerca del monto del tributo que debían pagar los indios en la Nueva España, pero muy poco se sabe respecto de los mulatos. ¿Cómo determinaron la cantidad de dinero que debían tributar? ¿Qué elementos se consideraron para establecerla? Es probable que el factor que determinó el régimen fiscal de los indios y la población de color libre haya sido "la relación existente entre el tributo y la riqueza o patrimonio de los individuos" (Menegus 114).

De entrada, plantearse un trabajo sobre los tributos de mulatos en la Nueva España supone un problema: la diversidad de casos que implica la variable regional; el análisis de cada región conlleva estimar por encima de todo las circunstancias de la persona, el tiempo y el lugar que rodean el caso estudiado (Tau 33). De ahí el llamado que hace Horst Pietschmann sobre la necesidad de distinguir, por lo que toca a los efectos de las reformas borbónicas, entre el norte y el sur, pues este último resultó más afectado por las medidas reformistas que el norte, región productora de plata (49).

Como muestra de estos contrastes, si uno echa una mirada al número de contribuyentes negros y mulatos libres por provincias en los albores del siglo XIX, ubica a Zacatecas como la provincia con mayor cantidad de tributarios de color, con 12.768 individuos, mientras que Oaxaca y Veracruz contaban con 2.905,5 y 1.330,5 tributarios negros y mulatos libres respectivamente (Reyes

24-25). Habría que explicar las razones de dichas diferencias. Como señala Guillermina del Valle, los procesos económicos del periodo colonial no siempre pueden entenderse, únicamente, a partir de las variables cuantitativas, dada la relevancia del marco institucional y el contexto social en que se desenvolvieron ("Historia" 653).

El presente trabajo pretende mostrar, mediante varios ejemplos regionales, la construcción de los tributarios de color en la Nueva España durante la etapa tardía del periodo virreinal. Para ello, nos interesa destacar el monto que tributaban, así como los factores que con el devenir del tiempo hicieron que las mujeres mulatas y los expósitos quedarán exentos de la carga fiscal. Concluiremos el texto con una aproximación al problema de las milicias de pardos y su negociación con la Corona española para no tributar.

Tasaciones de tributos de negros y mulatos libres

Desde un principio la Corona tipificó de manera distinta la cuota de tributos para indios, por un lado, y para negros y mulatos, por otro, y fueron estos los que tuvieron una mayor carga monetaria. Durante los siglos XVI y XVII se debatió acerca de la tasa con la que debían contribuir los indios. Tal fue el caso de los tratadistas fray Juan de Zapata y Sandoval y Alonso de la Peña Montenegro, quienes consideraron que el pago del tributo debía estar en relación con el patrimonio de los individuos[2]. Sin embargo, muy poco se sabe acerca de los mulatos. ¿Qué factores se consideraron en su caso para establecer el monto del tributo? ¿Cuál fue el argumento para establecer el principio de proporcionalidad y justicia fiscal?

Para la monarquía española, el fenómeno de los tributos de indios y negros en América fue único, por lo que debió haber existido algún debate sobre el régimen fiscal al que debía acogerse cada grupo social. Suponemos que la dinámica

2 El agustino fray Juan de Zapata consideró que el tributo que pagaban los indios era excesivo, mientras que De la Peña Montenegro escribió "que si la pobreza era tal que no podía sustentarse a sí y a su familia, por ganar muy poco entonces los indios no tenían obligación de pagar tributos" (cit. en Menegus 113-115).

económica y demográfica fue uno de los factores que determinó la cantidad de dinero que aportaban al fisco. Sin embargo, las regiones tuvieron una distinta estructura económica y social, por lo que se podría hablar de "un impacto diferencial de la imposición sobre los contribuyentes en el virreinato" (Marichal 65). El nivel de vida de los descendientes de africanos fue desigual en cada región, así como lo fue en cada región en virtud de las diferentes actividades económicas que desarrollaron. A pesar de estas circunstancias, las autoridades consideraron que los negros y mulatos libres vivían en mejores condiciones que los indios.

Mediante una real cédula decretada en Madrid el 27 de abril de 1574, el rey mandó que todos los negros, negras, mulatos y mulatas libres de cualquier calidad que viviesen en la Nueva España pagaran el tributo cada año: 2 pesos los casados, aun si sus cónyuges fuesen esclavos o esclavas, y la mitad los solteros y solteras sin oficio[3]. El 10 de diciembre de 1579, ya en territorio novohispano, el virrey don Martín Enríquez previno a los corregidores y alcaldes mayores de que todos los negros y mulatos libres que se avecindaran en sus pueblos deberían contribuir al fisco (Fonseca y Urrutia 417-418).

A partir de 1591, por un mandato de su majestad que impuso el servicio real de los 4 reales, cada mulato, mulata, negro o negra libre debería pagar 1 peso de oro común y 4 tomines al año, y los casados 2 pesos y 4 tomines (BNM, *fr* caja 140, exp. 1721, f. 6 r.). Respecto a los afrodescendientes que fueran oficiales de cualquier oficio, aun siendo solteros, se les cobraría 2 pesos de tributo y 4 reales por el servicio. Las mulatas y negras que estuvieran casadas con españoles no pagarían el impuesto. Pero los solteros que realizasen oficios, labranzas o granjerías para españoles sufragarían 2 pesos y 4 tomines anualmente. Finalmente, los que tenían tiendas o se "trataban" como españoles, aunque fueran solteros, deberían pagar también 2 pesos y 4 tomines (BNM, *fr*, caja 140, exp. 1721, ff. 6 r.-7 v.).

La Recopilación de Leyes de Indias de 1681 reafirmaba la obligación que tenían las castas como contribuyentes. En el libro VII, título V, ley I, se estipulaba que los negros, negras, mulatos y mulatas libres deberían pagar 1 marco de plata cada año[4]. Sobre el modo de satisfacer la deuda con el fisco, a partir de 1756 se estableció que fuera por tercios, es decir, que cada contribu-

3 Al respecto véase "Instrucción del contador y administrador general de tributos de Nueva España" (BNM, *FR*, caja 140, exp. 1721, ff. 6 r.-6 v.).

4 "Cédula dictada por don Felipe II en Madrid a 27 de abril de 1574 a 5 de agosto de 1571 en Burgos a 21 de octubre de 1592" (*Recopilación* 285).

yente pagaría en tres partes su cuota durante un año (Fonseca y Urrutia 434). En teoría, el recaudador que llegaba a la jurisdicción hacía la lista y nómina de los mulatos y negros libres que tenían dieciocho años o más, registraba con quiénes vivían y cómo obtenían el sustento, y a partir de esos datos se cobraba el tributo. Sin embargo, en la práctica parece que la carga fiscal que les correspondía pagar a los negros y sus descendientes era evadida; incluso, varios recaudadores respetaron tal práctica y solo empadronaron a los indios.

En 1786, en el contexto de las reformas borbónicas que buscaban generar más ingresos para la Corona, el rey Carlos III estableció que los indios deberían pagar como tributo la cantidad de 16 reales y las castas, 24 reales[5]. No obstante, hemos encontrado casos en el norte del territorio novohispano, como en Culiacán y Cósala en 1792, en los que los indios sí pagaron la cuota establecida pero los mulatos no, pues le pagaron al fisco 20 reales y no 24, como lo señalaba la ley (BNM, *fr*, caja 140, exp. 35/791.1; BNM, *fr*, caja 140, exp. 36/792). En 1790, en el pueblo de Jamilte, pequeña cabecera del partido de Xicayan, provincia de Oaxaca, el subdelegado le cobró a un mulato casado los 2 pesos y 4 reales, y a los solteros la mitad (AGN, *tr*, vol. 34, exp. 7, ff. 124 r.-124 v.).

Lo mismo sucedió en la provincia de Valladolid, según un informe de 1801[6]. Lo curioso es que los mulatos casados con indias pagaban 12 reales, como si fueran solteros o viudos, además de la tasa que debían sufragar sus mujeres en cuanto indias casadas, y lo mismo ocurría con las mulatas casadas con indios. Es decir, a ambos se les consideraba como medios tributarios. Así, la tesorería principal de Valladolid aseguraba en su informe de enero de dicho año que en aquella provincia, por costumbre, el mulato casado con india pagaba la tasa de 3 pesos, puesto que era 1 peso por cada cabeza más los 4 reales de servicio real. Afirmaba, además, que tal costumbre no debía subsistir "por ser contraria a lo mandado en el particular y a la práctica común", por lo que le pedía al señor intendente que les advirtiera a sus subdelegados que el mulato casado con india tenía que pagar el tributo de 12 reales más la mitad de la tasa de su mujer: 8 reales (AGN, *iv*, caja 4607, exp. 47, f. 1 v.).

5 "Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el Reino de la Nueva España de orden de su majestad [Madrid, 1786]" (cit. en González 15).

6 "En toda la provincia de Valladolid el mulato casado con mulata paga la tasa anual de 20 reales, 16 de ellos de tributo y 4 de servicio real" (AGN, *IV*, caja 4607, exp. 47, f. 1 v.).

¿Quiénes tributaban? El caso de las mujeres

Cabe preguntarse si toda la población de color negro tributaba. En el periodo que analizamos hubo algunas excepciones: las milicias de pardos, los expósitos y las mujeres. En algunos territorios de América, como el Virreinato del Perú, el pago del tributo de las castas recayó en los hombres y mujeres desde 1574. Las negras, mulatas y zambaigas solteras constituyeron un sector mayoritario entre los afrodescendientes (Bowser 369; Escobedo 48-49). Sin embargo, en 1627, un grupo de mulatos y mulatas libres le solicitó al rey la liberación de tal carga fiscal, alegando varios méritos ante la Corona. Esta petición fue aceptada en 1631 y a partir de entonces prácticamente toda la población de color dejó de tributar en el virreinato peruano (Ares 201-203; Bowser 373-374).

En el orbe novohispano, las mujeres negras y mulatas libres fueron, en teoría, contribuyentes durante prácticamente todo el periodo colonial. No obstante, queda poco claro si en la práctica pagaban el impuesto, pues en algunos lugares nunca fueron matriculadas. Por otro lado, las mujeres indias quedaron exentas del tributo en la Recopilación de Leyes de Indias, en el libro VI, título V, ley XIX[7]. Pero al parecer esta norma no tuvo efecto sino hasta el decreto de una real cédula expedida por el rey el 4 de noviembre de 1758[8]. ¿Qué razones existieron para no eximir de la carga fiscal a las negras y mulatas?

El asunto fue retomado en 1781, cuando el corregidor de Querétaro, don Juan de Villalba y Velázquez, presentó un escrito en el que se quejaba de que el apoderado fiscal hubiese empadronado ese mismo año a las mujeres negras,

7 Establecía que las mujeres indias de cualquier edad no debían pagar tasa. Cédula expedida por don Felipe III en Madrid el 10 de octubre de 1618 (*Recopilación* 210).

8 La primera cédula al respecto se expidió el 7 de septiembre de 1714 y prohibía que las indias de cualquier calidad que fueran pagaran tributo en este reino; otra cédula data del 21 de noviembre de 1719, y en ella se insistía en que se guardara la costumbre de que las indias no fueran contribuyentes, pero las indias doncellas y solteras siguieron pagando el impuesto. Por ello se decretó otra real cédula el 14 de marzo de 1728, esta vez con la audiencia del fiscal y del protector de indios, y en febrero de 1731 se determinó que las indias de cualquier edad y estado tenían el derecho de no sufragar la carga fiscal; finalmente, en noviembre de 1758, el rey estipuló que las indias viudas no pagaran el tributo (AGN, *TR*, vol. 20, exp. 1, ff. 37 r.-39 v.).

lo cual iba contra la costumbre[9]. Y añadió que, en más de cuatro años que llevaba en dicha jurisdicción, primero como teniente principal y luego como corregidor, nunca había observado que las referidas mujeres pagaran el impuesto (AGN, *tr*, vol. 20, exp. 1, f. 31 v.). Sin embargo, José de Nogueras, quien cargó con el medio tributo a las viudas y doncellas mulatas a partir de los dieciocho años de edad, señaló que la razón que había tenido para empadronarlas era que las "había encontrado cargadas en la anterior matrícula de 1776" (AGN, *tr*, vol. 20, exp. 1, ff. 11 v.-12 v.). El fiscal, en vista de los informes, señaló en septiembre de 1781 que se declarara a las viudas y solteras de dichas castas como contribuyentes, pues no existía alguna real cédula ni ley que les concediera la prerrogativa de la que gozaban las indias.

Dos años después, la Real Audiencia resolvió que por el momento no se modificaría la costumbre que existía en aquellos territorios, de manera que el real fisco continuaría con el cobro de tributo en los lugares donde hubiese hábito de ello y respetaría los lugares donde había libertad para las tributarias. Al mismo tiempo le notificó al rey que la causa de no haber extendido la exención del tributo a las negras y mulatas libres en la real cédula de 1758 fue que la ley 1, título v, libro VII de la Recopilación de Leyes de Indias señalaba que las negras eran contribuyentes debido a su posible riqueza, porque poseían haciendas y granjerías[10]. Pero esta premisa sobre las condiciones de vida de los descendientes de africanos no era del todo cierta, por lo que, a través de una descripción de la situación social, la audiencia buscó extender el privilegio de la exención del tributo a dichas mujeres:

> [...] no se conocen en aquel reino negros ni mulatos que tengan haciendas y granjerías. [...] Si acaso hay algunos bien acomodados lograrán

9 "Consulta del Consejo de Indias al rey 'en vista de lo representado por la real audiencia de México sobre si las viudas, doncellas o solteras mulatas, negras y otras castas libres de aquel distrito deben o no pagar el real tributo [...]' con el parecer favorable del consejo para que se exente del tributo, pasa al rey para su resolución final" (AGI, *AM* 1133, n.° 9).

10 "Muchos esclavos y esclavas, negros y negras, mulatos y mulatas, que han pasado a las Indias, y otros, que han nacido y habitan en ellas, han adquirido la libertad y tienen granjerías y hacienda, y por vivir en nuestros dominios, ser mantenidos en paz y justicia, haber pasado por esclavos, hallarse libres, y tener costumbre los negros de pagar en sus naturalezas tributo en mucha cantidad, tenemos justo derecho para que nos lo paguen, y que este sea un marco de plata en cada un año, más o menos conforme a las tierras donde vivieren, y le pague cada uno en las granjerías que tuviere [...]" (*Recopilación* 285).

afuer[11] de ricos quedar sin empadronarse, viviendo confundidos entre los españoles; pero los matriculados para la contribución [...] son todos en lo general unos infelices reducidos a vivir de un cortísimo jornal si lo hallan o a mendigar. Las viudas y solteras negras y mulatas son más pobres que las indias de igual clase, porque a estas suelen quedarles los solarcitos o tierras que poseían sus maridos o padres. Aquellas cuando salen de la esclavitud, y se les da libertad es porque ya no sirven para nada y causan hastío a sus amos, con lo que viene a aumentarse más mendicantes, siendo su mayor fortuna lograr amo a quien servir, pero como el tributo de los negros y mulatos no es del cargo de las repúblicas de indios sino de los alcaldes mayores que lo deben cobrar en individuo, [...] estos [...] procuran exigirlo indistintamente de todas, [...] sin dar ninguna luz de su paradero, ni ejercicio que tienen, siendo esta la causa de que abandonen las casas en que sirven huyendo de satisfacer su cuota, de suerte que cuando la contribución de las viudas y solteras negras y mulatas de todo el reino apenas llegará a 500 pesos anuales para la Real Hacienda, considero que los tales recaudadores cobrarán y se embolsarán mucho más, causándose infinitos perjuicios porque estrechándolas al pago del tributo se las pone en precipicio, y acaso a riesgo de pecar, quedando en clase de prófugos y vagos por haberse huido de las casas en que servían y tenían ocupación honesta. (AGN, *tr*, vol. 20, exp. 1, f. 34 v.)

La audiencia buscaba mostrar que la mayor parte de la población de "color" de la Nueva España vivía en condiciones precarias, con un salario tan reducido que apenas alcanzaba para subsistir. En el caso de las mujeres negras y mulatas es interesante que haya destacado que eran más pobres que las indias. Sin embargo, esta visión es parcial. Si hablamos de los grandes centros urbanos del periodo colonial, como la ciudad de Puebla o México, la porción más grande de mujeres vivía del servicio doméstico, se dedicaba al comercio o algunas se ubicaban en la venta del pulque[12]. Pero en general tenían sustento

11 Afuer: "a costumbre, a pragmática, o fuero. Se dice Afuer de hombre de bien, esto es, como acostumbran los hombres de bien" (*Diccionario* 112).

12 Fray Agustín de Vetancurt comentaba que muchas pulquerías habían sido administradas o atendidas por bellas mujeres, regularmente de origen mulato, ataviadas atractiva y provocadoramente, quienes fungían como anzuelos para atraer una mayor clientela (cit. en Soberón 44).

suficiente como para vivir con sosiego. Distintos estudios han comprobado que en algunas regiones y en algunos sectores económicos las castas vivían mejor que los indios, y que en otros vivían como esclavos.

Si bien la visión de la audiencia se puede cuestionar, lo que llama la atención es la intencionalidad de su discurso, ya que se esforzaba por mostrar las condiciones de pobreza de dichas mujeres y las desventajas que conllevaba empadronarlas en la matrícula de tributos. Esto provocaría que huyeran de las casas donde servían, dejaran una vida estable y quedaran expuestas a una vida pecaminosa, como la de la prostitución. El argumento del tribunal terminaba con un dato económico, que al final de cuentas era el trasfondo del asunto: la cantidad recabada por este concepto apenas llegaría a los 500 pesos anuales, y en cambio los recaudadores podrían embolsarse aún más dinero a costa del perjuicio de la Real Hacienda.

Finalmente, en un informe que la audiencia mandó realizar en 1784, se exhibe la disparidad que había existido en el cobro del tributo a las mujeres negras, lo que constituía una de las razones por las que no se observaba la ley. Ejemplo de ello fueron las veinte matrículas de tributarios que se formaron en distintos tiempos y lugares como Puebla, Oaxaca, Veracruz, Celaya, Valladolid y la villa de León —en las postrimerías del siglo XVII y principalmente en el siglo XVIII—. Veracruz fue el único espacio donde no se empadronó a dichas mujeres; en Valladolid fueron enlistadas en la matrícula pero no en la clase de contribuyentes; en cambio, en Puebla, Oaxaca y Celaya sí fueron inscritas en el padrón, aunque al parecer no siempre se les cobró el impuesto; por último, en León se dio el caso de la separación entre las negras y mulatas viudas y solteras de pueblo, de un lado, y las viudas y "solteras de vagos", de otro (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, ff. 49 r.-55 v.). Así las cosas, la audiencia ordenó que en todas las jurisdicciones de aquel reino las viudas y solteras mulatas, negras y de otras castas fueran empadronadas como tributarias.

El Consejo de Indias, no obstante lo expuesto, acordó en abril de 1786 consultar a su majestad para que se resolviera el asunto, pero enfatizó "que será muy propio de la innata piedad de su majestad el que se digne declararlas exentas" (AGN, *tr*, vol. 20, exp. 8, f. 194 v.). Así sucedió: el 1 de octubre de ese año se expidió la real cédula que declaraba exentas del tributo a las negras y mulatas libres.

Los expósitos

En las sociedades del Antiguo Régimen, los derechos, deberes y privilegios de un individuo estaban determinados en función de su nacimiento (Ares 211-212). Uno de los dilemas presentes en varias partes del territorio novohispano a finales del siglo XVIII fue el de si los expósitos (huérfanos de padres no conocidos) debían contribuir al fisco. Tal fue el caso en Yucatán, cuyo intendente señalaba, en 1794, que los expósitos de su provincia exigían que se los declarase exentos de la carga fiscal. Situación similar se vivió en la parcialidad de San Juan, de la ciudad de México, donde el comisionado para la tasa de tributarios expuso sus dudas sobre si estos individuos debían o no ser contribuyentes, en relación con lo cual pidió una pronta solución (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, ff. 354 r.-354 v.).

¿Cómo determinar si los expósitos eran indios o mulatos cuando se ignoraba la condición étnica de los progenitores? Este fue el punto de discusión entre dos instancias: la Contaduría General de Retasas, representada por don Juan de Ordóñez, y la Mesa de Memorias y Alcances de la Contaduría Mayor del Real Tribunal, en el año de 1800[13].

En su afán por recabar más dinero para las arcas reales, Ordóñez argumentaba la imposibilidad de conocer la calidad de todos los expósitos "donde hay mezcla frecuente de españoles, indios y mulatos". Sin embargo, pensaba que sería poco equitativo eximirlos, pues gozarían de los mismos privilegios que los nacidos en legítimo matrimonio dentro de su respetiva clase, y abriría "la puerta para que muchos tributarios con la noticia de exención se dijeran falsamente de padres no conocidos con el fin de no tributar" (cit. en Pardo 11).

La historiografía sobre este tema ha señalado que las causas del abandono de estos infantes fueron la ilegitimidad y la pobreza (Prado 11). Aun así, se especulaba sobre las posibles repercusiones que tal situación tendría en los ingresos de la Real Hacienda por pago de impuestos. El contador sugirió que los huérfanos de color negro "que no dejen duda de su calidad", así como "los de color bajo", en el caso de los indios, y "los que en color, pelo y fisonomía sean conocidamente mulatos u otras de las castas que procedan de la mezcla de negros" fueran considerados sujetos de clase tributaria, mientras que todos

13 Sobre la postura de la Mesa de Memorias, véase "El tributo real y los niños expósitos 1800-1803".

aquellos de cuya condición étnica se tuvieran dudas quedaran exentos de tributar (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, f. 340 v.).

Acto seguido, la contraparte del contador Ordóñez, la Mesa de Memorias y Alcances de la Contaduría Mayor del Real Tribunal, refutó sus argumentos. Esta instancia señaló que las leyes españolas no mandaban que se juzgara "por los colores y aspectos sino por las naturalezas". Desde este punto de vista, nunca podría probarse el estatus de un expósito, puesto "que fue arrojado a las puertas de una casa y entregado en el torno de una cuna" (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, ff. 343 r.-343 v.). Ya entrados en la discusión, a los miembros de la Mesa de Memorias les parecía imposible pretender descubrir a los sujetos de clase tributaria a través de rasgos físicos, como el "color del rostro, lo despoblado de la barba, lo duro, lacio o anillado del pelo", por lo que cuestionaron el método sugerido por la Contaduría General de Retasas: "¿cuánto es el número de personas que semejantes en el color dejan de tributar sin ser caciques, primogénitos, gobernadores y alcaldes?" (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, ff. 344 r.-344 v.).

A lo dicho por Ordóñez acerca de que la exención abriría la puerta para que muchos individuos se declarasen expósitos, la Mesa de Memorias respondió que nunca se había procedido a partir de lo dicho por los interesados, sino del consenso de diversos testigos. Respecto a la recaudación monetaria, si bien no dio mayores detalles, dejó entrever la maquinaria del sistema fiscal de aquel entonces al decir que la "Real Hacienda no se perjudica dejando de percibir por un ramo y contribuyéndole el individuo por otros" (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, f. 345 v.). Finalmente, se pronunció a favor de la liberación del tributo para todos los expósitos y concluyó su argumento esgrimiendo la real cédula de 1794, en la que el rey había concedido ciertos derechos a los huérfanos[14].

Lo escrito sobre el asunto pasó, en ese mismo año de 1800, a manos del Real Tribunal y Audiencia de la Contaduría Mayor de Cuentas, órgano que apoyó lo dicho en la cédula de 1794 y lo expuesto por la Mesa de Memorias. Pero el fiscal de la Real Hacienda se expresó a favor de las premisas de Ordóñez, pues no veía impedimento para que las "personas que demuestren por su aspecto ser de calidad tributaria" cumplan con su obligación fiscal, y añadió que el ser contribuyentes no les impedía gozar de los privilegios que se estipulaban en la cédula dictada por el monarca español (AGN, *tr*, vol. 55, exp.

14 Esta cédula decía que los expósitos constituían una clase de hombres buenos, los "habilitaba para las dotes", los redimía de vergüenza pública y los igualaba con los privilegiados, y por tanto los eximía del tributo (AGN, *TR*, vol. 55, exp. 12, f. 346 v.).

12, ff. 350 v.-352 r.). La controversia llegó a su fin el 18 de febrero de 1803 en la ciudad de Aranjuez, cuando el rey declaró exentos de tributo a los expósitos. La noticia se conoció en México el 8 de junio del mismo año, "para que se guardara y se hiciera cumplir" (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 12, f. 359 v.).

En medio de este interesante debate se atisba un intento de las autoridades por definir y clasificar a los descendientes de africanos, siempre por el fenotipo. Pero esa tentativa de construir el prototipo del semblante del mulato entró "a menudo en colisión con una realidad social muy heterogénea" (Ares 197).

De los privilegios de las milicias

La milicia se estableció en América en el siglo XVI como una respuesta a la falta de capacidad de los encomenderos para controlar grandes extensiones de tierras con sus respectivas poblaciones. Sobre todo fue de gran ayuda durante la primera y la segunda centuria de la Nueva España, pues ayudó a sofocar los alzamientos indígenas. Muchas milicias fueron urbanas y el espacio en el que se desempeñaron, muy limitado. Ya en el siglo XVIII aparecieron las milicias provinciales. Su uso se generalizó en el Nuevo Mundo en el transcurso de la década de 1760, durante el reinado de Carlos III.

Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani afirman que la expansión de la corporativización no fue exclusiva de aquellos estamentos dotados de mayor riqueza, poder y prestigio; la búsqueda de pertenencia a un estamento también atrajo a los niveles bajos e intermedios de la sociedad americana. Sobre todo hubo una notable difusión de los fueros y privilegios militares como efecto de su extensión a las milicias provinciales a partir de 1767. En la Nueva España, Venezuela, la Nueva Granada y el Perú, los fueros y privilegios fueron concedidos no solo a los oficiales, sino también a la tropa, ya fuera mestiza, blanca o de color (pardos y negros); en este último caso, a condición de que los sujetos estuvieran en servicio activo (368).

Dicho con otras palabras, la milicia fue la corporación de Antiguo Régimen más abierta a la hora de otorgar sus privilegios y la de mayor extensión en cuanto a la amplitud territorial que alcanzó en la Nueva España, gracias a lo cual le dio oportunidad a todos los componentes sociales de obtener el reconocimiento jurídico de privilegios, inmunidades y fueros. En este sentido,

los descendientes de africanos no fueron los únicos beneficiados. También lo fueron los mestizos y los indios libres. Esto fue un fenómeno propio de América, debido a la hibridación de grupos étnicos y al crecimiento demográfico.

Sobre los soldados negros en la Nueva España, las fuentes publicadas revelan que, para el año 1770, existía un mínimo de 2.261 milicianos en compañías de pardos y morenos libres distribuidos en 6 centros: Veracruz, Jalapa, Puebla, Campeche, la ciudad de México y Guadalajara (Vinson III, "La dinámica" 64). En cuanto al caso de Orizaba, conocemos que para formar su milicia tuvo el problema de la escasez de habitantes, aunado a la necesidad de ocupar a la mayoría de los hombres en la cosecha de tabaco, labor que los eximía de la obligación de servir en las milicias. Es posible, afirma Guillermina del Valle, que por dichas causas se haya concedido a la población afromestiza la exención del pago de tributo y el goce del fuero militar, a fin de motivarla para que se incorporara a las milicias, incorporación que además le permitía portar armas, uniformes y condecoraciones ("Transformaciones" 92-93).

Lo único que hicieron las milicias de pardos fue aprovechar las oportunidades que les ofreció la sociedad estamental para obtener beneficios económicos, políticos y sociales. Es decir, no se trató de una acción exclusiva de los descendientes de africanos tendiente a mantener y aumentar sus derechos. En general, todos los actores sociales que pertenecieron a una corporación trataron de conseguir la mayor cantidad de privilegios que el sistema permitiera. No obstante, en un estudio de caso, Ortiz Escamilla demuestra que los mulatos de Papantla fueron los primeros en solicitar el privilegio de pescar, y que se les concedió, aun cuando no estuvieran inscritos en la matrícula de marina, todo por "estar pensionados con la obligación de guardar la costa" (334). En cambio, a los indígenas que pretendían recibir el mismo beneficio, les era negado, a menos que quisieran inscribirse en la matrícula y con ello perder sus privilegios como miembros de la república de indios (Ortiz). El elemento diferencial en este caso no era la pertenencia a una *etnia* sino la actividad a la que estaba dedicado cada grupo, y en este asunto se observa que el cuerpo de milicias tenía una mejor posición respecto a la república de indios.

Los pardos milicianos no atribuían la condonación del tributo a determinada condición sociorracial; no hacían referencia a su calidad étnica, sino a las tareas que desempeñaban, como se puede ver por lo que sucedió en Tamiahua, donde los pescadores se resistieron a tributar en 1782 (Gómez 152-153). Otro ejemplo se puede datar en 1764, cuando el capitán de la compañía de lanceros de Cosamaloapan, junto con el capitán de lanceros de Chacaltianguis, le escribieron

al rey don Carlos para manifestarle su extrañeza por el hecho de que el alcalde quisiera matricularlos. Argumentaban que desde tiempos inmemoriales sus antepasados habían gozado de la exención del tributo "por los servicios que prestaban en cuidar las costas del mar cuando ocurren guerras o invasiones de enemigos o se ofrecen levantamientos de negros en los trapiches de villa de Córdoba o en los pueblos de indios de la comarca" (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 16, ff. 408 r.-408 v.). Nuevamente, atribuían el privilegio de no pagar el tributo al hecho de estar adscritos a las milicias.

Como respuesta a la comunicación de los capitanes, el contador de tributos le pidió un informe al alcalde en el que explicara las razones que había tenido para intentar cobrar el tributo en Cosamaloapan, donde las castas nunca habían sido matriculadas. El alcalde, a su vez, respondió que el motivo que tuvo para recaudar el impuesto fue la calidad de los milicianos, ya que ignoraba que como guardacostas gozaban de una exención. El fiscal concluyó el caso señalando el desconocimiento del alcalde (AGN, *tr*, vol. 55, exp. 16, ff. 412 r.-415 v.). ¿Realmente ignoraba el alcalde la condonación de tributos a los milicianos pardos de su partido?

Algunos funcionarios locales sufrieron para determinar a los individuos sujetos a tributo. Un caso concreto tuvo lugar en 1797, cuando el subdelegado de Zacatula le pidió al fiscal de la Real Hacienda "que se le diga quiénes son los mulatos realmente exentos y cuáles son los que deben pagar" (AGN, *iv*, caja 1079, exp. 14, ff. 1 r.-1 v.). Para disipar sus dudas acerca del motivo por el cual los mulatos no contribuían al fisco desde hacía 33 años, el subdelegado se entrevistó con Felipe Mendoza, de 90 años, quien había sido capitán de pardos en esa jurisdicción por un periodo muy prolongado. Mendoza señaló "que en tiempo en el que don Joaquín Bárcena y Llanos fue justicia de este partido, los mulatos hicieron ocurso a la superioridad" y obtuvieron una real provisión expedida por la Real Audiencia en la que se los liberaba de pagar el tributo. Sin embargo, dicho documento había sido extraviado "por andarlo fiando de unos a otros" (AGN, *iv*, caja 1079, exp. 14, ff. 2 r.-2 v.).

Como réplica a los cuestionamientos del subdelegado, las autoridades superiores confirmaron que, efectivamente, había muchos mulatos de ese partido que estaban exentos del tributo conforme al reglamento, pero que también había otros que no contaban con dicho privilegio. Por tanto, exhortaban a cobrarles a todos aquellos que no hubieran recibido la exención legítima de la contribución. La tarea no era sencilla para los encargados del cobro del tributo. No solo había que lidiar con la resistencia al cobro por parte de la población

sino con el riesgo de que muchos de los habitantes mudaran su residencia a una jurisdicción vecina donde se hallaran exentos del tributo. Este riesgo fue señalado por el subdelegado de Zacatula, pues los mulatos y pardos libres de Acapulco, jurisdicción colindante, tenían el privilegio de no pagar el impuesto gracias a una facultad que el conde Revillagigedo le había otorgado al partido en 1794 (AGN, *iv*, caja 1079, exp. 14, ff. 4 r.-4 v.).

Con todo, se mandó a los tenientes hacer circular la orden superior que exigía cobrarles el tributo a aquellos mulatos que no comprobaran su derecho de exención. Sin embargo, los tenientes hicieron ver que el camino era aún más difícil, pues además de Acapulco había otros partidos de la Costa Grande donde la población mulata gozaba de la misma prerrogativa, por lo que se temía que esta

> [...] calidad de gente que solo poseen la triste choza en que viven abandonen su patria y se retiren a aquellas donde disfruten el beneficio que han disfrutado por tantos años con lo que vendrá a padecer la agricultura de esta que es la mejor de todas en su producto de algodones. (AGN, *iv*, caja 1079, exp. 14, ff. 2 r.-2 v.)

El problema de la movilidad de poblaciones enteras o de sectores importantes de ellas para no pagar tributos fue uno de los mayores entre los que enfrentaron los recaudadores oficiales. En 1791, el subdelegado de la jurisdicción de Jicayan, Oaxaca, don Amaro González, señalaba que después de haber hecho varias diligencias para cobrarles el tributo a los pardos y negros de la localidad, ni él ni los capitanes de pardos encargados de la administración habían podido recaudar más de 6 pesos y 2 reales en el año y medio que llevaba en sus funciones. En carta escrita a sus superiores, decía que las causas que le habían imposibilitado hacer el cobro eran la pobreza de la población, pues no han "cogido cosecha de algodones ni maíces en el tiempo de 3 años que se han perdido sus sementeras, y además de esto alegan el puntual servicio al rey", y el hecho de que algunos mulatos matriculados aparecían como muertos o huidos, mientras los que vivían aún en el partido, al ser solicitados, se retiraban a los montes o se pasaban a otras jurisdicciones, "como han hecho siempre en tiempo de los anteriores [...] y ni aun valiéndose de los capitanes de su misma clase he podido conseguir cobrarles un real avergonzándome ciertamente al haber presente a vuestra merced, tal imposibilidad" (AGN, *tr*, vol. 34, exp. 7, ff. 119 r.-125 v.).

Los milicianos resaltaban las dificultades que los impuestos significaban en sus vidas, cómo restringían sus actividades económicas e incluso los desanimaban. Intentaban demostrar que su condición de soldados disconformes afectaba su desempeño militar. Para dar mayor solidez a su postura, los alistados recurrieron a la exposición de sus roles defensivos específicos. Destacaron sus patrullas costeras, sus tareas en la frontera y sus actividades con las poblaciones indígenas hostiles (Vinson III, "Los milicianos" 55).

Ya avanzado el siglo XVIII, la exención tributaria se extendió ampliamente; el gobierno colonial la otorgó provincia por provincia, tras haber observado y sopesado los méritos en cada caso. Estas acciones tuvieron su efecto, pues, en muchas áreas rurales donde la exención fue puesta en práctica, pardos y morenos libres se enrolaron en las milicias en números nunca antes vistos. La laxitud en el cobro del tributo a estas castas provenía, en gran parte, de la preocupación por asegurar una fuerza de trabajo rural (Vinson III, "Los milicianos" 56).

Pero no todos los casos fueron exitosos. Hubo situaciones en las que a ciertos grupos de milicianos no les fue concedida la condonación del tributo. La compañía de pardos de Puerto Escondido, en la jurisdicción de Juquila, compareció ante los tribunales, argumentando que les había llegado la noticia de que en la nueva matrícula de tributarios que se estaba formando en ese momento "se había ordenado incluir [...] el número de soldados de que se compone el respetable cuerpo con el fin de que paguen tributo como lo han hecho los demás pardos de esta vecindad y provincia". En su discurso, los milicianos sostenían que habían gastado lo más noble de su juventud en el real servicio, "sin otro premio ni paga de nuestras continuas tareas y fatigas que la exención de este ramo, [por lo que] no cabe en sus fieles pechos el dolor de ver abandonados o mejor decir desapreciados sus continuos servicios" (AGN, *tr*, vol. 34, exp. 6, ff. 109 r. 117 v.). Además, añadían que no eran milicianos de retén, para ocasiones repentinas, sino que siempre se habían mantenido ocupados en guardar las costas.

Pero la exaltación de sus actuaciones en defensa del imperio no quedó ahí. Les recordaron a las autoridades el naufragio que había padecido en esas costas el navío *San Fermín*, procedente de Lima, y que gracias a la compañía de milicianos se había podido rescatar toda la carga. Lo mismo había acontecido con la fragata *Santa Rosalía*, también procedente de Lima, cuyo naufragio describieron los pardos, así como el hecho de que ellos habían salvado a toda la tripulación.

Más peculiar e interesante resultó el enaltecimiento que hicieron del carácter de la gente de la costa:

> Notorio es señor que la gente costeña es por su naturaleza altanera y que sin exageración parece que le es congénito el orgullo, ¿y quién si no la compañía de milicia nos la ha contenido siempre dentro de los límites de la subordinación y del respeto? De modo que si la compañía de milicianos no se hubiera dado a temer, ¿acaso estarían todos aquellos países abandonados al insulto, al desacato y al latrocinio y qué remuneración tenemos? ¿Se nos paga algún premio? [...] es una milicia que guarda la más estrecha ordenanza, cada año se acuartela para pasar revista perdiendo no poco tiempo y con abandono de sus casas, mujeres y familias tienen sus días de ejercicio para adquirir la correspondiente destreza en el manejo de las armas y esta a la voluntad de sus jefes como podrán informar los mismos cuando se dude de la verdad de estas expresiones y siendo constante que esta compañía no solo es útil sino necesaria, ¿habrá razón para que se nos desnude de un solo privilegio que gozamos cual es la exención de los tributos? ¿Todos los de la ciudad están libres de esta penosa carga y han de ser de peor condición los de la costa de Juquila? (AGN, *tr*, vol. 34, exp. 6, ff. 109 r.-112 v.)

Y terminaban de manera tajante, preguntándose qué sería de la costa de Puerto Escondido si las milicias faltaran[15].

A pesar de todos estos argumentos, por demás interesantes, el promotor fiscal defensor de la Real Hacienda señaló que en el artículo 139 de la Real Instrucción se prevenía a los señores intendentes del cuidado que debían tener al conceder exenciones a los pardos libres que sirvieran en los cuerpos de milicias provinciales de la Nueva España, para que no se extendiera tal privilegio a hombres de la misma clase alistados en compañías sueltas y urbanas. Como la milicia de Puerto Escondido no era parte de algún cuerpo formal de milicias provinciales, no mereció otra calificación que la de ser y deberse tener por

15 Sobre el carácter altanero de las personas de las zonas costeras, Juan Ortiz afirma que cuando se planteó la necesidad de incorporar a esa población al sistema de defensa, se pensó que por medio de la milicia modificaría sus hábitos y costumbres y se amoldaría a la cultura ilustrada europea (330).

suelta y no comprendida en la exención. Se concluyó entonces que la solicitud de condonación del tributo quedaba rechazada.

Conclusiones

¿Fue el tributo una de las causas por las cuales la población de color se sumó a la insurrección general de 1810? Uno de los principales representantes de la Ilustración, Manuel Abad y Queipo, escribió en mayo de ese año una "representación" a la primera regencia en la que urgía al monarca a que aboliera sin tardanza y para siempre el tributo personal que pagaban indios y castas, pues no podían transitar libremente a otras jurisdicciones si no presentaban la carta de pago del mismo, por lo cual a veces tenían que pagarlo más de una vez (González 36).

Conocemos todavía muy poco sobre el impacto de la abolición del tributo o las reacciones a ella entre la población de color y entre los indios. Historiadores como Marta Terán y Luis Fernando Granados han comenzado a estudiar el proceso de abolición en la década de 1810. Lo que sí sabemos es que a partir de las reformas borbónicas aumentó la presión de las autoridades por el cobro del tributo. No obstante, al mismo tiempo, las autoridades, y no la población de color, buscaron exentar a las mujeres y a los expósitos de la carga fiscal, a fin de que quedaran matriculados solo los hombres de color y los indios, así como algunos milicianos pardos.

Al final, entonces, parece que el principio de proporcionalidad y justicia entre los tributarios indios y las castas se mantuvo, ya que las mujeres de ambas calidades quedaron eximidas del impuesto. Pero, para determinar el impacto social del tributo entre los mulatos, pardos y morenos libres, se necesita hacer otro tipo de análisis, más regional, y entrar en los detalles de las resistencias. Una vía distinta sería la de comparar la geografía del tributario de color (densidad) en el territorio novohispano con el mapa de los principales escenarios de la lucha insurgente en los primeros años de la guerra. Esto podría ayudarnos a determinar si es pertinente plantearnos el interrogante sobre la relación directa o indirecta entre los tributarios y la lucha armada.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).
Audiencia de México (AM) 1133.
Archivo General de la Nación, México (AGN).
Tributos (TR) 20, 34, 55.
Indiferente Virreinal (IV) 1079, 4607.
Biblioteca Nacional de México (BNM).
Franciscanos (FR) 140.

B. Impresos

Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia. *Historia general de Real Hacienda*. T. 1. México: Impresa por Vicente G. Torres, 1845. Impreso.

Poinsett, J. R. *Notas sobre México (1822).* México: Jus, 1950. Impreso.

Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias 1681. T. 2. México: Escuela Libre de Derecho; Porrúa, 1987. Impreso. Edición conmemorativa del V centenario del descubrimiento de América.

"El tributo real y los niños expósitos 1800-1803". *Boletín del Archivo General de la Nación* 23.1 (1952): 60-68. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Ares Queija, Berta. "Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano". *Histórica* 28.1 (2004): 193-218. Impreso.

Bowser, Frederick P. *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650.* México: Siglo XXI, 1977. Impreso.

Diccionario de autoridades. Vol. 1. Edición facsimilar. Madrid: Gredos, 1990. Impreso.

Escobedo Mansilla, Ronald. "El tributo de los zambaigos, negros y mulatos libres en el virreinato peruano". *Revista de Indias* 41.163-164 (1981): 43-54. Impreso.

Gómez Cruz, Filiberta. "La población afrodescendiente de la región de Tamiahua: la pesca y la resistencia a tributar a finales del siglo XVIII". *Ulúa* 19 (2012): 147-164. Impreso.

González Sánchez, Isabel. "Situación social de indios y castas en las fincas rurales, en vísperas de la independencia de México". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. Impresa.

Granados, Luis Fernando. "Huérfanos, 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.* Coord. Brian Connaughton. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2010. 283-326. Impreso.

Guardino, Peter. "La identidad nacional y los afromexicanos en el siglo XIX". *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo xix*. Coord. Brian Connaughton. México: Casa Juan Pablos; Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2008. 259-301. Impreso.

Marichal, Carlos. *La bancarrota del virreinato, Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810*. México: El Colegio de México; FCE, 1999. Impreso.

Marino, Daniela. "El afán de recaudar y la dificultad en reformar. El tributo indígena en la Nueva España tardocolonial". *De colonia a nación. Impuestos y política en México 1750-1860.* Comps. Carlos Marichal y Daniela Marino. México: El Colegio de México, 2001. 61-83. Impreso.

Menegus, Margarita. "Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal". *Las finanzas públicas en los siglos xviii-xix*. Coords. Luis Jáuregui y José Antonio Serrano Ortega. México: El Colegio de México; El Colegio de Michoacán; Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM; Instituto Mora, 1998. 110-130. Impreso.

Naveda, Adriana, comp. *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001. Impreso.

Ortiz Escamilla, Juan. "Identidad y privilegio: fuerzas armadas y transición política en México, 1750-1825". *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador, homenaje.* Eds. Erika Pani y Alicia Salmerón. México: Instituto Mora, 2004. 323-349. Impreso.

Pietschmann, Horst. "Dinero y crédito en la economía mexicana a finales del periodo colonial (1750-1810). Reflexiones sobre el estado actual de las investigaciones". *Históricas* 47 (1996): 27-51. Impreso.

Prado de la Fuente Galán, María del. "Ilegitimidad y abandono en la Granada del siglo XVIII: un establecimiento para partos de expósitos ilegítimos". *Chronica Nova* 27 (2000): 9-21. Impreso.

Reyes G., Cayetano. "Estado general de tributos y tributarios, 1805". *Boletín del Archivo General de la Nación* 3.ª época 1.3 (1977): 3-43. Impreso.

Romano, Ruggiero y Marcello Carmagnani. "Componentes sociales". *Para una historia de América i. Las estructuras*. Coords. Marcelo Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano. México: El Colegio de México; FCE, 1999. 288-403. Impreso.

Soberón Mora, Arturo. "Indias, mulatas, mestizas y criollas en la industria pulquera del México colonial". *La diversidad del siglo xviii novohispano. Homenaje a Roberto Moreno de los Arcos*. Coord. Carmen Yuste. México: UNAM, 2000. 35-53. Impreso.

Tau Anzoátegui, Víctor. *Casuismo y sistema*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1994. Impreso.

Terán, Marta. "Los tributarios de la Nueva España frente a la abolición y a la restauración de tributos, 1810-1822". *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*. Coords. Miguel León Portilla y Alicia Mayer. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM; Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010. 248-288. Impreso.

Valle Pavón, Guillermina del. "Historia financiera de la Nueva España en el siglo XVIII y principios del XIX, una revisión crítica". *Historia Mexicana* 52.3 (2003): 649-675. Impreso.

—. "Transformaciones de la población afromestiza de Orizaba según los padrones de 1777 y 1791". Naveda 79-97.

Vinson III, Ben. "La dinámica social de la raza: los Milicianos Pardos de Puebla en el siglo XVIII". Naveda 61-78.

—. "Los milicianos pardos y la relación estatal durante el siglo XVIII en México". *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos xviii y xix*. Coord. Juan Ortiz Escamilla. México: El Colegio de México; El Colegio de Michoacán; Universidad Veracruzana, 2005. 47-60. Impreso.

El oxímoron de la libertad. La esclavitud de los vientres libres y la crítica a la esclavización africana en tres discursos revolucionarios

The Oxymoron of Freedom. Slavery of the Free Bellies and the Critic to African Enslavement in Three Revolutionary Speeches

Recibido: 7 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín
mechavezm@unal.edu.co

RESUMEN

En este artículo se analizan tres discursos que abogaron por la abolición de la esclavitud en Hispanoamérica: el primero de ellos fue escrito a finales del siglo XVII y los dos restantes a comienzos del siglo XIX. La lectura analítica de estos textos presenta aquí una hipótesis sobre la interrelación entre esclavitud, libertad política y abolicionismo. Se muestra que la propuesta abolicionista del siglo XVII fue radical tanto en su crítica como en sus conclusiones, mientras que las del siglo XIX, formadas al calor de las revoluciones de inspiración republicana y liberal, dieron un paso atrás en su crítica inicial a la esclavitud para terminar negando lo que en principio alegaban defender. Crearon un concepto de libertad en forma de oxímoron que les permitía negarla después de haber pretendido argumentar a su favor.

Palabras clave: abolición de la esclavitud, concepto de libertad, derecho natural, Félix de Restrepo, Francisco José de Jaca, Isidoro de Antillón, ley de *libertad de vientres*, Nueva Granada.

ABSTRACT

This article intends to analyze three discourses that advocated for slavery abolition in Spanish America: the first one was written in the late seventeenth century, and the last two in the early nineteenth century. By means of an analytical reading, this paper proposes a hypothesis on the relationship between slavery, abolitionism and the discourse of political liberty. It is proved that, while the discourse from seventeenth century followed the principles of Natural Rights to its logical consequences and was able to put forward a revolutionary formula to end slavery, the ones from the nineteenth century ended up concocting a proposal in which the liberty they initially defended was finally negated. Even though these two modern discourses used the principles of Natural Rights, they took a step back from the principle of natural liberty maintaining slavery while protecting the property rights of the masters. They ended up creating a concept of freedom in the form of an oxymoron that allowed them to deny that idea after having pretended to defend it.

Keywords: concept of freedom, Félix de Restrepo, Francisco José de Jaca, Isidoro de Antillón, Law of free womb, Natural Law, Nueva Granada, slavery abolition.

Una hipótesis

Los procesos políticos de los que emergieron las naciones republicanas en Hispanoamérica esgrimieron un concepto de *libertad* cuya significación estuvo condicionada por una serie de temas que, desde el siglo XVI, habían alimentado los debates sobre la legitimidad del dominio colonial y la esclavización de indígenas y africanos[1]. De esta forma, el concepto de libertad que pusieron en acción los letrados revolucionarios del siglo XIX resultó depender de una reflexión crítica sobre la legitimidad de la esclavitud y de una retórica abolicionista. Se postula, por lo tanto, que existió una relación estrecha entre, por un lado, las raíces coloniales de los significados de la libertad natural que se formaron en

1 La historiografía sobre esta influencia ha dado paso a un debate interesante. Al respecto, véanse los aportes de François-Xavier Guerra, Tulio Halperin, Jaime Jaramillo ("Influencias"), Miguel Molina y Carlos Stoetzer.

el contexto de la crítica a la esclavitud africana y, por otro, la resignificación que el concepto de *libertad política* (también fundada en supuestos del derecho natural) experimentó en el contexto de la oposición republicana a los regímenes absolutistas, a partir del siglo XIX.

A continuación propongo exponer esta hipótesis a una lectura cruzada que analiza tres diferentes proyectos de emancipación. El primer discurso que quiero analizar fue pionero en su tipo en la América hispana republicana. Se trata de una ley de *libertad de vientres* presentada en 1814 por los letrados Juan del Corral y Félix de Restrepo a la Legislatura de la República de Antioquia, en el Nuevo Reino de Granada. Esta propuesta sirvió de base para la ley de libertad de vientres aprobada en el Congreso constitucional que en 1821 dio origen a la Gran Colombia. El segundo, un discurso que describe un "plan" para reemplazar la esclavitud africana, fue pronunciado en 1802 por el liberal peninsular Isidoro de Antillón en la Academia de Derecho de Madrid e impreso en 1811 con ocasión de los debates sobre el tema en las Cortes de Cádiz. El tercero, escrito por un misionero capuchino peninsular en el siglo XVII, es una de las críticas más tempranas a la esclavitud africana. Mi objetivo será delinear algunos de los elementos discursivos con los que fue posible significar la libertad natural entre los siglos XVII y XIX, y que permitieron a las élites liberales y autonomistas enunciar un proyecto político libertario que, a la par que mantenía la esclavitud en cuanto fundamento económico de la sociedad, implementaba la llamada *libertad de vientres*. Fue este artilugio retórico, que adquiere la forma de un oxímoron, el que otorgó autoridad a los conceptos modernos de *nación* y *ciudadanía* en el contexto de una república esclavista.

Es necesario advertir que no busco definir filiaciones entre los autores, ni descubrir el proceso evolutivo del pensamiento sobre la libertad en un eje cronológico. Me interesa mostrar, a partir de los indicios que arroja esta lectura cruzada y anacrónica, los contornos de un espacio enunciativo que atraviesa la historia colonial y la temprana república. Se pretende establecer que, desde el siglo XVI, temas y conceptos de diversa factura, asociados a la pugna entre derecho natural y derecho de gentes, determinaron de manera contradictoria y conflictiva las posibilidades para significar la libertad de los pueblos expresada en la Independencia; y la de los esclavizados, expresada en el abolicionismo.

Un proyecto de libertad

En 1814, a un año de haber declarado su independencia y a dos de haber sancionado una Constitución republicana, la provincia de Antioquia del Virreinato de la Nueva Granada publicó la Ley sobre la manumisión de la posteridad de los esclavos africanos y sobre los medios de redimir sucesivamente a sus padres. Esta ley fue propuesta por los legisladores Juan del Corral y Félix de Restrepo, y estuvo precedida en América del Sur por una iniciativa similar en Chile (1811) y otra en Río de la Plata (1813). La ley liberaba solo "los vientres" de las esclavas, pero por lo demás las mantenía en esclavitud y establecía un horizonte futuro para la liberación de sus hijos nacidos a partir de la fecha de publicación de la normativa (Bedoya; BNC, *ss* 8, 6-7; Pérez). Esta ley permitía a los revolucionarios antioqueños paliar la profunda contradicción que suponía mantener la esclavitud en un régimen republicano. En el texto introductorio, Del Corral no solo reconocía la necesidad de liberar a los esclavos, sino también la de integrar a los libertos a la ciudadanía:

> Esta parte de la humanidad que ha trescientos años gime en la servidumbre, es el objeto de la ternura y compasión del gobierno. Días ha que le ocupan profundas meditaciones para mejorar su suerte, *sacarla del funesto estado, colocarla en la clase de ciudadanos, y restablecer en lo posible el equilibrio de condiciones, para que goce de la beneficencia de un gobierno justo, y equitativo que jamás lograría bajo las leyes bárbaras de España*. (BNC, *ss* 8, 1, énfasis añadido)

No obstante estas virtuosas intenciones, Juan del Corral aclaraba que la iniciativa de manumisión respondía a un temor creciente entre las élites revolucionarias: una sublevación de esclavos que trastocara el orden político, porque, según expresaba, el amor a la libertad que desarrollan "los negros humillados bajo la vara de su amo" había producido ya "amagos de revolución". Este temor tenía como referente la larga historia de intentos de rebelión por parte de los esclavos de la provincia de Antioquia desde mediados del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX; uno de ellos se organizó pocos meses después de haber sido proclamada la Constitución de la República de Antioquia, en 1812 (Chaves, "Esclavos"; Chaves, "Nos los esclavos"). Esta experiencia fue la que indujo a Del Corral a constatar que la búsqueda permanente de la libertad

no toleraría la contradicción que suponía la subsistencia de la esclavitud en un régimen republicano. Para ilustrar esta opinión se refirió a los acontecimientos de la Revolución haitiana:

> traed por un momento a vuestra imaginación los horrores, los asesinatos, las crueldades practicadas en la isla de Haití, *por haber querido los franceses ser ellos solos libres, sosteniendo por un formal decreto la esclavitud de los negros de sus colonias y revocando las providencias benéficas y liberales que anteriormente habían sancionado*. (cit. en Tisnes 263, énfasis añadido)

Para Del Corral, la enseñanza que dejaban la historia reciente del Caribe francés y el intento de revolución esclava en la provincia, a raíz de la proclamación de la Constitución política, era que si la república no quería perecer a manos de los esclavos rebeldes, debía iniciar un plan para abolir la esclavitud e integrar a los libertos a la ciudadanía. El remedio, sin embargo, parecía introducir un factor de mayor zozobra aún para los republicanos antioqueños, como se deduce de la conclusión premonitoria planteada por Del Corral:

> Yo confieso, no obstante, que por justa que sea la manumisión de los esclavos, sus consecuencias serían mortales para la república. Unos hombres degradados en la servidumbre, sin educación de ideas y de sentimientos, sin propiedades y *no teniendo vínculo alguno que los ligase a esa patria, a quien no han pertenecido jamás, era consiguiente que se hicieran perversos, y que embriagados con una emancipación repentina fuesen criminales y bandoleros*. Mas estas consideraciones no deben detenernos para emprender algunas operaciones fundamentales que sucesivamente vayan produciendo una manumisión universal. (cit. en Tisnes 263, énfasis añadido)

Frente a la contradicción que generaba en las sociedades esclavistas la declaración de la libertad natural como fundamento de la república, los proyectos de manumisión a largo plazo ofrecían una estrategia para enfrentar estos temores. La ley de libertad de vientres instituía una promesa futura de emancipación para los infantes por nacer, mientras mantenía la condición de los esclavos existentes y, con esta, la estabilidad económica y el derecho de propiedad de los amos. Por otra parte, la ley retrasaba la posibilidad de que los libertos entraran en uso de los derechos políticos, ya que los consideraba poco aptos para ser parte de una república virtuosa, con lo que condicionaba su integración a la categoría

de ciudadanos. Este condicionamiento tenía que ver, por un lado, con la prioridad que se le daba a la indemnización económica de los amos por sobre el reconocimiento de la libertad de sus esclavos; y por otro, con la exigencia de que los libertos dieran pruebas de haber adquirido las características de "gente de bien" antes de ser adjudicatarios de derechos políticos. Para lo primero, los infantes estaban obligados a servir a los amos de sus madres hasta la edad de dieciséis años. Para lo segundo, se entregaba a los amos y a las llamadas *juntas de amigos de la humanidad* la potestad de juzgar sobre el comportamiento de libertos y manumisos, y de decidir acerca de su libertad, pero también sobre su capacidad para ser incluidos o excluidos de la comunidad política.

Aunque fue anulada cuando la provincia cayó en manos del ejército de reconquista español en 1816, esta norma sirvió como base para el proyecto de ley que Félix de Restrepo presentó en el Congreso de Cúcuta en 1821. En esa ocasión, Restrepo introdujo su proyecto con un extenso discurso en el cual desarrolló ampliamente los temas centrales que encontramos en 1813 y 1814. Es importante notar que este segundo discurso tuvo lugar cuando las tropas bolivarianas habían derrotado a las fuerzas peninsulares de reconquista y se aprestaban a consolidar las bases de la república[2]. El símil que asociaba la liberación política de los pueblos a una emancipación de la esclavitud se hace más evidente, y la contradicción de la supervivencia de la esclavitud de los afrodescendientes en el seno de la república se interpreta en el discurso de Félix de Restrepo, no solo como una inconsistencia política, sino como un pecado mortal que acarrearía un castigo divino: la república volvería a ser esclavizada por el poder peninsular, es decir, se produciría una nueva y exitosa reconquista:

> El padre de familias es Dios que nos ha libertado de la nación desoladora, nos ha concedido victorias que pueden tenerse por milagrosas, nos ha dado leyes y magistrados, pero si no queremos usar de misericordia con nuestros hermanos [los esclavos], indignado este padre de familia nos entregará en manos de los españoles, que nos pondrán en la cárcel donde pagaremos hasta el último cuadrante. (97)

2 Los discursos abolicionistas del siglo XIX en la Nueva Granada han sido objeto de algunos análisis y lecturas generales desde hace varias décadas (Jaramillo, "La controversia"; Posada; E. Restrepo). En su estudio clásico, Margarita González hace una sucinta comparación entre la ley antioqueña y la de 1821 (195-197). Una lectura comparada de las leyes de libertad de vientres de 1814 y 1821 se encuentra en el texto de Daniel Bedoya.

Para Félix de Restrepo, la esclavitud carecía de cualquier fundamento legal y conservarla era un pecado mortal en una república cristiana. Con el fin de demostrarlo, cuestionó tres argumentos centrales en los discursos eruditos que, desde el siglo XVI, se dedicaban a indagar sobre la legitimidad de la esclavización de indígenas americanos y de africanos. El primero tiene que ver con la legitimación de la esclavitud como consecuencia de la guerra justa. El segundo suponía que la condición de esclavitud de muchos africanos había iniciado como consecuencia de las continuas guerras entre los pueblos de ese continente, y no a manos de los tratantes europeos, que no tenían responsabilidad alguna en esa esclavización, pues había sido previa a la compra. Por lo tanto, el comercio de esclavos no podía suscitar objeciones legales ni de conciencia para los mercaderes y menos aún para los posteriores compradores (Costello; Mercado; Pagden 93-150). Restrepo se opone a estos argumentos, pues considera que habían sido impuestos por el derecho de gentes "haciendo violencia" al derecho natural. En este sentido, sigue de cerca los discursos que desde el siglo XVI habían condenado la esclavización de los africanos debido a que resultaba imposible determinar si las guerras en su contra eran justas (Almeida). ¿Qué mal nos han hecho? ¿Cuándo invadieron nuestras costas?, se pregunta entonces Restrepo. "¿Podremos tranquilizar nuestras consciencias? ¿Quién nos asegura que aquellas guerras son legítimas?" (F. Restrepo 104).

El tercer argumento que analiza se relaciona con uno de los más importantes "justos títulos" de la Conquista, el supuesto de que el sometimiento de los pueblos se justificaba como condición para la evangelización y la salvación de sus almas, una idea también criticada y debatida desde el siglo XVI (Hanke; Maestre). Para Félix de Restrepo este supuesto es "bárbaro", puesto que la religión cristiana, "fundando al pie de los altares los derechos de la igualdad, ha afirmado su libertad natural por la proscripción de la servidumbre" (108). Con esta opinión, parecería que la posición de Restrepo se perfila como radicalmente antiesclavista:

> Mil veces lo he dicho, y ahora lo repito a presencia de este cuerpo soberano: si la independencia de España nos ha de costar una sola injusticia; si es necesario continuar la opresión de la humanidad para sostener la república, perezca esta, no haya oro, seamos esclavos de los españoles, pero seamos virtuosos. (111)

No obstante, Félix de Restrepo introduce un criterio que será el que definirá el carácter de su propuesta. Retomando lo que había enunciado Del

Corral años antes, afirmó una vez más que siendo la esclavitud "siempre odiosa al lado de la libertad [...] la victoria de uno de los dos, es la muerte del Estado" (116). Confirma estos temores citando a Simón Bolívar, quien en su discurso en el Congreso de Angostura, en 1819, poniendo de ejemplo el caso de Haití, había hecho referencia a la amenaza que suponía para la república el alzamiento de esclavos. Restrepo recuerda entonces que "no es difícil que [los esclavos] vuelvan a reunirse y que el rayo amenace de nuevo sobre la cabeza de Colombia" (117).

Con esta consideración el legislador antioqueño abandona los razonamientos sobre la libertad natural, bien desarrollados desde el siglo XVI, e introduce argumentos de tipo económico con los que pretendía demostrar que la abolición de la esclavitud no sería perniciosa para la economía del Estado ni de los particulares. Dedica una buena parte de su alocución a mostrar que la liberación de los esclavos incentivaría sus matrimonios y en consecuencia su reproducción natural, y el aumento de la mano de obra para el trabajo agrícola y minero. Pone énfasis en que un proceso de abolición no solo liberaría a los esclavos, sino también a los amos, pues estos dejarían de gastar en la manutención de los esclavos, quienes, una vez libertos, trabajarían a cambio de un jornal y producirían aún más y a menor precio[3]. Llega así al delicado tema del derecho de propiedad de los amos. Para Félix de Restrepo, la abolición de la esclavitud debía estar acompañada de una política de indemnización a los propietarios. La norma del respeto a la propiedad termina de transformar su discurso, ya que, a pesar de tener en mente que en una república que mantuviera la esclavitud estaría siempre presente el temor a una rebelión, sugiere que la abolición inmediata resultaría inconveniente y hasta peligrosa[4]:

> Convengo en el principio de que la esclavitud debe destruirse, sin destruir al propietario [...]; no conceder la libertad es una barbarie;

3 El estudio sobre el tipo de argumentos económicos que promovieron la esclavitud africana y le dieron fundamento teórico, y sobre los que, a partir de mediados del siglo XVIII, empezaron a abogar por la abolición de la trata esclavista y luego por la esclavitud misma, ha producido una controversia que muestra que, si bien hubo argumentos mercantilistas que justificaron la esclavización y la trata de africanos, estos también pudieron usarse para promover el fin de la trata esclavista. Por otro lado, se muestra que los argumentos abolicionistas se sustentaron frecuentemente en la crítica del pensamiento económico liberal, al mercantilismo y al sistema esclavista. Para ampliar esta información pueden consultarse los aportes de Dave Gosse y Robert Haywood.

4 El historiador colombiano Max Hering también ha señalado la importancia de esta ambivalencia en el discurso de la libertad republicana.

> darla de repente es una precipitación. La libertad social tiene grados y necesita cierta disposición en los que la reciben para que no sea peligrosa [...] Por otra parte los blancos que, bajo la autoridad de las leyes existentes, han empleado su caudal en una especie de comercio, por más injusto que sea [...], no deben ser arruinados de repente por otro nuevo error de los legisladores. Estamos en un caso en que no podemos ser enteramente justos. (124)

Como salida a esta situación, De Restrepo propone una ley de libertad de vientres para iniciar, a partir de su publicación, la manumisión paulatina de los recién nacidos. El objetivo de esta ley fue el de respetar el derecho de propiedad de los amos, pues se los autorizaría a mantener a su servicio a los infantes manumisos por todo el tiempo necesario con el fin de redimir el gasto hecho en su manutención. Al mismo tiempo, se exhortaba a los amos a manumitir graciosamente al resto de los esclavos, para lo cual se instituyó una medalla con la inscripción "Ciudadano amigo de la humanidad". La conclusión final de Félix de Restrepo toma la forma de un oxímoron en el que se enuncia la esclavitud de los vientres libres, con lo cual, al mismo tiempo que se afirma la libertad, se la está negando.

Esta tendencia estuvo también presente en la propuesta del liberal español Isidoro de Antillón. Su texto se produce en el marco del reformismo ilustrado español y, aunque hace referencia al derecho natural de origen divino para cuestionar la legitimidad de la esclavitud, introduce argumentos de novedosa factura, popularizados durante la segunda mitad del siglo XVIII en los debates sobre la abolición de la trata y de la esclavitud en el Congreso de los estados americanos anglosajones, en el Parlamento inglés y en la Asamblea revolucionaria francesa.

Una "gloriosa empresa"

En 1811, con ocasión de los debates sobre la esclavitud en las Cortes de Cádiz, se publicó la disertación que Isidoro de Antillón había leído ante la Academia Matritense de Derecho Español en 1802. Titulada "Sobre el origen de la esclavitud de los negros", es precedida por una introducción y está dividida en 61

capítulos que se organizan en 3 partes. El autor inicia su texto lamentando que en Europa, cuando la esclavitud "doméstica o de los siervos" había terminado y cuando "la naturaleza reclamaba por todas partes sus derechos", se hubiera fomentado la esclavitud y el comercio de los negros africanos. Vaticinaba que, siendo esta práctica contraria a las "luces del siglo" y al "grito de la naturaleza", tendría como consecuencia "el desprecio del filósofo y el puñal del negro" (10-11).

Después de describir, en la primera parte de su discurso, las funestas consecuencias de la trata y la esclavización en África, Antillón constata que la violencia de tal práctica había despoblado el continente africano e impedido que la mano de obra esclava se reprodujera naturalmente en las colonias del Caribe. En la segunda parte del texto, rechaza el argumento de que la guerra justa pudiera justificar la esclavización puesto que, según demuestra, era la intervención de los europeos la que había incentivado las guerras entre los pueblos africanos y con ellas la violencia injustificada que había impedido la reproducción natural de la mano de obra en las colonias (Antillón 36-37). Esta fatal circunstancia le parecía que estimulaba la trata esclavista y la demanda de esclavos africanos. En lo que sigue, Antillón se dedica a delinear un "plan" cuyo propósito era reemplazar en las colonias del Caribe a los esclavos africanos por esclavos que hubieran nacido como producto de la reproducción natural, es decir, que fueran nativos; y, en cuanto a África, propuso terminar con la esclavización, que consideraba injusta y contraria al derecho natural, para utilizar a sus habitantes como trabajadores libres en factorías y minas instaladas por los poderes europeos en un proceso de colonización que prescindiría así de la esclavización y la trata esclavista.

Para lograr el primer objetivo, cree imperativo terminar con la violencia en el trato a los esclavos en aras de poder "perpetuar su raza en las Américas" y producir una población criolla acostumbrada a su esclavitud y agradecida con sus amos. Aclara que este procedimiento valdría en caso de que subsistiera "la tan ignominiosa esclavitud", pero insiste en que esta debía terminarse, ya que "ninguna opinión absurda puede justificar lo que desaprueba la razón, lo que repugna a la naturaleza, lo que ofende y llena de escándalo a la humanidad" (Antillón 52-53).

Respecto al segundo objetivo, que consiste en mantener a los africanos en su territorio como mano de obra libre al servicio de las empresas agrícolas y mineras europeas, Antillón concibe que tiene una doble consecuencia. En primer lugar, permitiría reparar el daño que el derecho de gentes había infringido al derecho natural a la libertad, con lo cual los europeos podrían deshacerse de

la culpa que pudieran sentir por tan ignominiosa práctica. En segundo lugar, garantizaría que, al terminarse la esclavitud, los mercados europeos pudieran seguir recibiendo los productos de consumo que hasta ese momento dependían de la producción esclavista. En este sentido, Antillón concibe su plan como una "gloriosa empresa" cuya ejecución no tendría ningún obstáculo:

> Ningún obstáculo se presenta a la ejecución de tan gloriosa empresa. Toda la costa está preparada para establecimientos, y el país lleno de habitantes dados al comercio, y para quienes nuestras mercaderías son verdaderas necesidades [...]. Sin duda aquellos hombres, naturalmente imitadores, mirarían como dioses benéficos a los que viniendo a ocupar con ellos sus tierras, les enseñasen a cultivarlas en vez de expatriarlos para siempre. (61)

Para que su plan fuera verosímil, el autor intenta convencer a su público de que, aunque los africanos hubieran sido descritos erróneamente como perezosos o antropófagos, muchos viajeros y autores habían mostrado que en realidad "son dulces y que aborrecen el derramamiento de sangre", y que "el carácter tímido que les distingue, es un nuevo dato a favor de su humanidad". En consecuencia, asegura que son totalmente aptos para convertirse en trabajadores libres y dispuestos a obedecer al poder colonial, y se pregunta: "¿Podría pensar ningún hombre justo y libre de preocupaciones, que gentes sencillas y rectas, como son los salvajes, dudarían en aceptar tales proposiciones?" (62). Con estas razones concluye:

> Una tierra nueva, una fertilidad admirable [...] y unos comerciantes naturales por genio y habituados a obedecernos, todo prepara una halagüeña perspectiva de prosperidad a la primera nación europea que verifique el gran proyecto de abolir por este medio la vergonzosa esclavitud de los negros (63)

España, sin embargo, no tendría necesidad de desarrollar la colonización africana, una tarea que correspondería más bien a Inglaterra y Francia, que "no tienen ningún vasallo indio en sus ricas colonias de América", pues Antillón opina que la gran población indígena de la América hispana, entre "12 o 15 millones de vasallos", "los más sumisos del universo", bastaría para mantener las posesiones españolas "aun sin la existencia de los negros" (64). Con esta sentencia pasa a considerar la aplicación de su gloriosa empresa en Hispanoamérica.

Antillón rechaza la idea de que la debilidad física y natural de los indígenas les impidiera realizar trabajos pesados, pues asegura que esta supuesta debilidad procedía "de la indolencia a la que están entregados y del ningún uso que hacen de sus facultades y vigor del cuerpo". Por lo tanto, insinúa que si se los acostumbraba gradualmente al trabajo duro, serían capaces de ejecutar todo lo que pudiera esperarse de los naturales de África y Europa (65).

En este punto, hay que notar que Antillón retoma uno de los razonamientos que habían definido el debate sobre la legitimidad de la esclavitud de los indios en el siglo XVI y que, esgrimido por uno de los más importantes defensores de la libertad natural, el dominico Bartolomé de las Casas, había justificado la introducción de los africanos esclavizados en América con el fin de reemplazar la esclavitud de los indígenas, a los que se consideraba poco aptos para los trabajos pesados (Almeida)[5]. Antillón, sin embargo, parece haber invertido el argumento. Además, aun cuando no niega que los indígenas pudieran ser de "una extrema incapacidad, inútiles para todo, y que acaso ni aun pertenecen a la clase de racionales", piensa que nada de esto se opondría a que fueran vasallos útiles y pudieran convertirse en el "grande tesoro, la verdadera mina de América" (66).

Esta gloriosa empresa no solo tendría la "apreciable ventaja moral" de librar a España de una injusticia, sino que "acarrearía dos bienes políticos que la economía civil tendrá siempre en gran consideración": eliminar la dependencia de España con respecto a los países que hacían directamente el comercio esclavista y abaratar los costos de producción ahorrando lo que los amos gastaban en la manutención de los esclavos: "no [se] tendría que cargar al fruto, ni el interés ni el capital de su precio" (66-68). Como un "amigo de la humanidad", Antillón sugiere que la solución está en convertir a los indios bravos en consumidores de las mercancías españolas, para lo cual era preciso incentivarlos a cultivar los productos que cambiarían por ellas. Así, "sin necesidad de negros se aumentaría inmensamente la masa de las producciones del nuevo hemisferio" (69).

En caso de que su gloriosa empresa no pudiera verificarse y la esclavitud se mantuviera, Antillón presenta la posibilidad de convertir a los esclavos ya

5 Aunque efectivamente Bartolomé de las Casas hizo esta propuesta, años después escribió un texto, incluido como parte de uno de los capítulos de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el que denunciaba con argumentos contundentes la injusticia de la esclavización de los africanos.

existentes en América y el Caribe en trabajadores libres y, como tales, integrarlos a la comunidad política: "Concediéndoles nosotros el derecho de ciudadanos ¿haremos más que restituirles lo que la naturaleza les dio y de que les hemos privado injustamente?", se pregunta. Para entrar en materia, discute la idea de que el color de los africanos exprese una marca de inferioridad natural. Retornando a los argumentos del derecho natural, aduce que la ley natural "ha esculpido en el corazón de los hombres el inviolable principio de la igualdad y la libertad, y sus derechos no se alteran o disminuyen según la diversidad de colores" (71). Aunque lo parecieran por su color de piel, los africanos no eran naturalmente brutales e inferiores, explica, sino que esta condición era producto de la esclavitud y podía ser reversible. Antillón da la impresión de que la inclusión de los libertos en la comunidad política es posible. Sin embargo, sugiere condicionar esa posibilidad.

Para cerrar su disertación, vuelve a la idea de que el derecho de gentes, al permitir la esclavitud —lo que iba en contra de la libertad natural—, había creado las condiciones para una rebelión de esclavos en contra de un Estado evidentemente injusto:

> Los negros cansados en fin de tan larga opresión se reunirán a cobrar por fuerza sus derechos; y si en la moral como en la física, la reacción es igual y correspondiente a la acción, toda la sangre de los blancos no será bastante para saciar la rabia de los oprimidos". (Antillón 75)

Finalmente, se lamenta de que los líderes de la unión angloamericana y del Parlamento inglés, a pesar de haber sido pioneros en denunciar la injusticia de la esclavitud y en reconocer el peligro que los esclavos representaban en una república, se hubieran visto en la necesidad de mantener dicha práctica. A este lamento, sin embargo, opone lo que considera el destino fatal de una nación en la que los esclavos habían recuperado la libertad por las armas. Se refiere en particular al caso de la Revolución haitiana y al hecho de que, durante la última década del siglo XVIII, Francia había proclamado la abolición de la esclavitud, desatando lo que para Antillón eran graves atentados contra el orden social y político de la otrora próspera colonia:

> El ejemplo demasiado reciente y demasiado horrible de lo sucedido en la colonia francesa de Santo Domingo hace más justos estos temores [...]. Una serie de horrores, la espantosa anarquía han sucedido a la época de la libertad y la Europa espera con impaciencia el éxito de una expedición dirigida a someter a los esclavos. (77-78)

Los hechos de la gran rebelión de esclavos y su revolución victoriosa en el Santo Domingo francés se imponen en el espíritu de este liberal peninsular y le impiden confirmar los argumentos a favor de la integración de los libertos a la nación. La gloriosa empresa de Antillón culmina con la sugerencia de manumitir paulatinamente a la descendencia de los esclavizados, pero a condición de aplicar una serie de medidas previas: en primera instancia, la fundación de escuelas públicas para los niños negros de ambos sexos; y el requerimiento de que los infantes sirvieran por veinticinco años a sus amos antes de que les fuera concedida la libertad (79). Estas medidas recuerdan aquellas que los cuáqueros angloamericanos habían diseñado en sus planes abolicionistas desde mediados del siglo XVIII (Pope 58). En algunos de dichos planes se había establecido la expulsión de los libertos del territorio nacional. Antillón pensaba que esa disposición no era aconsejable en el caso de los esclavos de Hispanoamérica (79).

El texto se cierra con dos extensas citas que dan cuenta de la influencia que la retórica abolicionista francesa e inglesa tuvo en su pensamiento. La primera es de la obra *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, escrita por el marqués de Condorcet, publicada en 1781 bajo el seudónimo de Dr. Schwartz y reimpresa en 1788. Este texto se inscribe en el pensamiento abolicionista francés temprano, cuyo desarrollo es contemporáneo de los sucesos de la Revolución de Haití (Williams 142-158). La segunda cita es de una carta del abolicionista inglés Thomas Clarkson. Así construida, la alocución de Antillón sigue un decurso argumentativo que se inicia con la defensa de la libertad natural y, consecuentemente, con la condena de la esclavitud. Sin embargo, debido al fantasma de la rebelión de esclavos, el autor contradice sus principios, pues finalmente se adhiere a los discursos abolicionistas de la ilustración francesa y del liberalismo británico, construidos sobre el eje del respeto a la propiedad privada, y por lo tanto al derecho de gentes.

La alocución del antioqueño Félix de Restrepo en 1814 y la "gloriosa empresa" del liberal español de principios de ese mismo siglo parecen estar inscritas en un espacio discursivo común en el que se mezclan las diferentes tradiciones del pensamiento iusnaturalista y del derecho de gentes con doctrinas político-económicas del iluminismo francés y del liberalismo inglés. Esta matriz de múltiples significados les permitió a ambos autores distanciarse de una radical oposición a la esclavitud. Sus discursos retroceden amparados por los acontecimientos de la historia reciente, profundamente impactada por la

Revolución de Haití[6]. En definitiva, ni Antillón en el contexto del liberalismo español temprano, ni Restrepo en el de la independencia política de la Nueva Granada fueron capaces de asumir la defensa del precepto de la libertad natural hasta sus últimas consecuencias.

Esta fue la tarea que más de un siglo antes había asumido un misionero aragonés que, hacia los años finales de la década de 1680, compuso un tratado en defensa de la libertad de los africanos. A continuación pasaré a resumir algunos de sus más importantes argumentos con el objeto de poner en evidencia los elementos discursivos que hasta el siglo XIX condicionaron cualquier defensa de la libertad, fuera esta política, como en el caso de los pueblos sometidos al dominio colonial, o personal, como en el caso de los razonamientos a favor de la abolición de la esclavitud africana.

Por lo racional libre y por lo libre racional

En 1678 un neófito misionero capuchino desembarcaba en las costas de Venezuela proveniente de Aragón, su tierra natal. Desde su escala en Cartagena de Indias, Francisco José de Jaca había tenido contacto con una sociedad marcada por las prácticas de esclavización mediante las cuales se sometía tanto a los nativos como a los africanos que llegaban expatriados. Durante tres años realizó su misión evangelizadora en los llanos venezolanos, siempre atacando la legitimidad de la esclavitud, hasta que, en 1681, luego de sus enfrentamientos con las autoridades y los amos, recibió licencia para volver a España, en donde siguió peleando por su causa.

Inició el periplo que lo llevaría de vuelta a las costas ibéricas con una estadía en La Habana. Allí se encontró con un compañero de orden, el capuchino

6 Sobre la influencia de la Revolución haitiana en los procesos políticos de las revoluciones atlánticas de los siglos XVIII y XIX, véase el texto de Robert Blackburn. Acerca de su impacto en las independencias hispanoamericanas, véanse los trabajos de Johanna von Grafenstein y Alejandro Gómez. Específicamente sobre Caragena y Tierra Firme, véanse los textos de Marixa Lasso y Dolcey Romero. Finalmente, sobre la Revolución haitiana en relación con la Revolución francesa, véase el trabajo de C. L. R. James.

francés Epifanio de Moirans. Mientras ambos esperan el momento de zarpar, predicaban denunciando la práctica esclavista y la trata de los africanos. A inicios de 1682, los dos fueron apresados por algunos meses y su caso remitido al Consejo de Indias. Al retornar a España hicieron entrega a las autoridades de sendos tratados en los que exponían su condena a la esclavitud y solicitaban el apoyo del rey (López; Pena, "Estudio").

El texto de Francisco José de Jaca se inscribe, aunque de forma tardía, en una corriente de pensamiento filosófico-político que tuvo su desarrollo en España e Hispanoamérica entre los siglos XVI y XVII, y uno de cuyos temas fundamentales fue el debate jurídico-teológico sobre los justos títulos de la conquista y colonización de América, así como sobre las prácticas de sujeción de la población nativa y de esclavización de los africanos que empezaron a llegar al continente (Davis; Pagden). Jaca construye su escrito a partir de una lectura crítica del saber erudito que sobre el tema se había producido hasta el momento. Su juicio se ampara en una defensa del derecho natural de origen divino y en la reivindicación del discurso bíblico y de las normas que constituyen los fundamentos de la comunidad cristiana, y tiene la intención de denunciar el atropello del que fue objeto el derecho natural por parte del derecho de gentes. Su posición tiene similitudes interesantes con el discurso del dominico Bartolomé de las Casas en el alegato a favor de la libertad de los indígenas americanos (Chaves, "Esclavitud"; Pena, "Entre la encomienda").

La primera parte de la "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios", escrita por Jaca, reúne un conjunto de proposiciones que evidencian que la esclavización de los africanos era contraria a la libertad que, como derecho natural, había otorgado Dios a sus hijos. La segunda demuestra que los cristianos que estaban involucrados tanto en la esclavización como en la trata actuaban contra la ley de Dios y de la Iglesia. La argumentación, de corte escolástico, tiene lugar dentro de un campo enunciativo en el que la legitimidad de la esclavización de indígenas y africanos se construyó, fundamentalmente, con base en dos ideas: la relación de la esclavitud con la doctrina cristiana y con prácticas históricamente justificadas en los textos bíblicos, y las condiciones para considerar que una guerra es justa[7].

7 Para un estudio que pasa revista a los diferentes debates alrededor de este tema, véase el trabajo conjunto de Andrés-Gallego y García Añoveros, así como los estudios individuales de este último ("Luis"; *El pensamiento*).

Jaca inicia la primera parte de su tratado constatando que la libertad es uno de los "humanos derechos" de origen divino del cual Dios es la causa primera. En consecuencia, opina que no es aceptable que una causa segunda, que es el hombre, contradiga sus mandatos (parte 1, títs. 1 y 2). El capuchino denuncia que esta máxima universal fue violentada con la introducción del derecho de gentes en las colonias, que estableció que la esclavización tenía justificación si era consecuencia de una guerra justa, cuando esta tenía lugar entre reinos, imperios o provincias y no entre familias o linajes. En su opinión, si no se sabía el origen de la contienda, esta solo tendría el título de "latrocinio y tiranía" (parte 1, tít. 6). Por lo que toca a la guerra contra los pueblos africanos, opina que su legitimidad era dudosa, ya que no existía ninguna ley que autorizara a los esclavistas a "repeler con fuerza a quienes no hacen daño, extorsión, ni violencia". Por lo tanto, señala que era injusto que los africanos "pade[cieran] crimen de culpa con la pena de esclavitud sumamente inhumana, no pudiendo este ni otro suplicio entrar, si no [era] por proporcionado delito" (parte 1, tít. 6).

Frente al argumento de que las guerras endémicas entre los pueblos africanos hubieran sido la causa de una esclavitud previa a la intervención de los mercaderes europeos, Jaca demuestra que dichas confrontaciones no habrían podido ser justas: en primer lugar, afirma que nadie había podido verificar que lo fueran; en segundo lugar, argumenta que, al ser los africanos "gentes bárbaras cuya ceguedad atropella a cada paso con la ley de Dios" y que viven "como fieras", no podían "tener, ni alcanzar fundamentos justificados, para dichas guerras" (parte 1, tít. 7). No existían, por lo tanto, causas justas para legitimar la esclavitud de los africanos y menos su venta o reventa, pues, de acuerdo con Jaca, uno de los primeros principios del derecho natural divino que definía al hombre era el de "no enajenarse sino ser del mismo, lo que le constituye en ser de hombre, por lo racional libre y por lo libre racional". Según el capuchino, la alegada ignorancia de este principio no relevaba a los tratantes de esclavos ni de culpa ni de responsabilidad (parte 1, tít. 10). Jaca calificaba a quienes traficaban con los africanos, injustamente esclavizados, como "gente bestial, digna de mortal castigo" (parte 1, títs. 11 y 16)[8].

En la segunda parte de su escrito, Jaca se funda en las pruebas argumentativas de la primera para llegar, en 64 capítulos, a la siguiente conclusión: "No

8 Estos argumentos fueron discutidos por varios eruditos desde el siglo XVI. Al respecto, véanse los textos de Jesús García Añoveros ("Luis"; *El pensamiento*) y Tomás de Mercado.

tiene lugar la esclavitud en los antedichos negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia santa hijos, no siendo en pena de cometido y proporcionado delito" (parte 2, tít. 1). Tomando como punto de partida los escritos paulinos, afirma que la esclavitud de los africanos es contraria, no solo a los "humanos derechos", sino también a los derechos católicos y piadosos. Con esta sentencia, Jaca incursiona en un corpus doctrinario que, a partir del derecho natural de origen divino, daba fundamento a la existencia de una comunidad política y establecía las relaciones entre sus miembros.

De su compleja construcción discursiva, me referiré a tres argumentos que resultan relevantes para la tarea que aquí me ocupa y que son los siguientes:

1) Jaca recuerda que el santo bautismo reinstaura la libertad natural en quienes lo reciben, por lo tanto los cautivos en las guerras, al ser bautizados en la fe cristiana, dejan de ser enemigos. En otras palabras, los bautizados pierden la alteridad que hasta ese momento los había definido, porque pasan a integrarse a la comunidad cristiana. Así lo resume Jaca: "ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios"; son, dicho de una manera distinta, ciudadanos de una misma *cīvis sanctōrum*: "para que nadie ose encuadernar [...] el ser ciudadano con el ser esclavo, y serlo de la Iglesia con la esclavitud en ella" (parte 2, tít. 1).

2) Jaca concibe la Iglesia como una madre en cuyo vientre libre, es decir, en el seno de la comunidad libre, todos los bautizados son hermanos. La condición de libertad se hereda, de la misma forma que "el nacimiento sigue al vientre" (*partus ventrem sequitur*):

> Como, pues nuestra Santa Madre sea libre de quien somos engendrados: [...] ¿Qué dificultad hay que hallándonos en sus pechos de cuya real sangre somos sustentados, hemos de ser todos sus hijos libres y de toda vileza de esclavitud exentos? Para cuya significación de tanta verdad suele invocar la razón de libertad, con la católica filiación. (parte 2, tít. 8)

Jaca muestra que entre los primeros cristianos se dudaba de que los recién bautizados pudieran integrarse totalmente a la *cīvis sanctōrum* como libres, pues se suponía que no podían gozar de todo el privilegio de hijos por ser cristianos solo en el nombre. Se admitía que aquellos quedaran, por un tiempo, en calidad de siervos porque "tales, ya dentro de la Iglesia santa eran como panes ázimos, purificada su antigua levadura, poseyeran la total excelencia en la forma y grado que a cada cual competiera" (parte 2, tít. 12). El misionero se opone a esta opinión afirmando que, aunque fueran considerados cristianos

nuevos, esta condición no justificaba que fueran sometidos a la servidumbre, ni siquiera temporalmente. De hecho, considera a los africanos aún no bautizados como el objetivo de la misión evangélica, y en este sentido, como potenciales hermanos en Cristo, por lo que rechaza su esclavización.

Con estas contundentes razones, Jaca incita a la Iglesia a retomar su poder como madre-comunidad-libre, no solo para "ser intérprete y declarar algunas cosas acerca del derecho natural", sino principalmente para oponerse al derecho de gentes, que admitía la esclavitud (parte 2, tít. 14). En este punto, entra en una polémica delicada, pues demuestra que a pesar de sus razones el poder terrenal de los monarcas cristianos había permitido la esclavitud y el papa la consentía con el pretexto de que facilitara la evangelización.

En lo que resta de la "Resolución", Jaca presenta la oposición entre los deberes cristianos, en particular los de los eclesiásticos y los del monarca, y la esclavización de los africanos. Posteriormente rebate una a una las proposiciones con las que teólogos y juristas habían justificado esta práctica.

3) El daño que produce la esclavitud es, para Jaca, un daño al *bien común*, cuya defensa debía prevalecer sobre la del *bien individual*. Esta idea emerge de su rechazo radical a aceptar que la abolición de esta práctica deba supeditarse a proyectos para indemnizar a los amos por la propiedad perdida. Aunque acepta que los amos se verían perjudicados con la liberación de los esclavos, su posición es clara en definir que las víctimas de la esclavitud no eran los amos, sino los esclavos. Por lo tanto, eran estos los que debían ser sujetos de reparación, porque

> [...] el daño de tanto miserable es común, luego su defensa en lo privado y en lo público se debe procurar [...]. Si común, [el daño sufrido por los esclavos] como tantas veces se ha significado y manifestado por la práctica, haya enmienda o no lo haya, dígase o no se diga, síganse disturbios o no se sigan, no puede entrar disimulo de ninguna manera. (Jaca 51-52)

Es imperativo, por lo tanto, reparar a los africanos esclavizados por los daños que les habían sido causados, aun a costa de poner en peligro la tranquilidad pública. Sin embargo, Jaca reconoce descorazonado que aunque cree haber probado hasta la saciedad la validez de sus razones, estas no serán aceptadas. La conclusión pesimista pero certera de Jaca es que la esclavitud de los africanos seguirá existiendo y que la "clara defensa" de la libertad no tendrá futuro (Jaca 53).

Esta somera síntesis de la argumentación del capuchino aragonés me permitirá explicar los cruces entre los tres textos aquí reseñados y, finalmente, arribar a algunas conclusiones generales.

Conclusiones

El derecho natural supone que la libertad, por designio divino, es intrínseca al hombre porque este es un ser "racional libre, y por lo libre racional". La erudición hispana del siglo XVI sometió a revisión este axioma y, en el proceso, se consolidó la autoridad del derecho de gentes en detrimento del derecho natural. Un elemento importante en este acontecimiento fue la lectura y reinterpretación de los postulados aristotélicos, que tuvo su centro de emergencia en la escuela de Salamanca[9].

Aunque los eruditos que se concentraron en esta tarea nunca rechazaron la autoridad de los textos sagrados, relativizaron el derecho natural de tal forma que algunos supuestos que lo contradecían fueron aceptados como justificados por el derecho de gentes (Sepúlveda; Pelayo-García; Vitoria 151-212). Esta posibilidad se produjo cuando se estableció que, aun cuando los seres humanos participaran sin distinción del derecho natural, no todos accedían a su conocimiento, pues este dependía del ejercicio de la razón y la razón era potestad solo de los hombres civilizados, quienes en tal virtud poseían el dominio natural sobre quienes se consideraban menos racionales. De aquí que las guerras contra los pueblos "bárbaros" pudieran justificarse en la medida en que dichos pueblos se resistieran a plegarse a los propósitos de los más racionales y sabios. De esta forma, algunos de los eruditos hispanos del siglo XVI, como Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y Luis de Molina, sentaron las

9 Sobre este debate, véanse los textos de Jesús García (*El pensamiento* 57-62) y Pena González ("Derechos"). Otro de los pensadores importantes en este desarrollo fue el jesuita Francisco Suárez, sobre cuya obra se puede revisar el escrito de Copleston (369-374). El jesuita Luis de Molina, en su *Iūstitia et iūre* y en su obra *Concordia līberī arbitriī cum grātiae dōnīs, dīvīnā scientiā, praescientiā, prōvidentiā, praedestinātiōne*, abogaba por la influencia de la libertad humana para interpretar el derecho natural y la gracia, lo que incidió en la autoridad que se le otorgó al derecho de gentes en estos debates (Costello 207-218).

bases para el debate sobre los justos títulos de la conquista y la esclavización de los nativos americanos y de los africanos.

Quienes se alinearon en contra de esta postura, como Bartolomé de las Casas y Jaca, defendieron en mayor o menor medida la autoridad del derecho natural de origen divino, y por lo tanto también consideraron la esclavización de los indígenas americanos y de los africanos como un pecado mortal y una injusticia que atentaba contra la virtud cristiana y contra la virtud pública. En este sentido, los temas que componen el espacio enunciativo para la defensa de la libertad están, desde el siglo XVI, asociados a la reivindicación del derecho natural en su versión más radical.

I

Para el antioqueño Félix de Restrepo, el fundamento de su oposición a la esclavitud africana era de tipo religioso. La consideraba un pecado que acarrearía como castigo una nueva conquista española. Antillón veía la esclavización como un atentado al derecho natural de origen divino, pero señalaba la contradicción, no entre esclavización y religión, sino entre esclavización y razón ilustrada, esta última articulada fundamentalmente en supuestos económicos. Su insistencia en que tanto los africanos como los indígenas americanos eran "dóciles" y "dulces" parece insinuar la idea de que no darían motivos para ejercer sobre ellos los derechos de una guerra justa, sino los derechos del comercio, el intercambio y la circulación de bienes en un orbe dominado por los "más civilizados".

No obstante esta importante diferencia, tanto Restrepo como Antillón coincidieron en supeditar sus propuestas a los derechos de propiedad de los amos y no al derecho de los esclavos a la libertad. Este viraje retórico, que toma la forma de un oxímoron de la libertad de los vientres libres, se torna verosímil gracias al recurso al derecho de gentes, con lo cual las conclusiones de los "ilustrados" y revolucionarios decimonónicos se apartarían punto por punto de las del capuchino aragonés del siglo XVII.

II

Para Jaca, la *cīvis* terrenal es un reflejo de la *cīvis* divina a la manera en que se plantea en la *Ciudad de Dios* y, por lo tanto, no puede haber contradicción

entre una y otra. La relación de *fīlia* y de *commūnitās* que se inaugura con el bautismo establece una ciudadanía común en la *cīvis sanctōrum*, la misma que debe reflejarse en la república política. Restrepo y Antillón, como buenos cristianos, reconocen esta *fīlia* y, por consiguiente, al igual que Jaca, exponen la doble contradicción: primero entre la esclavización de los africanos y su bautismo y, luego, la que supone mantener la esclavitud en una república virtuosa. Sin embargo, uno de los temas fundamentales en relación con el giro que se produce en sus discursos tiene que ver con la forma en que estos eruditos interpretan el efecto de esa doble contradicción en la vida política. Jaca, siendo absolutamente coherente con su argumento, muestra que la esclavización de los africanos es un atentado contra el bien común y exige la reparación total de las víctimas, sin importar sus consecuencias. Por su parte, Restrepo y Antillón, a pesar de ver una contradicción peligrosa entre la esclavitud y el *bonum commūne*, consideran que la reparación de este "grave daño" depende, no del reconocimiento de un derecho natural innato y divino, sino de la voluntad de los legisladores y de los amos, en quienes se deposita la autoridad de conceder la manumisión como un acto gracioso y no como la devolución de un derecho natural que no admite discusión.

El siguiente giro del discurso abolicionista decimonónico, en relación con el del siglo XVII, tiene que ver con la definición del origen de la *fīlia* como fundamento de la comunidad. Recordemos que, para Jaca, la Iglesia es la madre de una comunidad libre cuyos miembros tienen una relación filial producida por el bautismo y se consideran naturalmente libres en razón de que el parto sigue al vientre (*partus ventrem sequitur*). La esclavización de los africanos bautizados atenta contra esta *fīlia* y su reparación es indispensable para la salud de la comunidad.

Restrepo y Antillón, al proponer la ley de libertad de vientres como una medida para suspender los efectos de la esclavitud, siguen una norma jurídica del derecho de gentes y del derecho común que establece que la condición de sometimiento se transmite a través del vientre de la madre esclava. Esta disposición, como vemos, trastoca completamente el sentido que le había dado Jaca a la máxima *partus ventrem sequitur*. De esta forma, la ley que sugieren estos autores es, en realidad, una negación de la afirmación de la libertad, en cuanto lo que se sanciona es la esclavitud de los vientres libres. Este oxímoron hizo posible que los revolucionarios decimonónicos como Restrepo y Antillón pudieran imaginar una comunidad política libre y cristiana, al tiempo que desconocían la *fīlia* que existía entre los bautizados en Cristo y que debía dar

sentido a esa misma comunidad. Esto implica la naturalización, en el discurso y en las prácticas, de la esclavización republicana y de la exclusión política de los afrodescendientes libres en el contexto de la nación revolucionaria.

Jaca, al llevar a sus últimas consecuencias los supuestos del derecho natural de origen divino, pudo abogar por la abolición radical y sin condiciones de la esclavitud como una forma de restaurar la *filia* de la comunidad política. Por el contrario, Restrepo y Antillón, amparados en el influjo del derecho de gentes sobre el derecho natural, se dedicaron a diseñar estrategias para defender el proyecto de una comunidad política restringida y para reparar el derecho de propiedad de los amos. El oxímoron resultante, la esclavitud de los vientres libres, hizo factible la defensa de la libertad al tiempo que garantizaba el poder de los esclavistas. De esta forma, los augurios pesimistas de Jaca sobre la imposibilidad de que la libertad prevaleciera parecían cumplirse. No obstante, aunque su lucha solitaria no tuvo consecuencias prácticas en su época, su argumentación definió los parámetros posibles para la enunciación de cualquier discurso en defensa de la libertad radical hasta el siglo XIX republicano.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (BNC).

Sala Samper (*SS*) 8.

B. Impresos

Antillón, Isidoro. *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros. Motivos que la han perpetuado, ventajas que se le atribuyen y medios que podrían adoptarse para hacer prosperar sin ella nuestras colonias*. Valencia: Imprenta de Domingo Mompié, 1820. Impreso.

Constitución del Estado de Antioquía: sancionada por los representantes de toda la provincia y aceptada por el pueblo el 3 de mayo del año de 1812. Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa por Nicómedes Lora, 1812. Libro digital. Archivo PDF.

Jaca, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Ed. Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2002. Impreso.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción del África. Preludio de la destrucción de Indias: primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Ed. Isacio Pérez Fernández. Salamanca: San Esteban, 1989. Impreso.

Mercado, Tomás de. *Suma de tratos y contratos. Dividida en seis libros*. 1569. Sevilla: Casa de Fernando Díaz, 1587. Impreso.

Molina, Luis de. *Seis libros de justicia y derecho*. Trad. Manuel Fraga Iribarne. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1947. Impreso.

Restrepo, Félix de. "Discurso sobre la manumisión de esclavos, pronunciado en el soberano Congreso de Colombia reunido en la Villa del Rosario de Cúcuta en el año de 1821". *Vida y escritos del doctor José Félix de Restrepo*. Ed. Guillermo Hernández de Alba. Bogotá: Imprenta Nacional, 1935. 82-132. Impreso.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* [*Democrates Alter De Iustis Belli causis apud indos*, c. 1547]. Trad. Manuel Pelayo-García. México: FCE, 1996. Impreso.

Vitoria, Francisco de. *Relección segunda sobre los indios o sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*. Ed. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Almeida de Souza, Juliana. "Guerra justa y gobierno de los esclavos: la defensa de la esclavitud negra en Bartolomé de las Casas y Alonso de Sandoval". *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos en Iberoamérica colonial*. Ed. María Eugenia Chaves. Bogotá; Quito: Abya Yala; Pontificia Universidad Javeriana, 2009. 58-86. Impreso.

Andrés-Gallego, José y Jesús García Añoveros. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Impreso.

Bedoya, Daniel. "La controversia entre la esclavitud y la libertad. Un análisis de los discursos y debates sobre los proyectos abolicionistas en Colombia, 1814-1821". 2013. Documento de trabajo. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Impresión.

Blackburn, Robert. "Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution". *The William and Mary Quarterly* 3.ª serie 63.4 (2006): 643-674. Web. Agosto de 2012.

Chaves, María Eugenia. "Esclavitud, libertad y retórica abolicionista en el contexto atlántico". Ponencia. Taller Colonial Roots of Globalization, México. Marzo de 2013. Manuscrito.

—. "Esclavos, libertades y república: tesis sobre la polisemia de la libertad en la primera república antioqueña". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22.1 (2011): 81-104. Impreso.

—. "Nos los esclavos de Medellín". *Nómadas* 33 (2010): 43-55. Impreso.

Costello, Frank. *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600).* Roma: Gonzaga University Press; Institutum Historicum S.I., 1974. Impreso.

Copleston, Frederick. *De Ockham a Suárez*. Barcelona: Ariel, 1989. Impreso. Vol. 3 de *Historia de la filosofía*.

Davis, Brion David. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Bogotá: El Áncora, 1996. Impreso.

García Añoveros, Jesús. "Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones". *Revista de Indias* 60.219 (2000): 307-329. Impreso.

—. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000. Impreso.

Gómez, Alejandro. "La Revolución haitiana y la tierra firme hispana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005). Web. Agosto de 2012.

González, Margarita. "El proceso de manumisión en Colombia". *Cuadernos Colombianos* 1.2 (1974): 148-240. Impreso.

Gosse, Dave. "The Politics of Morality: The Debate Surrounding the 1807 Abolition of the Slave Trade". *Caribbean Quarterly* 56.1-2 (2010): 127-138. Web. Agosto de 2013.

Grafenstein, Johanna von. "La revolución e independencia de Haití: sus percepciones en las posesiones españolas y primeras repúblicas vecinas". *Las revoluciones atlánticas y la modernidad iberoamericana, 1750-1850*. Vol. 1. Coords. José María Portillo Valdés y Roberto Breña. México: Conaculta, 2012. 131-150. Impreso.

Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE; Mapfre, 1992. Impreso.

Halperin Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: CEAL, 1985. Impreso.

Hanke, Lewis. *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Northen: Illinois University Press, 1974. Impreso.

Haywood, Robert. "Mercantilism and Colonial Slave Labor, 1700-1763". *The Journal of Southern History* 23.4 (1957): 454-464. Web. Agosto de 2013.

Hering, Max. "Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad. Colombia a principios del siglo XIX". *Independencia. Historia Diversa*. Ed. Bernardo Tovar Zambrano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012. 443-477. Impreso.

James, C. L. R. *The Black Jacobins. Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution*. Nueva York: Vintage Books, 1989. Impreso.

Jaramillo Uribe, Jaime. "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica-social de la esclavitud en el siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 4 (1969): 63-86. Impreso.

—. "Influencias del pensamiento español escolástico en la educación política de la generación precursora de la Independencia en la Nueva Granada". *El movimiento emancipador de Hispanoamérica. Actas y ponencias.* T. 4. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1961. 391-410. Impreso.

Lasso, Marixa. "República, negros y castas. Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano (provincia de Cartagena) 1811-1828". *Historia Caribe* 3.8 (2005): 5-18. Impreso.

López, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo xvii (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans).* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982. Impreso.

Maestre Sánchez, Alfonso. "'Todas las gentes del mundo son hombres'. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21 (2004): 91-134. Archivo PDF.

Molina, Miguel. "Pactismo e Independencia en Iberoamérica, 1808-1811". *Revista de Estudios Colombinos* 4 (2008): 61-74. Web. Julio de 2013.

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El hombre americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.

Pelayo-García, Manuel. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América". Sepúlveda 1-42.

Pena González, Miguel Anxo. "Derechos humanos en la escuela de Salamanca". *Derechos humanos en Europa*. Coord. José Román Flecha Andrés. Salamanca: Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos; Universidad Pontificia de Salamanca, 2009. 51-78. Impreso.

—. "Entre la encomienda de los naturales y la esclavitud de los africanos: continuidad de las razones". *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros*

en la América colonial de los siglos xvi y xvii. Coords. Álvaro Baraibar Etxeberria *et al*. Nueva York: IDEA; IGAS, 2013. 263-278. Impreso.

—. "Estudio preliminar". Jaca 23-98.

—. *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2003. Impreso.

Pérez, Ana. "¿Servidores o aliados? Los esclavizados de Antioquia en la Primera República". 2013. Documento de trabajo. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Impresión.

Pope, Joanne. *Disowning Slavery. Gradual Emancipation and "Race" in New England, 1780-1860*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 1998. Impreso.

Posada, Eduardo. *La esclavitud en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1933. Impreso.

Restrepo, Eduardo. "Argumentos abolicionistas en Colombia". *Historia Unisinos* 10.3 (2006): 293-306. Impreso.

Romero, Dolcey. "El fantasma de la Revolución haitiana: esclavitud y libertad en Cartagena de Indias 1812-1815". *Historia Caribe* 3.8 (2003): 19-35. Impreso.

Stoetzer, Carlos. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. Impreso.

Tisnes, Roberto. *Don Juan del Corral. Libertador de los esclavos*. Bogotá: Banco Popular, 1980. Impreso.

Williams, David. *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Impreso.

reseñas

FRONTERAS *de la* HISTORIA

Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo

JAIME HUMBERTO BORJA
Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá; Fundación Gilberto Alzate Avendaño
2012 | ISBN: 9588471567, 9789588471563 | 324 pp.

POR MAGDA **PAOLA MARTÍNEZ MILLÁN**
Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia

Jaime Borja es historiador de la Universidad Javeriana. En su recorrido académico ha ahondado en la retórica medieval y colonial mediante el análisis de discursos escritos y visuales. Producto de ello es su investigación *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*, donde revisa la producción de pintura en el Nuevo Reino de Granada en los siglos XVII y XVIII. Lo que hace enriquecedor su trabajo es la mirada histórica sobre un fenómeno artístico marcado por aspectos religiosos, políticos, sociales y culturales.

A lo largo del texto, Borja busca, teniendo como eje la retórica del cuerpo en la pintura colonial, responder a la pregunta de cómo se asimilaron los temas y la cultura barroca en el Nuevo Reino de Granada en los siglos XVII y XVIII, y a la de cómo fue posible crear discursos que legitimaran esta cultura para lograr la edificación de un cuerpo social a partir del control de cuerpos individuales (17). En el primer capítulo reconstruye el contexto de las disposiciones tridentinas que influyeron en España después del siglo XVI, y cómo estas fueron ejercidas en las colonias americanas y particularmente en la Nueva Granada en los siguientes siglos. Ese ejercicio incidió en la reglamentación de la pintura por medio de los tratados y las formas como se creó la retórica visual. Respecto a la cultura barroca, el autor sustenta la idea de que en esta región había una "emisión de discursos para la construcción de la

imagen del cuerpo 'individual' con la cual se quería construir idealmente el cuerpo social" (17). Borja respalda esta idea con el análisis de los elementos políticos, religiosos y culturales que se adoptaron en la colonia neogranadina, cuyas autoridades buscaron obtener el control sobre los sujetos coloniales con ayuda de los discursos religiosos.

Esta interpretación le da un nuevo valor al barroco: pasa de ser visto como un arte que operaba en función de la mística religiosa, a ser percibido como un elemento que, acorde con la situación religiosa y política de la España de la Contrarreforma, consolidó la cultura sacralizada de la Colonia. Así, el autor establece la diferencia entre el barroco como estilo y el barroco como cultura. El énfasis de este análisis se encuentra en la imagen, dado que la pintura era el elemento que reforzaba la configuración de una cultura que enseñaba las formas de vida dentro de la moral católica señalando los vicios por repudiar y las virtudes por aprender. Para lograrlo, Borja acude al trabajo de Hans Belting, que le permite tener claridad en la idea de la imagen como una construcción cultural.

Esto es lo que se denomina *la política de la imagen*, entendida como el lugar de encuentro de todas las categorías mencionadas anteriormente. Se trataba de un tipo de representación que "debía contener verdades dogmáticas además de suscitar sentimientos de adoración a Dios y, en consecuencia, incitar a la práctica de la piedad" (30). La política de la imagen posibilita comprender la complejidad de la relación entre imagen y sociedad tal y como se dio en el barroco neogranadino, en donde la imagen, de acuerdo con las disposiciones establecidas por la Iglesia católica, generaba un dominio del cuerpo de cada individuo y, por extensión, de la sociedad, a través de representaciones que enseñaban las formas adecuadas de vivir (las virtudes).

En el segundo capítulo, "La producción y recepción de las imágenes", se señalan los temas más recurrentes en la pintura neogranadina, entre los cuales destacaba principalmente el religioso, y se explica la forma como esa pintura, cumpliendo con el propósito tridentino de control social, era exhibida y recibida por los espectadores. Lo anterior se evidencia, por ejemplo, en las tablas estadísticas que muestran los temas predominantes en las obras del periodo. El capítulo indica temas recurrentes, pero se queda en un conteo que no permite evidenciar la lógica de la cultura barroca, salvo cuando el autor explica que "el volumen de pinturas refleja las devociones coloniales" (77).

Además, un problema que se presenta en este y en otros capítulos tiene que ver con las imágenes reproducidas, que no son fotografías de las obras sino que en muchos casos han sido tomadas de otros textos y, en ocasiones, sin

indicar la ubicación real. Asimismo, las imágenes son de mala calidad, lo que no permite observar características importantes para comprender los problemas planteados, como el de la luz, el color o las dimensiones de las pinturas. En cuanto al campo del arte, las lógicas de la manufactura eran muy variadas, implicaban dificultades que no son tratadas en el texto y que respondían a la realidad del contexto de producción, como la del acceso a los pigmentos, al papel, a los lienzos y a los demás materiales necesarios para la elaboración de las obras. El taller es, entre los medios de producción de la época, el más conocido, y a pesar de que el tema es enunciado en el primer capítulo, se trata apenas de una idea general que, en el caso de un texto que habla de las formas de producción de pintura en la Colonia, hace falta detallar.

En el siguiente capítulo, "Los santos y las devociones del cuerpo barroco", se amplía la explicación de la recurrencia en la pintura de algunos santos que se constituyeron como ejemplares para ser exhibidos ante la población neogranadina, se especifica además qué era lo que comunicaban estas imágenes y cuál era su función en las prácticas religiosas, sociales y culturales. En este sentido, se nota el afán del autor por explicar detalladamente cada una de sus categorías de análisis en aras de fortalecer el argumento de la representación del cuerpo y la búsqueda del control del mismo, tanto en lo subjetivo como en lo social; pero esta tarea es muy minuciosa y el texto parece justificar repetidamente la misma idea a la luz de pinturas diferentes. Por ello, en ocasiones da la impresión de que se trata más de un inventario de las obras destacadas que de un trabajo particular sobre ellas.

Más adelante, en "El gran teatro. La carne, los sentidos y el desengaño", Borja explica cómo, en el contexto de la Nueva Granada, se consideraba que los sentidos eran una vía para engañar a las personas. Con todo, a pesar de que la pintura se recibía a través de los ojos, lo que buscaba era desengañar a los devotos.

Finalmente, en la quinta parte, Borja hace un análisis del sentido comunicativo de los gestos representados en las pinturas coloniales neogranadinas, entre los que se incluyen el rostro, las manos y la postura del cuerpo.

Las categorías de análisis utilizadas a lo largo del texto y enmarcadas en la retórica visual son el cuerpo, el sujeto colonial, la cultura barroca como cultura de la imagen, la recepción de la pintura religiosa y la política de la imagen. En esta medida, el estudio no se limita a comprender la complejidad del entramado social y político de la Colonia. Para Borja es más importante entender la cultura barroca en ese entramado, el funcionamiento de la imagen

y su incidencia en el cuerpo individual y social. El cuerpo es entendido como individual, social y místico, y se convierte en cuerpo sacralizado. Así, el autor sustenta que las prácticas religiosas, siguiendo los lineamientos del Concilio de Trento y la Contrarreforma, buscaban el control de los cuerpos individuales para lograr el control social de las colonias en América. Por ello esta categoría tiene tanta importancia en la pintura de la época, ya que a través de la representación del cuerpo se creaban modelos de vida que debían ser imitados por los devotos. Para llegar a esta conclusión, el autor se basa en los antecedentes inmediatos a la Contrarreforma y en las prácticas retóricas de la Edad Media, que no desaparecen intempestivamente sino que se van adecuando a nuevas situaciones; en este caso, se apelaba a la retórica visual para reforzar el ideal del cuerpo en el contexto contrarreformista.

Aquí Borja plantea el problema de ver al devoto como sujeto colonial, entendido como el individuo que hace parte de una totalidad denominada *colonia española en América*, a la cual debe tributo en lo político y en lo social. Ese sujeto era formado y moldeado por las prácticas religiosas propias de la cultura barroca en el Nuevo Reino de Granada. Esta última no es una idea expuesta por el autor, sino la conclusión a la cual se puede llegar después de la lectura. A partir de ella es posible decir que el sujeto colonial era tanto el colonizador como el colonizado, en la medida que, sin importar la clase social o el origen —peninsular, mestizo, esclavo, criollo o indio—, la retórica de la imagen buscaba movilizar los sentimientos de todas las personas para lograr su cometido. El problema es que estas son suposiciones y nunca se establece el significado que tiene para el autor la categoría de *sujeto colonial*. El hilo conductor a lo largo del texto es la fuerza de la retórica contrarreformista de España que llegó al Nuevo Reino de Granada.

Desde este punto de vista, la apuesta de Borja es encontrarle un sentido político, social y religioso a la producción de las obras que estudia para explicar la existencia de una cultura barroca. Para eso, su esfuerzo se concentra en el análisis de categorías como la de la *función de la imagen*, la de la *retórica escrita y visual* o la del *ethos* barroco[1]. Todas ellas se interrelacionan en torno al problema de la representación del cuerpo en la pintura en un contexto de

1 Estas categorías se plantean en el primer capítulo y están presentes, de manera implícita o explícita, a lo largo de todo el texto, pues es sobre la base de ellas que resulta posible comprender la idea de una política de la imagen avalada por autoridades tanto eclesiásticas como monárquicas que buscaban la consolidación de los valores católicos en las nuevas colonias (30).

producción y circulación donde se le dio a la imagen un sentido tanto político como religioso. Pero lo anterior resulta difuso en el texto debido a la delimitación espacio-temporal, pues el periodo estudiado es extenso (dos siglos aproximadamente) y es difícil establecer los confines del territorio de Nueva Granada. A pesar de los logros, la gran amplitud del trabajo hace que en su lectura se encuentren repeticiones constantes de ciertos temas, lo que significa volver muchas veces a puntos de análisis que ya habían sido superados.

La apuesta de Borja es poner a dialogar a la historia social con la historia del arte: además de explicar el contexto social, evidencia la "manera como se asimilaron los temas barrocos" en un proceso que condujo, "fundamentalmente, hacia la consolidación de una cultura barroca en los siglos XVII y primera mitad del XVIII" (14). La forma como aborda los temas y las fuentes para explicar el barroco brinda una visión diferente y una valoración nueva de la producción pictórica en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVII y XVIII. Esto permite desentrañar los mecanismos de producción disponibles en la época a partir del análisis de los argumentos que planteaban tanto la Corona española como la religión católica y que hicieron posible la existencia de este movimiento artístico en nuestro país.

A propósito de la reseña de Magda Paola Martínez Millán

JAIME HUMBERTO **BORJA GÓMEZ**
Universidad de los Andes, Colombia

La reseña de Magda Paola Martínez se acerca de manera pertinente a los aspectos centrales planteados en mi libro. A grandes rasgos, elabora una síntesis de los principales problemas y, a partir de estos, hace algunos comentarios, propone inquietudes válidas y señala algunos vacíos en el texto. Agradezco su lectura y quisiera mencionar algunos aspectos que podrían aclarar sus comentarios.

En primer lugar me gustaría aludir a la metodología que estructuró el desarrollo de la investigación y que no está debidamente explicitada en el libro, como se hace notar en la reseña, salvo en una breve nota al pie. La fuente

central fue la pintura colonial, de cuyas representaciones sobre el cuerpo se haría un análisis discursivo. Para llevar a cabo ese análisis, se recogieron y se sistematizaron en una base de datos 3.568 pinturas neogranadinas, que no constituyen una selección arbitraria ni son las más destacadas, sino que corresponden prácticamente al conjunto de toda la pintura conocida hasta el momento a través de inventarios, catálogos y recorridos personales. Esta labor, que demandó varios años, se contrastó con la producción de imágenes narradas, es decir, con los diversos géneros de la literatura escrita en la Nueva Granada que hacían mención de los mismos problemas visuales (poesía heroica, vidas ejemplares, literatura ejemplarizante, etc.). Por esta razón, en el libro se trata de establecer una correlación discursiva entre imagen visual e imagen narrada.

Esa recolección y sistematización de pinturas, tratadas como una muestra representativa de la cultura colonial, dio como resultado no solo las tablas del capítulo 2, sino también el reconocimiento de los principales, o más obsesivos, temas coloniales (capítulo 4); el esbozo del mapa de los gestos más característicos (capítulo 5); y el énfasis sobre el tipo de santos a través de los cuales la sociedad colonial eligió representar las tensiones de su experiencia del cuerpo (capítulo 3), entre otros aspectos.

Debido al trabajo con fuentes visuales como estas, cuya producción no se puede datar temporalmente ni ubicar geográfica≠mente con precisión, se impuso la necesidad de establecer cortes cronológicos y geográficos extensos. Analizar la cultura visual en un espacio-tiempo amplio, como lo es la Nueva Granada en los siglos XVII y XVIII, no supuso enfrentarse a un entramado político y religioso difuso, porque el objetivo de esta investigación no eran las prácticas, que implican delimitaciones más precisas, sino la producción de discursos institucionales. Estos se caracterizan, precisamente, por una homogeneidad narrativa que no responde obligatoriamente a las particularidades regionales o temporales. Como lo dice Foucault, "la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad" (12). De esta manera, el propósito de esta investigación fue hallar lo particular del discurso del cuerpo en la Nueva Granada, dentro de la generalidad del discurso barroco, es decir, la adaptación de los temas y problemas visuales del barroco a los principios y valores neogranadinos. Emplear la historia cultural, que usualmente trabaja sobre problemas de mediana y larga duración, fue esencial para este propósito.

En relación con este problema, quisiera aludir a un último aspecto que menciona Martínez: lo que respecta al sujeto colonial. Como el objeto es el análisis del discurso del cuerpo, este no se detiene en particularizar a qué tipo de sujeto se refiere. El discurso visual colonial se dirigía a una generalidad que no tenía en cuenta ni condiciones de casta ni procedencia, es decir, no había discursos particulares para mestizos, peninsulares o criollos. Quizá la única excepción fueran los indígenas, para quienes existían unos planes iconográficos distintos en función de su cristianización, como se menciona en el texto. A los demás, y como se afirma en la conclusión, el discurso pretendía enseñarles una única verdad con el fin de homologar idealmente comportamientos, esto es, hacer cuerpo social. Este es esencialmente el carácter de una sociedad que privilegia la retórica, como la colonial: moralizar antes que conocer.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michael. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992. Impreso.

Climate and Society in Colonial Mexico. A Study in Vulnerability

GEORGINA H. ENDFIELD
Malden: Blackwell Publishing,
2008 | ISBN: 978-1-4051-4582-4, 978-1-4051-4583-1 | 235 pp.

POR KATHERINNE GISELLE **MORA**
Universidad Nacional de Colombia

El rechazo frente al determinismo geográfico, y particularmente climático, que buscaba explicar las dinámicas sociales a partir de fenómenos naturales que afectaban a poblaciones humanas inermes, condujo a la preponderancia de estudios históricos que, del lado opuesto, negaban o daban poca relevancia a la influencia de las condiciones biofísicas en el acontecer humano. Apartada de estas tradiciones, la historia ambiental y, asociada a esta, la climatología histórica buscan comprender la interrelación entre la sociedad y la naturaleza.

En consideración a la *multicausalidad* y complejidad de los procesos, se incorpora el clima en el análisis como un factor que impulsa a las sociedades, especialmente si son agrarias, a reaccionar frente a condiciones temporales o permanentes que se relacionan con su propia subsistencia. Así, por ejemplo, los niveles de precipitación y sus fluctuaciones motivarán la construcción de infraestructura hidráulica para enfrentar el déficit o la abundancia de agua, la selección de especies para criar o cultivar, el diseño de mecanismos para conservar alimentos y las migraciones entre zonas con diferente pluviosidad, entre otras formas de adaptación. En la vía contraria, los seres humanos son agentes que impulsan la variabilidad y el cambio en las condiciones climáticas, aun si se trata de sociedades preindustriales. La transformación de bosques en pastizales para cultivo y pastoreo, la tala y quema, la silvicultura y la construcción

de embalses o sistemas de canalización o drenaje son acciones que modifican el clima, aunque solo sea a escala local.

En atención a estas consideraciones, aparentemente obvias pero hasta el momento poco incorporadas en la historia agraria latinoamericana, el libro de Georgina Endfield explora la interacción entre clima y sociedad en el México colonial (periodo definido en su investigación entre 1521 y 1821), en tres regiones específicas, diferenciadas en términos ecosistémicos: la cuenca del río Conchos (Chihuahua) en el norte árido; el valle central de Oaxaca en el sur húmedo; Guanajuato, en las tierras altas centrales, con clima de transición. De un lado, la autora se propone identificar eventos meteorológicos inusuales o extremos y manifestaciones de variabilidad climática. De otro, busca comprender la variedad de respuestas sociales a las alteraciones en el estado del tiempo y el clima, y las modificaciones de estas mismas respuestas frente a cambios sociales, políticos y económicos a lo largo del periodo colonial.

Los objetivos planteados por la autora presentan un desafío común para las investigaciones en climatología histórica que llevan sus periodos de análisis hasta la primera mitad del siglo XIX, momento a partir del cual se encuentran, aunque en forma desigual por regiones, registros meteorológicos instrumentales, cuantitativos y sistemáticos. La información climática que es posible recolectar sobre un periodo preinstrumental como el que Endfield define es de tipo cualitativo y en pocas ocasiones corresponde a las observaciones de cosmógrafos o viajeros naturalistas; proviene en gran medida de fuentes documentales, la mayoría oficiales, contrastadas entre sí y comparadas con resultados de estudios dendrocronológicos, palinológicos y arqueológicos. Si bien las descripciones de estas fuentes pueden ser relativas o imprecisas, por el uso de superlativos que tienen que ver con el alcance de la memoria local o la duración de la vida del observador (afirmaciones como "la peor sequía de todos los tiempos" o "una inundación nunca antes vista"), es pertinente anotar que, aun si existiera la información cuantitativa que permitiera comparar temperaturas o precipitaciones de hace tres siglos con las actuales, las afectaciones serían distintas. Hoy, una sequía de seis meses puede ser menos severa por los medios y la infraestructura de transporte que acorta distancias para el comercio, la producción de alimentos y materias primas sintéticas, la mecanización de la agricultura y la disponibilidad de sistemas de refrigeración y conservación de alimentos. En este sentido, resulta pertinente el análisis de Endfield, que incorpora las percepciones de los contemporáneos para establecer el carácter anormal o atípico en su contexto.

En una lectura en orden cronológico de documentos pertenecientes a las colecciones del Archivo General de Indias, el Archivo General de México y diferentes archivos locales, la autora busca, en primer lugar, referencias directas a condiciones extremas como heladas, lluvias copiosas, inundaciones, granizadas y sequías prolongadas, o daños ocasionados por alteraciones en el estado del tiempo. En segundo lugar, identifica observaciones de los contemporáneos que tenían el propósito de describir las condiciones climáticas, en especial si notaban adelantos o retrasos en el inicio de las temporadas secas y lluviosas. En tercer lugar, se enfoca en la evidencia indirecta de variabilidad climática, mucho más abundante, presente en reportes sobre pérdida de cosechas, escasez de alimentos o agua, fluctuación en los precios de los granos y la carne, disputas sobre recursos naturales (suelos, cuerpos de agua dulce, bosques), abandono de tierras y ocurrencia de plagas y epidemias.

Los eventos hidrometeorológicos atípicos y las manifestaciones de variabilidad climática en el México colonial reconstruidos en la obra constituyen más que un escenario del acontecer social. La síntesis de los años en los cuales se registraron sequías prolongadas, heladas, lluvias abundantes e inundaciones (72, 130, 144-153) se vincula con otros eventos biofísicos, demográficos, económicos y políticos. Por ejemplo, la dimensión de la ausencia de lluvias y pérdidas de las cosechas que marcaron la década de 1690 se comprende mejor si se suma a las epidemias de viruela de 1692 y de sarampión en 1693 (que condujeron a la disminución en la oferta de mano de obra), la ocurrencia de un terremoto en 1696 (que causó daños en la infraestructura hidráulica) y la invasión de los cultivos de cereales, entre 1696 y 1714, por una plaga conocida como *chahuistle*, fenómeno que agravó la escasez de alimentos.

La cronología de Endfield, mucho más detallada en relación con el siglo XVIII que con el resto del periodo colonial, confirma el posible acontecimiento del fenómeno de El Niño para el año de 1641 y para los siguientes periodos de tiempo: 1750-1751, 1784-1785 y 1789-1793. Permite, además, establecer coincidencias con los picos fríos de la Pequeña Edad de Hielo[1] en Europa, que se presentaron en la década de 1690 y entre 1760 y 1800. Las sequías prolongadas que para entonces afectaron a las poblaciones de Chihuahua, el Bajío y Oaxaca son indicadores que, según la autora, permitirían delimitar una "pequeña edad

1 Periodo que abarca principalmente los siglos XVII y XVIII, caracterizado por oscilaciones climáticas y caídas en la temperatura que se manifestaron en la expansión de glaciares y la prolongación de inviernos.

seca" en el caso de México (179). Sin embargo, en esta obra no se evidencia la exploración de fenómenos que permitan identificar o descartar manifestaciones de la Pequeña Edad de Hielo en su área de estudio, entre los que cabría incluir el avance o retroceso de los nevados o la vegetación de alta montaña y la precipitación de nieve en latitudes y altitudes inusuales.

En cualquier caso, el aporte del texto de Endfield va más allá de una identificación cronológica. Más bien, consiste en resaltar que las alteraciones meteorológicas cobran sentido para los seres humanos que las experimentan y, en consecuencia, el grado de afectación que puedan generar depende de las respuestas que estos puedan dar. Un concepto central es el de *vulnerabilidad*, entendida como potencial de pérdida o grado en el cual los sistemas sociales y ambientales pueden experimentar daño al ser sometidos a una perturbación (3). En el contexto del México colonial, la vulnerabilidad frente a la variabilidad climática se relacionaba con la creación de pueblos de indios y resguardos, las exigencias tributarias, las mercedes de tierras con diferente extensión y uso, la malnutrición e incidencia de enfermedades infecciosas y la tecnología disponible.

¿En qué casos estos factores jugaban a favor de la agricultura? ¿Cómo favorecían la disminución de la vulnerabilidad? Endfield resalta, por ejemplo, medidas como la verificación de la calidad de las tierras adjudicadas a los indios, encaminada a garantizar la tributación y que contemplaba el acceso a fuentes de agua dulce y la capacidad de irrigación de los cultivos, aspecto indispensable para hacer frente a las sequías. Como complemento, la delimitación de tierras de comunidad tenía el propósito, al menos en el papel, de garantizar la autosubsistencia. Del lado opuesto, la apropiación de tierras por parte de los españoles y los mecanismos para evitar su fragmentación a través de figuras como el mayorazgo favorecían el acceso a diferentes ecosistemas y recursos, y permitían diversificar las actividades. En otros casos, no fue la tenencia de la tierra sino el uso del suelo predominante el factor que contribuyó a reducir la vulnerabilidad. Así, por ejemplo, la consolidación de la extracción de tinte de cochinilla en el primer renglón de la economía de Oaxaca hizo menos problemática la oferta de agua que en regiones dedicadas al cultivo de trigo o al pastoreo.

El grado de vulnerabilidad aumentaba si los eventos meteorológicos atípicos se conjugaban con un desastre natural, una epidemia, una plaga o peste, debido a la relación entre pérdida de cosechas, malnutrición, aumento de la posibilidad de contagio y disminución de brazos para labores agrícolas. Los compromisos tributarios, de otra parte, podían incidir en la disminución de

alimentos para la subsistencia cuando las sequías, las heladas o las inundaciones impedían alcanzar los niveles de producción habituales. La capacidad tecnológica, la cualificación de la mano de obra empleada en la construcción de infraestructura hidráulica (acueductos, canales y reservorios) o la clandestinidad de algunas de estas obras resultaron ser en muchos casos puntos en contra debido a los daños frecuentes que incluso multiplicaron los efectos de una temporada de lluvias abundantes.

Aun bajo estas condiciones, como destaca la autora, la sociedad colonial diseñó mecanismos de adaptación entendidos como el conjunto de acciones, individuales y colectivas, que le permitieron ajustar o moderar los daños, enfrentar sus consecuencias y posibilitar nuevas oportunidades (74). Las estrategias implementadas en las regiones objeto de estudio son analizadas por Endfield con detalle (capítulo 4): la construcción (y protección frente a revueltas en tiempos de escasez) de reales alhóndigas destinadas a la reserva de granos para alimentar a la población si se perdían las cosechas; la especulación con los precios por parte de hacendados y comerciantes que no sacaban alimentos al mercado hasta alcanzar topes máximos o que compraban productos baratos en otras regiones para venderlos a precios exorbitantes; la priorización de los *motores de la economía colonial*, en especial regiones mineras que debían abastecerse aun si era necesario transportar comida a través de largas distancias; las modificaciones en la tributación, bien fuera para suspenderla durante sequías extremas o para fijar contribuciones que posibilitaran socorrer poblaciones; la celebración de ceremonias rogativas a las vírgenes de los Remedios y Guadalupe como forma de control social; el compadrazgo y los compromisos sociales que permitían a personas de diferente nivel socioeconómico y casta contribuir con dinero o trabajo a la construcción de infraestructura hidráulica.

La identificación de eventos meteorológicos atípicos y el análisis de la vulnerabilidad y las estrategias de adaptación frente a la variabilidad climática llevan a la autora a enfatizar de nuevo la concepción del siglo XVIII como periodo de prosperidad y depresión. El crecimiento económico en los sectores agrícola y minero y el crecimiento demográfico se interrumpieron en la última parte de la centuria. A lo largo del siglo, se presentaron varias coyunturas relacionadas con eventos meteorológicos, especialmente sequías y déficit en las cosechas que precedieron las crisis de 1710 y de los periodos 1724-1725, 1741-1742, 1771-1772, 1781-1782, 1785-1786, 1801-1804 y 1809-1810. Para Endfield, estos eventos dejaron al descubierto desigualdades sociales y económicas, y reflejaban contrastes espaciales y culturales que configuraron una vulnerabilidad diferen-

ciada en México. La importancia que se le da a dichos eventos atípicos, que la obra invita a explorar en otras regiones latinoamericanas, no implica obviar ni menospreciar los efectos adversos, sobre todo en términos de generación de malestar social, de otros hechos ampliamente estudiados, como las reformas borbónicas, sino que invita a incorporar en el análisis factores ambientales que los potencializaron.

Quedan, sin embargo, algunas cuestiones por resolver en el texto. La temporalidad escogida inicialmente por la autora, de 1521 a 1821, genera inquietudes sobre la diferenciación en la vulnerabilidad y las estrategias de adaptación entre el siglo XVI, cuando la población indígena era mayoritaria y el mestizaje comenzaba, y principios del siglo XIX. ¿Cuáles eran las prácticas agropecuarias prehispánicas que permitían hacer frente a la variabilidad climática y a eventos extremos? ¿Hasta qué punto dichas prácticas se conservaron durante el periodo colonial? Tampoco es clara la diferenciación de la normatividad en relación con aspectos como la tenencia de la tierra, la tributación, las reservas de alimentos o la construcción de infraestructura entre diferentes administraciones. ¿Cómo se diferenciaron los mandatarios locales en el manejo de las crisis vinculadas a eventos meteorológicos? ¿Existió alguna distinción entre las medidas adoptadas por los Austrias y las tomadas por los Borbones? ¿Cuál fue el impacto de las políticas de fomento a la agricultura, a finales del siglo XVIII, en la vulnerabilidad frente a los eventos meteorológicos atípicos? Estas preguntas y aquellas que pueda suscitar la obra en los lectores se constituyen en un incentivo para nuevas investigaciones.

El pecado en la Nueva España

ENRIQUE NIETO ESTRADA, COORD.
México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo,
2012 | ISBN: 9786074822984, 6074822980 | 262 pp.

POR ROGELIO **JIMÉNEZ MARCE**
Universidad Iberoamericana, Puebla, México

El pecado, en sus diversas manifestaciones, ha sido un objeto de estudio privilegiado por los historiadores. Se debe aclarar, sin embargo, que en el pasado no se usaba ese término para referirse a él sino que se hablaba de *delitos*, expresión que denotaba que se trataba de infracciones que atentaban contra el orden divino y el humano. A través de los procesos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, se han podido conocer las diferentes transgresiones y malos comportamientos en los que incurrían los individuos, así como los mecanismos, tanto judiciales como punitivos, que se empleaban para reprimir aquellas acciones que se consideraban nocivas para el resto de la colectividad.

El pecado no solo se consideraba un asunto teológico, sino que hundía sus raíces en la sociedad para darle un sentido normativo. Desde esta perspectiva, es importante advertir que el pecado tenía una doble connotación: por un lado, mostraba la fragilidad de la relación que se establecía con Dios y, por el otro, evidenciaba una regulación del comportamiento moral y social. La introducción de la noción de *responsabilidad* y de una ética cristiana sustentada en el Decálogo permitió tener un mayor control de las acciones individuales. Estos cambios, acaecidos en el siglo XIII, condujeron a una reformulación de los pecados, de tal manera que se transitó de una ética social y comunitaria a una introspectiva e individualista. Este hecho sería fundamental, pues se crearon minuciosas clasificaciones de los pecados, de acuerdo con las cuales tanto la palabra y el pensamiento como la acción y la omisión podían ser objeto de persecución.

Es importante advertir que tales clasificaciones respondían a las circunstancias socioculturales, de modo que en algunos momentos cierto tipo de pecados alcanzó predominio sobre los demás. Por ejemplo, la avaricia ocupaba

un lugar especial dentro del orden moral, debido a que el desarrollo comercial de la Baja Edad Media había llevado a la consolidación de una economía mercantil en la que el dinero se convirtió en la medida de todas las cosas. Sin embargo, en el siglo XVII, la lujuria desplazó a la avaricia puesto que la represión de la sexualidad se convirtió en uno de los objetivos prioritarios de la campaña de moralización postridentina. Así, se establecieron cuatro categorías de delitos sexuales: la fornicación, la bigamia, la solicitación y la sodomía. Lo interesante del asunto es que estos pecados permitieron que las transgresiones sexuales pasaran de ser una cuestión social de la que se ocupaba la justicia, a ser un tema más propio de la esfera individual. No se debe pensar que la Iglesia solo buscaba reprimir los comportamientos desviados; por el contrario, instituyó una serie de mecanismos que tenían por objeto restablecer la relación del hombre con Dios. Aunque la educación de los fieles, sustentada tanto en lo visual como en lo oral y lo escrito, pretendía difundir las verdades doctrinales con la intención de lograr la cohesión social, la confesión sería el instrumento que ayudaría a la Iglesia a regir las conciencias, no solo por medio de la absolución de las faltas sino también por las posibilidades que daba para enseñar los principios de la fe. En este sentido, el confesor adquirió un doble papel: el del censor social que procuraba erradicar el mal y el del maestro que contribuía a corregir los errores doctrinales.

Estas ideas se encuentran presentes, de una u otra manera, en los diversos artículos que conforman *El pecado en la Nueva España*. Este libro es producto de un esfuerzo del coordinador, Enrique Nieto, por integrar los resultados de las investigaciones que se presentaron en el simposio homónimo, que se llevó a cabo en el marco del VII Congreso de la Investigación Social en México, organizado por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo en 2011, así como otros trabajos relevantes en relación con la temática que se propuso en ese momento. *El pecado en la Nueva España* se compone de diez artículos. Seis de ellos analizan pecados de pensamiento (Jiménez Marce), de palabra escrita (Ramos Soriano), de idolatría (Márquez Ramírez), de lujuria (Villafuerte García), de infidencia (Durán Sandoval) y de otras creencias (Hamui Sutton); los otros cuatro se ocupan de textos que buscaban normar los comportamientos transgresivos en materia de comercio (Nieto Estrada y Menéndez González), de estrategias para salvar el alma (Baz Sánchez) y de educación visual sustentada en el imaginario del infierno (Vergara Hernández). Aunque las investigaciones siguen distintos derroteros, se pueden encontrar algunos puntos en común cuya mención es útil para reflexionar sobre los aportes del texto en cuestión: la

interpretación del pecado en función de la otredad, la comprensión del mismo como una ruptura de la normatividad y el estudio de los mecanismos que se empleaban para devolver a los pecadores al buen camino.

El ensayo de Silvia Hamui resulta de particular interés, debido a que evidencia los procesos de inclusión y exclusión en los que estaban insertos los judíos, aunque esta situación no resultaba privativa de ese grupo sino que afectaba a todos los sectores minoritarios que conformaban la sociedad novohispana. Tal era el caso de los mulatos, considerados un peligro para la estabilidad social, pero al mismo tiempo valorados por su capacidad para el trabajo. Una de las propuestas relevantes del estudio de Hamui es que los judíos invertían el imaginario católico, pues no se consideraban pecadores sino que otorgaban esa valoración a los otros, es decir, a sus perseguidores. Así, el judío no solo realizaba una reafirmación de lo propio a partir de la presencia del otro, el católico, sino que le quitaba a este el argumento central para perseguir sus creencias, en virtud de que pensaba que no había cometido ningún tipo de pecado y, por lo mismo, no se lo podía juzgar como un infractor. En este sentido, el yo se definía en función de aquello que no era. Bajo este supuesto, el que los judíos blasfemaran, injuriaran a Cristo o se burlaran de los símbolos sagrados no constituía un pecado grave, sino una manera de reafirmar sus principios, su libre albedrío y su identidad. Según la concepción cristiana, la persecución del pecador era necesaria porque este transgredía el orden religioso y social. La acción delictuosa merecía un castigo tanto en la vida presente como en el más allá, de suerte que los pecadores sufrirían penas de acuerdo a la gravedad de sus pecados.

Se creía que los pecadores eran agentes activos que amenazaban con premeditación el orden natural y sagrado del mundo debido a que se aislaban de la comunidad cristiana y del cuerpo de Cristo. El discurso cristiano enfatizaba el papel del diablo como causante del mal, pero sobre todo como el elemento que unificaba a los pecadores en su guerra contra Dios y la humanidad. Cualquiera podía convertirse en servidor del demonio y, por ello, cada uno debía temerse a sí mismo, pues el yo podía trocarse en el otro. Transformar a los pecadores en siervos de Satán implicaba su deshumanización, lo que ayudaba a verlos como organismos patológicos que debían ser eliminados, pues ellos eran los causantes de los desordenes que asolaban al mundo y que ocasionaban las desgracias de la humanidad.

La tradición teológica mencionaba que el mundo estaba dividido en dos cuerpos: el místico de Cristo, al que se adscribían los fieles, y el de Satanás,

que estaba conformado por paganos, judíos, herejes, hechiceros y pecadores. Esta división mostraba el mundo como un campo de batalla entre las fuerzas del bien y del mal. Si los pecadores eran los agentes del demonio, debían ser eliminados para mantener el equilibrio cósmico, con lo que no solo se justificaba el castigo de los pecadores, sino también su exclusión del imaginario cristiano de la salvación. De acuerdo con lo anterior, resulta comprensible la existencia de diversos instrumentos que buscaban que los hombres retornaran al buen camino. Ejemplo de ello eran los libros conocidos como *despertadores cristianos*, que han sido analizados por Sara Gabriela Baz. Esta autora plantea que en dichos libros se utilizaba el temor como medio para inducir a los lectores a comportarse cristianamente, bajo amenaza de correr el peligro de condenarse.

Los despertadores, al igual que las representaciones visuales, buscaban enseñarles a los fieles cristianos, como lo hacían las *Ars moriendī*, el camino que debían seguir antes de que la muerte los alcanzara, situación que se volvía primordial, pues se entendía que los hombres no solo tenían una inclinación connatural a pecar, sino que se olvidaban de buscar los medios para salvarse. Como los despertadores intentaban estimular las emociones del lector, recurrían a imágenes y palabras que generaran sentimientos de pena y dolor por las malas acciones cometidas. Este tipo de libros no eran los únicos que procuraban cambiar las conciencias; existían otros (las *instrucciones de mercaderes*, por ejemplo), que son analizados por Nieto y Meléndez, en los que se planteaban una serie de pautas para corregir ciertas prácticas comerciales que, sin ser pecaminosas, podían llegar a serlo.

Algunos sectores de la Iglesia consideraban que los libros eran instrumentos privilegiados para transmitir principios de teología moral a seglares no cultivados, motivo por el que no se podía permitir que existieran textos que cuestionaran las costumbres y la moral establecida. Ante tal hecho, como lo refiere en su artículo Ramos Soriano, fue necesario que la Inquisición estableciera la censura de libros con la idea de evitar que se difundieran aquellos saberes que no estaban permitidos. La Iglesia era la única autorizada para definir lo que se debía creer, pues se decía que ella había recibido el conocimiento sobrenatural que Dios había revelado. Dudar de la fe implicaba un agravio en contra de Dios y un menosprecio de las otras virtudes teologales.

Ahora bien, las autoridades eclesiásticas buscaban que la concepción del pecado se convirtiera, entre otras cosas, en un mecanismo de control de las acciones, pero, como se advierte en varios de los artículos, el discurso moral que sustentaba la creencia estaba alejado de la situación social y cultural que se vivía.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el trabajo de Lourdes Villafuerte, que muestra que se crearon diferentes mecanismos para tratar de restringir el pecado de la lujuria, pues la concepción moral y social imperante consideraba la virginidad como un bien preciado que permitía comprobar la estricta vigilancia que los padres habían ejercido sobre las acciones de sus hijas, además de que evidenciaba que las buenas conductas podían triunfar sobre el placer sexual desordenado. Es de advertir que el discurso de la represión de la sexualidad se limitaba al ámbito de las mujeres. Los casos presentados en la investigación de Villafuerte, al igual que los que aparecen en otros artículos, como el de Jiménez Marce, reflejan que las reglas morales y sociales no se cumplían al pie de la letra. Con la intención de ejercer una mayor presión sobre los infractores, el discurso religioso enfatizó que un pecado podía ser causante de mayores desgracias y hasta se llegó a plantear que existía, por denominarla de alguna manera, una *cadena de pecados* que comenzaba en el pensamiento, que llevaba de manera inevitable a la acción y, con ello, a la incursión en el pecado. En este sentido, reprimir el pensamiento se convertía en una premisa para lograr un buen comportamiento.

Es de destacar que el miedo al más allá se convirtió en uno de los puntos centrales de la predicación, lo que se explica por el hecho de que, en los periodos de renovación moral, los teólogos acentuaban la crueldad de los castigos que serían aplicados en la otra vida, tal como se observa en el texto de Arturo Vergara a la luz de las representaciones del infierno plasmadas en una iglesia situada en un medio agreste como lo es Xoxoteco, en el estado de Hidalgo. Vergara señala que los murales sobre el infierno fueron utilizados por los agustinos no solo como una forma de adoctrinar a los indígenas, sino también con la intención de lograr el control de los otomíes, que continuaban con sus antiguas prácticas idolátricas, situación que se observa igualmente en el caso de Tlaxcala, como lo indica el texto de Márquez Ramírez. Aunque los religiosos estaban convencidos de que la supresión de las religiones indígenas resultaba fundamental para su transformación cultural, lo cierto es que el proceso resultó azaroso y no siempre se logró el cometido. De ello dan fe los escritos de Hernando Ruiz de Alarcón y de Jacinto de la Serna, que buscaron extirpar las prácticas idolátricas en otras regiones del Virreinato de la Nueva España. El que los murales y los libros de Ruiz de Alarcón y De la Serna hubieran sido realizados en las primeras décadas del siglo XVII evidencia que la enseñanza de la doctrina cristiana no había rendido los frutos esperados.

Considero que el mayor aporte de este libro es mostrar que el estudio de las prácticas pecaminosas, o delictuosas, todavía puede arrojar pistas no-

vedosas y que el tema no se ha agotado, sino que, por el contrario, los viejos problemas deben ser abordados con nuevas preguntas y enfoques metodológicos. Quizás lo único que se puede criticar a la obra es la inclusión del texto de Felipe Durán, cuyo análisis no da cuenta de la importancia que el pecado de la infidencia tenía en un contexto dominado por la guerra. La infidencia constituía un pecado mayor en cuanto cuestionaba las estructuras de gobierno instituidas por la divinidad.

Para finalizar, quiero mencionar que este libro ayuda a pensar en la manera en la que el pecado se erigió como uno de los elementos centrales de un sistema normativo que buscaba controlar las actividades individuales.

Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)

LAURA LILIANA VARGAS MURCIA, ESTUDIO PRELIMINAR Y NOTAS
Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012 | ISBN: 978-958-8181-86-8 | 480 pp.

POR PATRICIA **ZALAMEA**
Universidad de los Andes, Colombia

Esta publicación de documentos relacionados con la producción y la recepción de la pintura en el Nuevo Reino de Granada constituye un aporte valioso al campo de la historia del arte virreinal y, en general, al conocimiento de ciertas prácticas culturales y condiciones sociales de la colonia neogranadina. Su contribución primordial consiste en sacar a la luz un grupo significativo de fuentes inéditas que sirven de base para otros estudios futuros: con esta transcripción de 91 manuscritos provenientes de diversos archivos en Colombia (Bogotá, Popayán y Tunja) y en España (Sevilla, Simancas y Madrid), nuestro conocimiento sobre las prácticas artísticas de la Colonia se ve significativamente enriquecido, y se abren numerosas posibilidades para estudiar la pintura en su contexto histórico.

Transcritos y comentados por Laura Liliana Vargas Murcia, doctorada en historia del arte y gestión cultural en el mundo hispánico de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, los documentos incluidos en *Del pincel al papel* son variados: aparecen *registros de ida* de pinturas (generalmente desde Sevilla), conciertos de aprendizaje, avalúos de pinturas (hechos por pintores), pleitos y

juicios, inventarios y testamentos, entre otros. La diversidad de sus contenidos, así como una lectura atenta del vocabulario usado en los documentos, nos ofrece una idea más completa, y también más compleja y matizada, de lo que significaba hacer, encargar, tener y apreciar la pintura durante este periodo en el contexto neogranadino. Acompañados por una introducción y un estudio preliminar, los documentos quedan adecuadamente enmarcados en un contexto histórico y se facilita su lectura gracias a una explicación clara de la metodología y las convenciones de transcripción. Además de contar con una bibliografía bastante completa, el libro incluye dos anexos: una tabla con nombres de pintores anteriormente desconocidos y un cuadro comparativo de precios de pinturas, que complementan y enriquecen aún más el panorama ofrecido por los documentos. En este sentido, se trata de un estudio minucioso y completo, donde la visión ofrecida por el conjunto de documentos enriquece notablemente el panorama de las prácticas relacionadas con la pintura, así como su contexto de recepción.

Si bien los estudios sobre el arte colonial neogranadino se han desarrollado desde perspectivas diversas en años recientes, es cierto que no había aparecido una publicación igualmente sustanciosa sobre fuentes primarias desde el *Teatro del arte colonial*, recopilación hecha por Guillermo Hernández de Alba en 1938, lo cual no deja de ser sorprendente[1]. El estudio de Vargas, entonces, resulta particularmente valioso pues corrige, confirma y amplía ciertas suposiciones que se tenían sobre las prácticas artísticas, como aquellas relacionadas con el funcionamiento de los talleres (visto sobre todo en los conciertos de aprendizaje) y la circulación de imágenes (por ejemplo, la presencia de pinturas flamencas en la Colonia temprana y no solo de grabados, como se pensaba anteriormente), problema que se trata en la sección "El comercio de las pinturas" (55).

Como es sabido, en el Nuevo Reino de Granada no hubo gremios ni ordenanzas que regularan el oficio de la pintura hasta la segunda mitad del

1 Vargas inicia su estudio preliminar con este señalamiento, así como con un recuento de la historiografía de los estudios del arte neogranadino. Aunque las diferentes posturas y aportes quedan resumidos por Vargas con una cierta neutralidad (29-31), podrían sintetizarse de manera más clara en términos de tendencias y diferencias, y no solo como un listado: la tendencia iconográfica y estilística que predominó en los años cincuenta y sesenta se ha ido reemplazando paulatinamente con estudios sobre tipologías y materialidad, y más recientemente con un giro hacia el estudio de objetos y casos específicos, como en el libro sobre Gregorio Vásquez editado por Constanza Toquica, *El oficio del pintor*, mencionado en el texto de Vargas y que, podría pensarse, refleja, a su vez, ciertas tendencias internacionales que le apuntan a una historia social del arte. Asimismo, quedaría aún más claro el aporte de Vargas en términos de una historia social del arte.

siglo XVIII; sin embargo, los indicios presentados por estos documentos demuestran que la pintura era una actividad que podía ser lucrativa y valorada en muchos ámbitos. Los pintores eran considerados capaces de indicar el valor económico y estético de las pinturas a través de avalúos (39-40), y su trabajo podía tener un costo elevado, comparable con ciertos oficios que obtenían ganancias significativas, como queda analizado cuidadosamente en la sección "La condición social de un pintor y la rentabilidad de su oficio" (47-49). Sus labores también podían ser muy variadas, lo cual aparece destacado a lo largo del texto: podían ser doradores y hacer policromías, así como obras efímeras y dibujar mapas, entre otras actividades (38-39). En este orden de ideas, resulta muy significativo el lugar que se le otorga a los pintores indígenas, un punto que no ha sido suficientemente atendido en los estudios del arte colonial (21). Por los conciertos y por las visitas a pueblos de indios, se sabe que estos sí tenían acceso a los diversos oficios y podían entrar como aprendices a los talleres (37, 42)[2].

De manera similar, la materialidad y las técnicas constituyen un objeto de interés especial del estudio preliminar, donde aparecen informaciones fundamentales que corroboran el uso de ciertos pigmentos, soportes y medios analizados por los conservadores, pero también sobre otros que no han sido tratados en los estudios técnicos hasta el momento (50-55). Además, este tipo de observaciones puede ser muy útil para hacer trabajos sobre el estatus social otorgado por la posesión de ciertas pinturas, debido a su valor material. Finalmente, el uso de una ornamentación como la del grutesco, al que se alude en los documentos como "pintura de romanos", indica la comprensión que se tenía de la pintura europea y de sus referencias clásicas, si bien este estilo se desarrolla de manera tardía en la Nueva Granada, por contraste con Europa, donde, como lo recuerda Vargas, a finales del siglo XVI ya estaba siendo rechazado (59-60). Asimismo, son importantes las anotaciones que hace la autora acerca del vocabulario que se utiliza en los documentos: lo define pero también señala sus ambigüedades (40), y ciertas sutilezas que indican un tipo de apreciación, como es el caso del adjetivo *ordinario*, que se refiere a obras de menor calidad (49).

En relación con el contexto artístico, resulta particularmente valioso el señalamiento que hace Vargas sobre el discernimiento y la catalogación actual

2 Véase, por su interés particular, el documento de 1585 (fondo *Encomiendas*, Archivo General de la Nación) titulado "Encomendero de Gachancipá y caciques deben recoger a los indios que se ausentan por sus oficios de artesanos" (91-93).

del arte colonial en términos estilísticos: queda claro que, en la Colonia temprana (en la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII), predominaba una tendencia manierista y que, por ende, dar cuenta del arte colonial en cuanto "barroco", como suele hacerse, no resulta del todo adecuado. En este punto, se habría podido especificar mejor la definición del manierismo (22, nota 2) y dar las referencias bibliográficas fundamentales sobre el asunto y las interpretaciones que se han hecho de él, como el libro imprescindible de John Shearman, publicado originalmente en 1967. Asimismo, en esta discusión, que resulta esencial para matizar las lecturas en torno a la periodización y descripción estilística del arte colonial, habría sido conveniente indicar la fuente de las opiniones citadas de Giorgio Vasari y Benvenuto Cellini (60).

Si bien no lo hace demasiado explícito, Vargas demuestra que varias de estas situaciones y apreciaciones sobre la pintura del periodo, especialmente de la Colonia temprana, son equiparables a lo que sucedía en otros lugares de América y Europa y a lo que se ha escrito al respecto. En este sentido, proveer una bibliografía sobre tendencias internacionales en la historiografía contemporánea, por así decirlo, habría sido útil como punto de referencia para enmarcar las prácticas neogranadinas en un contexto global. Un ejemplo reciente de este tipo de estudios puede verse en los cuatro volúmenes de *Pintura de los reinos: identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos xvi-xvii*[3]. Aunque hay pasajes en los que Vargas compara el caso neogranadino con el de Nueva España y con algunas cuestiones de la pintura quiteña, valdría la pena ahondar más en las diferencias y similitudes. Del mismo modo, los lectores de los documentos contenidos en *Del pincel al papel* podrían preguntarse sobre la manera en que se han estudiado las fuentes sobre la pintura colonial/virreinal en los demás territorios hispánicos.

Otro aspecto novedosamente tratado en el libro y que hay que resaltar es el de los temas profanos, ya que, como lo señala Vargas, la mayoría de los estudios sobre la pintura colonial se ocupan sobre todo del arte religioso. Esto se puede explicar, en parte, porque no existían hasta ahora evidencias suficientes para dar cuenta de dichos temas y de sus usos. Y su presencia en los documentos publicados es justamente uno de los aportes de este libro, así como un

3 Véase también la exposición "Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico" que se realizó en el Palacio Real y Museo Nacional del Prado (octubre de 2010-enero de 2011) y en el Palacio de Iturbide, México D. F. (marzo-junio de 2011), que tuvo como comisario a Jonathan Brown.

recuento extenso sobre otros temas: desde las decoraciones grutescas hasta los retratos de princesas y emperadores, los cinco sentidos y los bodegones (58-66).

Si bien Vargas no hace un análisis exhaustivo de cada documento ni se hubiera pretendido que lo hiciera, quedan claras las conclusiones que se desprenden de su lectura, así como el objetivo general del libro, puesto que se trata de poner a disposición de los lectores una serie de documentos que puedan abrir el camino hacia otras investigaciones. Y es sobre todo ver estos documentos en conjunto lo que permite hacerse una idea novedosa y abrir nuevas perspectivas sobre lo que significaba la pintura en la colonia neogranadina. Claramente organizados con encabezados que los identifican fácilmente, los textos se disponen en orden cronológico, según secciones que corresponden a los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. En este sentido, hubiera sido interesante mencionar, de manera general, si hubo cambios notables con el transcurrir del tiempo y si es posible observar diferencias entre los siglos. De todos modos, Vargas señala algunos casos, como la existencia del retrato civil mucho antes de lo que se pensaba, pues ya en el siglo XVI hay menciones de series significativas de retratos importados (63).

A grandes rasgos, se trata de una edición cuidada, con una buena calidad de impresión y anotaciones claras que hacen que la lectura resulte de fácil acceso para un público amplio, lo que es también uno de los objetivos del libro, tal cual lo reitera Vargas en diversas ocasiones (23, 72). Con las notas que explican algunas técnicas y que se ocupan de ciertas definiciones, así como con las notas que aparecen debajo de los documentos, cumple claramente una función didáctica. En conclusión, esta publicación constituye un aporte considerable y significativo al campo de estudios sobre la pintura colonial, no solo por poner estos documentos a disposición de otros investigadores, sino por la manera en que los organiza e interpreta temáticamente en términos de una historia social del arte. En líneas generales, queda claro que la pintura no era una cuestión aislada, sino que giraba en torno a cuestiones inseparables, como el estatus social, el comercio y la materialidad, y que su estudio nos indica aspectos fundamentales de las prácticas culturales de una sociedad particular.

A propósito de la reseña de Patricia Zalamea

LAURA LILIANA **VARGAS MURCIA**
Universidad de los Andes, Colombia

Siempre será grato para un autor saber que su libro ha sido leído con atención y ha generado comentarios constructivos que enriquecen las labores de la investigación, la escritura y la edición de una obra, por lo que agradezco a la Dra. Patricia Zalamea la recensión realizada.

La recopilación de los documentos presentados en esta publicación fue una tarea de varios años que inicié en la época de estudiante de pregrado, por lo que es para mí alentador pensar que el resultado es considerado, por expertos como la profesora Zalamea, un aporte para la historia de la pintura del Nuevo Reino de Granada. El haber disfrutado inmensamente esta exploración en los archivos y poder ofrecer material inédito a estudiosos del periodo virreinal me satisface doblemente. Como lo señala Patricia Zalamea, hubiera sido de gran ayuda para el lector recomendar lecturas imprescindibles, como *Mannerism* y *Pintura de los reinos: identidades compartidas.* Asimismo, haber citado las fuentes de las afirmaciones de ciertos autores que, aunque conocidas por los especialistas, siempre se deben referir con rigor, sobre todo cuando se pretende que este texto llegue a un público más amplio que el especializado en el arte neogranadino.

A propósito de referencias ausentes, aprovecho la ocasión para reconocer una involuntaria omisión en el registro de artículos relacionados con los documentos de archivo. Se trata de "Exportaciones no tradicionales en Nueva Granada. El caso del gigante Cano", de Ramón Gutiérrez. A Ramón, que fue mi profesor en el doctorado y me ha alentado a desarrollar investigaciones en el periodo colonial, ofrezco mis disculpas, al mismo tiempo que invito a los lectores a consultar las páginas de su trabajo. Con seguridad, a medida que pase el tiempo encontraré más obras pictóricas y textos que lamentablemente se quedaron sin citar en este compendio de manuscritos. Es el caso de la pintura *Reverenda Madre Priora Thomassa Josepha de San Raphael*, perteneciente a la colección del Banco de la República (Bogotá) y firmada por Manuel Merchán Cano, cuyo testamento se presenta entre las fuentes transcritas.

De igual manera, quisiera hacer referencia a un artículo cuya publicación coincidió con la impresión del libro *Del pincel al papel*, por lo que infortunadamente no fue incluido en la bibliografía consultada. Se trata de "Entre armas y pinceles. Pablo Caballero Pimentel, pintor y capitán de milicias pardas de Cartagena de Indias, siglo XVIII", de Sergio Solano.

Las reseñas generan una reflexión y autoevaluación para futuras investigaciones, así como un impulso para continuar en ellas. Con seguridad, tendré en cuenta las recomendaciones dadas por la profesora Zalamea de cara a posteriores publicaciones y agradezco sus comentarios, pues no solamente me son de utilidad a mí sino a los lectores que enriquecerán la lectura con sugerencias de bibliografía y análisis. A partir del texto de la profesora Zalamea me quedan interesantes inquietudes que quizás más adelante pueda desarrollar, como el estudio comparado del oficio de la pintura en los diferentes reinos americanos o el examen de los mismos documentos publicados para la obtención de conclusiones correspondientes a otras áreas de estudio como, por ejemplo, las variaciones iconográficas, la recepción de las obras por parte de la población o las características tecnológicas a lo largo de los siglos.

BIBLIOGRAFÍA

Gutiérrez Haces, Juana, coord. *Pintura de los reinos: identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos xvi-xvii*. 4 vols. México: Grupo Financiero Banamex, 2008-2009. Impreso.

Gutiérrez, Ramón. "Exportaciones no tradicionales en Nueva Granada. El caso del gigante Cano (1792)". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46.34 (1997). Web. Enero de 2014.

Hernández de Alba, Guillermo. *Teatro del arte colonial*. Bogotá: Lithografía Colombia, 1938. Impreso.

Shearman, John. *Mannerism*. Londres: Penguin, 1967. Impreso.

Solano D., Sergio Paolo. "Entre armas y pinceles. Pablo Caballero Pimentel, pintor y capitán de milicias pardas de Cartagena de Indias, siglo XVIII". *Amauta* 9.20 (2012): 25-59. Impreso.

Toquica, Constanza, ed. *El oficio del pintor: nuevas miradas sobre la obra de Gregorio Vásquez*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2008. Impreso.

Normas

para el envio de manuscritos

FRONTERAS de la HISTORIA

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Deben ser trabajos originales, producto de investigaciones y contribuciones significativas a la historia colonial latinoamericana. También se publican reseñas de libros publicados recientemente que traten sobre temas relacionados con la especialidad de la revista. Los textos sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, interlineado sencillo, hoja tamaño carta con márgenes iguales de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en formato de Word para Windows. Se acepta el envío de artículos por correo electrónico. Los artículos deben tener una extensión máxima de 60.000 caracteres con espacios (20 a 25 páginas), incluyendo 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) y deberán ocuparse de libros que hayan sido publicados máximo 5 años antes de la apertura de la convocatoria. 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, fotografías, figuras o cualquier tipo de imagen en el documento, se debe enviar un archivo digital de cada una de ellas en formato TIFF o JPG, con una resolución mínima de 300 DPI (puntos por pulgada) y un tamaño de 17 cm × 24 cm. Las gráficas que sean resultado de datos estadísticos o mediciones deben entregarse únicamente en archivos en formato Excel y todos los textos que aparezcan en ellas deben ser editables. Se debe indicar con claridad la fuente de donde proviene cada imagen, gráfica o mapa. Los derechos de reproducción deben ser gestionados por el autor del artículo, cuando esto sea necesario.

La revista *Fronteras de la Historia* sigue las normas de citación de la MLA (Modern Language Association). Los autores deberán tenerlas en cuenta.

La revista es una publicación semestral. El primer fascículo del año comprende el periodo entre enero y junio. Para este número se reciben artículos hasta el 31 de julio del año anterior a la publicación. El segundo fascículo corresponde al periodo entre julio y diciembre. Para este número se reciben artículos hasta el 31 de enero del año de la publicación.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a dos evaluadores anónimos, ajenos al comité editorial, quienes determinarán si el artículo cumple con los requisitos para ser publicado en la revista. El resultado de este dictamen será informado oportunamente a los autores. El texto puede ser aceptado sin modificaciones, aceptado condicionado a una serie de cambios o rechazado. Cuando los conceptos de los jurados tengan discrepancias, el texto será sometido a discusión por parte del comité editorial o de un tercer jurado. Todo el proceso puede durar aproximadamente seis meses. En caso de que el manuscrito sea aceptado, con algunos cambios, las observaciones de los evaluadores deberán ser atendidas por el autor, quien deberá hacer los cambios necesarios en el plazo que le será indicado por el comité editorial. Durante el proceso de edición, los autores serán contactados por el grupo editorial para aclarar dudas y rectificar datos, de ser necesario.

Los artículos enviados a la revista no deben ser postulados para publicación simultánea en otros medios. El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas por parte de los autores. Para cualquier información adicional se puede consultar nuestra página web.

Revista *Fronteras de la Historia*
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 n.º 2-41, teléfono (57-1) 4440544 exts. 119 y 120
Bogotá, Colombia

Correos electrónicos:
fronterasdelahistoria@gmail.com
jgamboa@icanh.gov.co

Síganos en las redes sociales:
www.facebook.com/FronterasDeLaHistoria
twitter.com/FrontHistoria

rca
revista colombiana de **antropología**

50/1

ENERO-JUNIO 2014
ISSN: 0486-6525
BOGOTÁ, COLOMBIA

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

TEMAS DIVERSOS EN EL 60.° ANIVERSARIO DE LA *RCA*

ARTÍCULOS

La gestión del desplazamiento interno en Bogotá como una forma de vida
LEIDY PAOLA BOLAÑOS FLORIDO

El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del Estado
SANDRA TOLOSA

Obsidianas y puntas de proyectil: sustancia y forma de las relaciones sociales en Las Pailas, Catamarca, Argentina
JUAN PABLO CARBONELLI

Trayectorias errantes en los extremos de una identidad. Norma M.: de dirigente sindical peronista a empresaria pesquera
GONZALO JULIÁN YURKIEVICH GRINSZPAN

La insumisión de las sumisiones: el discurso religioso en presos que pasan por situaciones de egreso carcelario
MAURICIO CARLOS MANCHADO

El juego de los carozos en El Cajón (Catamarca, Argentina). Ritual, memoria y antepasados
BÁRBARA MARTÍNEZ

Antropología de la gente negra, década de los setenta: Nina S. de Friedemann en la *Revista Colombiana de Antropología*
HERNANDO ANDRÉS PULIDO LONDOÑO

RESEÑAS

What Kinship Is — And Is Not, by Marshall Sahlins
PEDRO QUINTÍN QUILEZ

Correspondencia inédita entre Gregorio Hernández de Alba y Andrew Hunter Whiteford, 1949-1950: aportes para una historia de la antropología en Colombia
WILHELM LONDOÑO

Sylvia Broadbent: una mujer polifacética
MARIANNE CARDALE DE SCHRIMPFF

El "alma" de la *Revista Colombiana de Antropología* (1953-1997)
LEONOR HERRERA

Contacto:
Línea gratuita en Bogotá: 018000 3426042
Fuera de Bogotá: 018000 119811
Correo electrónico: rca.icanh@gmail.com
Página web: www.icanh.gov.co/publicaciones

Precio volumen actual: $ 20.000

Puntos de venta:
· Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
Librería: Calle 12 n.° 2-41, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 444 0544 ext. 118
· Principales librerías colombianas

Colonial Latin American Historical Review (*CLAHR*)

Anunciamos nuestra Segunda Serie Vol. 1 (2013)

Anunciamos nuestra Segunda Serie Vol. 1 (2013)

Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales, máx. 25-35 págs. con notas a pie de página. Envíe 3 copias impresas o por correo electrónico un archivo creado en Microsoft Word en inglés o español

---

Órden de suscripción:

Nombre: _____
Dirección: _____
Teléfono _____

Individual $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

HISTORIA CARIBE

ISSN: 0122-8803 (Versión Impresa)
ISSN: 2322-6889 (Versión Electrónica)

Revista del Grupo de Investigaciones Históricas en Educación e Identidad Nacional, perteneciente al Programa de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico, Barranquilla Colombia

Contenido No. 23

Editorial

Artículos

Dossier: Populismos y personalismos políticos

Noemí María Girbal Blacha. Formosa en tiempos del peronismo histórico (1943-1955). ¿Quién es quién en la gubernamentalidad de un territorio de frontera?

Alejandra Salomón. El populismo peronista: masas rurales y liderazgos locales. Un vínculo poco explorado

Luis Ernesto Blacha. La gubernamentalidad peronista (1943-1955). Un abordaje figuracional

Darío Dawyd. Oposiciones sociales a las dictaduras del cono sur. El "nuevo sindicalismo" argentino y brasileño en los años setentas, entre la oposición sindical y la revolución

Joaquín Alberto Aldao. Populismos latinoamericanos en el siglo XX

Tema abierto

Jesús Paniagua Pérez. Problemas en la extracción de perlas y esmeraldas en el Nuevo Reino de Granada: el Informe de Pedro Puch (1766)

Leticia Arroyo Abad y Amelia U. Santos-Paulino. Trading development or developing trade? The Dominican Republic trade, policies, and effects in historical perspective

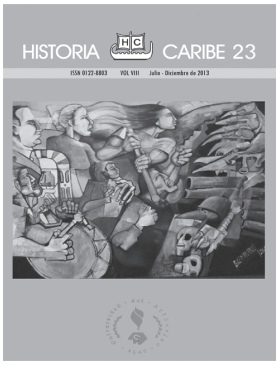
Olga Yanet Acuña Rodríguez. Censura de prensa en Colombia, 1949-1957

Sérgio Paulo Morais. Pobreza e contextos históricos. Políticas públicas em meio a mudanças sociais (Uberlândia/MG – 1990-2002)

Reseñas

Canje y suscripción
Universidad del Atlántico
Facultad de Ciencias Humanas
Programa de Historia
km 7 vía al mar
Bloque D, 2do piso
Teléfonos: 3548346-3003251012
Ciudadela Universitaria
Barranquilla - Colombia
Correo electrónico: historiacaribe@mail.uniatlantico.edu.co;
historiacaribe95@gmail.com /
Web Site:http://www. uniatlantico.edu.co

Universidad del Atlántico



HISTORIA CRITICA

44

Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes

Tabla de contenido

Carta a los lectores

Artículos Tema Abierto

Camilo Alexander Zambrano, Universidad de Ciencias Aplicadas de Colonia, Alemania
Encomienda, mujeres y patriarcalismo difuso: las encomenderas de Santafé y Tunja (1564-1636)

Santiago Garrido, Universidad Nacional de Luján, Buenos Aires, Argentina,
Alberto Lalouf, Universidad Nacional de Entre Ríos, Buenos Aires, Argentina, y
Hernán Thomas, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina
Veleros y vapores, velocidad y engaño. Análisis socio-técnico de las transformaciones en la navegación marítima en el proceso de abolición del comercio atlántico de esclavos (siglo XIX)

Irina Podgorny, Investigadora en el Archivo Histórico del Museo de La Plata, CONICET, Buenos Aires, Argentina
Fronteras de papel: archivos, colecciones y la cuestión de límites en las naciones americanas

José Trinidad Polo Acuña, Universidad de Cartagena, Cartagena, Colombia
Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880)

Edwin Cruz Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
El federalismo en la historiografía política colombiana (1853-1886)

Martha Lux, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Nuevas perspectivas de la categoría de género en la historia: de las márgenes al centro

Nicolás Cuvi, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador
"Dejen que el diablo haga lo demás": la promoción de productos complementarios en América Latina durante la década de 1940

Espacio estudiantil

Valentina Orellana Guarello, Pontifica Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile
Código Postal 9409 y la Guerra de las Malvinas. Entre la correspondencia de los soldados-hijos y la carta a un soldado desconocido

Reseñas

Sonia Milena Pineda Rodríguez, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
Schuster Cordone, Caroline. *Le crépuscule du corps. Images de la vieillesse féminine*. Fribourg: Infolio, 2009.

Renán Silva, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Distancias, fronteras e intercambios culturales: Lawrence Levine. *Highbrow/lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge: Harvard University Press 1988 / Lawrence Levine. *Culture d'en haut, culture d'en bas. L'émergence des hiérarchies culturelles aux États*. Paris: Éditions La découverte, 2010.

Gabriel Cabrera Becerra, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia
Melo, Joaquim. *SPI. A política indigenista no Amazonas*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

Marco Palacios, El Colegio de México, Ciudad de México, México, y Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Betancourt Mendieta, Alexander. *Historia y nación: tentativas de la escritura de la historia en Colombia*. Medellín: La Carreta Editores E.U., Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM, 2007.

Notilibros

Acerca de la revista

Normas para los autores

Informes
Conmutador:
339 4949 ext. 2525 – 3716
Teléfono directo y fax:
332 4506
Calle 18A #0-33E
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.lalibreriadelau.com/catalog/index.php/manufacturers_id/95

memoria y sociedad

35

Contenido

7 Presentación: políticas de la memoria y usos públicos de la historia
Sebastián Vargas Álvarez

Memoria

17 Las imágenes de frente y de perfil, la "verdad" y la memoria. De los grabados del Beagle (1839) y la fotografía antropológica (finales del siglo XIX) a las fotos de identificación en nuestros días
Marta Penhos

38 El centenario de la muerte del "hombre de las leyes": el papel del Centro de Historia de Santander y la conmemoración departamental (1940)
Gabriel David Samacá Alonso

59 Memoria local y política provincial en la celebración de un homenaje. La conmemoración del centenario de un caudillo federal en la Argentina decimonónica
María Gabriela Micheletti

76 Los dilemas de la *museificación*. Reflexiones en torno a dos iniciativas estatales de construcción de memoria colectiva en Colombia
Jefferson Jaramillo Marín y Carlos Del Cairo

94 Patrimonio, memoria y educación: una visión museológica
Camilo de Mello Vasconcellos

107 Discursos patrimoniales que orientan la gestión del patrimonio cultural en los planes de desarrollo del departamento de Santander-Colombia (2008-15)
Mónica J. Giedelmann Reyes y Oscar Eduardo Rueda Pimiento

125 ¿Quién gobierna la ciudad de los muertos? Políticas de la memoria y desarrollo urbano en Bogotá
Paolo Vignolo

144 Las memorias tipificadas del franquismo y de la transición española
Víctor Sampedro Blanco, Bruno Carriço Reis y José Manuel Sánchez-Duarte

164 Memoria, ciudadanía y lo público en la elaboración del pasado reciente en la experiencia chilena
Graciela Rubio

Temas abiertos

185 Cinismo, escepticismo e historia. Los casos de Cioran y Veyne
Roch Charles Little

198 El paro de abril de 1992. Privatización y resistencia en la Empresa Nacional de Telecomunicaciones de Colombia
Óscar D. Moreno Martínez

218 Comunistas y anuncios comerciales. La experiencia de Costa Rica en la década de 1940
Iván Molina Jiménez

236 Espacios, sujetos y objetos del habitar cotidiano en el México de entre siglos. Mérida la de Yucatán, 1886-1916
Gladys N. Arana López

Reseñas

262 Un libro necesario. López Forero, Abel Ignacio. *Europa. Temas, debates y libros*. Bogotá: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A., 2013. 438 pp.
Medófilo Medina

266 Pini, Ivonne y Maria Clara Bernal. *Traducir la imagen, El arte colombiano en la esfera transcultural*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. 261 pp.
Ana María Rodríguez Sierra

268 Gómez Serrudo, Nelson Antonio y Jefferson Jaramillo Marin. *Salsa y cultura popular en Bogotá*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Fundación Universidad Autónoma de Colombia, 2013. 241 pp.
Fabio Saúl Castro-Herrera

270 Crouzet, Denis. *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un reve perdu de la Renaissance. Postface inédite*. Paris: Pluriel, 2010. 691 pp.
Abel López

274 Vásquez, Lola, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José Juncosa (coords.). *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana – Abya Yala, 2012. 764 pp.
Santiago Cabrera Hanna

editorial Pontificia Universidad JAVERIANA

Pontificia Universidad JAVERIANA Bogotá

VOL. 40, N.º 2 JULIO-DICIEMBRE DE 2013

ISSN: 0120-2456 (IMPRESO) · 2256-5647 (EN LÍNEA)

A R T Í C U L O S / C O L O M B I A

Bibliotecas particulares en Nueva Granada. Presencia y significado del libro religioso
ALFONSO RUBIO HERNÁNDEZ

El arrepentimiento de un revolucionario: José Manuel Restrepo en tiempos de la Reconquista (1816-1819)
DANIEL GUTIÉRREZ ARDILA

Colonización, poblamiento y propiedad en el suroeste antioqueño. El caso del municipio de Jardín (Antioquia, Colombia), 1830-1931
RENZO RAMÍREZ BACCA

Alcances y límites de la institucionalización del proyecto educativo radical en el Estado Soberano del Cauca, 1870-1885
FERNANDA MUÑOZ

Héroes de la civilización. La Amazonía como cosmópolis agroexportadora en la obra del General Rafael Reyes
FELIPE MARTÍNEZ PINZÓN

El plano Bogotá Futuro. Primer intento de modernización urbana
JOSÉ MIGUEL ALBA CASTRO

A R T Í C U L O S / L A T I N O A M É R I C A

Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840)
LUIZ GERARDO SILVA

Saludes quebrantadas, cuerpos inútiles. Afecciones de la población de Córdoba, Argentina, según el censo de 1813
MÓNICA GHIRARDI
BRUNO RIBOTTA

Tendencias analíticas en la historiografía de la infancia en América Latina
MARTHA CECILIA HERRERA
YEIMY CÁRDENAS PALERMO

R E S E Ñ A S

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

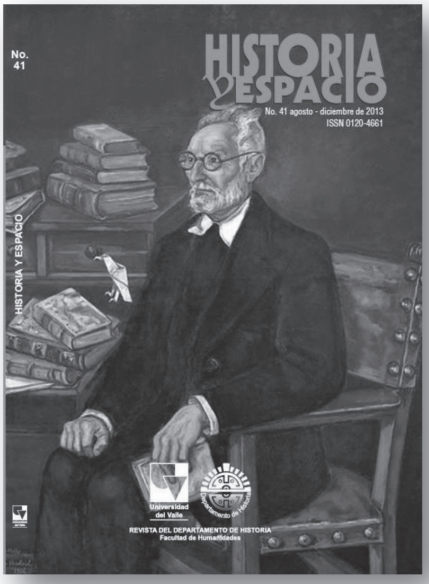
Contacto
Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura
Cra. 30 n.º 45-03, Departamento de Historia,
edificio Manuel Ancízar, oficina 3064, Bogotá, Colombia.
Tel.: (57-1) 3165000, exts. 16486, 16477.
anuhisto_fchbog@unal.edu.co / anuhisto@gmail.com
www.anuariohistoria.unal.edu.co

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

www.anuariohistoria.unal.edu.co



Edición No. 41 agosto – diciembre de 2013
ISSN: 0120-4661 (Versión Impresa)
ISSN: 2357-6448 (Versión en línea)

Revista Historia y Espacio
Facultad de Humanidades
Departamento de Historia
Edificio: 386, oficina: 1044
Calle 13 # 100-00, Meléndez
e-mail:revistahistoriayespacio@gmail.com
Universidad del Valle

HISTORIA Y ESPACIO

Contenido No. 41

Presentación: Edición especial Dossier sobre Historia Intelectual-Historia de lo Intelectual (segunda parte).

Artículos

La conformación de una genealogía intelectual. El homenaje a Gabino Barreda (1908)
Alexandra Pita González
Marco Antonio Vuelvas Solórzano

La revista nosotros y la voz de quienes escriben. La construcción discursiva de una identidad
Carolina E. López

Intelectualidad cosmopolita en provincia: el caso de los Santiago Londoño Londoño en Pereira, Colombia
Héctor Alfonso Martínez Castillo
Carlos A. Serna-Quintana
John Jaime Correa Ramírez

La crítica de las armas: Tulio Bayer Jaramillo y el levantamiento armado del Vichada, 1961 – 1962
José Abelardo Díaz Jaramillo

Pasado y presente: marxismo y modernización cultural en la Argentina postperonista
Adriana Petra

Un juego fílmico: des-montando una imagen del cortometraje agarrando pueblo -1978- a partir del documental chircales -1971
Yamid Galindo Cardona

Política e intelectuales en la historia reciente de Bolivia (1985-2012)
Bruno Fornillo
Mariana Canavese

Reseña

"Civilización y barbarie", la imposición de un orden en el Nuevo Mundo: el caso del Reino de Granada
Ángela Adriana Rengifo Correa

Entrevista

Preguntas a Juan Gustavo Cobo Borda sobre la revista Eco
Juan Moreno Blanco

38 PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

ISBN: 1390-0099

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

CONTENIDO

Poder pastoral, acomodo y terriorialidad en las *Cartas Annuas* jesuitas de Quito
Carlos Espinosa (FLACSO-Ecuador)

Conflictos en torno a la compra y venta de esclavos. Nueva Granada, s. XVII
Roger Pita (Academia Colombiana de Historia)

Fuentes y métodos para medir la inequidad en épocas pre-estadísticas
Jorge Gelman (Instituto Ravigniani, Universidad de Buenos Aires)

Chicas *chic*: representación del cuerpo femenino en las revistas modernistas ecuatorianas (1917-1930)
Marilú Vaca (Universidad Andina)

Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída y resurrección
Juan Maiguashca (Universidad Andina, Universidad de York)

DOCUMENTO

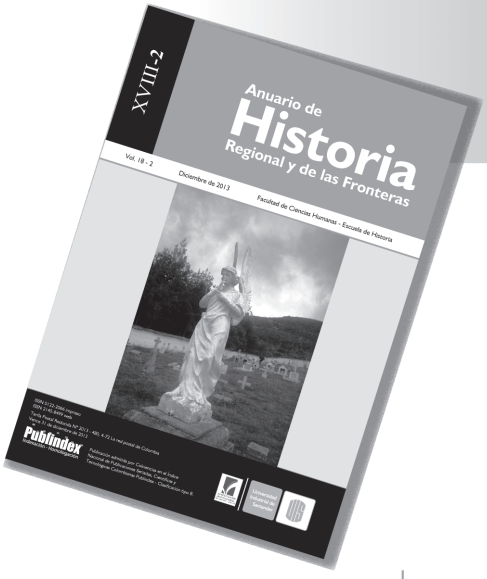
Delaración de Bogotá y Declaración de El Colegio de México

Documentos sobre las artes visuales en el Ecuador del siglo XIX

RESEÑAS - REFERENCIAS - EVENTOS

SUSCRIPCIONES
CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo
Quito - Ecuador
cen@cenlibrosecuador.org
Tel.: (593 2) 255358, fax: Ext. 12
Ecuador: USD 25,76; América: USD 66,08
Europa: USD 78,40; Resto del mundo: USD 96,32

CANJE
UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
(Centro de Información)
Toledo N22-80 (Plaza Brasilia)
Quito - Ecuador
biblioteca@uasb.edu.ec
Tel.: (593 2) 3228085
Fax: (593 2) 3228426



XVIII-2

Anuario de Historia Regional y de las Fronteras

Revista de la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander

Tabla de Contenido

Presentación

Antonio José Echeverry Pérez: La custodia de San Juan Bautista y los primeros devenires franciscanos en el Nuevo Reino de Granada.
Luis Rubén Pérez: Transformaciones del modelo Neogranadino de parroquialización. El caso de la parroquia San Francisco Xavier de Piedecuesta.
Willian Alfredo Chapman Quevedo: Formas de sociabilidad política en Popayán, 1832-1853.
Rogelio Jiménez Marce: Campesinos contra campesinos: conflictos agrarios y lucha por la tierra en Comoapan, Veracruz (1925-1942).
Edgar Andrés Caro Peralta: "El petróleo es de Colombia y para los colombianos": la huelga de 1948 en Barrancabermeja y la reversión de la Concesión de Mares.
Ivonne Vanessa Calderón Rodríguez: Escuelas radiofónicas: amalgama de educación, cultura y evangelización. Acción Cultural Popular llega a las parroquias de Pamplona, 1954-1957.
Milder Susana García Ovalle: Universidad Pública Colombiana y fundaciones Norteamericanas en el contexto de las reformas universitarias c. 1960-1966: los casos de la Universidad del Valle y de la Universidad Nacional de Colombia.
Ángela Lucía Agudelo: Analizar a Colombia, percibir a los "costeños": región y raza entre 1900 y 1950.
Ivonne Suárez Pinzón, Elizabeth Mart ínez Pineda, Diana del Pilar Novoa , Erwin Esaú Ardila, Juan Felipe Rueda A., Alakxter Xiltaxter Oyola V.: Voces contra el silencio, memoria contra el olvido trayectorias de vida de 25 víctimas del desplazamiento forzado asentadas en el barrio Café Madrid de Bucaramanga.
Leonardo Moreno Gonzalez: Los Teres: un asentamiento ordenador del territorio preguane-guane. Una aproximación al tema urbano.
Elisa Andrea Cobo Mejía, José Milton Reyes Quintero: La gloria de Bolívar. Evidencia iconográfica de la emergencia de la nación y reconocimiento del héroe.
Declaración de Bogotá. Encuentro Internacional: El papel de las revistas de Historia en la consolidación de la disciplina en Iberoamérica (50 Años de la revista Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura)
NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA LOS AUTORES DEL ANUARIO DE HISTORIA REGIONAL Y DE LAS FRONTERAS

Anuario de Historia regional y de las fronteras
Escuela de Historia
Edificio de Humanidades piso 3
cra 27 call 9
tel 6451639
email: ahistoriauis@gmail.com-
anuariohistoria@uis.edu.co
Universidad Industrial de Santander

Entregando lo mejor de los **colombianos**

Línea de atención al Cliente Nacional: **01 8000 111 210**
Línea de atención al Cliente Bogotá: **(57-1)** 472 2000
www.4-72.com.co