

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2014

10

Número 10, diciembre 2014

dossier

INTRODUCCIÓN: MIRADAS CULTURALES SOBRE LA HISTORIA COLONIAL. APORTES DESDE LAS I JORNADAS DE ESTUDIOS COLONIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA, CÓRDOBA

Alfredo Fraschini - Universidad Nacional de Villa María, Córdoba

UNA MIRADA ANALÍTICA Y COMPARATIVA DE LA SECUENCIA VICTIMAE PASCHALI LAUDES EN BUENOS AIRES

Stella Aramayo

EL PROCESO DE CASTELLANIZACIÓN EN EL JUJUY COLONIAL

Ana María Postigo de de Bedia

MUJERES INDIAS Y REPRESENTACIONES EN CRÓNICAS JESUITAS DEL SIGLO XVII EN CHILE

Margarita Iglesias Saldaña

CUESTIONAR LOS PRECEPTOS SOCIALES. A AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO: LOS CASOS SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y DOÑA MARÍA DE ZAYAS Y SOTOMAYOR

Adriana Cecilia Milanesio

artículos

HAMBRE Y RÍO: LOS PRIMEROS RELATOS SOBRE BUENOS AIRES

Noelia Verónica Bernabei

LOS ESCENARIOS DEL PODER: LA CULTURA DEL CEREMONIAL EN MEMORIAS CURIOSAS DE JUAN MANUEL BERUTI

Virginia P. Forace

LA INDEPENDENCIA DEL PASADO. CONSTRUYENDO LA CIVILIDAD SEXUAL EN LA NUEVA ESPAÑA

Jesús Turiso Sebastián

CUBA. EL ENSAYO DE LA IMPRENTA EN LA REGIÓN BAYAMO-MANZANILLO (1840-1866)

Raiza K. Olivera Fleita

cuaderno de reseñas

Chaile, Telma Liliana. Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX / Fernando Gómez - Rabinovich, Alejandro. Ser soldados en las Guerras de la Independencia. La experiencia cotidiana de la tropa en el Río de La Plata (1810-1824) / Matías Emmanuel Almazán Monrroy

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

DOSSIER:

MIRADAS CULTURALES SOBRE LA HISTORIAL COLONIAL.
APORTES DESDE LAS *I JORNADAS DE ESTUDIOS COLONIALES*
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA, CÓRDOBA.

INTRODUCCIÓN

Alfredo Fraschini

Universidad Nacional de Villa María, Córdoba

afaschini@gmail.com



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

INTRODUCCIÓN

Alfredo Fraschini

En octubre de 2013 se realizaron en la Universidad Nacional de Villa María las *Primeras Jornadas de Estudios Coloniales* organizadas por el Centro de Filología Clásica y Moderna, dependiente del Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas de dicha Universidad. Estas Jornadas se constituyeron en homenaje a los 400 años de la fundación de la Universidad Nacional de Córdoba, y contaron con el aval de instituciones académicas como la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, el Centro Michels, la Unión Latina, la Fundación Hernandarias y la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos. La apertura se llevó a cabo en el auditorio del Rectorado de la Universidad Nacional de Villa María y las demás actividades, en instalaciones de la Escuela Provincial de Bellas Artes “Emiliano Gómez Clara”.

El *dossier* que hemos elaborado incluye los textos de cuatro de las ponencias presentadas: “Una mirada analítica y comparativa de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes* en Buenos Aires”, de Stella Aramayo (Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires); “El proceso de castellanización en el Jujuy colonial”, de Ana María Postigo de de Bedia (Universidad Nacional de Jujuy); “Cuestionar los preceptos sociales. A ambos lados del Atlántico: los casos Sor Juana Inés de la Cruz y doña María de Zayas y Sotomayor”, de Cecilia Melanesio (Universidad Nacional de Río Cuarto); y “Mujeres coloniales y representaciones en Crónicas jesuitas del Siglo XVII en Chile”, de Margarita Iglesias Saldaña (Universidad de Chile). Ellas son una muestra valiosa del nivel académico y la excelencia metodológica en el campo de la investigación que pudo observarse en el desarrollo de las Jornadas.

Sobre el evento, cabe agregar que entre los objetivos fundamentales que se establecieron para la realización de estas Jornadas deben señalarse el de lograr un panorama del estado de las investigaciones que sobre las áreas de conocimiento antes enunciadas se están llevando a cabo en las instituciones educativas superiores de la Argentina y otros países latinoamericanos; abrir espacios de comunicación entre investigadores de distintas áreas y facilitar la difusión y discusión de trabajos específicos sobre la cultura colonial americana; y poner en claro la influencia que el proceso educativo y científico de la Universidad cordobesa y otras similares en países americanos han ejercido desde su fundación hasta nuestros días.

Asistieron en calidad de invitados investigadores de Argentina, Chile, Bolivia y Uruguay, especialistas en las distintas áreas de la cultura colonial latinoamericana propuestas por la Comisión Organizadora: Historia, Antropología, Estudios sociales, Ciencias exactas, Literatura, Filología, Lingüística, Derecho,

Música, Teatro, Filosofía, Teología, Religión, Educación y Artes plásticas. Ellos fueron encargados de pronunciar las conferencias plenarias y coordinar los paneles interdisciplinarios programados, así como de dictar los cursillos monográficos y coordinar las comisiones de trabajo. Se ofrecieron además dos conciertos: uno de música barroca europea y latinoamericana, en el Conservatorio “Felipe Boero”, y otro de música andina, con instrumentos originales, en la Escuela Provincial de Bellas Artes.

En las antedichas comisiones se leyeron treinta y dos ponencias; concluidas las Jornadas, ellas fueron puestas a consideración de un Comité de referato que las calificó en orden de mérito, con el fin de que las más aventajadas en ese orden fueran publicadas en *Bibliographica Americana*. Habida cuenta de la recepción y las repercusiones, nos complace informar que el Centro de Filología Clásica y Moderna de la Universidad Nacional de Villa María ya se encuentra programando la realización de las *Segundas Jornadas de Estudios Coloniales* para el primer semestre de 2016.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

UNA MIRADA ANALÍTICA Y COMPARATIVA
DE LA SECUENCIA *VICTIMAE PASCHALI LAUDES* EN BUENOS AIRES

Stella Aramayo

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires

stella_aramayo@yahoo.com.ar



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

UNA MIRADA ANALÍTICA Y COMPARATIVA
DE LA SECUENCIA *VICTIMAE PASCHALI LAUDES* EN BUENOS AIRES.

Stella Aramayo

Resumen: El objeto de estudio de esta investigación musicológica ha sido una partitura escrita en tetragrama en notación cuadrada gregoriana con texto en latín hallada en un monasterio histórico de monjas dominicas de clausura. Los objetivos fueron dos: analizar y comparar las partituras encontradas en 2007 dentro del archivo con las halladas fuera del mismo y establecer alguna función identitaria del canto gregoriano en relación al objeto-partitura y a las monjas. Todas las partituras halladas coinciden en texto y melodía, con variaciones en la *notación musical*. Una partitura del archivo del monasterio de 1873 *edición medicea* presenta claves de fa en 3ª línea y de do en 4ª línea. Otras partituras del archivo de *ediciones vaticanas* escritas sólo en clave de do en 4ª línea son semejantes a las halladas en la biblioteca central de U.C.A. y en internet. Estas últimas partituras son sólo material de estudio, en cambio esas mismas partituras dentro del monasterio, por la práctica gregoriana de las monjas dominicas, son un fenómeno musical vivo actual en Latinoamérica.

Palabras claves: partituras- archivo- monasterio -biblioteca-internet

Abstract: The study object of this musicological investigation were a score written in tetragram in square gregorian notation with text in latin in a historical monastery at a dominical nun cluster.

The objectives were two: to analyse and to compare the scores found in 2007 inside the archive with the scores found outside the archive, and to establish some identity function of the Gregorian chant in relation to the object-score and to the nuns. Every the scores to found agrees in text and melody, with variations in the *musical notation*. One score of the monastery archive at 1873 *medicea edition* present fa in 3ª key and do in 4ª key. Other scores of the archive at *Vatican edition* writer only do in 4ª key are similar to the ones found in the U.C.A. central library and on the internet. These last scores are only study material, but these scores inside the monastery, because of the Gregorian practice of the dominicals nuns, are a living musical phenomenon current in Latin-America.

Keywords: scores- archive- monastery- library- internet

Recibido: 18 de junio de 2014

Aceptado: 26 de noviembre de 2014

UNA MIRADA ANALÍTICA Y COMPARATIVA
DE LA SECUENCIA *VICTIMAE PASCHALI LAUDES* EN BUENOS AIRES.

Stella Aramayo

Introducción

Desde el siglo XVI el Misal Romano del Concilio de Trento (1545-1563) indicaba el canto de cuatro Secuencias a lo largo de todo el Año litúrgico: *Victimæ Paschalis Laudes* (Secuencia del Domingo de Pascua), *Veni Sancte Spiritus* (Secuencia de Pentecostés), *Lauda Sion Salvatorem* (Secuencia de Corpus Christi) y *Dies Irae* (Secuencia en las misas de Réquiem).

El término *Sequentia* aparece en el siglo IX alrededor del año 830, como un pasaje del *Liber Oficialis*, una obra del liturgista Amalario. Según Giulio Cattin (1979, 104), Amalario, después de afirmar que el versículo del *alleluia* conmueve profundamente al cantor añade “haec jubilario, quam cantores sequentiam vocant”, situando nuestra mente en condiciones de no volver a sentir necesidad de palabras pronunciadas. Por lo tanto, en la época de Amalario, existía un tipo de melodía con la que se podía sustituir el *jubilus del alleluia* posterior al versículo, después del canto del gradual, y tal melodía se llamaba *Sequentia*.

La secuencia a través de la historia se debía cantar (o leer) inmediatamente antes del santo Evangelio correspondiente, y de aquí su nombre que significa "continuación". Cabe recordar que hasta la última reforma litúrgica del Concilio Vaticano IIº, al comenzar la lectura del Evangelio, el celebrante decía: "Secuencia (continuación) del Santo Evangelio según...Se cree que la Secuencia de Pascua ha sido compuesta alrededor de 1050 por Wípon de Burgundia, capellán de la corte de Conrado II, emperador de Sacro Imperio Romano Germánico, y de su sucesor Enrique IIIº.

El texto de la Secuencia *Victimæ Paschali Laudes* ha sido escrito originalmente en latín y traducido a otras lenguas, constituyendo la parte literaria de una partitura de canto gregoriano medieval. Presentamos ese texto en dos columnas, en el lado izquierdo el texto original y a la derecha una traducción de ese texto al español.

Tabla 1: Texto de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes*. A la izquierda en latín y a la derecha en español.

<p>Sequentia Victimae Paschali Laudes Texto en latín</p>	<p>Secuencia A la Víctima Pascual Texto en español</p>
<p>Victimae Paschali Laudes Immolent Christiani. Agnus redemit oves: Christus innocens Patri Reconciliavit peccatores. Mors et vita duello confluxere mirando, dux vitae mortuus, Regnat vivus. Dic nobis Maria, ¿quid vidisti in via? Sepulcrum Christi viventis, et gloriam vidi resurgentis. Angelicos testes, Sudarium, et vestes. Surrexit Christus spes mea: Praecedet suos in Galilaeam. Scimus Christum surrexisse a mortuis vere: tu nobis, victor Rex, Miserere. Amén. Aleluya</p>	<p>A la Víctima pascual consagren los cristianos las debidas alabanzas. El Cordero redimió a las ovejas: Cristo inocente reconcilió con su Padre a los pecadores. La muerte y la Vida se trabaron en duelo: El Autor de la Vida, aunque murió, Ahora reina vivo. Dinos María, ¿qué has visto en el camino? Vi el sepulcro de Cristo viviente, y la gloria del que resucitó. Vi por testigos a los ángeles, y vi su sudario y sus vestidos. Resucitó Cristo, mi esperanza: Precederá a los suyos en Galilea. Sabemos que Cristo verdaderamente resucitó de entre los muertos: Y por lo tanto, Tú Rey victorioso, ten piedad de nosotros. Así sea. Aleluya.</p>

Al realizar este estudio nuestro interés ha estado focalizado en la partitura musical gregoriana de esta obra medieval, y comenzamos presentando el texto de esta Secuencia y su contenido literario porque música y texto constituyen dos aspectos que no pueden separarse en este tipo de composición litúrgica. Para comenzar esta investigación musicológica hemos observado una partitura escrita en tetragrama en

notación cuadrada gregoriana con este texto en latín, en un monasterio histórico de monjas dominicas de clausura ubicado en San Justo de Buenos Aires.

La historia de las monjas dominicas del Monasterio Santa Catalina de Siena fue abordada sistemáticamente por Alicia Fraschina quien estudió en su tesis de doctorado, desde una perspectiva historiográfica, la cuestión de las mujeres consagradas en tiempos de la colonia en Buenos Aires. En su libro sobre este tema, publicado por Eudeba, se puede obtener información sobre el ámbito en el cual se alojaban las partituras halladas en ese repositorio documental.

Indagando desde la musicología histórica, en el año 2007 encontramos la partitura de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes* como representación editada de una música medieval litúrgica dentro del archivo de este monasterio dominicano bonaerense y realizamos las indagaciones pertinentes para analizar y vincular sus características al carisma y a la espiritualidad de la Orden de Predicadores (Aramayo 2008, 273-291). Y durante el año 2011, hemos replanteando las conclusiones de ese trabajo de investigación previo desde una nueva perspectiva de análisis.

En este estudio analizamos partituras gregorianas que con anterioridad ya habíamos analizado como investigadora “insider”. En otras palabras, en un estudio anterior a éste investigamos sólo partituras halladas dentro de un monasterio de monjas de clausura. En cambio en esta investigación analizamos comparativamente las características de las partituras que encontramos anteriormente dentro del archivo del monasterio investigado con partituras de la misma época no pertenecientes a ese archivo, desde un nuevo enfoque actualizado como “outsider”. Es decir, hemos analizado partituras de esta secuencia que encontramos fuera de ese monasterio comparativamente con las que encontramos dentro del archivo del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires.

Al realizar este estudio, los objetivos fueron dos:

- 1° Analizar y comparar las partituras encontradas en 2007 dentro del archivo con las halladas fuera del mismo y
- 2° Establecer alguna función identitaria del canto gregoriano en relación al objeto-partitura y a las monjas dominicas de clausura.

Métodos y fuentes

Entre los años 1880 y 1900, la restauración gregoriana de Solesmes, en Francia, sufrió una transformación radical porque se observaron divergencias entre el arte gregoriano y la ciencia gregoriana, es decir, se advirtieron enfoques distintos entre la edición de Dom Pothier y los manuscritos de Dom Mocquereau, dos monjes benedictinos de gran influencia en este proceso que pusieron al canto gregoriano

en lo que se podría llamar una perspectiva reversible del método benedictino dentro de la restauración gregoriana (Bergeron 1998, 100).

Según Katherine Bergeron, esta diferencia de opiniones fue un aspecto clave de la restauración gregoriana: para Dom Pothier el canto gregoriano debía restaurarse a partir de una correcta paleografía sobre los antiguos manuscritos y una buena performance “intuitiva u orgánica” en una mirada de “insider”; pero para Dom Mocquereau esa restauración debía realizarse en una perspectiva filológica considerando a este canto como un fenómeno plural en una propuesta o sugerencia colectiva, en una mirada de “outsider” que está vinculada a un tiempo y a un lugar.

D. André Mocquereau publicó en 1904 una tabla a partir de la reconstrucción de la partitura del Aleluya de Navidad en la que representó una evolución escrita de los neumas y redefinió la idea de “restauración” del canto gregoriano (Bergeron 1998, 98).

El musicólogo Richard H. Hoppin (1978, 178) consideró que una primera época de composición de Secuencias abarcó aproximadamente los siglos IX y X, aunque la cuestión del origen de las mismas todavía suele ser un tema controvertido ya que los ejemplos más tempranos son los menos conocidos. El modelo estructural más estandarizado para la Secuencia corresponde, según Hoppin (1978, 179), a las secuencias de un período de transición posterior al mencionado anteriormente, que muestran un cambio de la prosa a la poesía, cambios graduales del texto que inevitablemente fueron acompañados por cambios en la estructura musical.

La famosa Secuencia de alabanza a la víctima pascual titulada *Victimae Paschali Laudes* escrita en el siglo XI en el período de transición al que se refiere Hoppin, fue la obra musical sobre la que hemos realizado esta investigación musicológica en Buenos Aires durante el siglo XXI.

La musicóloga Vilar Payá afirmaba en los comienzos de este siglo que el quehacer del investigador se definió de manera diferente a lo largo de la historia y que por eso en la actualidad ya nadie cree en las definiciones que delimitan firmemente los perímetros de un campo de conocimiento. (Vilar Payá 2001, 99). De allí que investigando nos resultó muy interesante plantear y analizar en profundidad la doble perspectiva de análisis de los dos monjes benedictinos mencionados que plantearon con claridad sus posturas de restauración gregoriana: ya sea desde la combinación de una correcta paleografía y una adecuada práctica musical o desde una adecuada filología y una pertinente teoría musical aplicadas conjuntamente en un contexto histórico específico.

Durante el año 2007, entre todos los Procesionarios editados en notación cuadrada gregoriana del archivo del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires, en donde trabajamos como investigadora, encontramos cambios de claves en distintas partituras de la Secuencia de Pascua *Victimae Paschali Laudes*. Esos cambios de claves en las partituras editadas coincidían históricamente con el paso del

primer período histórico de este monasterio de monjas de clausura fundado en 1745, al segundo período histórico del mismo que comenzó alrededor de 1860.

Por entonces, nuestro análisis estuvo focalizado sólo en las partituras pertenecientes al archivo de este monasterio bonaerense en una postura de “insider” en donde trabajamos con el coro de monjas en la restauración práctica del canto gregoriano de ese monasterio, utilizando las últimas partituras gregorianas editadas que usaban las monjas a las que se les había simplificado el uso de dos claves alternadas en sus partituras al uso de una sola clave en todas las partituras gregorianas vigentes por entonces.

Como ya lo anticipamos anteriormente en una investigación musicológica exploratoria previa a ésta que realizamos durante el año 2007, analizando distintas partituras musicales de esta secuencia halladas en el monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires, investigamos aspectos musicales relacionados a la historia y a la espiritualidad y el carisma de la Orden de Predicadores. Encontramos partituras editadas de música gregoriana que después de 1754 evidenciaron cambios de claves musicales en las partituras originales de la Secuencia gregoriana que las monjas cantan durante la 8ª de Pascua. El uso de una sola clave (Do en 4ª) en lugar de dos claves (Fa en 3ª y Do en 4ª) que coincide con el paso del primer período de historia de la comunidad (1745 a 1860) al segundo período de la misma (1860- 1962), pudo implicar que en la monodía religiosa resultaba más simple leer música en una sola clave que en dos y probablemente fue realizado por la Orden de Predicadores para simplificar la lectura musical, facilitando la participación de las monjas en el canto litúrgico y adecuando las partituras a su carisma y misión contemplativa y predicadora.

En aquel estudio nosotros habíamos coincidido con la postura de “insider” de D. Joseph Pothier posicionado en la práctica musical gregoriana sostenida por una correcta paleografía para la restauración del canto llano romano.

Replanteando esas primeras conclusiones como una nueva problemática, nos preguntamos cómo estarían escritas las partituras de otros libros sagrados no pertenecientes al archivo ni a la biblioteca del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo que estuvieron publicados en la misma época de edición de los libros encontrados dentro del archivo monasterio dominicano de clausura.

Buscando libros editados escritos en tetragrama y notación cuadrada que contengan la Secuencia *Victimae Paschali Laudes*, encontramos la partitura de esta secuencia en dos *Liber Usualis* editados:

-Uno en la Biblioteca central de la Universidad católica argentina publicado en el año 1951 en una reedición de Desclée de una versión del año 1934 de la edición Vaticana, y

-Otro subido a la web “con autorización”, publicado en el año 1961 y digitalizado para Internet.

La metodología de este estudio, estuvo relacionada a los dos objetivos y fue un trabajo de observación analítica y comparativa de partituras de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes* halladas en libros sagrados del

archivo del monasterio con otras dos partituras “de otros libros de la misma época” encontradas afuera de ese archivo.

En este estudio, hemos coincidido con la postura de “outsider” de Dom A. Mocquereau posicionado en la filología dentro de un contexto como punto de partida para la restauración gregoriana.

Resultados del análisis comparativo

Al cotejar y comparar las partituras encontradas en 2007 dentro del archivo del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires con las halladas fuera del mismo, pudimos observar que son semejantes en escritura musical. Con excepción de un paréntesis en el texto final “Aleluya” en la edición de Internet que no aparece en ninguno de los otros dos textos observados específicamente para este estudio, tanto las partituras del archivo halladas en 2007 como las dos partituras encontradas fuera de ese archivo en 2011, coinciden en melodía y en texto con leves variaciones en la notación de “algunas duraciones” en las dos partituras exteriores al archivo del monasterio.

Todas las partituras analizadas y comparadas comienzan y terminan con clave de do en 4ª línea en todos sus tetragramas, fueron editadas en notación cuadrada y muestran uso escrito de barras divisorias similares, excepto en el final. En la música correspondiente a las dos últimas palabras del texto completo de la Secuencia: “Amén. Alleluia”, en la partitura hallada en el interior del monasterio en la palabra amén en la “sílabo a” hay un torculus y en la “sílabo men” hay un podatus y las dos palabras finales están separadas por doble barra divisoria que significa una separación larga entre la ejecución de una palabra y la palabra final ; en cambio, en las dos partituras encontradas en el exterior del monasterio sólo hay una separación de un cuarto de barra divisoria entre estas dos últimas palabras del texto, porque en el *podatus* que corresponde a la sílabo “men” (de amén) hay dos *punctum mora vocis* que alargan la duración de esa sílabo indicando para la interpretación práctica que en la ejecución o práctica musical de este canto estas dos últimas palabras deben separarse.

En las dos partituras exteriores al archivo del monasterio aparecen “episemas horizontales” para realizar apoyos o brevísimos alargamientos en algunos sonidos y “punctum mora vocis” para alargar los sonidos que los tienen escritos a su derecha o extender levemente los finales de frases en los que esos sonidos se encuentran. En cambio en la partitura perteneciente al archivo del monasterio no se observan ni episemas ni *punctum mora vocis*, es decir, la escritura de la partitura del archivo es más simple que las dos partituras exteriores al mismo, no en las alturas que son similares sino en algunas duraciones.

Respecto de la presencia de la clave de do en cuarta línea en todas las partituras observadas, parece evidente que el cambio de claves encontrado en el año 2007 entre las partituras del archivo, además de una cuestión interna del monasterio fue también una cuestión histórica de los libros de la misma época

vinculada a una necesidad de regreso a las formas más puras de escritura del canto, que era uno de los principales objetivos de los restauradores del canto antiguo en la abadía de Solesmes.

Al establecer la función *identitaria* del canto gregoriano en relación al objeto-partitura y en relación a las monjas dominicas de clausura de Buenos Aires, hallamos lo siguiente:

En relación al objeto-partitura-texto, aunque la partitura del archivo del monasterio no presenta epígrafos ni *punctum mora vocis* a diferencia de las otras dos partituras exteriores a ese archivo, parece evidente que se necesitaba regresar a formas puras de escritura de esas partituras, ya que desde el siglo XIX, época del Congreso de Guido D`Arezzo, la música medieval ha sido un objeto de estudio musicológico en el que la simplificación de los cantos se presentaba “casi como una necesidad para la preservación y continuidad del uso de los mismos”, no sólo en el monasterio investigado sino en otros ámbitos en los que se usaban en la práctica musical cotidiana estos libros de partituras de música antigua eclesiástica.

En relación a las monjas, cuando se pasó del primero al segundo período histórico del monasterio bonaerense alrededor del año 1860, ese cambio de período histórico implicaba renovaciones en múltiples y variados aspectos de la organización monacal, incluso en la práctica del canto gregoriano, lo que probablemente fue un modo organizacional de garantizar la continuidad de dichas prácticas musicales.

Alrededor de 1964, después de las renovaciones que planteó el Concilio Vaticano II^o para las prácticas usos y funciones de la Música Sacra, comparando partituras editadas de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes*, observamos que no hubo modificaciones en melodía y texto y encontramos que, en general, coinciden en escritura todas las partituras halladas adentro y afuera del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires “con leves variaciones notacionales” ya explicitadas anteriormente. Además, el canto gregoriano del monasterio parecería haber quedado no sólo como práctica de música eclesiástica antigua sino también como práctica del latín que es la actual “lengua oficial” de la Iglesia católica. Y esto podría verse también como un modo de preservación cultural de la liturgia católica apostólica romana desde otra perspectiva de estudio, análisis y profundización del tema.

Al replantear nuestras propias conclusiones de una publicación previa en la que nos habíamos posicionado como “insider” en una postura relacionada a la práctica musical gregoriana que fue cercana a la de Dom Pothier, en este estudio desde un enfoque diferente en un contexto del Buenos Aires del siglo XXI como “outsider”, observamos que coinciden en la escritura, en términos generales, las partituras de adentro y de afuera del monasterio de clausura investigado en una postura cercana a la de Dom Mocquereau que propuso estudios filológicos para la restauración gregoriana internacional., resultando más simple en cuanto a la notación de las duraciones la versión musical hallada dentro del archivo del monasterio de monjas de clausura de la Orden de Predicadores.

Replanteando lo visible y lo invisible en la experiencia estética, comprobamos que el arte gregoriano dentro del monasterio es visible tal como lo planteaba el monje benedictino Joseph Pothier. Desde la

musicología, observamos y analizamos este canto como ciencia gregoriana, comprobando que realmente existen partituras similares de la Secuencia de Pascua en una biblioteca de una universidad en Buenos Aires y también en la red de Internet que pueden ser estudiadas y analizadas “desde afuera” como lo planteaba el benedictino de la abadía de Solesmes D. André Mocquereau.

En el caso de esta investigación sobre partituras de canto medieval, pudimos analizarlas como parte de una cultura nacional porque esta investigación se ha realizado en el ámbito de Buenos Aires, y las partituras gregorianas que están adentro de un monasterio de clausura han coincidido con las halladas afuera de este monasterio, posiblemente porque son “partituras históricas” muy diferentes a las partituras que se componen y ejecutan en el siglo XXI en otros contextos.

Hemos observado diferencias en el uso y en la función de estas partituras en diferentes ámbitos. Después de la comparación de “partituras de adentro y de afuera del monasterio”, podríamos también afirmar que dentro del monasterio dominicano de clausura con la ejecución y uso de la secuencia *Victimae Paschali Laudes* como un fenómeno vivo que anualmente se re-crea, es evidente la presencia de la música como obra de arte. En cambio, fuera del monasterio de monjas de clausura, esta misma secuencia de Pascua al no ser un fenómeno vivo queda a través de esas partituras como herramientas de la intersubjetividad, para que sean motivo de estudios teóricos o simplemente como motivo de ampliación de información para estudiosos de diferentes disciplinas del conocimiento.

También con la realización de este estudio hemos podido comprobar que las definiciones que delimitan firmemente los perímetros de un campo de conocimiento se modifican con el tiempo, porque nuestra propia investigación musicológica sobre una partitura gregoriana en diferentes tiempos de estudio, nos ha llevado a establecer diferentes perspectivas metodológicas musicológicas e historiográficas, replanteándonos las conclusiones de un estudio previo desde un nuevo enfoque para llegar a nuevas conclusiones en este nuevo estudio sobre una misma obra musical litúrgica.

Realizamos operaciones de re conceptualización y metaforización muy diferentes en el estudio previo a éste y en esta nueva investigación musicológica, porque al cambiar el enfoque observando qué ocurría con las partituras existentes afuera del monasterio, se han modificado y ampliado los aspectos analizados y vinculantes entre la composición analizada y nuestro análisis de esa obra desde la musicología, aportando nuevo y renovado conocimiento al campo de la musicología histórica con un análisis vinculado a la mirada filológica de partituras de canto gregoriano propuesta por Dom Mocquereau.

Todas las partituras halladas coinciden en texto y melodía con leves variaciones en la *notación musical*. Una sola partitura del archivo del monasterio del año 1873 *edición medicea* presenta claves de fa en 3ª línea y de do en 4ª línea. Otras partituras del archivo de *ediciones vaticanas* editadas sólo en clave de do en 4ª línea son semejantes a las halladas en la biblioteca central de U.C.A. y en Internet en las alturas escritas pero no en las duraciones escritas. Estas últimas con agregados de epísemas y *punctum mora vocis* que la partitura del

archivo del monasterio no tiene, son sólo material de estudio y análisis teórico, en cambio esas mismas partituras dentro del monasterio son un fenómeno musical vivo en Latinoamérica por la práctica gregoriana actual de las monjas de clausura de la Orden de Predicadores.

Conclusiones, implicancias e interrogantes

Después de buscar partituras de la Secuencia *Victimae Paschali Laudes* existentes en el interior del archivo del monasterio Santa Catalina de Siena de San Justo de Buenos Aires y en el exterior de ese archivo, analizarlas y comparar las partituras encontradas en el año 2007 dentro del archivo con las halladas fuera del mismo durante el año 2011, pudimos establecer alguna función identitaria del canto gregoriano en relación al objeto-partitura y a las monjas dominicas de clausura.

Es decir, después de cumplir con los objetivos para este estudio, comprobamos que el cambio de claves encontrado en 2007 entre las partituras del archivo probablemente no fue sólo una cuestión interna de la historia del monasterio sino que posiblemente haya estado también vinculado a una necesidad histórica de regreso a las formas más puras del canto antiguo para poder preservarlo, tal como ya lo plantearon en el siglo XIX los monjes restauradores del canto gregoriano de la abadía de Solesmes.

Al intentar establecer alguna función *identitaria* del canto gregoriano en relación al objeto-partitura fue evidente que posiblemente se necesitaba regresar a formas puras de escritura de esas partituras porque no hubo diferencias notables entre los libros hallados en diferentes ámbitos de Buenos Aires, aunque no fueron partituras idénticas en todos los aspectos observados y analizados comparativamente.

En relación a las monjas dominicas de clausura de Buenos Aires, después de las múltiples renovaciones que planteó el Concilio Vaticano II^o para las prácticas usos y funciones de la Música Sacra alrededor de 1964, observamos que hubo leves modificaciones notacionales en las partituras en uso del canto gregoriano, ya que las partituras conservadas adentro del monasterio y las halladas afuera del mismo y pertenecientes a la misma época tienen las mismas melodías “en alturas”, el mismo uso de la clave de do en cuarta al comienzo de cada tetragrama e igual texto en latín. Pero las dos partituras exteriores al monasterio tienen indicaciones de leves variantes “en duraciones” por la presencia de *episemas* y *punctum mora vocis* que no tienen escritas las partituras del archivo. Sin embargo, en lo performativo o en la práctica musical concreta, las personas que cantan o usan la música gregoriana de la obra investigada son las monjas dominicas de clausura que mantienen con la ejecución de la secuencia *Victimae Paschali Laudes* y otros cantos gregorianos no abordados en este estudio, el fenómeno vivo del canto gregoriano en el Buenos Aires del siglo XXI en cada año litúrgico que acontece.

Al observar partituras gregorianas de este monasterio desde esta nueva perspectiva combinada “insider-outsider”, nos preguntamos si podríamos profundizar en la comprensión sobre para qué cantan

actualmente música gregoriana las monjas dominicas de clausura en Buenos Aires. Y finalizamos este estudio considerando que la musicología histórica en el siglo XXI desde una mirada multiperspectiva y en una perspectiva multidisciplinaria, debería plantear nuevos enfoques de “apertura disciplinar” evidenciando los nuevos paradigmas musicales y musicológicos que ya empezaron a manifestarse en la actualidad. Así, la musicología desde sus propias perspectivas de análisis podría enriquecer sus propios horizontes y, a la vez, podría generar enriquecimiento en las otras disciplinas del conocimiento científico.

Bibliografía

- Aramayo, S. 2008. Música Sacra en el Monasterio Santa Catalina de San Justo de Buenos Aires. *La Orden Dominicana en Argentina: Actores y Prácticas. Desde la Colonia al siglo XX*, editado por Folquer C., San Miguel de Tucumán: Editorial UNSTA, pp.273-291.
- Bergeron K. 1992. Writing, Reading, Singing. *Disciplining Music Musicology and Its Canons*. Chicago University Press, Chicago pp. 92-112.
- Cattin, G. 1979. *Historia de la Música, 2. El Medioevo. Primera parte*. Madrid: Ediciones Turner, S.A.
- Ecclesiasticum Officium. 1910. *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. S.O.P. In Die Sancto Paschae. Monasterio Santa Catalina de San Justo, Archivo, legajo s/n, partituras. Juxta Ritum. Fratrís Hyacinthi Mariae Cormier. Editum Romae, p. 358.
- Ecclesiasticum Officium. 1927. *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. S.O.P. Monasterio Santa Catalina de San Justo, Archivo, legajo s/n, partituras. Juxta Ritum. Fratrís Bonaventurae Garcia Paredes. Editum Romae. In Die Sancto Paschae, p. 347.
- Fraschina, A. 2010. *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hoppin, R. H.2000. *La música medieval*. 2ª edición. 1ª edición 1978. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Liber Usualis 1951. Partitura de la *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. Missae et Offich n° 780. Pro Dominicis et Festis. Cum Canto Gregoriano. Ex Editione Vaticana Adamussim Excerpto et rhythmicis signis in subsidium cantorum a Solesmensibus Monachis. Typis Societatis S. Joannis Evengelista. Desclée & Soch. Parisiis, Tornaci, Romae. Copyright 1934 by Desclée & Co. (Belgique). F.a.c.m. de la U.C.A. Biblioteca. Exemplar 5, p.780.
- The Liber Usualis1961. Partitura de la *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. This online publication is provided by the Church Music Association of America MusicaSacra.com. Vaticana editione. Edited by the Benedictines of Solesmes. Desclée Company Tournai (Belgium) - New York, p. 780. Versión electrónica disponible en: <http://pagina-catolica.blogspot.com/2011/04/secuencia-de-pascua-de-resurreccion.html>. Fecha de última consulta: 16-12-2012.
- Processionarium 1873 *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. Sacri Ordinis Praedicatorum. In Resurrectione Domini. Monasterio Santa Catalina de San Justo, Archivo, legajo s/n, partituras. Autoritate Apostolica approbatum, et Reverendissimi Patris. Fr. Josephi- Mariae Sanvito, Ejusdem Ordinis. Vicarii Generalis. Jussu Editum. Romae. Archiepiscopus Mechliniae Typographus, p. 109.
- Processionarium 1913 *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. S.O.P. In Resurrectione Domini. Monasterio Santa Catalina de San Justo, Archivo, legajo s/n, partituras. Juxta Ritum. Fratrís Hyacinthi Mariae Cormier. Editum Romae., p. 34.
- Processionarium 1949 *Secuencia de Pascua de Resurrección Victimae Paschali Laudes*. S.O.P. In Resurrectione Domini. Monasterio Santa Catalina de San Justo, Archivo, legajo s/n, partituras. Juxta Ritum. Fratrís Emmanuelis Suarez. Romae. Ad S. Sabinae, p. 33.
- Vilar Payá, M. L. 2001. La formación del investigador musical. *Revista de Investigación Musical Heterofonia*, 12: pp.99-109.

Lista de referencias

- Aramayo 2008. Música Sacra en el Monasterio Santa Catalina de San Justo de Buenos Aires. *La Orden Dominicana en Argentina: Actores y Prácticas. Desde la Colonia al siglo XX*, editado por Folquer C., San Miguel de Tucumán: Editorial UNSTA, pp.273-291.
- Bergeron 1992. Writing, Reading, Singing. *Disciplining Music Musicology and Its Canons*. Chicago University Press, Chicago pp. 92-112.
- Cattin 1979. *Historia de la Música, 2. El Medioevo. Primera parte*. Madrid: Ediciones Turner, S.A.
- Fraschina 2010. *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hoppin 2000. *La música medieval*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Vilar Payá 2001. La formación del investigador musical. *Revista de Investigación Musical Heterofonía*, 12: pp.99-109.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

EL PROCESO DE CASTELLANIZACIÓN EN EL JUJUY COLONIAL

Ana María Postigo de de Bedia

Universidad Nacional de Jujuy

pbedia@imagine.com.ar



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

EL PROCESO DE CASTELLANIZACIÓN EN EL JUJUY COLONIAL

Ana María Postigo de de Bedia

Resumen: El artículo tiene por objeto relevar la modalidad con que se implementaron en Jujuy las políticas lingüísticas programadas por España para la hispanización o castellanización de sus colonias americanas. En el proceso de conquista y colonización, la Metrópolis instaló su lengua, su religión y su cultura. Juntamente con los conquistadores y colonos vinieron miembros de órdenes religiosas a quienes se les confió la evangelización y educación de los aborígenes. Lamentablemente, este aspecto de la historia colonial del Norte Argentino no ha motivado el interés de historiadores de la lengua o de la educación, y tampoco el de historiadores civiles o eclesiásticos hasta entrado el siglo XVIII. En documentos de fines del citado siglo accedemos a disposiciones del poder central que obligaban a indios y españoles a hablar sólo la “castilla”. El análisis de esos textos se enmarcó en la conceptualización de Louis- Jean Calvet (1997: 44) sobre los tipos de gestión que surgen de las prácticas sociales de los hablantes y, a la vez, del intervencionismo gubernamental sobre esas prácticas. Este doble funcionamiento se constata confrontando la descripción de las conductas lingüísticas asumidas por los pobladores ante los mandatos reales y el discurso coercitivo oficial.

Palabras claves: Jujuy - coloniaje - políticas lingüísticas - castellanización - glotofagia

Abstract: The papers aim to relieve the modality by which the linguistic policy was introduced by Spain in Jujuy, Province of Tucumán in the Viceroyalty of Perú, in the same way this policy was introduced to its American colonies. In the process of colonization, the Mother Country settled its language, religion and culture. Together with the conquerors, came members of religious orders who were in charge of the evangelization of the aborigines as well as the teaching of Spanish language to them. Unfortunately, this aspect of the colonial history of the north of Argentina had not been studied by historians of language and education or by civil or ecclesiastical historians up to the XVIII century. We lack of reliable documentation about the implementation of language policies in times of the first colonizations. In historical documents at the end of said century, there is information on orders of the central power that forced aborigines and Spaniards to speak only the “castilla” and that prohibited them to speak American languages. The study of these texts is in line with Louis Jean Calvet’s(1997:44) view, who emphasize two concepts derived from linguistic situations: the social practice of the speakers and the government influence on those practices. These two aspects were stated comparing the colonial historians’ descriptions about the linguistic behaviour adopted by the population in the presence of royal orders and the coercive discourse found in our documents, in which it is reflected that the Spanish Crown uses language as an instrument of dominion.

Keywords: colony - linguistics policies - Spanish - dominion

Recibido: 12 de junio de 2014

Aceptado: 16 de octubre de 2014

EL PROCESO DE CASTELLANIZACIÓN EN EL JUJUY COLONIAL

Ana María Postigo de de Bedia

Introducción

El castellano, lengua oficial de la conquista de América, no solo fue un instrumento para la cristianización de los pobladores nativos, sino también una estrategia de la política imperial para justificar ante el mundo europeo la dominación geofísica y social del territorio conquistado por las armas.

Los historiadores de la colonia americana, especialmente de Méjico y Nueva Granada, han realizado serios y profundos estudios sobre las medidas que España implementó en materia lingüística en esos amplios dominios americanos. En la provincia de Jujuy (República Argentina), parcialidad de la antigua Gobernación del Tucumán en el Virreinato del Perú, el proceso de su castellanización o hispanización¹ no ha sido objeto de tratamiento por parte de historiadores civiles o religiosos de la región o el país; menos aún, por historiadores de la lengua.

Quienes han profundizado en la historia civil y religiosa de Jujuy, como el Dr. Joaquín Carrillo, el Monseñor Miguel Ángel Vergara o el P. Gabriel Tomassini, destacan la obra de evangelización llevada a cabo por misioneros jesuitas, franciscanos y mercedarios de origen hispano, pero no aluden a la labor de la enseñanza de la lengua española a los aborígenes, tarea que también les fuera encomendada por el poder central.

En este artículo pretendemos abordar las políticas lingüísticas² aplicadas por España durante la época colonial en Jujuy, en donde el proceso de castellanización derivó en glotofagia³ o desaparición de las lenguas aborígenes por prevalencia de la lengua del conquistador.

Carecemos de documentación fehaciente sobre cómo se instrumentaron en esta provincia las medidas políticas dictadas por la Corona para imponer la lengua castellana.

Para una aproximación a esa realidad lingüística pretérita, es menester consultar documentos de archivo que contienen disposiciones reales de glotopolítica⁴ referentes a la modalidad por seguir en la castellanización de los pobladores de la tierra, condición indudablemente necesaria para posibilitar tanto su conversión al catolicismo, como su acatamiento al gobierno español.

Los componentes políticos, jurídicos y administrativos del sistema ideológico del colonialismo que España instaló en América (comprensivo de la lengua, la religión, la educación, la economía y la cultura) generaron un proceso de glotofagia por el cual el poder político central intervino erradicando el uso de las

lenguas amerindias preexistentes e imponiendo la lengua española con carácter de única lengua oficial y, por ende, de lengua de la enseñanza.

Políticas lingüísticas para la Colonia

En la planificación política para sus colonias americanas, España previó la organización de las relaciones sociales de las nuevas comunidades sobre un eje vertical, en cuyo ápice estaba el dominador hispano. De igual manera, las relaciones lingüísticas, reflejo de las sociales, se organizaron en estadios ascendentes hasta llegar al superior, en donde se encontraba, dominante, la lengua española.

La política intervencionista del Estado se manifestó en la planificación del estatus⁵ de la lengua, pues otorgó al español el valor social de lengua de educación y cultura y consagró su superioridad en relación con las lenguas originarias, que desde entonces permanecieron en condición de lenguas dominadas.

Sin embargo, no podemos dejar de recordar que la fuerza de las lenguas precolombinas mayores, como el quichua y el aymara en el ámbito del virreinato del Perú, generó una zigzagueante política lingüística oficial, que se vio reflejada en sucesivos decretos, ordenanzas y pragmáticas reales por las que temporaria y alternativamente se autorizó o prohibió el uso de las lenguas aborígenes.

El carácter intervencionista del Estado español se expresó en reales cédulas, leyes, ordenanzas, instrucciones, etc., dirigidas a establecer en América la función social de la lengua de la metrópolis y a erigirla en expresión simbólica de la política estatal.⁶

Ya en 1503, en una Instrucción Real otorgada por los Reyes Católicos a Colón, se ordenaba agrupar a los naturales en pueblos, en los que se debían instalar iglesias para que los sacerdotes los instruyesen en la doctrina cristiana y los capellanes enseñaran a leer y escribir en español a los niños indios.

En 1513, las Leyes de Burgos establecían que los caciques debían entregar a sus hijos menores de trece años a los franciscanos para que los adoctrinasen y enseñaran a leer y escribir en español, de modo que al reintegrarlos a sus pueblos de origen instruyesen en este idioma a sus hermanos de raza.

Una real cédula de 1536 ordenaba que los frailes aprendieran las lenguas indias para poder cristianizarlos. Los religiosos encargados de la catequización, considerando la dificultad de impartir a los naturales las nociones básicas de la fe católica en lengua española, antes de administrarles los sacramentos, resolvieron aprender las lenguas de los catequizandos para posibilitar su adoctrinamiento. Pero el 7 de junio de 1550 se dictó la primera ley relativa a la enseñanza de la lengua española a los pobladores originarios con un doble objetivo: la conversión a la fe católica y la adquisición de “nuestra policía y buenas costumbres”.

Posteriores reales cédulas mandaron establecer escuelas de primeras letras para la educación de los hijos de caciques, de los principales de sus pueblos y de los españoles y mestizos.

En octubre de 1580, Felipe II ordenó crear la cátedra de Lengua general de los indios en las Universidades de México y Lima y en aquellas ciudades en donde hubiese Audiencias Reales. Además, estableció que no se ordenaran sacerdotes ni se diera licencia a ningún religioso que no supiera la lengua de los hablantes de su provincia. Poco más tarde, los misioneros elevaban sus quejas por los inconvenientes surgidos al pretender transmitir el evangelio en lenguas nativas, con vistas a la incapacidad de estas para explicar los misterios de la fe.

Fuera por esta causa, por la incompetencia en el uso de la lengua aborígen por parte de los misioneros españoles, por la ineficacia del método de enseñanza utilizado en la evangelización o por criterios erróneos en su instrumentación, el loable propósito inicial fracasó, lo que puso en riesgo la difusión de la religión católica.

Tras un enfático pedido de los preladados indios, se decidió imponer a los indios el aprendizaje de la lengua española. De allí la ambivalencia de las sucesivas medidas dictadas por Felipe II en las que se insistía tanto en la obligación de los naturales de aprender la lengua española, como en la de los curas de aprender la lengua de sus adoctrinados.

A comienzos del siglo XVII ya se manifestaban los problemas que acarrea el evangelizar en lenguas vernáculas y se consideraba la conveniencia de crear escuelas y nombrar maestros para que enseñaran la lengua castellana.

La situación lingüística de Jujuy hacia 1593, año de su fundación

Miguel Ángel Vergara dice en *Estudios sobre Historia eclesiástica de Jujuy* (1934, 23-24) que esta provincia estuvo poblada por numerosas tribus indígenas que hablaban sus propias lenguas y dialectos.⁷ Además, hablaban la lengua quichua, también llamada lengua del Cuzco, lengua del Inga o lengua general que funcionaba como “lingua franca”, según consignan algunos cronistas en sus registros y el mismo Inca Garcilaso de la Vega en distintos momentos de sus *Comentarios Reales* (1609-1616).

En la legislación indiana se encuentran referencias a los primeros conquistadores que utilizaron el procedimiento de tomar cautivos a algunos indios para que aprendieran el español y luego liberarlos para que volvieran a sus pueblos y lo difundieran. Pero no hemos encontrado datos acerca de que tal procedimiento se hubiera puesto en práctica en territorio jujeño. Por el acta de fundación de la ciudad sabemos que, junto al fundador Francisco de Argañaraz, vinieron dos indios ladinos: Rodrigo indio pregonero y Juan Quichoa ladino, que actuaron como pregoneros y, tal vez, como intérpretes.⁸

Sin dudas, la primigenia comunicación entre colonizadores y colonizados debió ser intersemiótica o por señas, por lo que advertimos cierta ingenuidad en los relatos de historiadores de Jujuy que aluden a la

cristianización del bravo cacique Viltipoco por el P. Monroy como si se hubiese tratado de la natural consecuencia de una fluida comunicación en un código lingüístico compartido.⁹

La castellanización en Jujuy

En medio de las continuas y hasta contradictorias medidas de política lingüística dictadas para América —no siempre bien observadas por quienes debían cumplimentarlas—, el primer Sínodo Diocesano del Tucumán, convocado en 1597 en Santiago del Estero por el Obispo Trejo y Sanabria, dispuso que en toda la provincia se instituyeran escuelas primarias, conforme al plan civilizador de la iglesia del I^{er} Concilio Limense (1551). El P. Vergara (Op. cit., 49) transcribe, entre las más interesantes disposiciones de este Sínodo “que se enseñe el texto del catecismo que se usa en el Perú, a saber, el Catecismo de Santo Toribio y del Concilio de Lima, y en la lengua del Cuzco”.

El mismo Obispo convocó a un segundo y tercer sínodos (1606 y 1607), destinados a ordenar las doctrinas en todo el territorio del Tucumán, pero en ninguno de ellos se trataron medidas referentes a la enseñanza de lenguas.¹⁰

La América de los siglos XVII y XVIII había aceptado el fracaso de enseñar el evangelio en las lenguas indígenas, y serían los curas doctrineros quienes habrían de hacerse cargo de la enseñanza de la lengua española a aborígenes y criollos.

Numerosas disposiciones del gobierno central establecieron la creación de escuelas en las nuevas tierras, las que estarían destinadas a enseñar el castellano a los naturales a fin de socializarlos en los modelos administrativos europeos.

En Jujuy no se conservan registros sobre la implementación de estas órdenes reales hasta entrado el siglo XVIII. Debemos a las investigaciones sobre la historia de los franciscanos en Jujuy del P. Gabriel Tomassini (1934, 136) la información extraída del acta capitular del 3 de mayo de 1729 acerca de la dedicación a la enseñanza de niños de un sacerdote franciscano llamado Inocencio Atiramba. Pero el historiador deja en claro que la escuela primaria anexa al Convento San Francisco recién fue establecida por acuerdo y mandato definitorial en mayo de 1740. En el archivo conventual no se conserva ningún documento sobre el funcionamiento de alguna escuela con anterioridad a la fecha mencionada.

El 10 de mayo de 1770, Carlos III emitió una Real Cédula por la que se mandaba catequizar a los indios en español, abrir escuelas para su enseñanza y extirpar las lenguas vernáculas. Este documento exponía una drástica medida de política intervencionista en el estatus de la lengua, sin dudas inspirada en los principios de la Ilustración procedentes de Francia:

[...] que se instruya a los indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este Idioma que se debe *estender* y hacer *unico*, y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas, y Conquistadores.

Tales disposiciones se debieron cumplir en Jujuy inmediatamente después de conocidas, porque el P. Vergara (Ibíd., 277-278) nos da noticias acerca de que, en 1777, el cura párroco de Santa Catalina, don Francisco Javier Eusebio de Mendiolaza, fundó una escuela primaria en la sede de la parroquia, la cual funcionó simultáneamente con la que fundara el Subdelegado del Gobierno en la región. Estos eran centros rudimentarios de enseñanza primaria, pero, principalmente, de educación cristiana.

En 1791, el canónigo Deán Gregorio Funes realizó una visita a la provincia de Jujuy para conocer cómo se llevaba a cabo el plan civilizador de la Iglesia mediante la creación de escuelas primarias. En su informe sobre las escuelas de Santa Catalina destacó el esfuerzo realizado por los maestros para mejorar los métodos de enseñanza, recomendando mayor empeño en impartir la religión. La visita es relatada detalladamente por Vergara en su obra (269-270 y 277-278).

Un punto interesante de este registro es que se llama “indios” a los maestros, aunque en realidad eran criollos americanos a los que se les reconocían aptitudes para el magisterio. Así, al fundar una escuela de primeras letras en la Puna Jujeña, el Deán Funes dispuso que el maestro de lectura fuera el indio Domingo Vilti, que era músico y cantor, y ordenó que la escuela funcionara únicamente cuando conviniese a los padres de familia, ya que debían ausentarse para negociar sus productos (Ibíd., 268).

Lo reseñado demuestra que, en Jujuy, fue la iglesia la institución que tuvo a cargo la enseñanza del español, tal como se había concebido en el plan de colonización imperial.

En nuestro corpus documental obran cuatro despachos cursados entre febrero de 1772 y julio de 1774, dirigidos primero por el Gobierno de Salta a los Alcaldes Ordinarios de Jujuy y luego por estos a autoridades de menor rango, referentes a la disposición real de crear escuelas para la enseñanza de “la castilla” a los indios y de prohibirles hablar sus lenguas maternas. Son textos de variada extensión, fechados en la ciudad de Salta, Fuerte de Cobos, Humahuaca y Jujuy.¹¹

Aunque registran diferentes actos de habla —comunicación de orden de ejecución de la disposición real, acuse de recibo de despacho, informe de remisión y solicitud de respuesta—, todos estos escritos reproducen la práctica discursiva de la administración colonial, con su reiterada estructura y rasgos léxicos y gramaticales acordes con formas comunicativas recurrentes. De hecho, constituyen partes del discurso diplomático y pueden clasificarse como cartas informes o cartas-petición, variantes del texto epistolar administrativo al que comúnmente denominamos “despacho”.

Como eventos comunicativos coloniales que transmitían discursos coercitivos emanados de la autoridad real (ordenanzas, disposiciones y leyes), poseen carácter citativo y son verdaderos discursos

polifónicos en los que la voz que cita y la voz citada reproducen las relaciones de poder manifiestas en el documento original de la persona real.

Por las fechas de emisión y enunciados del asunto, se puede inferir que en los cuatro despachos se alude a las disposiciones de la citada Real Cédula de 1770,¹² en particular las referentes a “plantificar Escuela” para indios destinada a enseñarles a leer y escribir en lengua castellana, instruirlos en el dogma cristiano en esta lengua y erradicar el uso de las lenguas amerindias, tanto entre los aborígenes como entre los españoles.

El siguiente pasaje del despacho del 26 de diciembre de 1773, dirigido a los Alcaldes Ordinarios de Jujuy, ejemplifica cómo se transmitían las disposiciones de gobierno en el marco de las acostumbradas asimetrías en las relaciones de poder: “[...] Por el Despacho adjunto original de Nuestro Gov.^{or} y su carta derrotero, quedan *Vmdes* impuestos en la *promta execucion*, que pide el *asumpto*, a que se *dirije*, de *Prohivir* a los indios toda Lengua que no sea Castellana”.

La carta-derrotero del Gobernador Matorras habría de señalar los sucesivos destinatarios que debían ejecutar lo dispuesto por el gobierno metropolitano. En el documento dirigido a los Señores Alcaldes de Jujuy el 18 de julio de 1774, el gobernador asume por delegación el mandato para que “en todos los Curatos de esta Jurisdiccⁿ se publiq^e y observe con la *maior* puntualidad el uso de la Lengua Castellana, y *prohibicion* de la Quichua, Aymara y Patricia [...] estableciendo escuelas Publicas para la enseñanza...”.

En el despacho procedente de Humahuaca fechado el 17 de febrero de 1772, Juan Fran^{co} Vivar testimonia el modo como se cumplía la remisión: “[...] puestas las diligencias correspondientes remití dos documentos por un alcalde Al Marques del valle de Toxo conforme *vmes* me lo *bordenan*”.

Conclusión

Las consideraciones precedentes permiten conocer los dos factores determinantes del proceso de castellanización en Jujuy: por una parte, el plan intervencionista estatal, que fijaba el estatus de la lengua española en toda la extensión geográfica colonizada para que solo se hablara la lengua de Castilla; por otra parte, el ordenamiento jurídico-administrativo de América, que convalidaba la política intervencionista en la lengua.

En realidad, la política lingüística estatal contradijo gran parte la política eclesiástica, inclinada a evangelizar a los amerindios en sus propias lenguas, pero más tarde debió someterse a ella a fin de legitimar la belicidad de la conquista.

Finalmente, fortalecido el poder real con Carlos III y sustituido el ideal evangelizador por el ideal político, nuevas instituciones políticas y educativas arribaron a la colonia jujeña y, junto al afianzamiento del español, desencadenaron la glotofagia de las hablas autóctonas.

Bibliografía

- Calvet, L. J. 1997. *Las políticas lingüísticas*. Buenos Aires: Edicial.
- 2005. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.
- Carrillo, J. 1877-1958. *Jujuy. Apuntes de su Historia Civil*. Buenos Aires-Salta: El Mercurio-Salesianos.
- Cédula Real de Carlos III sobre prohibición del uso de las lenguas americanas <!--[if !supportEmptyParas]--> <!--[endif]--> www.javierortiz.net/ant/humor/HUMOR50.HTM, fecha de consulta 10 de abril de 2013.
- Prémoli, F. 2010. El plan de España en la conquista y evangelización de América, en *Boletín N° 49. Año 2010-2011. Homenaje al Bicentenario de la Revolución de Mayo*. Salta. República Argentina: Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos: ix.
- Rubio Hernández, A. 2006. *La lengua: medio de dominación o vínculo de poder. La imposición del castellano en el Nuevo Reino de Granada*, en <http://poligramas.univalle.edu.co/26/Alfonso%20rubio.pdf>, fecha de consulta 10 de abril de 2013.
- Tomassini, G, OFM. 1933. *Los indios Ocloyas y sus doctrineros en el siglo XVII*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- 1934. *El convento de San Francisco de Jujuy en la historia y en la cultura cristiana*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.
- Torre Revello, J. 1962. La enseñanza de las lenguas a los naturales de América. *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. XVII, Número 3, setiembre-diciembre 1962. Centro Virtual Cervantes.
- Vergara, M. A. 1942. *Estudios sobre Historia Eclesiástica de Jujuy*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Notas

¹ Conviene advertir que se utilizan los términos castellanización e hispanización como sinónimos, atendiendo al criterio de consagrados lingüistas españoles, para quienes se encuentra superada la vieja polémica sobre la denominación de la lengua: castellana o española. En el uso internacional, se prefiere la designación lengua española. En nuestro corpus documental, se constata la alternancia designativa: lengua castellana, la “castilla” o lengua española.

² Teóricamente, el artículo se enmarca en el campo de las políticas lingüísticas, poniendo en perspectiva diacrónica su conceptualización por Louis-Jean Calvet (1997, 5-44): “Determinación de las grandes opciones en materia de relaciones entre las lenguas y la sociedad y su puesta en práctica, la planificación lingüística”. Asimismo, se atiende a los criterios de este autor respecto a los tipos de gestión de las situaciones lingüísticas: la práctica de la lengua por parte de los hablantes y la intervención oficial sobre esas prácticas.

³ La glotofagia puede definirse como la reducción de una o varias lenguas por otra dominante.

⁴ Aunque generalmente el neologismo “glotopolítica” es considerado término sinónimo de políticas lingüísticas, aquí es utilizado para englobar los hechos del lenguaje en los que la acción de la sociedad, o sobre ella, reviste la forma de lo político.

⁵ Heinz Kloss (1969, apud L-J Calvet, 1997, 15), distingue “planificación del corpus”: intervención en la forma de la lengua (escritura, neología, normalización o estandarización, etc.) y “planificación del estatus”: intervención en las funciones de la lengua, su valor social y las relaciones con las demás lenguas.

⁶ En la relación cronológica de los documentos que contienen las sucesivas medidas de política lingüística adoptadas por el Estado español para sus colonias de América, adherimos a lo consignado por José Torre Revello en “La enseñanza de las lenguas a los naturales de América”. *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Tomo XVII. Setiembre-diciembre 1962. Núm. 3.

⁷ Según el citado historiador, más de veintitrés tribus de indios dependían del cacique Quipildora, señor de Omaguaca (actual Humahuaca). Hacia 1593, formaban parte del imperio de los Incas.

⁸ Acta de Fundación. Archivo Histórico de Jujuy. Sección Ricardo Rojas. Caja 1. Copia facsimilar del original por disposición del Gobernador Mariano Iturbe del año 1844.

⁹ Fray Gabriel Tomassini relata el encuentro del P Monroy con Viltipoco: “La entrevista fue larga y angustiosa; pero, al cabo, la palabra inspirada del misionero pudo doblegar la frente altiva del tirano, y obtener libertad de predicar el evangelio a los pueblos sujetos a su despótico gobierno. (1933, LII)

¹⁰ Ver Vergara, Op. cit.: 62 y 63.

¹¹ Ver Anexo Documental. Los cuatro documentos pertenecen a la Colección Ricardo Rojas del Archivo Histórico de Jujuy y se citan según su topografía: F287. Provision. Prohibición de lenguas. Humahuaca. 17 de febrero de 1772. Caja XL. Legajo 1; Doc. N.º 75. F282. Pedido de recibo de despacho. Salta. 26 de diciembre de 1773. Caja XL. Legajo 1. Legajillo 3; Doc. N.º 79. F301. Acuse de recibo. Prohibición de lenguas. Fuerte de Cobos. 25 de enero de 1774. Caja XL. Legajo 1, y Doc. N.º 78. Despacho del Gobernador de Salta a los Alcaldes de Jujuy. Prohibición de lenguas. Jujuy, 18 de julio de 1774. Caja XL. Legajo 2. Legajillo 1. Ninguno de estos documentos se encuentra acompañado del despacho original ni de la carta-derrotero del Gobernador de Salta.

¹² Ver en Anexo Documental

ANEXO DOCUMENTAL

CÉDULA DE CARLOS III MEDIANTE LA CUAL PROHIBE EL USO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS AMERICANAS

10 de mayo de 1770

EL REY

Por quanto el Muy reverendo Arzobispo de México me ha representado, en Carta de veinte y cinco de Junio del año próximo pasado, que desde que en los vastos Dominios de la América se propago la Fe Catholica, todo mi desvelo, y el de los señores reyes, mis gloriosos predecesores, y de mi Consejo de las Indias, ha sido publicar Leyes, y dirigir Reales Cédulas a los Virreyes, y Prelados diocesanos, a fin de que se instruya a los indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer, y escribir en este Idioma, que se debe estender, y hacer único, y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas, y conquistadores...

... que cada uno en la parte que respectivamente le tocara, guarden, cumplan y executen, y hagan guardar, cumplir, y executar puntual, y efectivamente la enunciada mi real resolución, disponiendo, que desde luego se pongan en practica, y observen los medios, que van expresados, y ha propuesto el mencionado muy reverendo Arzobispo de México, para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas, de que se usa en los mismos dominios, y solo se hable el Castellano como esta mandado por repetidas Leyes Reales Cédulas, y ordenes expedidas en el asunto, estando advertidos de que en los parages en que se hallen inconvenientes en su practica deberán representármelo con justificación, a fin de que en su inteligencia, resuelva lo que fuere de mi Real agrado, por ser assi mi voluntad. Fecha en Aranjuez a diez de Mayo de mil setecientos setenta.

YO EL REY

Dup.do para que en los Reynos de las Indias, Islas adjacentes, y de Philipinas, se pongan en practica, y observen los medios que se refieren, y ha propuesto el Arzobispo de Mexico, a fin de conseguir que se destierren los diferentes Idiomas que se usa en aquellos Dominios, y solo se hable el Castellano».

PROHIBICIÓN A LOS INDIOS DE HABLAR OTRA LENGUA QUE NO SEA CASTELLANA

Archivo Histórico de Jujuy
Documento F 287
Provision - Prohibicion de lenguas
Humahuaca, 17 de febrero de 1772
Caja XL. Legajo 1. Colección Ricardo Rojas

Muy Señores Míos El dia onze a la noche deste prezente mes recebi la de vm^{des} del dia ocho del pasado Junto con el testimonio y despacho en que se le prohíve A los yndios toda lengua que no seha La castilla, cuyo decto yze publicar el dia treze que fue Domingo del mismo mes en esta plaza al salir de misa a toque de caja y por vos de pregonero según y conforme enn ello se contenia, y el dia deziseis del mismo puestas Las diligencias conrespondientes remeti dhos documentos por un alcal^{de} Al Marquez del valle de Toxo conforme vm^{es} me lo hordenan, y este avizo Les doy para sus ynteligencias:

Nuestro Señor G^e a vm^{es} m^s an^s. Humaguaca y Feurero 17 de 1772^a

BIM. de vm^{es} su Mayor y Seg^o serv^{or}

Juan Fran^{co} Viuaz

PEDIDO DE RECIBO DE DESPACHO

Archivo Histórico de Jujuy
Documento N.º 75 - Fl 282
Salta 26 de dicicembre de 1773
Caja XL. Legajo 1. Legajillo 3. Colección Ricardo Rojas

Nº 18 Mui s.^{res} míos. Por el Despacho adjunto original de Nuestro Gov.^{or} y su carta derrotero, quedavan Vmdes. impuestos en la prompta execucion, que pide el asunto, a que se dirige, de Prohivir a los Indios toda Lengua, que no sea Castellana, y establecimiento de las escuelas para la enseñanza de ella: Por lo que suplicamos a Vmds. nos acucen el recibo con la posible brevedad para satisfacer a su SS^a con la misma, dispenzandonos con este motibo las orns, que sean del mayor agrado de Vmds.

Ntro. Señor Gue. a Vms. mu^s. y felises años. Salta 26 de Diz.^{re}. de 1773.

B. l. nos. de vmes Sus m^s at^{os} Ser^{res}

Antonio de Figueroa

Pedro de Heralde

A los Señores Alcde^s ordin^s de la Ciudad de Jujui –

ACUSE DE RECIBO - PROHIBICIÓN DE HABLAR LENGUAS

Archivo Histórico de Jujuy
Documento N.º 79 - F 301
Cobos 25 de enero de 1774
Caja XL. Legajo 1. Colección Ricardo Rojas

A los Alc^{des} Ordin^s de la Ciudad de Jujui

Muy S^{res} mios: Acuso el recibo del Despacho, y dilig^s q^e practicaron p^a que no se hable otra Lengua, que la Española, y se establezcan Escuelas en los Pueblos de Indios.

Asimismo de las q^e acabo de recibir con su carta de 22, relativa a recoger los Indios, q^e andan dispersos del Corregim^{to} de Atacama

Nro S^{or} gue. A sus ms. m^s as. Fuerte de Cobos, y Enero 25 de 1774

Blm de Vm^{ds} su serv^r

Ger^{mo} Matorras

**DESPACHO DEL GOBERNADOR DE SALTA A LOS ALCALDES DE JUJUY
PROHIBICIÓN DE HABLAR LENGUAS NATIVAS**

S^{res} Alc^{es}. Cumpliendo el Orn de V. S. de 19 de Nov.^{ve} próximo pasado yncontinenti ~~se despacharon~~ (sic) despachamos testimonio con incercion del despacho de Su Alteza para q^e en todos los Curatos desta Jurisdiccion se publiq.^e y observe con la maior puntualidad, el uso de la Lengua Castellana, y pribacion de la Quichua, y aimara, y Patricia, encargando no se recerve y <ilegible> condusga a fin de conseguir lo q^e Su Mag^d. ha tenido por conveniente, estableciendo escuelas Publicas para la enseñanza, las q^e hasta haora no havido por Carecer de alvitrios que soporten algunos salarios, con que puedan sustentar los Mros della; para Cuia atención no hallamos por la presente otro medio q^e de la conciencia q^e tienen en los veneficios, y Curatos de esta Dotrina las cofradías de sementer^{as} y Ganados q^e voluntariamente se han sometido p^a. contribuir anualmente al Cura Doctrinero se haga información y con lo de exedente a la limosna de las Misas q^e reside deben decirse, se apencionaran a los Mros, Publicos y en donde no hai este Ramo y sea preciso plantificar Escuela, se saque a los Dueños de encomiendas a un rr¹ por cada Indio tributario y de los forasteros ~~se saque~~ (sic) otro rr.¹ de las tazas que entran en ~~en la Real~~ su Caja, recayendo distribución ~~en los Pueblos de til Cara, Umaguaca~~ en todos los ~~tributarios~~ Indios foranios tributarios y por consiguiente en los encomenderos, y según el concerto que hemos formado se deven establecer las dhas Escuelas en

los ~~paraxes~~ de los pueblos de tilcara, ~~En el~~ de Omaguaca, Beneficio de Yabi, ~~Santa~~ Curato de Santa Catalina, Pueblo ~~En el~~ de Casavindo, ~~En el~~ de , Cochinoca, y Rinconada.

Nro S^{or} Gue a V. S. m.^s a.^s. Jujuy y Julio 18 de 1774.

Blam. de VS Sus mas at^{os} serv^{es}

Gob. Y Cap. Gral dⁿ Geronimo Matorras Quadra

= Man^l Sanchez de Bustamante

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

MUJERES INDIAS Y REPRESENTACIONES EN CRÓNICAS JESUITAS DEL SIGLO XVII EN CHILE

Margarita Iglesias Saldaña

Universidad de Chile

margaritaiglesias9@gmail.com



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

MUJERES INDIAS Y REPRESENTACIONES
EN CRÓNICAS JESUITAS DEL SIGLO XVII EN CHILE

Margarita Iglesias Saldaña

Resumen: Hasta hace algunas décadas, la historia de las mujeres en Chile era la representación de las mujeres en la historiografía. Representaciones y legislaciones solo daban cuenta del sujeto mujer a través de otro masculino. La historiografía chilena construyó gran parte de la historia colonial a partir de las crónicas escritas en el siglo XVII por los jesuitas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales. Estos cronistas registraron impresiones sobre diversas poblaciones, especialmente las que se encontraban al sur del río Bío-Bío, donde se estableció la frontera bélica, socio-étnica y cultural que marcó el siglo XVII, y definieron a las poblaciones de estos territorios como belicosas y no sujetas a normas y obediencias. Los cronistas también especificaron la idea que los pobladores tenían de las mujeres, quienes eran sujeto de atracción y rechazo por sus prácticas y particularidades, y, en cuanto a las interacciones con el mundo invasor ibérico, eran descritas como vengativas y belicosas. Simultáneamente, las reconocían como mujeres hacendosas, sumisas y sufrientes. A partir de la información vertida en las crónicas, se abordará cómo se construye la representación de las mujeres indias y cómo esta se encuentra o no presente en el imaginario construido históricamente en la sociedad chilena.

Palabras claves: Mujeres - Cronistas - Representaciones - Colonia

Abstract: Until recent decades, the history of women in Chile was the representation of women on historiography. Representations and laws characterized women realized only through another male. Chilean historiography built much of colonial history from the chronicles written by Jesuit priests Alonso de Ovalle and Diego de Rosales. These chroniclers recorded impressions of the populations of these territories, especially those that were south of the Bío-Bío river, where the military, ethnic and cultural border, which marked the seventeenth century, was established. They defined the populations of these territories warring and not subject to rules and obedience and also specified their idea of women, who were subject of attraction and rejection by their practices and particularities; regarding interactions with the invasive Iberian world as vengeful, warlike conqueror in relation to one part. Simultaneously, they recognized women as industrious, submissive and suffering. Based on the information of the chronicles, this article will board how the representation of Indian women is constructed and how it is or it is not present in the imaginary constructed historically in Chilean society.

Keywords: Women - Chroniclers - Representations - Colony

Recibido: 18 de junio de 2014

Aceptado: 20 de noviembre de 2014

MUJERES INDIAS Y REPRESENTACIONES
EN CRÓNICAS JESUITAS DEL SIGLO XVII EN CHILE

Margarita Iglesias Saldaña

Introducción

A principios del siglo XVII, lo que hoy conocemos como Chile era una región periférica de la Corona hispánica, cuya importancia radicaba en el límite del estrecho de Magallanes, paso obligado de los barcos para llegar al sur del mundo.

Esta época de la sociedad chilena podría definirse como un intenso proceso de conversión religiosa con la que los sectores dominantes buscaban imponer no solo distintos modos de producción y de organización del trabajo, tendientes a incorporar a los sectores indígenas a las nuevas formas de explotación y producción, sino que al mismo tiempo intentaban establecer órdenes y jerarquías, maneras de entender el mundo según los conquistadores. Así, surgieron nuevas representaciones coloniales que suscitaban la resistencia indígena y que se transformaron en una guerra permanente que, desde fines del siglo XVI, fijó las fronteras entre indios de paz y de guerra al sur del río Bío-Bío.

Dichas acciones de guerra, así como los procesos de establecimientos administrativos y gubernamentales, se registraron en crónicas y documentos en pos de dar cuenta de estas instalaciones y de los nuevos preceptos para las sociedades en construcción.

La realidad de las poblaciones indias había cambiado desde la llegada de los españoles: las modificaciones se hacían notar tanto en la vida comunitaria como en la circulación de las mujeres en las comunidades indígenas, siendo este uno de los principales problemas con que se encontraron los primeros misioneros para la conversión. En Chile, la organización de los mapuches al momento de la conquista estaba dada por agrupaciones territoriales patrilocales: familia extendida, linajes y clanes que aseguraban el acceso a la tierra y animales a todos sus miembros varones casados. En las comunidades al sur del Bío-Bío, el sistema de parentesco, tanto en los vocablos como en las actitudes y conducta de reciprocidades se reafirmaba en la patrilinealidad de los linajes integrados a un clan totémico al que se relacionaban todos los hombres por nacimiento en su territorio. Conjuntamente a esta filiación se daba la matrilineal, adquirida a través de la sangre materna, que integraba a los hombres al clan totémico de su madre, recibiendo la protección del espíritu que formaba parte de su propio nombre; esto significaba que existía en la familia mapuche una doble filiación. La pertenencia a grupos de parentesco implicaba para las personas adquirir

derechos y obligaciones: derecho para acceder a tierras, herencias y sucesión en cargos administrativos políticos y religiosos y deberes respecto a la reciprocidad entre el grupo, la aceptación de normas de conducta que regularan las relaciones de parentesco, el acatamiento a las decisiones y la participación en los rituales religiosos y los festejos civiles; así el parentesco adquiriría una connotación económica y ceremonial que iba más allá de los vínculos consanguíneos (Silva 1985).

Estas formas sociales y parentales eran radicalmente distintas a las formas económicas, de sociabilidad y de parentesco que traían los conquistadores. La sociedad del siglo XVII se enfrentaba a expresiones colectivas e individuales marcadas por incertidumbres, y, al mismo tiempo, se hacía necesario ir conformando un ser social y cultural que enfrentara los temores con el convencimiento de la temporalidad del paso por la vida.

Lo que Serge Gruzinski ha denominado “el dispositivo barroco” (1999) operaría como una forma segura de imposición de un modelo trágico y exuberante, ejerciendo en el interior mismo de la sociedad colonial un orden visual-textual que buscara incansablemente borrar las divisiones que oponían los medios dirigentes peninsulares, criollos, y a veces indígenas, a la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados, y lograr, a través de las imágenes, una acción integradora.

Es en este sentido que las descripciones de las mujeres indias en dos crónicas jesuitas nos permiten aproximarnos a una construcción histórica de representaciones en la sociedad colonial desde lo masculino universal que impregnará la historiografía chilena con respecto a las mujeres hasta finales del siglo XX.

Cómo se construye una representación

En la época contemporánea, así como en las sociedades del antiguo régimen, las luchas entre dominantes y dominados, entre clases o entre géneros cuentan con varias armas: las representaciones de sí mismos y de los otros, las clasificaciones sociales, la construcción contradictoria de las identidades y las formas de dominación. Estas luchas, simbólicas y no simbólicas, movilizan recursos que remiten a la posición social de cada grupo, expresándose en lenguajes y formas propias, que es lo que finalmente se transmite a través de la historiografía, una disciplina que, desde la época de la conquista y hasta hace algunos años, había estado marcada por la idea de una dominación hispánica basada fundamentalmente en el ordenamiento y disciplinamiento masculino de la sociedad.

Cada época reconstruye la representación mental de sus sociedades (Foucault 1994) así como cada época lucha por la representación del pasado (Chartier 1998). Es así que, desde las últimas décadas, en la historiografía chilena se han relevado problemáticas nuevas para analizar documentos codificados y clasificados por la administración colonial y transmitidos como “discurso veraz, que lo hace representativo de la realidad, y por ello, reconocible como válido, para la construcción de un relato asumido como cierto por el historiador, como histórico” (Fernández 2000, 196).

Entre estas nuevas problemáticas, encontramos el sujeto mujer, que ha sido historiado como un sujeto en sí mismo, ya sea desde la perspectiva de la historia de las mujeres (Perrot y Duby 1990)¹ o en una categoría de género situado históricamente (Scott 1992).

En cuanto a la historia de las mujeres en Chile se refiere, hasta hace algunas décadas, las representaciones, legislaciones e historiografía solo daban cuenta del sujeto mujer a través de otro masculino: “Hija de...”, “esposa de...”, “madre de...”, es decir, una historia que daba cuenta de aquello que no entraba en el orden establecido social y étnicamente. Todo aquello que no se contenía en la categoría del sujeto mujer entraba en el orden del desorden, del desacato, de lo no deseado.

Esta forma de entender y comprender la existencia y participación femenina en las sociedades impedía dar cuenta de cómo esa subordinación de las mujeres era una construcción social, cultural y política; se establecía una forma de dominación por parte de los hombres que invisibilizaban la interacción con sujetos mujeres, con quienes ciertamente se relacionaban en todos los ámbitos de la vida y la sociedad: cotidianeidad, familias, ámbito laboral, espacios públicos, entre otros.

En la época en que se escribieron los textos que nos sirven de base para este artículo:

La sociedad española del Antiguo régimen respondía a un modelo de convivencia estamental que diferenciaba profundamente a sus componentes en razón de su pertenencia o exclusión de los núcleos privilegiados existentes, y que, como tal, se amparaban en espacios jerarquizados, jurídicamente no equitativos, y estructurados en torno a una ideología católica que en esos momentos permeaba todo el espacio, social y personal, de la Monarquía Hispánica, deseosa de definir desde el inicio de la Modernidad códigos y comportamientos que rigiesen la vida de sus individuos en interacción con sus entornos sociales (Ortega 2006, 21).

Este modelo representaba a las mujeres en la dualidad entre el bien y el mal, así como la atracción-fascinación o el rechazo de todo lo relacionado con la sexualidad y la maternidad de las mujeres:

(...) dualismo que vemos expresarse en las figuras contrapuestas de Eva y María ya desde la Edad Media. En la Eva pecadora se ejemplifica la maldad y la inclinación al mal de la estirpe femenina, y en la figura de María, la mujer sin mancha de pecado original, se ejemplificaba la bondad que se suponía posible en las mujeres, las cuales, por mediación e imitación de la virgen, podían redimirse ante los ojos de Dios y de los hombres (Ibíd., 28).

Las representaciones, en el sentido que les otorga R. Chartier (1998), como articulación con las prácticas sociales, nos permiten comprender el objeto de lucha entre la representación propuesta en las crónicas y aquella impuesta en las normativas, legislaciones y discursos textuales que nos acercan a una cierta definición del ser mujer en el Chile del siglo XVII. Representaciones mentales que, según R. Chartier,

permiten a las personas reconocerse y ser reconocidas dentro de una sociedad y de un grupo de pertenencia.

Siguiendo estos conceptos, Georges Duby afirma que “los sentimientos que experimentan los individuos y los grupos en sus respectivas posiciones no son determinados inmediatamente en relación con la realidad de su condición económica, pero si por la imagen que se hacen, la que nunca es fiel, por el contrario, siempre tiene una ligera inflexión dado el juego complejo de las representaciones mentales” (1996, 1452). Y según algunos autores latinoamericanos:

Las representaciones se originan en el procesamiento y los intercambios que los individuos hacen de la experiencia social y adquieren vigencia cuando logran construir una visión consensuada de la realidad por un grupo y sus miembros, de ahí que los objetos de representación social sean múltiples e impliquen desde valores y modelos sociales hasta formas de memoria colectiva dirigidas a dotar de sentido al presente. No existe, por tanto, representación sin objeto” (Ruiz Guadalajara 2003, 45).

Cuando se trabaja con un pasado que solo nos ha dejado las huellas de su existencia, estamos “condenados a conocerlo exclusivamente por sus trazas, pero llegamos a saber sobre él mucho más de lo que ese pasado creyó darnos a conocer”, esto es lo que Marc Bloch planteó como una “gran revancha de la inteligencia sobre el dato” (1959).

Basándose en la historia de las mujeres, el concepto de representaciones ha explicado la forma en que las mujeres fueron incorporadas en los análisis historiográficos hasta hace algunas décadas, cuando “la mujer imaginaria, imaginada, incluso fantasmagórica sumerge todo” (Duby y Perrot 1991). Por su parte, autoras como J. Scott (1992) han demostrado que las relaciones étnicas y de poder están signadas por el género, es decir, que las características que definen hombre o mujer son construcciones históricas que se representan en todas las épocas.

En este sentido, la historia de las mujeres en Latinoamérica, en Chile particularmente, da cuenta de una compleja red de representaciones construidas sobre archivos occidentales y occidentalizados. Por un lado, post conquista europea, se las definía como mujeres indias subordinadas y/o exaltadas, y, por el otro, en el siglo XVII, también esclavas de hecho y —por ley producto de la guerra de conquista— mujeres esclavas africanas, mujeres hispanas trasladadas a nuevos territorios y nuevas costumbres societales, mujeres que habitaron y aportaron a la construcción de lo que hoy denominamos sociedad chilena. Es así que observamos una complejidad mayor entre la construcción de identidades sociales como resultado de una relación de fuerza entre las representaciones impuestas por quienes tienen el poder de clasificar y nombrar y estas definiciones sometidas o resistidas que cada comunidad y cada persona produce de sí misma.

La conquista española significó una reducción y transformación completa en la vida de los pueblos naturales; el trabajo coercitivo, los traslados de población, las epidemias y las fracturas en los sistemas

organizativos de los pueblos condujeron a la virtual desaparición de más del ochenta por ciento de la población indígena, así como también a la aparición de nuevas realidades sociales (Rodríguez 2006).

En Chile, el esfuerzo intelectual y material de los que ejercían el poder se centró en ordenar la sociedad y en reglamentar rápidamente las sociabilidades necesarias para la reinstalación del poder de la Corona, con sus aparatos administrativos y jurídicos, por una parte, y para el asentamiento del cristianismo, por otra. Desde allí debían surgir ordenamientos de la sociedad colonial así como pautas culturales y religiosas con claro dominio de la iglesia católica en las mentalidades colectivas (Iglesias 2000).

Las prácticas de las mujeres del siglo XVII en Chile, por el momento, solo se pueden deducir de los manuscritos que quedaron registrados e inferir en alguna medida en un juego de espejos con las prácticas contemporáneas. Recientemente se han abierto nuevos archivos para estudiar a las mujeres chilenas de aquella época, entre ellos testamentos, archivos judiciales y archivos de conventos.

Entre crónicas y representaciones

Los conquistadores españoles se preocuparon por dejar registros de lo que hallaron en estas tierras. Es así que del siglo XVI encontramos crónicas relativas a las acciones bélicas y un poema épico, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, que han sido, y aún siguen siendo, objeto de estudio para comprender la representación de los conquistadores con respecto a sus propias hazañas y a la visión que transmitieron de las poblaciones establecidas en estos territorios. A fines del siglo XVI, ya no bastaba con dejar registro en las crónicas bélicas o en poemas épicos, por lo que a partir de ese período comenzó una nueva operación de conquista y colonización, esta vez de lo que podríamos llamar “conquista de las mentes”.

Estas crónicas han sido consideradas como historia, en el sentido definido por W. Mignolo, “para denominar el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal” (1982, 75).

Por otra parte, desde el III Concilio de Lima, en 1568, se obligó a la escritura del catecismo en las lenguas de las comunidades indígenas como un instrumento más de esta nueva operación lingüística doctrinal en los territorios conquistados. Esto significaba un gran esfuerzo de la Iglesia Católica con el fin de “incorporar a los indios a una iglesia única, sin distinción local, menos aún étnica” (Estenssoro 2003, 27) y de enseñar los preceptos católicos en el orden colonial monárquico. Las órdenes religiosas, especialmente las jesuitas, tradujeron las lenguas de las sociedades instaladas en América antes de la llegada de los conquistadores ibéricos, creando gramáticas para entenderlas y traduciendo catecismos o sermonarios a dichas lenguas. El III Concilio mandó para ello la elaboración de un catecismo que unificase la enseñanza de la fe a los indios:

Para que los yndios que están aun muy faltos en la doctrina cristiana sean en ella mexor ynstruidos aya una misma forma de doctrina, les parescio necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino o hazer un cathecismo para toda esta provincia, por la cual sean enseñados todos los yndios conforme a su capacidad [...] Manda pues el Santo Sínodo á todos los curas de yndios en virtud de santa obediencia y so pena de excomuni3n que tengan y usen de este cathecismo, que con su autoridad se publica dexados todos los dem3s, y conforme á el trabajen de ynstruir las almas que est3n a su cargo (citado en L3pez 2011, 8).

Junto con este mandato del Concilio Limense, los obispos que participaron all3, Diego de Medell3n (de Santiago de Chile) y Antonio de San Miguel (de La Imperial) mandaron a traducir en los S3nodos el catecismo al *Mapudungu* dada la necesidad de conversi3n en esto territorios: “Una colonia pobre, alejada de los grandes centros en contacto con Europa y empeñada en una guerra sangrienta e interminable con los naturales...” (VV. AA. 1945, 34). Sin embargo, en medio de la guerra, se planteaba una necesidad mayor de convertir a los indios “a la fe y abrazar en el com3n amor de redimidos por un Salvador” (Ib3d.).

Los jesuitas hab3an llegado a Chile a fines del siglo XVI, catequizando en la lengua de los indios:

A los indios los jesuitas les hablaban en su propia lengua, cosa que hasta entonces no se hab3a hecho. Los curas que sab3an el idioma de los indios empezaron a hacerlo tambi3n. Los padres hicieron aprobar por las autoridades eclesi3sticas de Santiago e Imperial la doctrina cristiana, el confesionario o examen de conciencia y las oraciones en idioma ind3gena y caus3 novedad que negaran a absoluci3n a los indios polig3micos (Hanisch 1974, 9).

O dicho de otra manera, como lo plantea Rolf Foerster, “los jesuitas deb3an lograr la ‘civilizaci3n’ de los mapuches, que aceptaran el suave yugo del evangelio y aprendieran ‘polic3a’ (...) deb3an integrar a los mapuches a la cristiandad” (1996b).

Es en 1607 cuando en Chile aparecer3 la gram3tica del *Mapudungu* escrita en alfabeto occidental y traducida desde la oralidad de las poblaciones indias, atribuida a Luis de Valdivia, inmortalizado en la historiograf3a como el padre defensor de los indios y estratega de la guerra defensiva.

Junto con estas nuevas f3rmulas para convertir a las poblaciones ind3genas implementadas por la Iglesia Cat3lica los funcionarios deb3an enviar informes administrativos y cr3nicas oficiales peri3dicamente a la Corona. Durante los siglos XVI y XVII, los textos escritos por los colonizadores estaban bajo la censura y tutor3a de la administraci3n mon3rquica, tal como lo ha constatado recientemente Ariadna Biotti (2000) para su estudio sobre *La Araucana*.

Considerados por la autoridad española como objetos sagrados, emanaciones de la divinidad, los libros, incluida *La Araucana*, fueron también comprendidos por la autoridad real como buenas herramientas para la extensión de la civilidad cristiana, solo si eran utilizados y su sentido comprendido desde el pensamiento y las prácticas admitidas de acuerdo con la Iglesia Católica Romana. Los libros eran objetos potencialmente divinos o perversos, razón por la cual debían ser vigilados y tutelados; eran objetos poderosos que permitían justificar procesos importantes, tal como fue el descubrimiento y la conquista de América en un momento en el cual, para los europeos, la realidad descubierta desbordaba el lenguaje (Gruzinsky 1996).

La voluntad de controlar inauguró lo que podríamos considerar como la primera etapa de una larga tradición dedicada al estudio de los libros. Este período se consagró a la elaboración de bibliografías edificantes e índices o catálogos de libros censurados. Ambos corpus sostenían profundamente la idea implícita de que los libros eran soportes invariables de un mensaje permanente (Biotti 2000).

Los primeros informes de cronistas desde la capitanía general de Chile a la Corte datan de 1608 y son los informes del soldado Gonzáles de Nájera, quien finalmente terminaría compilándolos en la obra *Desengaño de la guerra en Chile*, que terminó de escribir en 1614. Este manuscrito, presentado a la Corona, quedó inédito hasta 1866 cuando fue publicada por la colección de documentos inéditos para la historia de España, y posteriormente tuvo su publicación en Chile, a cargo de José Toribio Medina, en 1889.

Desde las primeras crónicas se van registrando las impresiones de los conquistadores en los territorios de Chile, nombrados como Capitanía General, definiendo a todas estas poblaciones genéricamente “indios”. En este primer texto sobre Chile, un soldado, al igual que Alonso de Ercilla, se propone describir los acontecimientos en los que ha participado, dándose así voz de autoridad respecto al relato sobre las poblaciones ya denominadas “indias” y por comparación con sus pares españoles. Para este autor, estos indios son tan haraganes que solo desplazan sus cuerpos, de preferencia desnudos, para el juego de la chueca² y ni para bailar son capaces de mover el cuerpo como se hace en todas partes. Esta descripción del cuerpo y de los hábitos de los indios se relaciona posteriormente con las descripciones sobre la pereza de las poblaciones nativas, especialmente las del sur del río Bío-Bío, muy particularmente en lo que al trabajo y cómo se lo traspasan a las mujeres respecta:

Y para acabar de significar cuanto hue el cuerpo al trabajo esta haragana gente, llegado a los rústicos ejercicios de la labranza de sus posesiones o heredades, que en todo el mundo es dedicada a los hombres, digo, que son tan dados al ocio, que tienen remitida esta trabajosa cultura a los pocas fuerzas de sus flacas mujeres, para lo cual cada uno procura tener dellas cantidad de peones (Gonzáles de Nájera 1889, 47-48).

Desde estas líneas se da comienzo a un relato desde la perspectiva del soldado conquistador que describe a las poblaciones indias no habituadas al trabajo, y afirma que solo están dispuestos para el juego y el ocio, y en subtexto explotan a las mujeres, a las que usan de peones y de siervas para que ellos puedan guerrear.

Mujeres indias entonces que, desde estas primeras crónicas del siglo XVII, son representadas como aptas para la explotación por parte de los hombres indios, en un contexto de descalificación de las costumbres indígenas. La observación de las costumbres de las poblaciones indias llevaba a los conquistadores a justificar como no racionales sus hábitos y prácticas, puesto que estos no reconocían el orden religioso de los conquistadores; esta situación los hacía pensar que los hombres tenían ese orden solo para obedecer sus cuerpos y sexualidades, y así no trabajar.

Esta atracción-rechazo de las poblaciones indias, y muy particularmente de las mujeres, relatada por los cronistas, será un problema no resuelto en la instalación de la sociedad hispanoamericana chilena del siglo XVII. En consecuencia, las leyes y ordenanzas reales deben normar desde muy temprano el contacto entre poblaciones tan disímiles mientras se construye, literalmente, en las ciudades, la superioridad del conquistador y se declara en primer lugar, según las Leyes de Indias, que las poblaciones de estos territorios conquistados sean cristianas.

En el siglo XVII, dos cronistas jesuitas, Alonso de Ovalle y Diego de Rosales, registraron impresiones sobre las poblaciones de estos territorios, especialmente sobre las que se encontraban al sur del Bío-Bío, donde se estableció la frontera bélica, socio-étnica y cultural que marco el siglo XVII, y definieron a estas poblaciones como belicosas y no sujetas a normas y obediencias.

Entre estas poblaciones, también especificaron la idea que tenían de las mujeres:

Una polifonía que nos advierte que, antes que esa tan proclamada heroicidad de nuestros orígenes, para muchos identificada sólo con la dimensión marcial del mundo, lo que esos textos nos revelan es una compleja y contradictoria realidad en la que el imperativo de los “trabajos” –de la guerra, del hambre, de las manos– se impone por sobre los tiempos bélicos; donde las múltiples formas de la injusticia y la violencia, unidas al mal gobierno, a la ineficiencia de la administración colonial, a la pérdida de vigencia de principios y valores fundamentales para la convivencia, relativizan y cuestionan el sentido civilizador y evangelizador de la empresa: y donde “el discurso de la historia” aproxima más a la tragedia que al canto épico, el que debe ceder muchas veces, como el llanto por “la mucha sangre derramada (Invernizzi 2000, 27).

Es desde aquí también que se va dibujando una representación de mujeres indias, mapuches, como vengativas, belicosas con relación al conquistador, por una parte, y simultáneamente reconociéndolas como mujeres hacendosas, sumisas y sufrientes.

Las obras de Alonso de Ovalle y Diego de Rosales influenciaron y siguen influenciando la historiografía chilena sobre la época. Según Walter Hanisch, con la publicación de la *Histórica Relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que en él ejercita la Compañía de Jesús*, Alonso de Ovalle (1646) da inicio a la escritura de la Historia de Chile, y durante un siglo será la única conocida tanto en castellano como en italiano (1974).

La obra de este jesuita es considerada por W. Mignolo “como un libro donde la armonía discursiva y del relato se impone a la falta de datos, al mismo tiempo que da cuenta del conocimiento del autor sobre el tema, quien lo escribe viéndose en la obligación de informar en Europa sobre Chile, tal como lo evidencia en su prólogo” (1982, 92).

Alonso de Ovalle escribió este libro para dar a conocer Chile en tierras europeas y así reclutar posibles sacerdotes dado que había escasez de ellos en la capitanía. Y lo hizo sobre la base del conocimiento que tenía de Chile, y no sobre documentos. Ilustró él mismo muchas de las descripciones sobre los indios, sus costumbres y la geografía de lo descrito. Además de histórica es una obra testimonial, lo que le ha otorgado el valor de referente obligado para la época colonial en Chile.

Por su parte, el libro de Diego de Rosales *Historia General de Chile, Flandes indiano* (1888) “...es un libro más importante que el del P. Ovalle, desde el punto de vista histórico” y según Latcham (padre), y otros, “es todavía la mejor fuente para el estudio de los araucanos; es uno de los pocos que se preocupó de la historia eclesiástica y tiene valores geográficos y científicos inapreciables” (Hanisch 1974, 47).

Belicosas, trabajadoras, sumisas. De la crónica a la práctica

El primer cronista jesuita del siglo XVII, Alonso de Ovalle hace la siguiente descripción de estas poblaciones:

El espíritu belico de esta gente tiene principio de su natural, porque son colericos, impacientes, mal sufridos, furiosos, arrogantes, soberbios, y feroces, y en sus vengancas son notablemente crueles, despedacando inhumanamente al enemigo quando le han a las manos, levantándole en las picas, arrancándole el corcon, haziendole pedacos, y relamiéndose coo fieras en su sangre (...) son por lo general de cuerpo robustos, bien formados, de grande espalda, pecho levantado, de recios miembros, y bien fornidos, agiles, desembultos, alentados, nervudos, animosos, valientes, y atrevidos, duros en el trabajo, y muy sufridos, en hambres, frios, aguas, y calores, son despreciadores de las propias comodidades, y de la mesma vida, quando es necesario arresgarla por la honrra y libertad, sin dessorir en lo mercado, con porfía, y constancia increíble. El grande numero de gente que aquel país ha producido, y sustentado siempre, se podrá fácilmente colegir del que hallaron los españoles quando entraron en el, el qual como refieren los autores citados, fue de cien mil, y docentos mil, mas, o menos conforme a la grandeza y distrito de las juridicciones, y poblaciones; estas nunca

fueron en forma de ciudades, porque todo lo que olía a algún genero de sujeción, o apretura, no les agradava, sino el desahogo, y libertad, y assi vivian en los campos cada cacique des sus vasallos, y parcialidad, repartidos conforme la comodidad de cada uno, estos en aquel valle, aquellos a la falda de aquel monte, otros a la orilla de un Rio; unos a la entrada de un bosque, y otros dentro de una montaña, o la ribera delmar, sin mas gobierno, ni cabildo, que la voluntad del Cacique a quien todos los demás están prompts y sujetos para obedecerle (1666, 88-89).

La consideración de que estas poblaciones, tanto hombres como mujeres, no aceptan autoridad ni sujeción alguna hará surgir, entonces, la necesidad de convertirlas, disciplinarlas y enseñarles los nuevos conceptos de autoridad, pues son considerados de espíritu belicoso, coléricos, impacientes, mal sufridos, furiosos, arrogantes, soberbios, y feroces. Esta descripción de las poblaciones indias en Chile se diferencia de otras crónicas de conquista en América, donde la sumisión, la cobardía y la rudeza son parte del ser indio, rasgos que son también asociados en esas crónicas a la condición femenina, con una sola diferencia en el caso de Chile por la existencia de la guerra de Arauco (Adorno 1988).

Es necesario señalar que durante el periodo de escritura de estas crónicas, la Corona y los españoles se enfrentaban a una guerra permanente después de una gran victoria de las comunidades mapuches a fines del siglo XVI, y que, producto de esa victoria, en 1608 se había decretado, como en ningún otro territorio de América, la esclavitud indígena, por lo que describir a las mujeres indias como guerreras fue parte de una estrategia de reforzar la valentía de los españoles y como estrategia de valoración de la continuación de la guerra frente a las voces de protestas en España y en Chile. Según los cronistas chilenos, las mujeres de estos territorios tenían las mismas características que los hombres:

Son las mujeres chilenas tan varoniles, que tal vez, quando importa, y ay falta de hombres, toman las armas, como si lo fuera, y juegan a la chueca, que es el juego en que los indios hazen mayores demostraciones de agilidad, y ligereza, por la competencia, emulación, y porfia con que cada vanda, que suele ser de hasta treinta o cincuenta personas, procura llevar a su señalado termino la bola, ayudandose los de una faccion, contra los de la otra, repartiéndose para esto en diferentes puestos, para tener mejor suerte de adelantar su partido, dando a tiempo su chuecaco, y a ventando a su termino la bola sin impeidmiento del contrario, y quando acontece concurrir dos a una, allí es el correr tras elle como Gamos, este para adelantarla con otro golpe, y aquel par aataxarla con el suyo, y en derecarla a la parte contraria, que es la de su vanda: es muy de ver este juego, y concurre muchissima gente a el, y suelen estar toda una tarde para ganar los premios, que se ponen, para los vencedores, y algunas vezes no se acaba, y es menester volver otro dia a concluirle. (Ovalle 1666, 93).

Esta consideración de que las mujeres de las poblaciones indias son varoniles y guerreras refuerza discursivamente la idea de la necesidad de convertirlas, disciplinarlas y enseñarles los nuevos conceptos de autoridad y de ser mujeres como se debe.

Sin embargo, Diego de Rosales analiza la esclavitud, y muy particularmente, la esclavitud de las mujeres, como un elemento determinante que impide la cristianización de las comunidades indias, y la tan anhelada firma de las paces.

Una vez descritas las mujeres indias como similares a sus pares, con una mirada asexuada desde su posibilidad de ser reconocidas como femeninas, Ovalle nos representa una mujer fuerte y guerrera:

La fortaleza, y valentía de las mujeres, nace del poco melindre, y regalo, con que se crían, sin guardarse de soles, frios, ni otras inclemencias de el Tiempo; en el maior rigor del hibierno, quando se yelan los paxatos, se lavan las cabeças en agua fría, y no enjugan el pelo, sino que lo dexan assi bañado al eyre, y sus hijuelos los bañan en el Rio desde muy pequeñitos, y en acabándolos de parir, se levantan de la cama dentro de muy poco, y atienen a los ministerios de su casa, como si no fuesen ellas, sino otras, las que en su lugar huviessen pasado los peligro, y dolores del parto. Si esto hacen las mujeres, que harán los hombre es cosa notable quan poco temen el agua, aunque sea en los mayores rigores del frio; y es para admirarse, ver a un Indio en un camino, sin mas desensiuies, ni otro ható que el sencillo, que hemos dicho trae de ordinario (1666 93-94).

Aquí comienza a dibujarse una representación de la rudeza de estas mujeres, y se establece una diferencia notable con lo que será la descripción de las mujeres ibéricas, o consideradas como tales por estos cronistas.

Diego de Rosales, en sus crónicas posteriores, reelaborará su idea detallando la participación de las mujeres indias en los combates bélicos y demostrando a través de su escritura el carácter “vengativo irracional” de estas mujeres:

Aviendo quitado la vida en la guerra los españoles a Potaen, com se dixo arriba, tuvo tan grande sentimiento su muger, llamada Anuqueupu, aunque el padre Alonso Ovalle la llama Yanequeo, pero es vocablo corrupto, que el propio de la tierra es Anuqueupu, que significa perdernal asentado, que no fue el sentimiento que mostro tanto de muger blanda como de hombre duro como pedernal, conforme a su nombre, porque con entrañas empedernidas procuró la venganza de la muerte de su marido. Fuesse a su hermano Guechuntareo y proponiéndole la gran soledad en que se via y el dolor y sentimiento que no podía olvidar de tan gran pérdida, le pidió la venganza de quien assi la avai ofendido y que la diesse gente para irla a tomar. “No quiero que tu solo me vengues ni quedarme afuera para conseguir mis intentos, los dos hemos de ir y yo he de ser, aunque muger quien ha de llebar la gente, para llebarme la gloria de la venganza y la victoria. Yo sere la primera en los peligros y la ultima de ellos que me retire; yo, yo ire siempre adelante para que las valas den en mi pecho antes que lleguen al tuyo, que a un pecho tan de pedernal como el mio, ni le pasarán las valas ni les servirán si no de que resultando en el se vuelvan contra los que las disparan. y para que vea el mundo que mis palabras no son desahogo de muger agraviada, sino verdadero sentimiento de quien ama, y que aunque mi amor es tierno para mi marido, es duro como el pedernal mi sentimiento, no creas que lo digo sino mira lo que hago”. Diciendo

esto se levanto y sin que el hermano la pudiese detener ni persuadirla con rasones que le dexasse a él solo la venganza, comenzó por su parte a solicitar los ánimos de los suyos y de las demas provincias a que la siguiesen, enviándoles una flecha cortada y ensangrentada y teniéndoles par aun dia señalado gran convite de chicha y ovexas para regalar a los soldados; donde aviendose juntado mató una ovexa de la tierra negra en señal de su tristessa delante de todos y sacandola el corazon hizo la ceremonia que hacen los indios con el atrabesándole con flechas y untando con su sangre las lanzas, y después le dividio en menudos pedazos, repartiéndolos entre los caciques y capitanes que convoco para aquella junta, y puesta en medio con una lanza en la mano y un pedazo de corazon en la otra, hizo un parlamento a todos los indios semexante al que hizo a su hermano y añadiendo otras muchas razones, con gran retorica de las palabras y fuerza de espiritu varonil, para moverlos a tomar venganza de los españoles. Y ellos, que sin eso, siempre estaban dispuestos para hacer la guerra, la prometieron de seguirla y animados de su valor y ejemplo y deseoso de vengar la muerte de su cacique y Señor Potaen (1878 247-248).

Diego de Rosales, además, describe la fortaleza y el coraje de las mujeres indias presente incluso en la forma de parir de estas:

En estando una mujer con dolores de parto, la echan fuera de casa que vaya a parir junto al rio, porque dicen que todos los males de la mujer preñada se les pegan a los de casa y a las alajas. Y son las mujeres tna fuertes y tan sin melindres ni antoxos, que nunca malparen por antoxadisas, sino por trabaxadoras y por cargar cosas pesadas. Y todos los días se han de ir a bañar antes de salir el sol, y luego se ponen a la puerta de su casa para ver salir el sol, y arrojan una piedra para que la criatura salga tan aprisa como el rayo de el sol y cayga tan veloz como la piedra. Pero no se ha de parar en el umbral de la casa, que es mal agüero, porque se le atravesará la criatura. En pariendo (que ordinariamente es sin ayuda de la partera) se meten en el rio y se lavan muy bien y vañan la criatura. Y se van a sus casas, pero hallánlas solas, y por ocho días está sin que nadie la vea porque no se le pegue el mal de el parto, y quando mucho tiene otra india que la acude (Ibíd., 165).

Agrega el cronista que estas mujeres, además, podían ser vendidas por sus padres recibiendo ellos el pago por parte de los compradores: “Usaron estos indios de Chile desde sus principios el vender las hijas, y los hombres el comprarlas y dar el dote, no a las mismas mujeres, sino a sus padres y a toda su parentela”. Y este sentido, la mujer como un bien intercambiable también se aplica a las esposas: “Y lo mismo haze el marido, que en cansándose de una mujer o en sintiendo en ella flaqueza alguna y que le ha hecho adulterio, no la mata, por no perder la hazienda que le costó, sino que se la vuelve a sus padres o se la vende a otro para recobrar lo que le costó” (Ibíd., 141).

También encontramos detalladas sus vestimentas, consideradas simples y sin adornos, para poder así dedicarse con mayor razón a la guerra, pero también por una incomprensión de cómo, según los europeos, se deben hacer las cosas, porque hasta las criadas entre los españoles permitían en su rudimentaria vestimenta:

A las más ladinas, que se crían en las ciudades de los españoles, se les ha pegado el uso del calzado, la camisa y el faldellín debajo de la manta; pero no otra ninguna cosa, ni podía dárseles a una india mayor afrenta que ponerla tocas en la cabeza o manto, jubón, collar, valonas, guantes o otros de los adornos y galas que usan las españolas, y mucho más si las obligaran a poner solimán o arrebol en la cara. Nada de eso les ha entrado, ni aun a las que nacen y se crían toda la vida entre españolas, y tratarlas de eso, aun a las que se precian de más aliñadas y compuestas, fuera lo mismo que hacerla parecer con una cuchillada en la cara (...) Este modo de vestir tan simple y de tan poca hechura, así de los hombres como de las mujeres, y el poco fausto que usan en sus casas, es muy grande ahorro de oficiales y artífices, con que, no ocupándose la gente en estos ministerios, hay más soldados para la guerra, que es en lo que esta gente pone su honra y presunción (Ovalle 1666, 112-114).

La minuciosa descripción de las mujeres indias evidencia un marcado contraste con el relato referido a las mujeres ibéricas, quienes fueron exaltadas como civilizadas, valientes y víctimas de los indios, especialmente las que fueron hechas cautivas en las contiendas al sur de Chile en el periodo de los combates por la conquista de los territorios que los ibéricos habían invadido y establecido fuertes ciudades, como es este ejemplo relatado por Alonso de Ovalle en la retoma de Villarica en 1598:

La ultima victoria que los indios han tenido ha sido tomar a la Villarrica, asolándola con mucha sangre que derramaron de españoles. Los enemigos la pegaron fuego por cuatro partes, mataron todos los religiosos de Santo Domingo, San Francisco y Nuestra Señora de las Mercedes y a los clérigos que allí estaban. Llevaron cautivas todas las mujeres, que eran muchas y muy principales, con que se dio remate a una ciudad tan rica, y un fin tal, con tan inflecie suerte a un lugar, por su conocida nobleza tan ilustre (1666, 278).

Sin embargo, a pesar de las diferencias existentes entre ellas, los cronistas relatan que las mujeres españolas o consideradas como tales, nacidas en estos territorios, fueron obligadas a parecerse a las indias, por lo que se resalta su condición de víctimas de la barbarie o falta de “policía” de estos indios:

Lo que excede toda ponderación y encarecimiento es ver aquellas mujeres delicadas señoras que tanto valor habían mostrado por no llegar a verse en tan inhumano cautiverio, sujetas a las misma fortuna que, por la delicadeza y flaqueza mujeril, hacía más sensible su dolor y más digno de compasión a los que lo veían, si ya no les faltó del todo aun este consuelo, por verse tan apartadas de los suyos y a vista solamente de aquellos

terribles enemigos, entre los cuales, cuando hubiese alguno que se compadeciese de su trabajo, los más no tendrían ojos para verle ni reparar en él. Nosé que a esta señoras las desnudarasen de sus vestidos como los hombres, pero cuando hubiesen tenido alguna más piedad con ellas, por mirarlas no tanto como esclavas cuanto como a mujeres propias, el mismo tiempo las obligó a vestirse después como indias (Ibíd., 281).

El hacer una diferenciación de delicadas señoras y atribuirles la “flaqueza mujeril” nos da cuenta de la consideración diferenciada de la representaciones de las mujeres, por un lado la varonil, guerrera, india, y por otro la española, abnegada víctima, frágil.

De este modo, desde las crónicas del siglo XVII, se van representando mujeres diferentes; por un lado, las indias relacionadas con su entorno y con la idea que los españoles buscan transmitir de las poblaciones indígenas en la no aceptación voluntaria de la invasión, y en el otro extremo, las mujeres españolas o asimiladas, en su condición de víctimas de los padeceres del cautiverio, sin mencionar que la categoría de cautivas existió tanto para las mujeres españolas como para las indígenas, así como también para todas las poblaciones indias no sometidas a la conquista española, producto de la declaración de la esclavitud indígena en estos territorios:

Con la gente fué creciendo el hambre y las necesidades: érales imposible el sembrar por tener al enemigo siempre sobre si, y el mismo peligro avia en salir a buscar yerbas, porque en descuidándose se llevaban los indios las españolas y las indias de servicio. Moríanse los más de los días mugeres y niños de hambre, y aviéndose muerto una india la cortó un soldado los pechos y se los comio crudos. Y aviéndo enterrado a un soldado, salieron a escondidas otros que perecían de hambre (Rosales 1878, 378).

La esclavitud incentivaba la caza de indios para una posible reparación económica de los participantes en la guerra. Esta forma de esclavitud buscaba sobre todo asignar mano de obra a las regiones productivas agrícolas en zonas donde no intervenía la guerra, al norte del Bío-Bío, donde se había fijado la frontera (Jara 1981).

Esta práctica permitida por la Corona se encontraba aún vigente en 1670, cuando Diego de Rosales envió al rey Carlos II un Manifiesto en contra de la esclavitud india. Este Manifiesto es también una denuncia del abuso que hacían los españoles, escudados en la condición de guerra de los bienes y de las mujeres de las poblaciones indias, reconociendo que la esclavitud en un primer tiempo, fue justa, pero que en esta época, 1670, se ha transformado en un botín de guerra que “hacen esclavitudes contra la voluntad de su majestad, haciendo esclavos a los indios amigos, haciendo guerra a los de paz, i vendiendo por esclavos a muchos que el derecho esceptúa, i a otros que ni su Majestad los ha dado por esclavos, ni sus delitos merecen tan grave pena” (1672, 185).

Es entonces que, junto con las crónicas descritas que han alimentado la historia colonial chilena del siglo XVII, encontramos las de otros cronistas en territorios hispanoamericanos, y así se va dibujando una representación de mujeres indias viriles, bélicas, vengativas y a la vez trabajadoras, sumisas y madres, sin atribuirles rasgos de la femineidad propia del siglo XVII sino, por el contrario, resaltando la rudeza tanto de sus comportamientos como de sus vestimentas.

El Chile del siglo XVII se va estructurando entre una guerra desde el Bío-Bío hacia el sur y la instalación de una sociabilidad urbanizada en Santiago, eje del desarrollo, siempre con la guerra de trasfondo, donde se ha representado un sujeto mujer-india que aún se encuentra presente en nuestra sociedad contemporánea, cuestión que comienza recientemente a ser discutida por las propias mujeres historiadoras descendientes de las comunidades mapuche de origen.

Hacia fines del siglo XX la historiografía comienza a dar cuenta de nuevas aproximaciones a la realidad de la mujer india, mujer que hasta ese momento había prevalecido “fluctuante entre la negatividad de lo indígena y el idealismo intemporal (...) como discurso simbólico e ideológico que presentaba a ‘la india’ como paradigma del eterno femenino, en sustitución de los contenidos históricos que pudieran definir el papel e identidad de las colectividades femeninas en las sociedades indígenas”. Así, algunos etno-historiadores, como José Bengoa, relatan acerca de las comunidades mapuches al sur del Bío-Bío:

(...) se trata de una cultura de la cortesía, porque cuando tú no tienes un Estado, una policía, un agente externo que te controle, la sociedad necesita controlarse a sí misma. ¿Y cómo lo hace? Se controla mediante la cortesía, siendo muy diplomático. Y eso se lograba con las alianzas matrimoniales, la persona de un grupo se casa con la de otro grupo, se hacen amigos, se hacen aliados” (2007).

Junto a José Bengoa (1985, 2007), encontramos a Osvaldo Silva Galdames (1999, 2004, 2005, 2008a, 2008b) y Rolf Foerster (1993, 1996), entre otros, que incorporan una idea diferente, cuestionando o analizando desde perspectivas actuales los materiales dejados por los cronistas y entregando nuevas fuentes para la comprensión de las poblaciones originarias y actuales.

Los trabajos desde la perspectiva de género, para la historia colonial, son relativamente recientes y aún se encuentran en desarrollo, cuestión que nos esclarecerá la alteridad posible en las ideas y representaciones de lo masculino y lo femenino en el mundo indígena colonial.

Bibliografía

- Adorno R. 1988. El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. En “Revista de crítica literaria latinoamericana” año XIX, N.º 28. Lima: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, pp. 55-68.
- Bengoa, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche*, Santiago: Sur.
- 2007. *Historia de los antiguos Mapuches del Sur: Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII*, Santiago: Catalonia.
- Bloch, M. 1949. *Apologie pour l'histoire, ou ; Métier de l'historien*, Paris: Armand Collin.
- Chartier, R. 1992. *El Mundo como representación*, Barcelona: Gedisa.
- Duby, G. 1996. *Des sociétés médiévales*. En *Féodalité*, Paris: Gallimard, p. 1452.
- Duby, G., Perrot, M. 1991. *Histoire des Femmes*, Paris: Plon.
- Estenssoro Fuchs J. C. 2003. *Del paganismo a la santidad*. Lima: IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fernández, M. 2000. Justicia colonial, indulto y sujeto popular. El hombre pobre frente al perdón y la justicia. Chile siglo XVIII. En “Estudios Coloniales”, Santiago: Universidad Andrés Bello, pp. 196-212.
- Foerster, R. 1996. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria.
- 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche?*. Santiago: Editorial Universitaria
- 1991. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Gruzinski, S. 1999. *Historia del nuevo mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hanisch, W. 1974. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.
- Iglesias Saldaña, M. 2006. Mi ánimo en carrera de salvación. Imágenes, imaginarios y representaciones en testamentos de mujeres. Chile: Siglo XVII. *Cyberhumanitatis*, N.º39
<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/5871/5739>
- 2000. Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos. *Revista de historia social y de las mentalidades* N.º4, pp. 177-195.
- Invernizzi, L. 2000 La Conquista de Chile en textos de los siglos XVI y XVII. “Los trabajos de la guerra” y “Los trabajos del Hambre” En *Estudios Coloniales*. Santiago: Universidad Andrés Bello, pp. 27.
- Jara, A. 1981 *Guerra y Sociedad en Chile*, Santiago: Editorial Universitaria.
- López Lamerain, M. 2011. El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense. En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Vol. 29, 2011, pp. 15-32.
- Medina, J. 1889. *Introducción. Gonzáles de Nájera, Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla. Libro 1º(L) Relación Primera, pp.VI-VII.
- Mignolo, W. 1982. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista. En: *Historia de la literatura hispanoamericana (época colonial)*, Luis Iñigo Madrigal (ed.), 57-116, Madrid: Cátedra.
- Ortega, M. 2006. El Mundo Moderno, Introducción. En *Historia de la mujeres en España y América Latina*. El mundo moderno, t. II. Madrid: Crítica, pp. 13-24.
- Revista Ciencia Hoy* Volumen 6 N.º3 www.ciencia-hoy.retina.ar
- Ruiz Guadalajara, J. C. 2003. Representaciones colectivas: mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el Mundo como representación. En *Revista Relaciones*, N.º 93, vol. XXIV, Michoacán, México.

- Rodriguez, P. 2006. La familia en Sudamérica colonial. En *Historia de la mujeres en España y América Latina*. El mundo moderno, t II, Madrid: Crítica, pp. 637-664.
- Scott J. 1996 . El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: Marta Lamas (Comp). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, pp. 265-302.
- 1992. El problema de la Invisibilidad. En Carmen Ramos Escandón (Comp.) *Género e Historia: La historiografía sobre la mujer*. México: Instituto Mora/UAM.
- Silva, O. 2008. Las Relaciones entre los linajes de los Butalmapu Mapuches y la actuación de sus embajadores en Santiago. En *Cuadernos de Historia*. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, N.º 28.
- 1985. Grupos de Filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos. En *Cuadernos de Historia*. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, N.º 5, pp. 7-24.
- VV.AA. 1945. Historia eclesiástica de Chile (1536-1945). Curso de seminario de Historia Eclesiástica de la Facultad de Teología (1944) Santiago: Imprenta Chile.

Fuentes publicadas

- Benito, J 2005. *Catecismo de la Doctrina Cristiana del Tercer Concilio Limense*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Ovalle, A. 1666. *Histórica Relacion del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en la Compañía de Jesus*. Roma: Francisco Carballo Versión digital: www.memoricachilena.cl
- De Rosales, D. 1878^a. *Historia General de Reyno de Chile. Flandes Indiano*. Prologada y editada por B. Vicuña Mackenna Valparaíso: Imprenta del Mercurio. Versión digital www.memoricachilena.cl
- 1672. *Manifiesto apolojético de los daños de la esclavitud del reino de Chile, por el padre Diego de Rosales, de la Compañía de Jesus, dos veces vice-provincial, rector del colegio de Santiago i de la Concepcion, i calificador del Santo Oficio de la Inquisicion, natural de Madrid. Dedicado al Rei, nuestro señor, D. Carlos II* (1) Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del reino de Chile. En Domingo Amunátegui Solar, 1909 *Las Encomiendas de indigenas e Chile*. Santiago: Imprenta Cervantes. Versión digital: www.memoriachilena.cl
- De Valdivia, L. 1621. *Sermón en la lengua de Chile de los misterios de nuestra sabta fe católica para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes perqueñas, acomodadas a su capacidad*. Versión digital: www.memoriachilena.cl
- González de Nájera, A. 1889 *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Leyes de los Reynos de Indias mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*. Madrid, 1791.

Notas

¹ Duby, G., Perrot, M. 1991 *Histoire des Femmes*, Paris: Plon.

² Juego de la chueca: juego de palín de los Mapuches, que se tradujo por el nombre de chueca que era el conocido por los españoles. Al respecto Eugenio Pereira Salas, plantea una coincidencia al respecto. Ver Juegos y Alegrias coloniales en Chile, ZIG-ZAG, 1947, p. 125.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

**CUESTIONAR LOS PRECEPTOS SOCIALES. A AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO:
LOS CASOS SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y DOÑA MARÍA DE ZAYAS Y SOTOMAYOR.**

Adriana Cecilia Milanesio

Universidad Nacional de Río Cuarto

adrimilanesio@yahoo.com.ar



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

CUESTIONAR LOS PRECEPTOS SOCIALES. A AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO: LOS CASOS SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y DOÑA MARÍA DE ZAYAS Y SOTOMAYOR.

Adriana Cecilia Milanesio

Resumen: La literatura en lengua española propia del siglo XVII tiene en la poetisa mejicana Sor Juana Inés de la Cruz y en la narradora española María de Zayas y Sotomayor valiosas muestras de problematización y reflexión acerca del rol social conferido a la mujer en el siglo XVII, a pesar de los fuertes preceptos que algunos padres de la Iglesia enarbolaron para contener una estructura social favorable a los intereses del patriarcado. Sus textos constituyen voces sobresalientes porque en su condición de sujetos enunciadorees femeninos se valen de la escritura para llevar adelante un claro proyecto de autodefensa y cuestionamiento de los principios y valores de la estructura social.

En este artículo nos detendremos, por un lado, en la lectura de dos textos de Sor Juana Inés de la Cruz: la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* y un poema en particular correspondiente a su colección de *Redondillas* y, por otro lado, en el *Prólogo* que antecede a la primera colección de novelas de María de Zayas, en la *Introducción* a la segunda parte y, también, en algunos pasajes específicos de algunas novelas, tanto de la primera como de la segunda colección. Son esos textos de ambas autoras, entre otros posibles, los que nos invitan a reflexionar acerca de la capacidad revolucionaria del discurso literario.

Palabras claves: María de Zayas - Sor Juana - Resistencia - Patriarcado - Escritura

Abstract: Of 17TH century Spanish literature María de Zayas y Sotomayor and Sor Juana Inés de la Cruz, valuable samples of questioning and reflection about the social role conferred to women in the 17TH century, despite the strong precepts that some church fathers peaked to contain a social structure that is favorable to the interests of patriarchy. Their texts are outstanding voices because allured subjects as female use writing to pursue a clear project of self-defense and questioning of the principles and values of the social structure.

In this article we will stop, on one hand, in the reading of two texts of Sor Juana Inés de la Cruz: *Response to Sor Filotea de la Cruz* and a poem especially for his collection of *Redondillas*, and, on the other hand, in the *Prologue* that precedes the first collection of novels of María de Zayas, in the *Introduction* to the second part, and also some specific passages of some novels, both the first and the second collection. These are the texts of both authors, among others possible, which invite us to reflect about the revolutionary capabilities of literary discourse.

Keywords: María de Zayas - Sor Juana - Resistance - Patriarchy - Writing

Recibido: 18 de junio de 2014

Aceptado: 17 de octubre de 2014

CUESTIONAR LOS PRECEPTOS SOCIALES. A AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO: LOS CASOS SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y DOÑA MARÍA DE ZAYAS Y SOTOMAYOR.

Adriana Cecilia Milanesio

La literatura en lengua española propia del siglo XVII tiene en la poetisa mejicana Sor Juana Inés de la Cruz y en la narradora española María de Zayas y Sotomayor valiosas muestras de problematización y reflexión acerca del rol social conferido a la mujer en el siglo XVII, a pesar de los fuertes preceptos que algunos padres de la Iglesia enarbolaron para contener una estructura social favorable a los intereses del patriarcado. Sus textos constituyen voces sobresalientes porque en su condición de sujetos enunciadores femeninos se valen de la escritura para llevar adelante un claro proyecto de autodefensa y cuestionamiento de los principios y valores de la estructura social.

Ambas autoras tienen la osadía de cruzar la barrera de lo socialmente estatuido para las mujeres y escribir, y, como si esto fuera poco, se valen de su propia escritura para explicitar, explicar y justificar sus ideas acerca de las facultades mentales y las potencialidades cognitivas de las damas. La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (de Sor Juana), juntamente con los planteos de Zayas en el *Prólogo* a sus novelas y algunos fragmentos diseminados en las novelas propiamente dichas constituyen un ejemplo de lucha y de subversión.

Juana Inés de Asbaje y Ramírez entró en un convento de la Orden de San Jerónimo en 1669 con el objetivo de eludir la vida matrimonial para seguir gozando de sus aficiones intelectuales: “Vivir sola... no tener ocupación alguna obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros” (1997, 831), escribió.

En el tiempo de Sor Juana Inés de la Cruz, el convento era visto a menudo como el único refugio en el que una mujer podía asistir a la educación intelectual. Octavio Paz, en su clásico libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, defiende la idea de que la decisión de la monja no proviene de una pasión frustrada ni tampoco de una vocación religiosa, sino intelectual: “No podía ser letrada soltera ni letrada casada, en cambio podía ser monja letrada” (1982, 160).

La monja mexicana escribió una literatura centrada en la libertad. En su poema *Redondillas* defiende el derecho de la mujer a ser respetada como un ser humano y critica el predominio cultural de los hombres en la sociedad de su tiempo, burlándose y revelando la hipocresía de los hombres que condenan públicamente a las prostitutas, pero que en privado pagan a las mujeres para satisfacer sus deseos. Sor Juana Inés de la Cruz hace una pregunta fuerte en este asunto secular de la pureza/prostitución: “¿Quién peca más, la que peca por la paga o el que paga por pecar?” (1997, 109).

Los representantes poderosos de la corte virreinal y de la Orden de los Jesuitas fueron sus protectores, pero la escritura de “el Fénix de América” sufrió un terrible envés cuando el obispo de Puebla, Manuel Fernández de la Cruz, firmó una carta dirigida a la monja en la que la exhortaba a abandonar sus tareas intelectuales por ser impropias de las servidoras de Cristo y lejanas a la vida de retiro y devoción, ajenas a la piedad. En 1690, dicho obispo había hecho publicar la Carta atenagórica, en la que Sor Juana hacía una dura crítica al “sermón del Mandato” del jesuita portugués António Vieira sobre las “finezas de Cristo”. Esa publicación iba acompañada por una *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, identidad ficticia del obispo de Puebla, en la que, aun reconociendo el talento de la autora, le recomendaba que se dedicara a la vida monástica, más acorde con su condición de monja y mujer, que a la reflexión teológica, ejercicio reservado a los hombres. En la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Sor Juana defendió el derecho de las mujeres a la educación y también su propia labor intelectual. En respuesta, el Arzobispo de México se unió a otros funcionarios de alto rango en la condena a Sor Juana por “desobediencia”. A pesar de la contundencia de su respuesta, en la que la monja daba cuenta de su vida y reivindicaba el derecho de las mujeres al aprendizaje, pues el conocimiento “no sólo les es lícito, sino muy provechoso” (1997, 840), la crítica del obispo la afectó profundamente, ya que, según Octavio Paz (1982, 17), “Sor Juana fue víctima y cómplice de la ortodoxia cristiana desde el momento en que decidió dejar de escribir y entregarse de lleno a los oficios requeridos por la hermandad”.

La escritura fue para Sor Juana su pasión y su tormento. Sus conocidas redondillas forman parte del canon poético y difícilmente se cuestione alguna vez su permanencia en él. En su conceptismo se concentra la clave para la comprensión del lugar que la sociedad novoespañola le adjudicaba a la mujer: “¿Por qué queréis que obren bien/si las incitáis al mal?” (1997, 109).

En el caso de María de Zayas, la literatura le sirvió para mostrar su punto de vista respecto de las convenciones sociales de su época en lo que a la constitución de la familia y al rol que se le otorgaba a la mujer se refiere. Su literatura, enmarcada con un riquísimo prólogo autoral —que trataremos más adelante— fue claramente una denuncia hacia un conjunto de valores impuestos y un valioso medio de lucha. Paradójicamente, la escritura —una práctica vedada para el género femenino— le sirvió a la autora como punto de fuga ante un sistema social en el que la opresión para con las mujeres y su consecuente necesaria sumisión formaba parte de los códigos implícita y explícitamente estatuidos.¹

María de Zayas y Sotomayor (1590-1661/9?) escribió dos colecciones de novelas. La primera, publicada en 1637 en Zaragoza, se titula *Novelas amorosas y ejemplares o Decamerón español* y consiste en un grupo de diez novelas cortesanas que analiza los estratos sociales superiores de su época y en cuya modalidad de composición resuena claramente la influencia del gran maestro de su tiempo: Miguel de Cervantes Saavedra. Se le ha denominado *Decamerón español* porque imita la fórmula bocacciana de una reunión de amigos a causa de una enfermedad. En este caso, el motivo aglutinante son las cuartanas de

Lisis. Durante cada una de cinco noches consecutivas se narran dos novelas de gran crudeza. En ellas, según Solana Segura (2010, 27) “las protagonistas son mucho más activas y luchan con determinación para recuperar su honor y el amor”.

En comparación, en su segundo grupo de novelas, conocido como *Desengaños amorosos*, la autora intensifica los argumentos truculentos y escabrosos: la violencia, la muerte, el placer ante lo macabro son tópicos característicos de la última colección de relatos zayescos. En esta colección, según Solana Segura (2010, 28) “la autora presenta una galería de mujeres sumisas y sometidas a los convencionalismos de la época que ni siquiera llegan a ser felices”.

Esta segunda serie de novelas fue publicada también en Zaragoza con el título *Parte segunda del Sarao y entretenimientos honestos. Desengaños amorosos*. La reunión aquí se produce a causa del supuesto pronto casamiento entre Lisis y don Diego que ha quedado anunciado por la narradora macro de la historia al fin de la última noche del primer sarao, luego de que el personaje de Laura dé fin a la décima y última maravilla titulada “El jardín engañoso”. La frase final de las *Novelas amorosas y ejemplares* es la siguiente:

Dando fin a la quinta noche, y yo a mi honesto y entretenido sarao, prometiendo si es admitido con el favor y gusto que espero, segunda parte, y en ésta [la] boda de Lisis, si como espero, es estimado mi trabajo y agradecido mi deseo, y alabado, no mi tosco estilo, sino el deseo con que va escrito² (1989, 191).³

¿Cuál es el deseo con que va escrito? ¿Cuál es el deseo con el que escribe María de Zayas? En la “Introducción de la parte segunda de sus saraos”, Lisis cura de su fiebre y se dispone a celebrar sus bodas, durante los alegres días de carnaval, y convoca a sus amistades para realizar “otro entretenido recreo como el pasado” (2014, 40), para lo cual dispone:

En primer lugar, que habían de ser las damas las que novelasen [...] Y en segundo, que los que refriesen fuesen casos verdaderos y que tuviesen nombre de desengaños [...] Fue la pretensión de Lisis en esto volver por la fama de las mujeres (tan postrada y abatida por su mal juicio que apenas hay quien hable bien de ellas) (2014, 40).

Parece ser, entonces, que el deseo con que van escritos sus desengaños sería arremeter contra un sistema que denigra el género femenino. Sin embargo, la escritora no puede evadirse completamente de los mandatos sociales de su época. Esta mujer letrada del seiscientos, con la fuerte carga revolucionaria que esto implica, considera necesario detenerse a declarar que su defensa no es hacia toda mujer, puesto que las hay buenas y las hay malas:

No hablo [de] la mujer falsa, inconstante, liviana y sin reputación, no se la ha de dar nombre de mujer sino de bestia fiera [...] advirtiéndolo, que de las mujeres que hablaré en este libro no son de las comunes, y que tienen por oficio y granjería el serlo, que estas pasan por sabandijas; sino de las no merecedoras de desdichados sucesos (2014, 40).

Por supuesto, esta mirada acerca de los diferentes comportamientos de sus congéneres se inscribe en una cadena de enunciados propia de la época y de la cual trataremos más adelante. María de Zayas se propone dar batalla para revertir la mala opinión en que caen mujeres honestas, con lo cual la condena que pesa sobre su género, y cuya raigambre corresponde a la sociedad patriarcal que la formula, permanece intacta en algunos sentidos. Según Alicia Redondo Goicoechea (1989, 15):

La vida de María de Zayas está rodeada de silencios. Este vacío documental contrasta con el éxito que tuvieron sus novelas a lo largo del siglo XVII y con su propio éxito personal en el mundo de las tertulias literarias madrileñas. Es aún más sorprendente este vacío si pensamos que es una de las poquísimas mujeres escritoras de ese siglo y que precisamente tanto luchó por la incorporación de la mujer al mundo de los estudios y la cultura, en definitiva, al mundo de lo que permanece escrito.

Sor Juana y María de Zayas responden a un conflicto por la autonomía del género femenino que es de larga data.

Fueron los humanistas quienes sentaron por escrito la preceptiva que guio durante tanto tiempo el accionar de las mujeres y que sentó las bases para el juicio y/o escarnio de que eran pasibles en la medida en que violasen estos preceptos. Con sus textos, impulsaron la reducción de la mujer a un ámbito exclusivamente doméstico.

Anclándose en las *Sagradas Escrituras* y la concepción aristotélica de la mujer como ser humano inferior con relación al hombre,⁴ fray Luis de León fue uno de los que más notoriamente sistematizaron los deberes de las féminas y les negaron todo derecho.

Este agustino consideraba el estado de la mujer como cualquier otro oficio: la visión del estado de casada como oficio tiene que entenderse en contextos de un mundo sacralizado y jerarquizado, en el cual, cada uno tiene un lugar, un oficio, es decir, unas determinadas tareas con las que tiene que cumplir. Este lugar material le está dado por Dios, y es parte de una cadena, de la armonía establecida entre todos los seres y las cosas. No cumplir con sus tareas, por consiguiente, significa destruir esta armonía y obrar contra la voluntad divina. Fray Luis de León (1999, 75) enuncia claramente este concepto cuando dice:

[...] y la cruz que cada uno ha de llevar y por donde ha de llegar a juntarse con Cristo, propiamente es la obligación y la carga que cada uno tiene por razón del estado en que vive, y quien cumple con ella, cumple con Dios y [...] alcanza el descanso merecido. Mas al revés, quien no cumple esto, aunque trabaje mucho en cumplir con los oficios que él se toma por su voluntad, pierde el trabajo y las gracias.

Así, la cuestión de cumplir con el rol que le ha sido asignado es más que una simple cuestión social o laboral, es una cuestión religiosa y moral: la de no oponerse a la providencia divina y a un orden establecido por Dios. Todo incumplimiento, más o menos consciente, lleva inevitablemente al ámbito del pecado.

En la Nueva España, entre las mujeres, como entre sus congéneres de la península y de las demás colonias españolas, se fomentaba la devoción; algunas hicieron votos perpetuos de castidad y obediencia en los conventos. Fue en esos espacios donde la educación femenina logró algunos de sus más importantes avances durante la colonia, pues las religiosas debían aprender a leer para poder rezar el Divino Oficio, entre otras actividades propias de las diferentes órdenes religiosas.

Para la mujer común, Luis Vives recomendaba que:

No crea la mujer que es merecedora de honores, ni tampoco los busque (...) Por motivo alguno será arrogante, ni por su hermosura (...), ni por sus recursos, sabiendo que han de desaparecer en poco tiempo y que a la soberbia, por su parte, le está preparado un castigo eterno.

Entonces, ¿qué juicio no pesaría sobre una sierva del señor? Evidentemente, el espíritu inquieto de Juana de Asbaje y Ramírez no representaba una conveniencia para la orden jerónima, pues sus ansias de conocimiento desbordaban lo que se esperaba de una mujer que hubiera entregado la vida a Cristo.

El reconocimiento que su condición de estudiosa le otorgaba, las tertulias en su celda y demás hábitos de la monja mejicana, fueron los motivos necesarios como para que el obispo de Puebla la admire a la vez que tratara de sujetarla. ¿Por genuina preocupación, por el destino del alma de la monja o por el bien del patriarcado?

Al otro lado del océano, María de Zayas, responde a estas convenciones/imposiciones sociales y lanza su arremetida en pos del reconocimiento de las capacidades intelectuales de las mujeres y del libre accionar de las mismas. Su valentía radica en escribir denunciando los engaños y abusos que los hombres cometen hacia las mujeres, más allá de los preceptos de conducta que los hombres tratan de imponerles y más allá de los discursos epocales que les otorgaban una condición de seres inferiores, incapaces de acciones intelectivas y de la toma de decisión en cuestiones que sobrepasasen el límite de lo doméstico; algo así como la versión novelada de *Hombres necios*, las redondillas de Sor Juana referidas anteriormente.

Las palabras vertidas por Zayas en el prólogo a sus *Novelas amorosas y ejemplares* hacen que su escritura se torne acción —y no solamente expresión— a favor de la dignidad de las mujeres y en contra de cualquier forma de marginación genérica para la mujer honesta. Dice la novelista:

Quien duda, lector mío, que te causará admiración que, una mujer tenga despejo no solo para escribir un libro, sino para darle a la estampa [...] quien duda, digo otra vez, que habrá muchos que atribuyan a locura esta virtuosa osadía de sacar a luz mis borrones, siendo mujer, que en opinión de algunos necios es cosa incapaz (2003, 2).

Al tiempo que reivindica la inteligencia femenina en sus escritos, la autora reclama en ese mismo prólogo una buena educación para la mujer de su tiempo, a la que sabe intelectualmente oprimida por la falta de estímulos, condenada al encierro y la rutina de las labores domésticas:⁵ “Porque si en nuestra crianza, como nos ponen el cambray en las almohadillas y los dibujos en el bastidor, nos dieran libros y preceptores, fuéramos tan aptas para los puestos y para las cátedras como los hombres” (2003, 2).

Es evidente que esa opresión de la que tratábamos más arriba, al funcionar como pilar cultural de los siglos XVI y XVII, ha sido producto de una imposición que se naturalizó a tal punto de ser muy pocas las voces capaces de cuestionarla.

Efectivamente, la sociedad patriarcal se construye sobre un conjunto de acuerdos explícitos, a los que, como vimos, no les falta un buen número de prosa didáctica que los explicita y sustente,⁶ que perfilan dos modelos de comportamiento claramente diferenciados para el hombre y para la mujer. El patriarcado ha custodiado cautelosamente los esquemas sociales que sustentaban su poder, conminando a las mujeres a construir su vida en el interior de las moradas y a cumplir los roles de ama de casa (cocina, costura, lavado, limpieza, etc.), esposa, madre, administradora de los bienes conyugales y adscribiendo a los preceptos de conducta claramente definidos: ser casta, púdica, mesurada, modesta, sobria, no gastar en afeites, no ser envidiosa, no ser habladora, no ser engreída. Con ello, la mujer puede guardar el honor de su familia, requerimiento que engloba a todos los demás. Los hombres, en cambio, pueden gozar de la vida al aire libre, y las exigencias que deben cumplir para el mantenimiento de la honra del hogar no revisten el mismo grado de rigurosidad que para las mujeres. La consecución y cuidado de las relaciones sociales más el servicio a la Corona y la atención a los requerimientos de los asuntos tanto públicos como privados llevan al hombre a una vida que, por el propio espacio extramuros en el cual se desarrolla, reviste una libertad mucho mayor que la vida de la mujer cuyo único espacio posible es el que se forma intramuros, pero que es objeto de evaluación y juicio en el mundo exterior.

Al respecto, afirma Segura Graíno (2001, 47) que: “El pertenecer a un género o a otro supone unas diferencias sustanciales. Las ocupaciones, misión, funciones, obligaciones, derechos, libertades, etc., son muy distintas según correspondan a un integrante de un género o de otro”.

Estas obligaciones son tales que las propias mujeres son las que trabajan fuertemente para construir las diferencias.⁷ Habíamos dicho que:

Para que un sistema opresivo funcione es necesario que haya quienes colaboren consciente y/o inconscientemente con esa opresión, quienes naturalicen el sistema y contribuyan desde el silenciamiento o la complicidad con la imposición de un esquema de valores que se presenta como incuestionable pero que, en definitiva, no deja de ser una elaboración humana creada por y sustentada en los intereses de determinados sectores de poder (Milanesio 2012, 1).

Cuando el *Desengaño* quinto, titulado “La inocencia castigada”, está por comenzar, la autora que nos ocupa deja patente la intención de llevar adelante una “guerra contra los hombres” (2014, 122), para la cual se vale de la pluma y la palabra como armas mucho más filosas que la daga y la espada. Su lucha, inserta en un contexto literario, bien vale como invitación para las receptoras de los textos. Sabemos que la literatura echa luz sobre lo ignorado y abre mundos desconocidos, sea o no contemplada con un fin didáctico. Todo lector, al finalizar la lectura de un texto literario, ha sufrido un proceso de enriquecimiento e ilustración. En el caso particular de María de Zayas, la arenga se hace explícita cuando en “Tarde llega el desengaño”, Filis, la narradora-personaje exclama ante sus oyentes: “¡Ea, dexemos las galas, rosas y rizos, y volvamos por nosotras, unas, con el entendimiento y otras, con las armas!” (2014, 106).

La lucha queda más que manifiesta en el último de los *Desengaños*, titulado “Estragos que causa el vicio”, donde advierte:

Y digo que ni es caballero, ni noble, ni honrado, el que dice mal de las mujeres [...] Y en forma de desafío, digo que el que *dixere* mal de ellas, no cumple con su obligación, y como he tomado la pluma [...] en su defensa tomaré la espada para lo mismo, que los agravios sacan fuerzas donde no las hay (2014, 268).

En este sentido, Sor Juana decide dedicarse a la vida conventual con el único fin de satisfacer sus deseos de conocimiento. En su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Sor Juana agradece a quien decidió publicar su carta y se subordina completamente al mandato impuesto: “Digo que recibo en mi alma vuestra santísima amonestación de aplicar el estudio a Libros Sagrados, que aunque viene en traje de consejo, tendrá para mí sustancia de precepto” (1997, 829).

Sin embargo, la monja no deja pasar la oportunidad para enfrentar sus facultades mentales (su naturaleza) con los mandatos sociales, pues es evidente que no es Dios el que le prohíbe manifestar su espíritu inquieto, sino “algunos”, tal como queda evidenciado en su discurso: “Le he pedido [a Dios] que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aun hay quien diga que daña” (1997, 830).

Es notoria su necesidad de justificación frente al llamado de atención por parte de su superior. Esa necesidad de justificación y esa subordinación (cuya combinación contiene cierto tinte de rebeldía) nos permiten conocer los pormenores de la vida de la poetisa. En un momento de la carta enuncia que:

[...] el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna (1997, 829).

Tal es la imposibilidad de las damas de acceder al mundo del conocimiento que Sor Juana vio en el convento la posibilidad de dar cauce a su constante estado de vilo y de deseo de sabiduría. Frente a las opciones para una doncella de su época, la vida conventual se le representó menos angustiante que el casamiento. Suponía, en principio, una vida de entrega a Dios, pero también el tiempo y la posibilidad de investigar, estudiar, leer y escribir; tareas completamente imposibles para las madres de familia.

Por un momento creyó que la vida en el convento la iba a apartar de su sed de conocimiento, pero no fue así en realidad. Su verdadera vocación afloraba por doquier y su celda se convirtió en centro de encuentros culturales, donde la música, los libros y la poesía circulaban abiertamente y ella iba granjeando para sí una fama y un renombre impropios para quien había entregado su vida al retiro y la devoción. “Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo” (1997, 831).

A Zayas le interesa mostrar la existencia de aquello que se tapa. Denunciar el engaño, el abuso, la palabra dada y no respetada, evidenciar la promesa hecha y no cumplida parece ser su consigna. La hipocresía con que se mueven los personajes masculinos en la obra de Zayas se convierte en un aspecto de total relevancia en la caracterización de una España que, como dijimos, estaba sumida en la pobreza y en el desencanto que le provocaba su aparente magnificencia económica.

Don Manuel, el personaje en falta de “La esclava de su amante”, se enfrentará a la dama a quien ha embaucado y que, en su afán por recuperar el honor perdido, ha tenido el atrevimiento de perseguirlo implorando el cumplimiento de la promesa de matrimonio. Descaradamente, este hombre le dirá a su burlada amante:

¿Y quién os ha dicho, señora Isabel, que todo eso que decís no lo tenga muy conocido? Y tanto, que con lo mismo que habéis pensado obligarme, me tenéis tan desobligado, que si alguna voluntad os tenía, ya ni aun pensamiento de haberla habido en mí tengo [...] por seguirme como pudiera una mujer baja, os habéis puesto en tan civiles empeños [...] Y en cuanto a la palabra que decís os he dado, como ésas damos los hombres para alcanzar lo que deseamos, y pudieran ya las mujeres tener conocida esta treta [...] Y para que ya salgáis de esa duda y no me andéis persiguiendo, sino que viéndome imposible os aquietéis y perdáis la esperanza

que en mí tenéis, y volviéndoos con vuestra madre, allá entre vuestros naturales busquéis marido que sea menos escrupuloso que yo, porque es imposible que yo me fiase de mujer que sabe hacer y buscar tantos disfraces (2014, 67).

Así, el personaje masculino no tiene reparos en trasladar a su víctima la culpa. Construye sus argumentos con tanta sagacidad que bien pudiera pasar por excusado. Don Manuel parece usar a conciencia su facultad para crear un fuerte sentimiento de culpa y se sabe impune, puesto que no reflexiona sobre lo desleal de su accionar sino que se muestra jocosos y soberbio. Este personaje se mueve acorde a los mandatos de Luis Vives, cuando induce al desprecio hacia las mujeres que manifiestan su enojo y buscan vengarse.⁸ Don Manuel busca que doña Isabel actúe en función de este mandato claramente establecido, pero el conjunto de la obra permite advertir la ironía con la que Zayas trata a su personaje masculino. La hipocresía con la que se mueve y la insolencia con la que explica sus malas acciones le costarán caras: Luis, un antiguo enamorado de doña Isabel, se vengará por ella y asesinará con su espada a don Manuel, quien, una vez muerto, deberá expiar sus culpas frente a otro juez según la tradición cristiana. La advertencia acerca de un juicio superior se lee entre líneas, puesto que la novela recurre a la muerte como fin inevitable que equipara los destinos humanos. El aviso bien puede leerse en clave cristiana, ya que doña Isabel dirá con respecto a don Luis que “el Cielo por su mano le envió su merecido castigo y a mí la deseada venganza” (2014, 68).

Al comienzo de la noche segunda, la narradora incita claramente a la denuncia. Para amortizar el temor que a las mujeres pudiera ocasionarles el hacer públicas por medio de la palabra aquellas malas experiencias vividas en pago a sus favores a los hombres, recurre a la mismísima palabra de Cristo: “Diciendo verdades, no hay que temer, pues pueden poner falta en lo hablado, tanto en verso como en prosa; mas en la misma verdad no puede haber falta, como lo dijo Cristo, nuestro Señor, cuando dijo: 'Si verdad os digo...'" (2014, 122). De esta manera, la narradora avala su pedido, es decir, lo legitima al brindarle la máxima autoridad reconocida por su cultura, tan extremadamente religiosa.

En esa misma noche Laura, la madre de Lisis, pronuncia una bellísima advertencia a las mujeres: “La guerra también se gana con acciones”. Si bien Zayas hace uso de la pluma y la palabra, otorga a su personaje la potestad de incitar a otras a que hagan uso de acciones claras que las dejen bien posicionadas frente a un ser que se perfila como cruel por naturaleza:

Fuera cosa bien parecida que no hubiera hombres muy nobles, muy sabios, muy cuerdos y muy virtuosos. Cierta es que los hay [...] y las damas sean cuerdas y recogidas, que con esto no habrán menester desengaños, que quien no se engaña, no tiene necesidad de desengañarse. [...] véndanse a deseo, y verán cómo ellas mismas hacen buenos a los hombres. En cuanto a la crueldad, no hay duda de que está asentada en el corazón del hombre... (2014, 126).

María de Zayas no fue la única acongojada por el espacio y los roles asignados a las mujeres en su tiempo. Probablemente hubo muchas personas capaces de ver la opresión y denunciarla. Lo que particulariza a nuestra autora es su condición de excepcionalidad en tanto mujer que escribe y publica y, que desde un ámbito específicamente masculino, como lo es el de las letras, da cuenta de los desdenes y abusos de que las mujeres eran víctimas e incita a acciones concretas conducentes a revertir esta situación de marginalidad del género femenino. Es cierto que hay claros ejemplos en la literatura de la época de construcciones de personajes femeninos más independientes de las voluntades de los hombres. En *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Cervantes construye a una impecable pastora, Marcela, capaz de enfrentarse absolutamente sola a un conjunto de hombres dolientes y clamar por su libertad de elección:

Si la honestidad es una de las virtudes que al cuerpo y alma más adornan y hermocean, ¿por qué la ha de perder la que es amada por hermosa, por corresponder a la intención de aquél que por solo su gusto con todas sus fuerzas e industrias procura que la pierda? Yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos (2007, 126).

Del mismo modo, en *Fuenteovejuna*, Laurencia lucha por recuperar su honor, dada la incapacidad de acción que ella ve en los hombres de su familia. Lope de Vega pone en boca de su personaje la explicitación de la cobardía masculina y la fuerte determinación de recuperar su honor por parte de las mujeres. Dice Laurencia: “¡Vive Dios, que he de trazar/que solas mujeres cobren/la honra de estos tiranos/la sangre de estos traidores [...]!” (1982, 97). Como vemos, no solo las heroínas de las novelas zayescas están determinadas a defenderse de los agravios de que son víctimas. Lo que resulta llamativo, tal como lo comentamos, es que en este caso sea una escritora mujer la que construye personajes que defienden a su género.

Sin embargo, Zayas acusa la continua humillación de que es víctima su género en los textos de la época: “Ni comedia se representa ni libro se imprime que no sea todo en ofensa de las mujeres, sin que se reserve ninguno” (1847, 186). Baste recordar aquí la línea satírica de la poesía barroca, con producciones en extremo jocosas sobre la mujer por parte de Góngora y de Quevedo, entre otros, quienes podían pasar de la excelsitud al vituperio cuando de producir poemas referidos a la mujer se trataba.

Andrea Blanqué (1991, 925) sostiene que:

La capacidad subversiva de este acto de insubordinación se infiere tanto de la situación de enunciación como del enunciado: esta vez, el sujeto emisor es una mujer, hecho, de por sí, corrosivo de la hegemonía del sujeto central, el hombre; pero además, desde el enunciado mismo se multiplicará el cuestionamiento a esa primacía masculina.⁹

Así, por ejemplo, en el enunciado que corresponde al desengaño “La esclava de su amante”, Isabel es admirada por los bellos versos que compone: “Alabaron doña Eufrosia y su hermano más la presteza de hacerle que el soneto” (2014, 54).

Del mismo modo que su coetánea, la mejicana Sor Juana Inés de la Cruz, María de Zayas reconoce que la causa de toda corrupción femenina no es sino el hombre: “Toda la carga de las culpas es al sexo femenino, como si no fuese mayor la del hombre, supuesto que ellos quieren ser la perfección de la naturaleza. Luego, mayor delito será el que hiciese el perfecto que el imperfecto” (2014, 89). La relación con las famosísimas redondillas de Sor Juana queda más que clara en el desprecio con el que don Manuel mira a quien ha forzado y ha ofrecido palabra de esposo. Recordemos una estrofa, tal vez, la que mayormente pueda aplicarse a esta historia: “Si con ansia sin igual/solicitáis su desdén/¿por qué queréis que obren bien/si las incitáis al mal?” (1997, 109).

En la voz de don Fadrique, de “El prevenido engañado”, María de Zayas se burla de la opinión común sobre el sexo femenino, según la cual:

Una mujer no había de saber mas de hacer su labor y rezar, gobernar su casa y criar sus hijos, y lo demás eran bachillería y sutilezas, que no servían sino de perderse más presto. Que si ha de ser discreta una mujer no ha de menester saber más que saber amar a su marido, guardarle su honra, y cuidarle sus hijos, sin meterse en más bachillerías (1999, 214).¹⁰

En este discurso podemos descubrir claramente los ecos de Luis Vives y de Fray Luis de León. Es admirable la sagacidad con la que Zayas ridiculiza los mandatos sociales, puesto que en la novela mencionada don Fadrique encuentra a Violante en la cama con otro hombre. La violencia con la que se descarga hacia su mujer no puede volver el tiempo atrás. Ha quedado burlado y humillado, a pesar de su firme concepción acerca del universo femenino.¹¹

Zayas denuncia la moda de juzgar y criticar a las mujeres y lo hace en la voz de un personaje masculino. Es el personaje de don Juan, un oyente de las novelas que se narran durante las noches que dura el *Sarao*, quien dice, al final del relato de Laura:

Lo cierto es que verdaderamente parece que todos hemos dado en el vicio de no decir bien de las mujeres, como en el tomar tabaco, que ya tanto le gasta el ilustre como el plebeyo [...] que llegado a ponderar pregunten al más apasionado por qué dice mal de las mujeres, siendo el más deleitable vergel de cuantos crió la naturaleza, responderá, porque se usa (2014, 141).

María de Zayas busca novelar para desengañar, para poder modificar la verdad. Hacer explícito el desengaño lleva a advertir a las mujeres, a manifestar la violencia ejercida por los hombres, además de los

embustes. Su escritura esconde un fin didáctico destinado a modificar los códigos de tolerancia (o de honor) propios de la época. Comunicar los hechos se torna importante, porque la cultura no es otra cosa que un macrosistema de comunicación. María de Zayas lo intuía: la cultura, en tanto conjunto de hábitos, saberes y creencias de un grupo social se consolida o se modifica en función de lo que se comunica y de lo que no se comunica.

Para Pilar Alcalde (2007):

Las novelas de Zayas intentan demostrar la victimización de las mujeres, y las mentiras que sobre éstas se difunden. Esta realidad permite a Zayas ponerse en posición de defensora de la verdad. Su discurso, por tanto, está planteado en base a una formulación de verdad (...). El objetivo de erigirse en defensora de la verdad permite además la captación de un público lector de mujeres, con una situación similar, que se identifican con los ejemplos dados. Obtiene así, su objetivo de acercamiento a lo verdadero, de una manera doble, pues no sólo presenta los hechos ciertos, sino que además, lo hace ante un público que corrobora la verdad con su propia experiencia.

Al respecto, B. W. Ife (1992, 35) plantea que los lectores del setecientos “si bien no esperan creerse a pie juntillas lo que leen, están dispuestos a dejarse convencer pese a su escepticismo racional”.

El hecho de ser sujetos de una misma época permitirá a las lectoras de Zayas conocer las diferentes aristas de una realidad silenciada y actuar en consecuencia, y en este sentido sus novelas se volverán ejemplares. No olvidemos que una de las exigencias para los relatos que tendrán lugar en esas noches previas al —luego frustrado— matrimonio de Lisis es que sean verdaderos. El objetivo de la autora consiste en crear una identificación entre las lectoras/oyentes y las protagonistas de esas historias de sufrimiento que se narran y cuyo único responsable es el hombre.

La denuncia de la dura opresión intelectual bajo la que vive la mujer se vuelve muy sarcástica en algunos pasajes. Así, por ejemplo, en “Tarde llega el desengaño” Filis dice: “Y así, en empezando a tener discurso las niñas, pónenlas a labrar y hacer vainillas, y si las enseñan a leer es por milagro, que hay padre que tiene por caso de menos valer que sepan leer y escribir sus hijas” (2014, 105).

La manifiesta voluntad de los hombres de rebajar a la mujer y reducirla a las labores caseras es expuesta crudamente por la narradora de la novela arriba mencionada:

De manera que no voy fuera de camino en que los hombres de temor y envidia las privan de las letras y las armas, como hacen los moros con los cristianos que han de servir donde hay mujeres, que los hacen eunucos por estar seguros de ellos (2014, 106).

En “Amar solo por vencer”, Matilde expresa que, a pesar de que las mujeres tienen el “alma tan capaz para todo como la de los varones” (2014, 142), los hombres se han propuesto “afeminarnos más que Naturaleza nos afeminó” (2014, 142).

Al final del *Sarao*, Lisis afirma que, del mismo modo que ha tomado la pluma en defensa de su sexo, empuñará la espada si es necesario, pues “los agravios sacan fuerzas de donde no las hay” (2014, 268), y exhorta a las mujeres que están allí reunidas a que sigan su ejemplo y combatan incluso con las armas para reivindicar sus derechos frente a los hombres que las calumnian y las tratan como objetos:

Y vosotras, hermosas damas, de toda suerte de calidad y estado, ¿qué más desengaños aguardáis que el desdoro de vuestra fama en boca de los hombres? ¿Cuándo os desengañaréis de que no procuran más de derribaros y destruirlos, y luego decir aún más de lo que con vosotras les sucede? (2014, 268).

Admiradas las dos, Sor Juana por el obispo de Puebla, entre otros, y Zayas por Lope de Vega y por su propio editor, constituyen lo que Margo Glantz (2009, 43) llama “mujeres fálicas”: “Cuando una mujer del siglo XVII se sirve de un discurso riguroso reservado al ámbito de lo masculino, la fragilidad que debiera sustentar su corporeidad desaparece del discurso [y su rostro se] masculiniza” (2009, 42).¹²

Habitantes de un mismo siglo, océano de por medio, María de Zayas y Sor Juana han pretendido el reconocimiento social hacia la mujer y sus particularidades y han puesto sobre el eje de discusión de la época la condición subalterna de la mujer: ambas se admiran de que sus textos hayan sido publicados y, de un modo u otro, reclaman para sí mismas y para sus congéneres más espacios de formación, de manera tal que no sean el matrimonio o el convento las dos únicas posibilidades de existencia de las damas. Huir tanto de las almohadillas y los bastidores como del devocionario son los deseos de estas dos damas que pasaron a la posteridad precisamente por su condición de contestatarias.

Como hemos podido apreciar, Zayas cobra relevancia por ser una de las pocas voces que en la primera mitad del siglo XVII tuvo la valentía necesaria como para hacer explícita su disconformidad con el rol asignado a su sexo en la época en que le tocó vivir. Su pelea consistió en problematizar las herramientas que se encontraban al alcance de las mujeres para que estas cobrasen conciencia acerca de la situación de marginalidad en la que vivían.

Lisis, el personaje principal de esta colección, para algunos un alter ego de Zayas,¹³ al concluir su *Sarao*, responde a la lección fundamental que ha quedado luego de haber transcurrido las noches de carnestolendas con un conjunto de advertencias para los hombres, haciendo un llamamiento a las mujeres para que se protejan y a los hombres para que cambien su modo de ser:

Yo he llegado al fin de mi entretenido sarao; y, por fin, pido a las damas que se reporten en los atrevimientos, si quieren ser estimadas de los hombres; y a los caballeros, que muestren serlo, honrando a las mujeres, pues les está tan bien, o que se den por desafiados porque no cumplen con la ley de caballería en no defender a las mujeres. Vale (2014, 270).¹⁴

Por su parte, Sor Juana se convierte en ícono de la defensa de la mujer y de sus capacidades intelectuales, no solo por su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, sino por sus propias decisiones de vida que, como hemos visto, quedan explicadas en la carta mencionada. Lo que hace valiosa a la monja es la tenacidad con la cual luchó para defender su lugar. Es esta adecuación entre vocación y acciones lo que hace de ella una figura ejemplar:

He señalado muchas veces su timidez frente a la autoridad, su respeto a las opiniones establecidas, su temor ante la Iglesia y la Inquisición, su conformismo social. Todo esto no fue sino la mitad de su persona, la más externa. La otra mitad fue su profunda decisión de ser lo que quería ser, su búsqueda paciente y subterránea de una autosuficiencia psíquica y moral que fuese el fundamento de su vida y su destino de poeta e intelectual. La obstinación con que se empeñó en ser ella misma, su habilidad y su tacto para sortear obstáculos, su fidelidad a sus voces interiores, la secreta y orgullosa terquedad que la llevó a inclinarse pero no a quebrarse, todo esto no fue rebeldía –imposible en su tiempo y en su situación– pero sí fue (y es) un ejemplo del buen uso de la inteligencia y la voluntad al servicio de la libertad interior (Paz 1982, 390).

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación-AGN, (Bogotá, Colombia). Fondos: *Bulas, Breves y Cédulas, Censos Redimibles-Varios Departamentos, Colección Enrique Ortega Ricaurte, Criminales, Empleados Públicos de Santander, Historia Eclesiástica, Justicia, Negros y Esclavos de Santander, Poblaciones de Santander, Reales Cédulas y Órdenes, Testamentarias de Santander.*

Archivo Histórico Municipal de San Gil, *Fondo Administración Municipal de San Gil* (San Gil, Colombia).

Centro de Documentación e Investigación Histórico Regional, adscrito a la Universidad Industrial de Santander-CDIHR-UIS, *Archivo Judicial de Girón, Archivo Notarial de Girón* (Bucaramanga, Colombia).

Notaría 1ª de Vélez, *Archivo Notarial de Vélez* (Vélez, Colombia).

Libros y artículos de revistas

Báez, E. 1950. *La Orden Dominicana en Colombia*. Paipa: Obra Inédita, tomo XV.

De la Fuente García, A. 2004a. La esclavitud, la ley y la reclamación de derechos en Cuba. Repensando el debate de Tannenbaum. *Debate y perspectivas: cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, (4): 37-68.

----- 2004b. "Su único derecho". Los esclavos y la ley. *Debate y perspectivas: cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, (4): 7-22.

Escalante, A. 1964. *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.

Gallego, J. A. 2005. La esclavitud en la monarquía hispánica: un estudio comparativo. *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera, CD-Rom, 5-287.

Gilij, F. S. 1955. *Ensayos de Historia Americana*. Bogotá: Editorial Sucre.

Grisanti, A. 1951. *El Precursor Neogranadino Vargas*. Bogotá: Editorial Iqueima.

Guimerá, A. 1996. *El reformismo borbónico: una visión interdisciplinaria*. Madrid: Alianza Editorial.

Gutiérrez de Pineda, V. y Pineda Giraldo, R. 1999. *Miscegenación y Cultura en la Colombia Colonial 1750-1810*. Bogotá: Ediciones Uniandes, tomo II.

Jaramillo Uribe, J. 1994. *Ensayos de Historia Social*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Tercer Mundo Editores, tomo I.

Konetzke, R. 1958. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. 1.

Martínez, D. 1912. Pedimentos del procurador general y autos de buen gobierno. *Boletín de Historia y Antigüedades*, VIII (85): 31-38.

Matos Hurtado, B. 1941. Instrucción. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 28 (319-320): 417-423.

Muro Orejón, A. 1977. *Cedulario Americano del siglo XVIII*. Sevilla, tomo I.

Oviedo, B. V. 1990. *Cualidades y Riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Bucaramanga: Imprenta Departamental de Santander.

- Romero Jaramillo, D. 1997. *Esclavitud en la Provincia de Santa Marta 1791-1851*. Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.
- Rueda Méndez, D. 1995. *Esclavitud y sociedad en la provincia de Tunja. Siglo XVIII*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Saco, J. A. 1938. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. La Habana: Cultural S.A., tomo III.
- Tannenbaum, F. 1968. *El negro en las Américas, esclavo y ciudadano*. Buenos Aires: Paidós.

Notas

¹ En el siglo XVI, en España, dos ilustres eclesiásticos se dedicaron a escribir obras volcadas a la educación de la mujer cristiana: Juan Luis Vives (*Formación de la mujer cristiana*, 1528) y Fray Luis de León (*La perfecta casada*, 1583). Sus obras se convirtieron en documentos axiológicos de aquel siglo y de los inmediatamente posteriores. Su principal preocupación era la educación de la mujer en la sumisión al marido y la sujeción de toda pulsión e impulso natural en pos del cuidado de la honra a través del recato y la obediencia. También es muy relevante la teoría del médico español Juan Huarte de San Juan, quien en 1575, escribe *Examen de ingenio para las ciencias*, en el que supone que todas las almas son iguales en perfección pero cada una se manifiesta de distinta manera según sea la naturaleza del cuerpo que la acompaña en la vida. En el cuerpo de la mujer predominan dos humores: la humedad y la frialdad, que impiden la manifestación del ingenio y habilidades racionales del alma; por ello, la mujer no vale para las tareas intelectuales. En el cuerpo del hombre, por el contrario, predominan otras cualidades más nobles: la sequedad y el calor, que facilitan la expresión e la imaginación y de la inteligencia.

² Todas las citas —excepto las del *Prólogo* y las de “El prevenido engañado” y “El jardín engañoso”— pertenecen a la edición de Enrique Suárez Figaredo (2014), presentado en la revista *Lemir*.

³ En Redondo Goicoechea, A. 1989. “El jardín engañoso” en *María de Zayas y Sotomayor. Tres novelas amorosas y tres desengaños amorosos*, Madrid: Castalia, pp. 167-191.

⁴ Aristóteles, en el capítulo V del libro I de su obra *Política*, brinda todo un recorrido acerca de la naturaleza imperfecta de la mujer y, por lo tanto, de su natural sumisión ante el hombre, ser llamado a la perfección.

⁵ La estudiosa Pilar Bernabeu Navarret sostiene que las mujeres de la pequeña nobleza urbana castellana del siglo XVII tenían asignados tres roles específicos, a saber: las labores y el gobierno doméstico, la reproducción biológica y crianza de los hijos, y la transmisión en su formación de las pautas de conducta socialmente aceptables. Según afirma Bernabeu, “la mujer debía comportarse y dar una imagen acorde con la nobleza de la casa, asumiendo las tareas y las formas de actuación que le eran propias” (203). De esta manera, agregamos por nuestra parte, el sistema se aseguraba la permanencia y continuidad del modelo social; por lo que los reclamos de Zayas de una educación femenina equivalente a la del varón pueden interpretarse como un intento por su parte de romper o alterar este ciclo de reproducción indefinida, que aseguraba *ad infinitum* la sumisión de la mujer.

⁶ Ver lo comentado sobre Juan Luis Vives y Fray Luis de León, por citar a algunos escritores de la época preocupados por el mantenimiento de la moral imperante.

⁷ Para entender esa proyección sobre las propias congéneres es válido remitirnos a un proceso histórico más cercano y recordar la Sección Femenina de la Falange Española y la construcción del ideario de la mujer perfecta —abnegada ama de casa y de alma naturalmente caritativa, muy útil al régimen franquista— llevada a cabo por Pilar Primo de Rivera. Otra vez, la mujer ha sido conminada nuevamente al ámbito doméstico o a tareas de ayuda solidaria. Atrás quedaron las mujeres de armas tomar, aquellas que pelearon durante la Guerra Civil.

⁸ Recordemos las indicaciones de Luis Vives para la mujer cristiana, vertidas en el capítulo X: Las virtudes de la mujer y los ejemplos que debe imitar, del libro I de *La formación de la mujer cristiana*:

Toda vez que conviene que el linaje femenino sea sosegado y complaciente por naturaleza, precisamente por ser débil y estar muy necesitado de ayuda ajena, ¿quién soportaría en la mujer la desenfrenada ira y la crueldad y que deseara perder aquello que, si menester fuera, no pudiese conservar y, en cambio, conservara siempre en su mente el recuerdo de la ofensa con intención de vengarse en el momento oportuno? Una mujer de esta clase merece verse afectada por unos males tan graves que, tras ser abatida y sacudida por su abundancia y magnitud, confiese que se ha visto derrotada y, en ese momento, deje de pensar en su ira, en su venganza y en las demás extravagancias para ocuparse exclusivamente de su salvación [s/d].

Por su parte, en el capítulo 15 de *La perfecta casada*, fray Luis de León enuncia:

(...) si bien se mira, no sé yo si hay cosa más monstruosa y que más disuene de lo que es, que ser una mujer áspera y brava. La aspereza hízose para el linaje de los leones o de los tigres y aun los varones por su compostura natural, y por el peso de los negocios en que de ordinario se ocupan, tienen licencia para ser algo ásperos. Y el sobrecejo, y el ceño, y la esquivéz en ellos está bien a las veces; mas la mujer, si es leona, ¿qué le queda de mujer? Mire su hechura toda, y verá que nació para piedad. Y como a las onzas las uñas agudas y los

dientes largos y la boca fiera y los ojos sangrientos las convidan a crudeza, así a ella la figura apacible de toda su disposición la obliga a que no sea el ánimo menos mesurado que el cuerpo parece blando (1999, 72).

⁹ Valga como ejemplo el siguiente soneto que doña Isabel dedica a su contrincante: No vivas, no, dichosa, muy segura/de que has de ser toda la vida amada/llegará el tiempo que la nieve helada/agote de tu dicha la hermosura. Agote de tu dicha la hermosura./Yo, como tú, gocé también ventura,/ya soy, como me ves, bien desdichada;/querida fui, rogada y estimada/del que tu gusto y mi dolor procura./Consuela mi pasión, que el dueño mío,/que ahora es tuyo, fue conmigo ingrato/también contigo lo será, dichosa./Pagarásme el agravio en su desvío;/no pienses que has feriado muy barato,/que te has de ver, como yo estoy, celosa. (2014, 55).

¹⁰ En Rodríguez Cuadros, E. y Haro Cortés, M. 1999. "El prevenido engañado", *María de Zayas, Leonor de Meneses y Mariana de Carvajal. Entre la rueda y la pluma. Novela de mujeres en el barroco*, Madrid: Biblioteca Nueva. Pp. 165-226.

¹¹ En *El prevenido engañado*, don Fadrique, su protagonista, ha caído víctima del engaño de Serafina, una mujer de la cual él estaba enamorado. Este engaño lo determinó a partir, y en su viaje:

Llegó don Fadrique a Sevilla, tan escarmentado en Serafina, que por ella ultrajava todas las demás mugeres, no haciendo excepción de ninguna, cosa tan contraria a su entendimiento, pues por una mala hay ciento buenas. Mas, en fin, él decía que no avía de fiar dellas, y más de las discretas, porque de muy sabias y entendidas davan en traviesas y viciosas, y que con sus astucias engañavan a los hombres; pues una muger no avía de saber más de hazer su labor, y rezar, gobernar la casa y criar sus hijos, y lo demás eran bachillerías y sutilezas que no servían sino de perderse más presto (1999, 174).

¹² Creemos pertinente aclarar que esta adjetivación, cuestionable por lo demás, no indica una valoración peyorativa sino positiva. Se trata de mujeres capaces de ocupar espacios que les eran prohibidos. En esa capacidad de desafiar lo socialmente estatuido y de tomar acciones concretas contra lo que las oprime, es decir, en esa capacidad de abandonar el ámbito de lo doméstico para, desde sus lugares posibles, hacer uso de la escritura, es donde radica su relativa condición de masculinidad.

¹³ Blanqué (1991, 937).

¹⁴ Sin embargo, no hay que dejar de advertir que el código caballaresco es patriarcal, como bien ha señalado Alicia Yllera en su edición de *Cátedra de los Desengaños amorosos* en 1983. Este final del *Sarao* evidencia una contradicción en el pensamiento de María de Zayas. Sin embargo, creemos necesario reflexionar acerca del sujeto escritor como sujeto cultural y su imposibilidad de escaparse de las coordenadas de su tiempo.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

HAMBRE Y RÍO: LOS PRIMEROS RELATOS SOBRE BUENOS AIRES

Noelia Verónica Bernabei

Centre de Recherches Latino-Américaines

Universidad de Poitiers, Francia

veronicabernabei@hotmail.com



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

HAMBRE Y RÍO: LOS PRIMEROS RELATOS SOBRE BUENOS AIRES

Noelia Verónica Bernabei

Resumen: En 1535 la expedición de Pedro de Mendoza alcanza las orillas del Río de la Plata y funda el fuerte del Buen Ayre, que será abandonado en 1541. Luis de Miranda (Comienzos s. XVI-?) y Ulrico Schmidl (1510-1581?) participaron en esta empresa conquistadora. Meciéndose entre la historia y la ficción, sus testimonios sobre el desabastecimiento del fuerte y posterior hambruna nos permiten, cada uno desde indicios diferentes, forjarnos la siguiente hipótesis: “Lo desnaturalizado pasa a ser, no solamente el nativo y su tierra, sino el conquistador en tierra ajena”. Para referenciar esta extrañeza harán uso del tópico del hambre que representará, por un lado, el *fatum* o destino divino inalterable y, por el otro, la ausencia, es decir, todo aquello que faltó: reglas, buen gobierno, justicia, comida, un lugar que se dejara habitar. Frente a la anomia social y la anomia referencial que les impedía “decir” lo extraño, ambos escritores ficcionalizarán el material histórico en la tentativa de organizar la experiencia extrañada, el entorno perceptivo.

¿Qué nos queda de este banquete? Los testimonios de un clérigo español y de un militar protestante alemán, dos puntos de vista disímiles que, sin embargo, confieren un margen de elucidación mayor dado que sus relatos se apoyan sobre objetivos, percepciones y bagajes culturales diferentes. Esto nos permitirá construir nuestro trabajo a partir de la figura de “contrapunteo”: iremos de orilla a orilla, de texto en texto, intentando congregarnos, no la completud del episodio histórico, sino la mirada extrañada del extranjero en una tierra americana que no prometía, como otras, abundancia y riqueza.

Palabras claves: Fundación Buenos Aires - Transculturación - Ulrico Schmidl - Luis de Miranda - Hambre

Abstract: In 1535 the expedition of Pedro de Mendoza reached the banks of the Río de la Plata and founded the fort of Buen Ayre, which was abandoned in 1541. Luis de Miranda (XVI-?) and Ulrich Schmidl (1510-1581?) participated in this conquering company. Swaying between history and fiction, their testimonies about the shortage of the fort and the subsequent famine allow us, each from different evidence, forge the following hypothesis: “What become denatured are not only the natives and their land, but the conqueror in a foreign land”. To reference this strangeness they will use the topic of hunger that will represent, on one hand, the *fatum* or divine destiny and, on the other, the absence, it means all that was missing: rules, good governance, justice, food, a place that allows living. Facing both, social and referential anomie that prevented them “say” strangeness, both writers will fictionalize historical material in order to organize the missed experience, the perceptual environment.

What remains of this feast? The testimony of a Spanish priest and a German Protestant military, two dissimilar views which in turn give us a greater margin of elucidation as their stories are based on objectives, perceptions and different cultural backgrounds. This will allow us to build our work from the figure of “counterpoint”: we will, going from shore to shore, from text to text, try to bring together, not the completeness of the historical period but the defamiliarized look from the conqueror in an American land which did not promised, like others, abundance and wealth.

Keywords: Buenos Aires foundation – Transculturation - Ulrich Schmidl - Luis de Miranda - Hunger

Recibido: 3 de julio de 2014

Aceptado: 28 de octubre de 2014

HAMBRE Y RÍO: LOS PRIMEROS RELATOS SOBRE BUENOS AIRES

Noelia Verónica Bernabei

Introducción

A mí se *me hace cuento* que empezó Buenos Aires:
La juzgo tan eterna como el agua y el aire.
J. L. Borges

Los primeros documentos escritos sobre el poblamiento de Buenos Aires se mecen en el río, entre las orillas de la ficción y de la historia. La literatura de la región se inaugura con un poema breve (apenas unos 150 versos): hablamos del *Romance* de Luis de Miranda de Villafañe¹ que, si bien no ha quedado en la memoria por su calidad literaria es, sin embargo, considerado el primer poema escrito por un español en la región del Río de la Plata² y un testimonio directo de la primera fundación de la futura Buenos Aires.

El otro documento inaugural es la crónica titulada *Derrotero y viaje a España y las Indias* escrita por el militar bávaro Ulrico Schmidl (1510-1581?). Esta obra versa sobre los veinte años de travesía de Schmidl en territorio sudamericano. Su versión original fue escrita en la región de Baviera y publicada en 1567 en Fráncfort; su traducción al español debió esperar hasta el año 1731.

Ambos documentos resultan claves para la reconstrucción del abandono del fuerte del Buen Ayre (1535-1541) que, aunque precario, sería un puerto-ciudad estratégico para consolidar el establecimiento de la Corona Española en esta región del continente. Sin embargo, la intemperie de estas tierras le deparaba otros exotismos al contingente, ya que murieron famélicos en su gran mayoría. Resultado de decisiones mal tomadas, de fiebres egocéntricas y de una realidad inamovible: la inhospitalidad de la región aseguró a este primer grupo de extranjeros en vías de instalarse la nada misma.

La crisis del hambre haría trastabillar el orden social de la comunidad del fuerte y es entonces cuando la noción misma de identidad se pone en juego. La anomía, o sea el “conjunto de situaciones que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación” desembocará en otra anomía: el “trastorno del lenguaje que impide llamar a las cosas por su nombre” (DRAE 2001).

Lo anterior nos permite formular la siguiente hipótesis: “Lo desnaturalizado pasa a ser, no solamente el nativo y su tierra, sino el conquistador en tierra ajena”. Para referenciar esta extrañeza harán uso del tópico del hambre que representará, por un lado, el *fatum* o destino divino inalterable y, por el otro, la ausencia, es

decir, todo aquello que faltó: reglas, buen gobierno, justicia, comida, un lugar que se dejara habitar. Frente a la anomia social y a la anomia referencial que les impedía “decir” lo extraño, ambos escritores ficcionalizarán el material histórico en la tentativa de organizar la experiencia extrañada, el entorno perceptivo.

¿Qué nos queda de este banquete? Los testimonios de un clérigo español y de un militar protestante alemán, dos puntos de vista disímiles que, sin embargo, confieren un margen de elucidación mayor dado que sus relatos se apoyan sobre objetivos, percepciones y bagajes culturales diferentes. Esto nos permitirá construir nuestro trabajo a partir de la figura de “contrapunteo”: iremos de orilla a orilla, de texto en texto, intentando congregar, no la completud del episodio histórico, sino la mirada extrañada del extranjero en una tierra americana que no prometía, como otras, abundancia y riqueza.

El hambre frente a los ojos del clérigo

El *Romance* de Luis de Miranda de Villafañe fue escrito entre los años 1537 y 1545. Cabe preguntarse acerca del rigor histórico de este texto que, si bien pertenece a un género realista, siguiendo los códigos literarios de la época y la particularidad del tema, tiene una libertad narrativa bastante amplia.³ Asimismo, tenemos en cuenta que su redacción fue posiblemente muy posterior a los eventos expuestos. Sin embargo, conscientes de esto, consideramos que el tratamiento literario del lenguaje nos permite un acercamiento más sutil a nuestro objetivo: relevar la extrañeza, la anomia del testigo.

Estructuralmente, el texto está compuesto por 136 versos octosílabos de pie quebrado con rima asonante en los versos pares. El contenido del poema puede dividirse en tres partes: una primera (del v. 1 al v. 60), en donde se habla del mal gobierno de la empresa conquistadora en el Río de la Plata y de sus consecuencias concretas. Una segunda (del v. 61 al v. 120), donde se describe el hambre sufrida en el fuerte. Una tercera, y final, donde se entrelazan argumentativamente los temas anteriores encaminándonos hacia la siguiente conclusión: la mala conducción de los jefes fue la que ocasionó el hambre y la muerte entre los tripulantes de la flota de Mendoza.

De manera general, abordaremos el poema a partir de un contrapunteo semántico entre la figura de la mujer-tierra y la del conquistador, entre lo nativo y lo extranjero, entre la escasez de la región y la abundancia ibérica.⁴ Esto nos permitirá relevar las distancias y las cercanías entre ambos y, por lo tanto, los lugares en donde la anomia textual se hace presente.

Por un lado, decíamos entonces, la tierra desolada y, por el otro, el conquistador que pretende reducirla a territorio de la Corona con solo levantar un fuerte. La tierra “enemiga de marido/que manceba siempre ha sido” (Miranda 1991 v. 23, 29) se abre ante sus ojos, pero su inmensidad la vuelve infinita y su anomia,

impenetrable y extraña. Los ricos españoles⁵ que vinieron con Mendoza esperaban ser socorridos a cada paso expedicionario, pero los aborígenes se replegaban abandonando y despojando sus asentamientos transitorios. La resistencia del choque cultural se basó en el hermetismo de la tierra: sin comida, no fue posible una población fija; sin población fija, la carencia se vuelve extrañamiento a los ojos renacentistas.

El imaginario europeo, que hasta muy avanzada la conquista hizo proliferar seres extraordinarios y ciudades encantadas, no aparece en este documento. Existe, sin embargo, una pretensión de verosimilitud en la utilización de comparaciones históricas legitimadas en la cultura popular española para presentar el hambre del fuerte: puntualmente la guerra de las Comunidades de Castilla en 1520⁶ y el sitio de Jerusalén en el año 70:⁷ “Semejante al mal que lloro/cual fue la Comunidad/tuvimos otra, en verdad/subsecuente/en las partes del poniente/en el Río de la Plata” (Miranda 1991 v. 13-18, 29); y : “Allegó la cosa a tanto/que, como en Jerusalén/la carne de hombre también/la comieron” (Miranda 1991, v. 81-84, 30).

De esta manera, el uso de la comparación parece responder, por un lado, a un interés didáctico, es decir, demostrar que el estar en contra del rey o de Dios será castigado y, por otro lado, a la comprobación de los propios límites frente a la tarea de dejar constancia de una realidad no solo no codificada, sino también resistente a las tentativas de codificación.

Con respecto a la otredad del nativo, existe una mención soslayada de su intervención en estos sucesos en los siguientes versos: “Otros, lamentando echados/tras los fuegos/del humo y cenizas ciegos/y flacos y descoloridos” (Miranda 1991, v. 22-23, 29). Se evoca, sin nombrar el sitio, el ataque e incendio provocado por varias tribus⁸ que aumentaron la hambruna ya instalada. Podemos pensar que la elipsis es un intento deliberado por dejar testimonio de la falta de juicio por parte de los jefes de la conquista antes que una voluntad de aumentar el índice temático del imaginario europeo sobre las Américas. Escribe sobre el tema Pedro Barcia (1991, 24):

El texto es un señalamiento, una denuncia del desgobierno que se ha padecido desde la llegada de Pedro de Mendoza. Porque si la tierra ha sido un virago para sus postulantes maridos es porque estos no han sabido pasar del poder escrito al mando real.

Por otro lado, Miranda intenta ilustrar el deterioro moral de la flota que ha sido la causa de sus infortunios y que los acerca al concepto de “salvaje”, reservado por antonomasia a la otredad nativa.

Esta mudanza paulatina hacia “lo otro”, efecto del extrañamiento del español en tierra ajena, es mostrada en Miranda a partir de la degradación de la condición humana. Para esto se valdrá de la degeneración de los alimentos ingeridos por los pobladores sitiados en el fuerte: de cardos a estiércol, de estiércol a carne humana. En este punto lo compara con el sitio de Jerusalén ocurrido en el año 70, que,

desde la teología cristiana, fue un castigo divino por excesos del pueblo judío. Durante este sitio también sucedió un acto de antropofagia que se profetiza en la Biblia cuando Dios dice cuáles van a ser los castigos para aquellos que no cumplieren con su palabra: “Y comeréis la carne de vuestros hijos, y comeréis la carne de vuestras hijas” (Biblia Reina Valera 1979, 26:29).

La comparación es utilizada para conducir las deducciones lógicas de los lectores/oyentes hacia una conclusión funcional a la doctrina cristiana, ya sea por similitud o por contraste.

En este caso, el paralelismo entre el pueblo judío castigado y el fuerte del Buen Ayre nos permite deducir que Miranda consideraría la hambruna como un castigo divino producto de los excesos de los líderes del fuerte y no de los nativos y su falta de colaboración con la empresa colonialista. Esta mirada educada en el cristianismo es lo que va a diferenciar su testimonio del de Ulrico Schmidl, militar alemán del que nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo.

Miranda continúa reforzando la idea de una degradación paulatina del hombre a partir del tópico de la *fortuna mutabile*: “Más tullido, el más fuerte/el más sabio, más perdido/el más valiente, caído/y hambriento” (1991 v. 101-104, 30), es decir, la inversión de estados como consecuencia del contacto con esta tierra-mujer que resiste a la conquista desde su escasez.

La declinación llega hasta la palabra, límite entre los hombres y las bestias. Los famélicos van a pasar de llorar a lamentarse, tartamudear y, finalmente, quedar mudos.⁹ El balbuceo que antecede la pérdida de la palabra es la degradación del hombre, su caída simbólica: “A todos nos derribaste/la soberbia por tal modo/que era nuestra cara y lodo/todo uno” (Miranda 1991 v. 93-96, 30).

La tierra y su pretendido nuevo marido se sintetizan en esta imagen poética de desmoronamiento y decadencia. Es en el párrafo final donde el retrato de esta región manceba, fatal, desleal, traidora y cruel se reconcilia con el ideal de la empresa conquistadora. El poeta concluye: “Mudemos tan triste suerte/dando Dios un buen marido/sabio, fuerte y atrevido/a la Viuda” (Miranda 1991 v. 133-136, 30).

La tierra-mujer se representa desde sus ausencias: falta de marido, de comida, de metales, de poblaciones estables. El conquistador, rodeado de vacío, se reconcentra en el fuerte donde “trabajos, hambres y afanes/nunca nos faltó en la tierra/y así nos hizo la guerra/la cruel” (Miranda 1991 v. 49-52, 30). El acto de antropofagia que se cita en este poema es la culminación de ese encierro, comerse a sí mismos, porque del otro lado del muro no había nada. De las riquezas soñadas a la escasez de realidad de este pedazo de tierra desolada, el conquistador muerde el vacío y se queda rabiando. Dice Miranda inmediatamente después de relatar el acto de antropofagia: “¡Oh, Juicio Soberano/que notó nuestra avaricia/y vio la recta justicia/que allí obraste!” (1991 v. 98-92, 30); el hambre de poder no les bastó en una región donde, de lo que venían a buscar, no había nada.

Comerse a sí mismos es una metáfora acabada del encuentro entre el Río de la Plata y sus pretendidos conquistadores; porque no supieron mirar con otros ojos, estas tierras no pudieron devolverles otra cosa que una imagen degradada del hombre: balbuceante y embrutecido, eran sus caras y “lodo/todo uno” (Miranda 1991 v. 96, 30).

El hambre frente a los ojos del militar

Ulrico Schmidl fue un militar bávaro que también integró la tripulación de Mendoza en 1534. Su crónica trata sobre los territorios explorados de lo que hoy son la Argentina y el Paraguay. Este texto fue publicado en alemán en 1567 y la traducción al español se titula *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Tomaremos para este estudio desde el capítulo 7 hasta el 10, concernientes al hambre en el fuerte de Buen Ayre.

Si bien Schmidl respeta las características formales de la Crónica (relato en primera persona, orden cronológico y detallado de los hechos, presunción de objetividad marcada a partir de un vocabulario simple y escasez de adjetivos calificativos), su principal distancia con el género radica en que no fue escrita in situ sino 20 años después y luego de haber comprobado el éxito que tenían las historias del Nuevo Mundo.¹⁰ Este hecho y las lagunas probablemente deliberadas nos llevan a considerar que el texto de Schmidl no es simplemente un documento histórico sino que existe también en tanto que ficción.

Con respecto al contenido, Schmidl se concentra, por un lado, en describir las peripecias de sus compañeros de guerra sin prácticamente nombrar, probablemente por no compartirlas, las de las personas ocupadas en el trabajo diario de mantención de la tripulación. Por otro lado, toma nota de las poblaciones nativas que van encontrando en el camino de ascenso, insistiendo en la cantidad de personas en cada tribu, sus costumbres más llamativas y sus armas; para esto hace uso, en muchísimos casos, de la comparación.¹¹

No hay descripción topográfica del terreno o de la fauna; su interés, como hombre de armas, era conocer y reconocer al enemigo y, por lo tanto, esta crónica está sesgada por esa mirada militar de defensa y ataque. Por ejemplo, y para comenzar con el análisis textual, en el capítulo siete, Schmidl narra la llegada y levantamiento del fuerte junto con el encuentro pacífico con los Querandíes, nativos de esa región: “Los susodichos Querandís nos han traído diariamente al real durante catorce días su escasez en pescado y carne y sólo fallaron un día en que no nos trajeron que comer” (1962, 279).

La población nativa era de 3000 personas, la expedición de Mendoza, 2500. Durante 14 días los Querandíes alimentaron a un poblado de casi sus mismas proporciones y el haber fallado al decimoquinto les valió la guerra.¹² Aquí una de las primeras asimetrías culturales: la Corona española se veía dueña

legítima de las tierras americanas y, por lo tanto, los pueblos nativos le debían subyugación. Mendoza se creía en derecho de reclamar alimentos:

Entonces nuestro general don Pedro de Mendoza envió enseguida un alcalde (...) Cuando él llegó donde aquellos [los querandís] estaban, se condujo de un modo tal con los indios que [los españoles] (...) fueron bien apaleados (Schmidl 1962, 276).

La primera intransigencia que marca los límites del espacio de choque será no reconocer la autoridad española y ridiculizarla mandando de vuelta a sus hombres golpeados. El proceso de establecimiento del fuerte comienza con una resistencia a la “autoridad” por parte de los nativos. Se suspende el intercambio de bienes tanto materiales como simbólicos. Por lo tanto, al cortarse el flujo, el espacio se divide en dos: la porción ocupada por el fuerte y el resto de los territorios querandíes. Mendoza manda atacar la población indígena:

Y mandó (...) a su hermano don Diego de Mendoza, que él junto con nosotros diere muerte y cautivara o apresara a los nombrados Querandís y ocupara su lugar (Schmidl, 1962, 279).

Coherente con su espíritu de conquista, el capitán pretende ocupar en ese lugar también una cultura, es decir, como en otras partes de América, usurpar una estructura socio-económica que le permitiese, en una primera etapa, continuar con su empresa, pero el nomadismo de los aborígenes no se lo permite. Schmidl (1962, 279) testimonia: “Ocupamos su lugar; pero de los indios no pudimos apresar ninguno (...) Y en la localidad no hallamos nada fuera de cuero curtido”.

Esta falta de urbanidad de los nativos descoloca la organización de la conquista. El movimiento expansivo que correspondería con la batalla ganada se traduce, por lo tanto, en un repliegue físico y simbólico. El ejército vuelve al fuerte sin provisiones suficientes para una población de 2500 personas y con varias bajas entre los hombres de guerra:

Allí se levantó un asiento y (...) un muro de tierra en derredor de la ciudad (...) Este muro era de tres pies de ancho y lo que se levantaba hoy se venía mañana de nuevo al suelo. A más la gente no tenía qué comer y se moría de hambre y padecía gran escasez, al extremo de que los caballos no daban servicio. Fue tal la pena y el desastre del hambre que no bastaron ratones, ni ratas, ni víboras ni otras sabandijas; también los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido (Schmidl 1962, 279-280).

La falta de sustento físico, moral y alimenticio que cohesionara a los conquistadores en tanto que cultura otra, aceleró el proceso de repliegue que comienza con un ejército volviendo al fuerte y continúa con el consumo en decadencia de los alimentos; llegando a su punto cúlmine en los actos de antropofagia. Pero, para llegar allí, la población del fuerte irá del asesinato y degustación de un caballo al ajusticiamiento en la horca de los ejecutores de dicho crimen, pasando a los hombres anónimos que robarían las carnes de los colgados aprovechando la noche para finalmente arribar al incidente al cual también hace referencia el autor: “Un español se ha comido su propio hermano que estaba muerto. Esto ha sucedido en el año de 1535 en nuestro día de Corpus Christi en la sobredicha ciudad de Buenos Aires” (Schmidl 1962, 280).

El día de Corpus Christi entre los católicos es el día donde se celebra la solemnidad del cuerpo y la sangre de Jesucristo con un ayuno; paradójicamente en el fuerte alguien se desayuna a su propia familia, a su misma sangre. Existe aquí una relación metonímica entre cuerpo físico y cuerpo social, ya que el acto de antropofagia es la máxima expresión de retirada de la empresa conquistadora que, habiendo mermado al máximo su espacio, comienza a comerse, a replegarse sobre sí misma.

La situación límite lleva a Mendoza a enviar bergantines río arriba para buscar comida entre otras tribus, pero estas, al divisar las naves y enteradas de los sucesos anteriores deciden “quemar y destruir los alimentos; esto era su modo de guerra” (Schmidl 1962, 281).

El fuerte de Santa María había sido pensado como un puerto, una salida al mar Atlántico de las riquezas hipotéticas que recuperarían subiendo el río Paraná. Por otro lado, Mendoza se había comprometido a fundar otras tantas ciudades a lo largo del camino, pero no podía avanzar. Los alimentos quemados de las tribus río arriba fueron la resistencia a la penetración de la empresa conquistadora que quedaría circunscripta al espacio de su primer fuerte en la desembocadura de un río incognoscible.

En Schmidl, el tópico del hambre permite abordar la extrañeza del nuevo mundo, su resistencia a la penetración y la reacción de los conquistadores cuya supervivencia radica en el éxito de esta ocupación progresiva. El repliegue físico y simbólico de la conquista está organizado cronológicamente según las características de la crónica, aunque las selecciones u omisiones que realizó al escribir lo separan del género y su utilidad práctica. Entonces cabe suponer que este texto estaba destinado a un tipo de lectores diferente de los expedicionarios: aquellos que disfrutaban con las historias del Nuevo Mundo, siendo su función, por lo tanto, también estética.

Conclusión

Tanto en Luis de Miranda como en Ulrico Schmidl, el suceso histórico del hambre en el fuerte del Buen Ayre se ficcionaliza y pasa a ser tratado como tópico. En ambos casos será contextualizado de la

misma manera: terreno desconocido y despoblado, con un sitio precario, donde falta buen liderazgo y sobre todo qué comer. Todos estas sustracciones a las reglas de urbanidad europea amenazan el intento político de establecerse en el Río de la Plata y son el resultado del extrañamiento propio sufrido por los españoles frente a lo otro.

El extrañamiento estará estructurado alrededor de la metáfora de la mujer cruel-tierra, en el caso de Miranda, y del repliegue físico y simbólico de los conquistadores señalado por Schmidl. En ambos casos, se refiere la imposibilidad de penetrar el territorio y establecerse.

Los valores asimétricos del proceso de transculturación que se inicia en este primer encuentro se invierten: los indígenas que ven la superioridad técnica de los europeos huyen, pero, en la huida, ganan la batalla y dejan al español frente a un sí mismo diferente del que creían conocer.

Bibliografía

- Azara, F. 1962. Descripción e historia del Paraguay y del Río de La Plata. En *Viajes por América del Sur*. Tomo II, editor Manuel Ballesteros Gaibros. Madrid: Aguilar.
- Barcia, P. L. 1991. *El Romance de Luis de Miranda: Imagen de la tierra americana. Poesía e Historia*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Del Barco Centenera, M. 1999. *La Argentina o La conquista del Río de la Plata*. Buenos Aires: Ediciones Theoria.
- Guzmán, Ruiz Díaz de. 1974. *Capítulo IV de La Argentina manuscrita*. Buenos Aires: Huemul.
- Mignolo, W. 1982. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Madrid: Cátedra.
- Ortiz, F. 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Poupeney Hart, C. 1991. La crónica de Indias entre “historia” y “ficción”. En *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. xv.
- Prieto, M. 2002. *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus.
- Schmidl, U. 1962. Viaje al Río de la Plata. En *Viajes por América del Sur*. Tomo II, editor Manuel Ballesteros Gaibros. Madrid: Aguilar.
- Real Academia Española 2001. *Diccionario de la lengua española* (22nd ed.). Madrid: Espasa Calpe.
- Sociedad Bíblicas Unidas 1979. *Santa Biblia (Reina-Valera revisión 1909)*. EE. UU.: Stampley.

Notas

¹ Luis Miranda de Villafañe: clérigo y conquistador (Plasencia, comienzos del s. XVI-¿?). En agosto de 1535 embarca para el Río de la Plata en la expedición del Adelantado Pedro de Mendoza. Luego del abandono del asentamiento, se traslada al recién fundado fuerte de Corpus Christi, sobre las costas del Río Paraná donde continúa su tarea evangelizadora. Luego de varios eventos que lo llevan a la cárcel en Asunción del Paraguay, se cree que volvió a España. El lugar y la fecha de su muerte resta incierta.

² La fecha de su redacción es discutida, pero se estima que se realizó entre 1537 y 1545. Para más información ver: Barcia, Pedro Luis 1991. *El Romance de Luis de Miranda: Imagen de la tierra americana. Poesía e Historia*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

³

Es así como, tomando en consideración las teorías historiográficas medievales y renacentistas que condicionaron la escritura y autorizaban la materia imaginativa como complemento de la narración de eventos, en el contexto actual del cuestionamiento de la representación histórica que está realizando la meta-historia, se está llevando a cabo una reevaluación de la ficción en la crónica, poniendo de relieve su carácter central y no por esto menos histórico. Poupene Hart, Catherine. La crónica de Indias entre “historia” y “ficción”. *Revista canadiense de estudios hispánicos Vol. XV*, primavera de 1991, 510.

⁴ “En los llanos que van continuando a Buenos Aires, a donde hay desde la boca de este río otras 20 leguas: es toda aquella tierra muy llana; los campos tan anchuros y dilatados, que no hay en todos ellos un árbol: es de poco agua” Ruiz Díaz de Guzmán 1974. Cap. IV de *La Argentina manuscrita*. Buenos Aires: Huemul, pág. 50.

⁵

Al fin salió de España aquesta armada/muy rica, muy hermosa y muy lucida/de todos adherentes abastada/aunque hubo después hambre muy crecida./La gente que embarcó era extremada,/de gran valor, y suerte muy subida/mayorazgos e hijos de señores. Martín Del Barco Centenera 1999. *La Argentina o La conquista del Río de la Plata* Buenos Aires: Ediciones Theoria, pág. 48.

⁶ La Guerra de las Comunidades de Castilla fue el levantamiento armado de los denominados comuneros en contra de los señores feudales de la Corona de Castilla entre los años 1520 y 1522. Luis de Miranda la compara con el levantamiento de Irala en Asunción que, luego de encadenar y enviar de regreso a España al Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca, niega el poder de la Corona española sobre Asunción y se pone al mando de la ciudad.

⁷ El Sitio de Jerusalén del año 70 es la reacción del ejército romano al mando del futuro emperador Tito a la ocupación de la ciudad por parte de los defensores judíos en el año 66. Es en este sitio donde una madre come a su hijo. Acto que va a perpetuarse en la memoria colectiva judío-cristiana y que es traído a colación por Luis de Miranda para compararlo con otro acto de antropofagia, pero en el fuerte del Buen Ayre.

⁸

En este tiempo que estuvimos reunidos, vinieron los indios contra nuestro asiento de Buenos Aires con gran poder e ímpetu hasta veintitrés mil hombres (...) Su idea era que querían darnos muerte a todos nosotros, pero el Dios Todopoderoso no les concedió tanta gracia, aunque estos susodichos indios quemaron nuestro lugar”. Schmidl, Ulrico 1962. Viaje al Río de la Plata. *Viajes por América del Sur II*, ed. Manuel Ballesteros Gaibros. Madrid: Aguilar, pág. 283.

⁹ “Unos, continuo llorando/por las calles derribados;/otros, lamentando echados tras los fuegos/(...) otros, de desfallecidos,/tartamudos;/otros, del todo ya mudos”. Versos 109-117, *Romance de Luis de Miranda*, pág. 30.

¹⁰

En esos años, entre 1550 y 1556, el veneciano Gian Batista Ramusio había publicado en Europa tres volúmenes de sus *Della Navigazione et Viaggi*, reuniendo relaciones dispersas y manuscritos inéditos de los viajes realizados por los europeos en la primera mitad del siglo XVI. La enorme repercusión que tuvieron los libros, que se manifestó en dos inmediatas reimpresiones y ampliaciones, marcaba la conciencia europea acerca del giro que

producían en la historia del continente y de la humanidad los grandes viajes y descubrimientos. Schmidl, ya en Stramburg, motivado por la expectativa que creaban entonces los libros de viajes (...) se aplicó a la tarea de redactar las relaciones de su propio periplo (...). Prieto, Martín 2006. Las crónicas de Luis de Miranda y Ulrico Schmidl. *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus, págs. 12-15.

¹¹ Por ejemplo al referirse a los Querandíes dirá: “[Estos] vagan por la tierra al igual que aquí en los países alemanes los gitanos” o a las boleadoras “al igual como una bola de plomo en Alemania”. Ulrico Schmidl, *Viaje al Río de la plata*, 279-280.

¹² “Los indios querandís que eran los más cercanos, supieron el arribo de los españoles, se les presentaron pacíficos y les vendieron víveres hasta que conociendo su proyecto de fijarse, se alejaron” De Azara, Félix 1962. Descripción e historia del Paraguay y del Río de La Plata. *Viajes por América del Sur II*, ed. Manuel Ballesteros Gaibros. Madrid: Aguilar, pág. 444.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

LOS ESCENARIOS DEL PODER: LA CULTURA DEL CEREMONIAL
EN *MEMORIAS CURIOSAS* DE JUAN MANUEL BERUTI

Virginia P. Forace

Universidad Nacional de Mar del Plata - CONICET

virginiaforace@yahoo.com.ar



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

LOS ESCENARIOS DEL PODER: LA CULTURA DEL CEREMONIAL
EN *MEMORIAS CURIOSAS* DE JUAN MANUEL BERUTI

Virginia P. Forace

Resumen: ¿Qué legitimaba para un habitante de Buenos Aires de principios del siglo XIX el poder? ¿Cuáles eran los signos que percibía y anotaba? ¿Cómo se transformaron esos signos y cuál fue su valoración al respecto? Estos interrogantes y otros similares son los que justifican el presente trabajo. La transición que vive Juan Manuel Beruti (1777-1856) —autor de las conocidas *Memorias curiosas*— desde una sociedad colonial, cuyas formas exigían la representación pública del orden, a una primigenia sociedad republicana, que intenta arduamente modificar conductas e imaginarios políticos, es de central interés para comprender la modificación de sentidos de las prácticas y formas de representación; el minucioso registro que deja este testigo de las alteraciones en los sistemas de producción de bienes simbólicos y en los espacios públicos nos permitirá dar cuenta de cómo comienza a transformarse en este período la forma de pensarse y representarse.

Palabras claves: Beruti - Cultura del ceremonial - Colonia - Revolución

Abstract: What made power legitimate for a Buenos Aires inhabitant in the early XIX century? Which were the symbols that he perceived and made notes of? How were such symbols transformed? How did he assess the value of those symbols and their transformation? These and some other similar questions justify the present work. In order to understand the change in the meanings attached to the forms and practices of representation, it is particularly interesting to examine the transition that Juan Manuel Beruti (1777-1856) —the author of the very well-known *Memorias Curiosas*— experienced since a colonial society, which demanded the public representation of order, to an incipient republican society which was struggling to modify the political thinking and practices. The detailed and exhaustive register that Beruti has left of the alterations in the system of production of symbolic goods, and those occurred in public places, will let us account for the beginning of transformation of the way of thinking and representation in this period. **Keywords:** Beruti - Ceremonial culture - Colony - Revolution

Recibido: 25 de junio de 2013

Aprobado: 13 de enero de 2014

LOS ESCENARIOS DEL PODER: LA CULTURA DEL CEREMONIAL
EN *MEMORIAS CURIOSAS* DE JUAN MANUEL BERUTI¹

Virginia P. Forace

*El mundo entero es un teatro, y todos los hombres y mujeres
simplemente comediantes. Tienen sus entradas y salidas, y un
hombre en su tiempo representa muchos papeles.*

William Shakespeare

¿Qué legitimaba para un habitante de Buenos Aires de principios del siglo XIX el poder? ¿Cuáles eran los signos que percibía y anotaba? ¿Cómo se transformaron esos signos y cuál fue su valoración al respecto? Estos interrogantes y otros similares son los que justifican el presente trabajo. La transición que vive Juan Manuel Beruti (1777-1856) desde una sociedad colonial, cuyas formas exigían la representación pública del orden, a una primigenia sociedad republicana, que intenta arduamente modificar conductas e imaginarios políticos, es de central interés. Sus conocidas crónicas, *Memorias curiosas*, registran los hechos principales sucedidos en la ciudad de Buenos Aires desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX y constituyen una fuente inestimable para comprender la modificación de sentidos de las prácticas y formas de representación; el minucioso registro que deja este testigo de las alteraciones en los sistemas de producción de bienes simbólicos y en los espacios públicos nos permitirá dar cuenta de cómo se transforma la forma de pensarse y representarse en este período.²

En este primer acercamiento, se pretende indagar sobre estos aspectos a partir de una materialidad particular, la cultura del ceremonial, ya que constituye una forma de legitimación del poder y el control de la opinión (Garavaglia 1996; Munilla Lacasa 2010; Zapico 2006). En este sentido, es relevante recordar el análisis que propone George Balandier (1994): las sociedades recurren a técnicas teatrales que les permiten la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y la teatralización de su proyecto colectivo.³ De acuerdo con esto, el análisis de la observación que de ellas realiza Beruti pretenderá dar cuenta de las representaciones que de sí mismos poseen los diferentes grupos que ocupan el poder o acceden a él, así como también, del surgimiento de una nueva cultura política liberal que buscó desplazar antiguas formas para instalar las nuevas prácticas.

Para comprender la materialidad mencionada es necesario señalar que en el antiguo régimen había lugares fijos de los cuales los súbditos no podían abstraerse, cierta jerarquía social que dependía de la

monarquía y que establecía los privilegios y las obligaciones, el prestigio y el poder de los individuos (Myres 1999, 114); esta larga tradición en la forma de representación comenzará a ser cuestionada con anterioridad al proceso revolucionario,⁴ pero encontrará las manifestaciones concretas de ello a partir de él, creando una tensión entre los valores vigentes y los anhelos de cambios. De esta forma, el nuevo montaje ideológico anulará o hará uso del ceremonial según el contexto político y los ideales que se quieran promover respecto de los nuevos sentidos de identidad nacional y nuevas formas de hacer política (Garavaglia 2007a, 56; Elías 1982).

La cultura del ceremonial: sistemas simbólicos estructurados y estructurantes

Sillas con cojines, bancos con o sin respaldo, pendones, palios, etc., todos son objetos que desde nuestra percepción parecen insignificantes; sin embargo, en el complejo mundo simbólico del antiguo régimen, constituían los signos elegidos para expresar y, a la vez, constituir el orden del poder.⁵ Los sistemas simbólicos eran, como afirma Pierre Bourdieu, “instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento” (2000), y cumplían la función de ser instrumentos o formas de imposición de legitimación de la dominación, contribuyendo a asegurar la dominación de una clase sobre otra.⁶ No debe extrañar, entonces, que Juan Manuel Beruti, un hombre promedio de la elite porteña,⁷ manifieste como uno de los intereses permanentes de su larga crónica el registro de estos aspectos casi como una “obsesión ceremonial”.⁸ De hecho, el pasaje que se produce en su texto de la enumeración sucinta de hechos, que caracteriza el tono de los primeros años de su crónica, a la narración, descripción y valoración detallada de episodios es motivado por problemas en el protocolo sucedidos en 1804; el testigo narra cambios en la etiqueta de la exhibición del estandarte real:

Hoy es la primera vez que el estandarte real no entró dentro del Fuerte a sacar al virrey ni Real Audiencia sino que llega únicamente hasta la puerta del rastrillo sin entrar dentro ni pararse, sino como de pasada [...]; estos privilegios ganó el Cabildo en la Corte, originados de una disputa que tuvo con la Real Audiencia (un año atrás[...]) en ausencia del virrey que se hallaba en Montevideo pues el Cabildo no quería, por no estar el virrey, entrar dentro del palacio y sacar a la Audiencia y ésta le compelió a la fuerza en que entrara y lo sacara como si el virrey estuviera imponiéndole para ello multas y amenazas en caso que no entrara (2001, 42).

La anécdota no es poco significativa, como podría suponerse; por el contrario, el autor la selecciona porque involucra un símbolo claro del poder, el estandarte real —que representa al monarca y sobre el cual se jura obediencia—,⁹ y dos corporaciones que se encuentran en pugna por su cercanía a él: la

diferencia entre salir a encontrar la procesión que lo enarbola y que esta se detenga e ingrese a buscar a un representante es relevante porque representa una distancia espacial y una jerarquía.

Por otra parte, debe comprenderse el reclamo del Cabildo como una defensa de su honor:¹⁰ la publicidad que adquiere la actuación de la Real Audiencia, la cual transgrede el ceremonial, constituye una ofensa grave porque es percibida por todos los integrantes de ese orden (incluyendo el bajo pueblo) como una alteración en la posición que cada uno tiene; esto constituía una falta grave ya que el poder no sólo se expresaba por estos medios, sino que era constituido por ellos.¹¹ Así, la modificación indicada por la corte es la concesión de un “privilegio” y una victoria del Cabildo, quien se iguala visual y públicamente con la Real Audiencia.¹²

Beruti es sumamente sensible a estos conflictos y por eso la siguiente digresión larga que podemos encontrar refiere a otro episodio similar que involucra al virrey y al Cabildo: el primero coloca un oidor en la Casa de Comedias, restándole autoridad al segundo; este apela la orden remitiéndole el caso al rey y gana no sólo una rectificación, sino una reprimenda real hacia el virrey por no respetarlo.¹³ La relevancia de este evento no sólo impacta en las relaciones entre las corporaciones, sino también en la sociabilidad: el teatro era vigilado por el virrey, quien quería limitar las representaciones porque era un centro de entretenimiento del pueblo alto y bajo. La confrontación con el Cabildo, sin embargo, no proviene de este interés censor, sino de la presencia pública y abierta de un desafío a su autoridad: lo que importa son, nuevamente, los instrumentos simbólicos de constitución del poder.

Ambas victorias del Cabildo son una alteración substancial; dejan ver, además, un orden jerárquico que se expresa espacial y simbólicamente, y que tiene cierta estabilidad: los problemas se resuelven dentro del orden, con la intervención del rey, el cual nunca es puesto en cuestionamiento por sus actores; por el contrario, de él provienen los privilegios, el prestigio y el honor, y sólo él tiene autoridad para introducir modificaciones.

Este orden político y social recibirá su primer golpe con las Invasiones Inglesas, cuando la inseguridad de las colonias frente a amenazas externas será puesta en evidencia de forma violenta e inesperada para la mayoría de sus habitantes. Un indignado Beruti registra los hechos y acusa al virrey marqués de Sobremonte de “atolondrado miedo” e “imaginación pusilánime” (46);¹⁴ la inicial derrota es para el cronista un escándalo, no sólo por la huida de la máxima autoridad, sino por la ineptitud de los líderes militares. Halperín Donghi señala esta reacción y explica que “desde la perspectiva local, la pérdida del dominio de la ciudad, tomada el 27 de junio por el breve ejército de Beresford, es —a la vez que una inesperada catástrofe— un escándalo que espera ser explicado” (1972, 136).

Además, si, por un lado, es fácil entender cómo el poder político se tambalea al fallar en sus funciones de protección y cómo, luego de la reconquista, los habitantes de la ciudad en Cabildo público se adjudican la capacidad de destituir a Sobremonte y nombrar a Santiago de Liniers como virrey interino, por el otro,

debemos enmarcar la relevancia de esta acción en las características analizadas hasta el momento: gran rigidez y ritualismo en el ceremonial, jerarquía social que se basa en el rey y, en su ausencia, en el virrey. La elección por Cabildo público y el desplazamiento de quien representaba simbólicamente al monarca debió ser sentida como un golpe inesperado en las estructuras del poder. Beruti no desconoce que esto constituye una violación del protocolo de mando, pero dedica varias páginas a justificar esta decisión y cubrir la elección con un manto de legalidad. Menciona, por ejemplo, los pliegos llegados desde Cádiz el 29 de junio que premiaban a Liniers con el grado de brigadier de la real armada, nombraban como virrey al gobernador de Montevideo y ordenaban que ante la ausencia del virrey, el oficial más antiguo y de más mérito, y no la Real Audiencia, debía reemplazarlo; gracias a esta modificación, Beruti justifica la desobediencia de la real cédula: como Ruiz, gobernador de Montevideo, era prisionero de los ingleses junto a su ciudad, era necesario que Liniers mantuviera el poder.

A pesar de esta alteración, nada menor, en la sucesión de autoridades, la expresión simbólica del poder no sufre modificaciones considerables; por ejemplo, dos habitantes que se destacaron en la defensa de 1807 reciben el honor de tener asiento en una misa en la Catedral; en la misma ceremonia, el estandarte real es colocado en el presbiterio como signo de su importancia; en las celebraciones públicas por la victoria, se colocan no sólo los bustos del rey y de la reina, sino “su correspondiente sitial, cojines, rica sillería y sofás” (76).

Una excelente muestra de cómo Beruti sigue atentamente el devenir del ceremonial público es la modificación que anota en 1808:

Se determinó poner los estrados para los tribunales en los términos [...] que manda el ceremonial [...]: en el medio del templo bajo de la media naranja se puso una tarima de regular altura, sobre la cual una famosa alfombra que cubría y sobre ésta una rica silla, cojín y sitial en donde se sentó o hincaba el virrey; y a sus costados fuera de la tarima sus dos capellanes reales que tenían su silla cada uno, quedando el virrey en medio; que a ambos lados sobre la misma tarima [...] estaban dos centinelas [...]; a la mano derecha seguido estaba la Real Audiencia y su izquierda el Cabildo secular; de forma que quedaba el virrey en medio presidiendo aquellos tribunales; y como estaba sobre un magnífico trono rodeado de centinelas, pajes y edecanes, sobresalía a los demás tribunales y representaba propiamente la real autoridad que en su persona residía; [...] pues si anteriormente no se sentaban los virreyes en medio de la iglesia, era por no atajar la vista del altar con el dosel a los fieles que concurrían a misa (99).

La relevancia espacial que adquiere el virrey al colocarse al centro, no sólo de las otras corporaciones que están en la tarima, sino del espacio físico total de la iglesia, merece una mención especial; además, los objetos que sirven para configurar esta preeminencia y que tienen un contenido político asociado a esta función —la silla, cojín y sitial— son acompañados por hombres “objetivados”, como son los capellanes y

centinelas, quienes ocupan ese lugar central no por su propio valor en la jerarquía social, sino como adorno para el virrey; asimismo, este fragmento pone de manifiesto la correlación entre el poder político y la práctica religiosa: los fieles pierden de vista el altar mayor (porque queda tapado por la tarima) pero, a modo de didáctica simbólica, tienen una visión privilegiada de la representación del orden social;¹⁵ por último, debe señalarse cómo todo este despliegue está acertadamente interpretado por Beruti como una escenificación del poder monárquico, la cual es leída por los espectadores como una manifestación del orden social; hay una creencia absoluta en la legitimidad de esos símbolos para constituir y expresar la *trama* del poder.

Esta atención a la representación es particularmente intensa entre los años 1808 y 1809: en el primer aniversario de la Defensa, la vestimenta de sus protagonistas es la que se lleva el interés del testigo: “El alférez real llevaba un famoso vestido ricamente bordado, que sobresalía a la Real Audiencia; Cabildo y demás tribunales, y señoría que lo acompañaba, con motivo de llevar en sus manos el real estandarte” (107). Esta diferenciación continúa siendo habitual ya que la vestimenta ocupaba un lugar central como elemento de distinción social (Garavaglia 1999).¹⁶

La relevancia del estandarte real como símbolo de poder y de legitimidad se mantiene incluso en períodos de crisis política; en la fallida “asonada” de 1809, cuando el Cabildo se alza contra el virrey Liniers y exige la constitución de una junta de gobierno,¹⁷ se lo enarbola a la vista del público: “subiendo igualmente al Cabildo y tomando el real estandarte de San Martín y con el que se jura al soberano, sacándolo al balcón lo tremolan, diciendo: «Viva el rey Fernando VII, la patria y la Junta suprema»” (114). Este primigenio intento revolucionario debe apoyarse en los símbolos conocidos como garantía de la continuidad de la autoridad del poder y del lugar de privilegio que los involucrados pueden conservar, por esa razón, se apela al estandarte real.

Además, este episodio es relevante porque no sólo conllevará el castigo físico hacia sus protagonistas —arrestados unos, desterrados otros—, sino también la reprimenda simbólica: cuando el movimiento fracasa, Liniers castiga al Cabildo por su osadía retirándole el badajo a la campana de su torre, con la cual se convocaba al pueblo, silenciando de esta forma su “voz”.¹⁸

Beruti es sumamente sensible al registro de los símbolos del poder y sus modificaciones o usos porque en esa sociedad de castas el orden social era constituido y reflejado en el orden físico y espacial: círculos concéntricos de autoridad, cuan más cerca de él o de sus símbolos (como el estandarte real), más alto y distinguido era el individuo o corporación. El lujo en el espacio ocupado, como un dosel, un sitial acolchonado o un sillón, indicaba además la jerarquía de la posición. Estas prácticas no se debilitarán en el imaginario de Beruti hasta que lo haga el poder que deben representar: las turbulencias del orden político colonial vividas entre 1806 y 1809 no atenuarán la fuerza de los sistemas simbólicos; sólo el cuestionamiento posterior de la legitimidad del poder podrá desnaturalizar estas prácticas.

La ruptura de la creencia: el desvelamiento de los sistemas simbólicos durante la gesta revolucionaria

La revolución del 1810 intentará, sin demasiado éxito, suprimir las distinciones heredadas del régimen anterior: si en octubre de ese año aún se utilizan las fórmulas tradicionales para exhibir el estatus,¹⁹ Beruti señala y celebra que en diciembre la facción morenista —especialmente sensible frente a la continuidad de estas prácticas y al riesgo que suponían representar a los miembros de la Junta con los privilegios de un soberano— publica el conocido “Decreto de supresión de honores”, un reglamento que prohibía, entre otras cosas, las escoltas o aparatos que distinguiesen a los gobernantes de los demás ciudadanos. El decreto anulaba “aquellos privilegios que por desgracia de la humanidad inventaron los tiranos” (Beruti, 155).²⁰ Esto estará fundado en el novedoso imaginario de igualdad que intentará promover parte de la Junta.

A pesar de la inestabilidad política debido al enfrentamiento entre saavedristas y morenistas, se impulsaron transformaciones en el orden simbólico que intentaron adherir a la propuesta ideológica de la revolución; también en el orden social se registraron nuevas formas de sociabilidad, como las que señala Beruti en 1811: la Sociedad Patriótica que se reúne en el café de Marco, “en cuya junta se tratan asuntos de buen gobierno, derecho público y felicidad de la patria” (163), las cuales tienen un papel relevante en esta reposición simbólica.

Esta transformación paulatina, claramente juzgada de forma positiva por Beruti, es acompañada por una modificación radical en su discurso: si antes de 1810 se refrenó de emitir cualquier tipo de evaluación negativa del sistema colonial, ahora abraza la causa independentista y reproduce los discursos emancipadores aparecidos en la *Gaceta de Buenos Aires* con una convicción asombrosa.²¹ Así, luego de referir el decreto aparecido el 10 de septiembre de 1811, el cual suprimía los tributos que los indígenas pagaban a la corona, afirma:

Cuándo se ha visto los infelices indios, en 300 años que los han gobernado los españoles, mirados como hombres sino como bestias, llenos de miserias, vituperados, abatidos y despreciados; cuándo con honores iguales a los de los americanos españoles sino desairados con vilipendio, pues los igualaban poco menos que a los negros y pardos, pues sus cuerpos y tropas hacían uno con el de castas; cuándo entraban ni tenían en congresos, cabildos ni cortes, algún representante de su calidad sino un fiscal protector de ellos en la Audiencia, que era el que debía de mirar por sus causas y derechos y no lo hacían; cuándo finalmente disfrutaron de la libertad de los hombres libres, entre los españoles nunca, pues siempre los tuvieron como esclavos [...]. Ahora sí que principian a sentir su libertad, sus derechos y la dignidad de hombres libres e iguales a los demás de las naciones libres y civilizadas, ¿y por quién les ha venido este día feliz y dichoso?, ¿por quién?, por los hijos de la inmortal Buenos Aires (179).²²

Vale remarcar cómo se manifiesta en el discurso de Beruti el lenguaje ilustrado con toda su fuerza (“hombres libres e iguales” versus “esclavos”). Además de ello, otra observación debe señalarse respecto de la diferenciación identitaria que realiza: los españoles peninsulares son los que han esclavizado al indígena, mientras que los americanos son los que los han reconocido como iguales.²³

Entre 1810 y 1813, mientras el discurso de Beruti se impregna del lenguaje ilustrado y su ideología,²⁴ paralelamente se inicia lo que podríamos denominar una “guerra simbólica”. El caso sobresaliente en este punto son las medidas tomadas por la Asamblea del año 1813: organización de la distinción de militares a través de sus uniformes (231), fundación y colocación de nuevos escudos de armas (231), la acuñación de moneda con nuevas leyendas patrióticas (232), utilización de escarapelas y gorro frigio en actos oficiales (232),²⁵ etc.

Una de las medidas más significativas en cuanto al simbolismo referida con regocijo por Beruti será la quema de la silla de tortura:

La víspera de este gran día, por la mañana, en la plaza Mayor y a la vista de todo el público, se inutilizaron y pegaron fuego por mano del verdugo los malditos instrumentos y la silla en que se atormentaban a los hombres, cuando la tiranía quería por medio de ellos averiguar y aclarar hechos que no podían comprobarse (234).

Este acto público utiliza el mismo esquema que la tradición del antiguo régimen: se reúne al pueblo en la plaza principal para darle una lección pedagógica y un espectáculo; la diferencia radicará en el contenido de esa lección, ya que esta vez no se ajusticiará a un trasgresor del orden para advertencia de los otros, sino que se ejecutará simbólicamente al antiguo orden: el verdugo ejecuta el castigo sobre un objeto (la silla de torturas) asociado al despotismo y violencia de la colonia y, en particular, de la inquisición. Estos “malditos instrumentos” son erradicados en un acto que busca instituir el sentido de una nueva etapa.²⁶

Realmente sintomático de este proceso será el cambio de valoración de uno de los signos constantes en el período anterior, el estandarte real, en los festejos por el 25 de mayo de 1812:

El estandarte real que salía en paseo en este día [...] no ha salido ni saldrá en ningún año más, pues era dicho estandarte una señal de conquista, pero como ya nos vemos defendiendo nuestra libertad e independencia, a virtud de representación del excelentísimo Cabildo, se ha derogado semejante costumbre y diseño de esclavitud (213).

Este fervor ideológico no encontrará, sin embargo, correlación en las prácticas políticas reales: la lucha entre facciones políticas y los conflictos con las provincias del interior producen un reordenamiento en el gobierno y el Triunvirato es reemplazado en 1814 por el cargo de Director Supremo; esta medida tendrá

un sentido negativo, ya que, como explica Halperín Donghi, “la concentración del gobierno en una sola persona, el director supremo, va acompañada del abandono ya definitivo del austero ideal igualitario que la junta se había fijado en diciembre de 1810” (2009, 189). Es así que los antiguos privilegios regresan para ornamentar a los nuevos gobernantes y un decepcionado Beruti lo registrará con desencanto:

Es digno de reflexión, las disposiciones anteriores, ver que Saavedra [...] por un decreto fuese despojado de los honores que disfrutaba de excelencia, escolta, etc., [...] por decir que era muy incompatible que un sistema liberal y de igualdad apareciesen todavía reliquias y perfumes e inciensos del antiguo despotismo; [...] y ahora vemos que la soberanía de las Provincias Unidas condecora con los mismo tratamientos, honores y distinciones a Posadas, contradiciendo aquel reglamento (242 y ss.).

Sin embargo, estos signos restaurados, a pesar de que su brillo recuerda a tiempos pasados, no tienen el mismo estatuto: la debilidad e inseguridad del poder político hace que la escenificación del poder parezca ahora más un deseo de continuidad que la estabilidad de un orden; valiosa lección ha aprendido Beruti al respecto:

Es cosa digna de notarse, haberse visto salir de esta capital a dicho Alvear, con un acompañamiento y grandeza aún no vista, que parecía un soberano, y después no verlo nadie entrar por haber sido de noche, a oscuras y como escondido; esto es un ejemplar, para que ninguno se crea superior a otro y que no ha de caer, pues de un momento a otro no somos nada (252).

El regreso, entonces, de los privilegios no tiene el mismo signo: si bien constituirá el inicio de lo que será la crisis revolucionaria y del tiempo de desorden político, los ciudadanos no los interpretarán como antes, pues el desprestigio del poder político corroerá no sólo a las facciones sino también al sistema simbólico que utilizaban para legitimarse. Recordemos lo que explica Pierre Bourdieu al respecto:

La destrucción de este poder de imposición simbólica, fundado sobre el desconocimiento, supone la *toma de conciencia* de lo arbitrario, es decir, el develamiento de la verdad objetiva y el aniquilamiento de la creencia: es en la medida en que destruye las falsas evidencias de la ortodoxia —restauración ficticia de la *doxa*— y neutraliza allí el poder de desmovilización (2000).

Si en el antiguo régimen la escenificación del poder en los actos públicos, el protocolo ceremonial, y los signos externos eran la representación y, a la vez, la constitución de un orden estable que no se discutía, donde cada individuo conocía su lugar, en este período, anterior a la guerra civil abierta, estos signos serán interpretados por sus contemporáneos como máscaras huecas sin valor real: la confianza de los ciudadanos como Beruti se ha perdido, y la decepción sólo hace que lean en esos signos intentos

desesperados de aferrarse al poder; la credibilidad de lo visual desaparece siguiendo el camino de la credibilidad de la revolución.

Comentarios finales

La transición que vive Beruti desde una sociedad del antiguo régimen a una primigenia sociedad republicana ha sido rastreada en el presente artículo a partir de la modificación experimentada en la teatralización del poder. En este sentido, no sólo es testigo de los hechos, sino también *espectador* de las diferentes “puestas en escena” que se han fabricado en cada momento.

El registro que realiza permite observar cómo un hombre formado en la colonia, educado en las intrincadas formas de representación simbólica de la monarquía, vive la transformación de sentido que experimenta el ceremonial. Beruti modifica sus juicios y su sistema axiológico de acuerdo con el devenir histórico; si, en un primer momento, se muestra como un admirador de la teatralidad monárquica y un espectador atento de la representación espacial de la diferenciación en la jerarquía del poder, luego adopta rápidamente una perspectiva nueva al reclamar la simplificación e igualación en la representación de los ciudadanos; celebra el nuevo montaje ideológico que intenta difundir los nuevos sentidos de identidad y las nuevas ideologías.

Sin embargo, a medida que el poder político entra en crisis, señalará cómo esas formas de legitimación del poder y de control pierden su fuerza simbólica y su efectividad, convirtiéndose en máscaras cuya significación se ha desfondado. En este sentido, debemos señalar que en el antiguo régimen la teatrocracia podía tener una relevancia fundamental porque había un orden que la sustentaba; cuando el orden se pierde y la legitimidad que justificaba estas formas (y que ellas sostenían a su vez) se quiebra, las viejas formas pierden representatividad en los imaginarios sociales.

Bibliografía

- Baczko, B. 1991 (1984). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baladier, G. 1994. *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Baltar, R. 2001. Autores y auditorios en los sermones patrios, 1810-1824. En Baticuore, G. y S. Gayol (comps.), *Tres momentos de la cultura argentina: 1810-1910-2010*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, pp. 41-69.
- Beruti J. M. 2001. *Memorias curiosas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. 1990. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. 2000. Sobre el poder simbólico. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba, pp. 65-73.
Consultado en http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu_SobrePoderSimbolico.pdf
- Chiaromonte, J. C. 1989. Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, tercera serie, número 1, 1º semestre, pp. 71-92.
- Chiaromonte, J. C. 2007. La ilustración en el Río de Plata: cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cremonte, N. 2010. La Gaceta de Buenos Ayres de 1810. Luces y sombras de la ilustración revolucionaria. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Di Meglio, G. 2010. Ojos tenaces. El diario de Juan Manuel Beruti y el devenir de Buenos Aires. En G. Paz (coord.) *Desde este día adelante revolución. Voces del 25 de Mayo de 1810*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 175-180.
- Di Stefano, R. 2004. *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Elías, N. 1982. *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Latour de Bota, O. (comp.). 1960. *Cantares históricos de la tradición argentina*. Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del 150º Aniversario de la Revolución de Mayo, Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Justicia, Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, Impr. Peuser.
- Forace, V. P. 2013. *Prácticas discursivas en el tránsito del antiguo régimen a la nueva república: Memorias curiosas de Juan Manuel Beruti (1777-1856)*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Gaceta de Buenos Aires (1810-1821)*. 1910. Reimpresión facsimilar dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Garavaglia, J. C. 1996. El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, tercera serie, número 14, 2º semestre, pp. 7-30.
- Garavaglia, J. C. 2007a. A la nación por la fiesta maya: las *Fiestas Mayas* en el origen de la nación en el Plata. En *Construir el estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 57-88.
- Garavaglia, J. C. 2007b. Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial. En *Construir el estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 21-55.
- Gómez, F. 2012. Festejando la Revolución. El papel de las primeras fiestas mayas en la construcción de una nueva legitimidad política. En Alabart, M., Pérez, M. y Fernández, M. A. (Comps.) *Buenos Aires una sociedad que se transforma: entre la colonia y la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS, pp. 133-172.

- Guerra, Francois-X. et. al. 1998. *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas: siglos XVIII-XIX*. México DF: FCE.
- Halperín Donghi, T. 1962. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Halperín Donghi, T. 2009 (1972). *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martínez Gramulia, P. 2011. Nuevos textos, nuevos (y viejos) lectores: la representación del público en los periódicos desde 1801 a 1810. En Baticuore, G. y S. Gayol (comps.), *Tres momentos de la cultura argentina: 1810-1910-2010*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 25-40.
- Munilla Lacasa, L. 2010. *Celebrar y gobernar: un estudio de las fiestas cívicas en Buenos Aires, 1810-1835*, Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de San Andrés.
- Myers, J. 1999. Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860. En Devoto, Fernando y Marta Madero, *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*. Buenos Aires: Taurus, pp. 111-145.
- Porro Girardi, N. R. 2008. La costumbre en la génesis del Real Estandarte de Buenos Aires (fines del siglo XVI a principios del siglo XIX). En Soberanes Fernández J. L. y Martínez de Codes R. M. (coord.) *Instituto de Investigaciones Jurídicas: Homenaje a Alberto de la Hera*. México D.F: UNAM, pp. 639-657. Consultado en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2548/30.pdf>
- Zapico, H. R. 2006. Ni pequeños incidentes ni frivolidades. Los conflictos de protocolo como forma de representación del orden social. En Zapico, Hilda Raquel (coord.), *De prácticas, comportamientos y prácticas de representación social en Buenos Aires (s. XVII- XIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, Ediuns, pp. 169-198.

Notas

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el V Congreso Internacional de Letras “Transformaciones culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística”, de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, realizado del 27 de noviembre al 1 de diciembre del 2012.

² Como afirma Hilda Zapico, este tipo de análisis es relevante porque: “Nos da una idea de cómo esos actores tradicionales percibieron su identidad y elaboraron una representación de sí mismo, distribuyeron sus posiciones sociales y fijaron normas y valores creando modelos formadores. Estas representaciones simbólicas objetivaron las relaciones sociales y las funciones proporcionando continuación a la gradación jerárquica de la sociedad” (2006, 171).

³ Balandier recupera el valor de lo simbólico en la compleja construcción del poder y el lugar de la teatralización de la esfera pública; propone que el poder recurre siempre a símbolos, imágenes, ceremonias, ritos y demostraciones públicas para hacerse patente, consolidarse y lograr la aceptación de los subordinados. La teatralidad regula la vida cotidiana de los hombres viviendo en comunidad y a esta regulación la denomina *teatrocracia*: “El régimen permanente que se impone a la diversidad de los regímenes políticos revocables y sucesivos” (1994, 15).

⁴ Recordemos que las ideologías de la ilustración y el liberalismo-republicano habían ingresado en las colonias en el siglo XVIII (Chiaramonte 2007).

⁵ Recordemos lo que explica sobre este punto Juan Carlos Garavaglia:

Las complejas formas de la etiqueta y del ceremonial coloniales, que aparecen hoy ante nuestros ojos como fórmulas casi absurdas y vacías de todo contenido, constituyen para los contemporáneos, por el contrario, un ritual vivo y funcionan como auténticos signos, que expresan situaciones conflictivas y enfrentamientos. El ceremonial en esta sociedad es un medio para mantener el orden social; éste expresa ciertas relaciones sociales mediante un determinado comportamiento “ritualizado” (1996, 8).

⁶ Pierre Bourdieu señala al respecto:

El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los “sistemas simbólicos” bajo la firma de una “*illocutionary force*”, sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que los sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*. Lo que hace el poder de las palabras y las palabras de orden, poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras (2000-versión online).

⁷ Beruti fue, como afirma Gabriel Di Meglio, un “personaje promedio de la élite porteña” (2010, 177): era hijo de españoles de respetabilidad social y buena posición económica. Estudió en el Real Colegio de San Carlos y luego se dedicó a la función pública. Fue escribiente en la oficina de control de Artillería y luego sobrestante pagador tesorero de la misma armada; desarrolló funciones en Contaduría de la Aduana e integró el Tribunal de Cuentas: finalmente trabajó como contador de número en tiempos de Rosas.

⁸ Nos referimos a la afirmación de Hilda Zapico:

Valga como ejemplo el progresivo acortesamiento que se traduce en la sociedad porteña y que se manifiesta en unas formas de gobierno cada vez más ceremoniosas y protocolarizadas especialmente a partir del siglo XVII. La etiqueta, el ceremonial, la liturgia, el protocolo, la prelación buscaron reforzar el prestigio o distinción y el distanciamiento de las élites que reforzaban así su papel de élites simbólicas. Podemos hablar de ‘obsesión protocolar’ que se evidenciaba para concertar todas las acciones públicas de las autoridades de la ciudad, desde disponer un asiento en la Iglesia mayor hasta recibir a un gobernador, obispo o virrey (2006, 170).

⁹ En 1789 se reformó el Estandarte Real: antes tenía las armas reales sobre un fondo de terciopelo carmesí por un lado, y por el otro, la imagen de la Inmaculada Concepción; a partir de esta fecha se reemplaza ésta última por el

escudo de armas de la ciudad pintadas en un lienzo de tafetán, combinando así rey, religión y patria (Porro Girardi 2008, 654).

¹⁰ Recuérdese que el honor y el prestigio de los cortesanos es algo frágil y perecedero y depende siempre del poder del príncipe, el consenso de los iguales y la aceptación sumisa de los inferiores. Para un desarrollo completo de este aspecto, véase Elías, Norbert. “Etiqueta y ceremonial: conducta y mentalidad de hombres como funciones de las estructuras de poder de su sociedad”. En *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 107-158.

¹¹ Hilda Zapico explica que el uso impropio de un objeto o el estar en el lugar equivocado se convertía en una acción notoria, transgresora del orden vigente: “La transgresión, de hecho era considerada ‘escandalosa’ porque en el imaginario de esos actores del Antiguo régimen, se alteraba en forma pública y notoria el orden del ser y del estar en la sociedad” (2006, 172).

¹² Garavaglia analiza un conflicto semejante por el ceremonial en una celebración anterior en su artículo “Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial”; allí señala la relevancia de estas disputas:

El cabildo expresa muy claramente la importancia política de las disposiciones de etiqueta al recordar ‘...la obligación estrecha que ay de cumplir religiosamente nuestra municipales Leyes, que tolerándose su infraccion se rendiran inutiles y quedaran todos con el libre arbitrio de hacer lo que quieran trastonándose así los que ponen a cada uno en el lugar que le toca’ (2007b, 31).

¹³ Beruti refiere el episodio de la siguiente forma:

De resultas de haber puesto el virrey en la Casa de Comedias a un oidor con título de juez de la casa para que presidiera en las funciones dándole todo el mando y jurisdicción de ella, con desaire de los jueces ordinarios y Cabildo pues éste no representaba autoridad ninguna, sino iban como meros particulares y se encontraban sin jurisdicción o mando; ocurrió el Cabildo (después de haber tenido sus alteraciones con el virrey y pasado varios oficios de ambas partes) al Rey dando su queja, quien por real cédula venida en este mes de diciembre ordena al virrey dé toda la jurisdicción y autoridad al Cabildo y quite al oidor que puso, con más arreglo y haga ordenanzas dicho Cabildo para el buen gobierno de la casa, sin que nadie se lo impida; y reprendiendo al virrey y a la Audiencia por el poco respeto con que miran al Cabildo; y mandó se quitaran las cortinas del palco del Cabildo por no corresponderle (44).

¹⁴ Es conocida la mala fama que adquirió el virrey entre el pueblo, el cual le dedicó canciones y poemas burlescos, como la famosa copla que dice

Al primer cañonazo/ De los valientes/ Disparó Sobremonte/ Con sus parientes”, o la “Glosas en octava” que circularon en pasquines anónimos: “Aquí las malas lenguas aseguran/ De que Vuelencia es una gran gallina/ Y no yerran a fe, los que murmuran/ En vista de la grande disciplina/ Militar, que sus hechos nos figuran,/ Conservó en la pasada tremolina/ Mas fue horror! Mas de su caravana/ Cómo se halla madama doña Juana?”

Véase Fernández Latour de Botas, Olga. *Cantares históricos de la tradición argentina*. Buenos Aires: Comisión Nacional Ejecutiva del 150° Aniversario de la Revolución de Mayo, Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Justicia, Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, Impr. Peuser, 1960.

¹⁵ En este sentido, debemos recordar que en este período no existía una división entre Iglesia y Estado; así lo explica Roberto Di Stefano: “La religión estaba de tal modo fundida en las demás dimensiones de la vida social que sería un error tratar de aislarla de ellas para concebirla como una esfera propia, tal como es dado hacerlo actualmente en sociedades que han transitado, por lo menos, dos siglos de proceso de secularización” (2004, 18). Asimismo, la Iglesia tuvo un rol central en la difusión de ciertas interpretaciones particulares sobre los acontecimientos desde el púlpito; un ejemplo claro de ello es la representación que se hizo de la Revolución de Mayo en los sermones patrios (Baltar 2011).

¹⁶ Para un estudio más abarcador sobre el papel de la moda y el gusto en la sociedad, consúltese Bourdieu, Pierre, *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo, 1990.

¹⁷ Se conoce como “asonada de Álzaga”, ocurrida el 1 de enero de 1809, y consistió en un intento por parte de un grupo afín al Cabildo de Buenos Aires encabezado por uno de sus miembros, el alcalde Martín de Álzaga, de destituir a Santiago de Liniers. El malestar ya había provocado una ruptura definitiva entre el Cabildo y el virrey y ese día, en el que se elegían a los nuevos miembros, sus representantes exigieron la renuncia del virrey con el apoyo de algunos regimientos y la conformación de una junta de gobierno. A pesar de la inicial aceptación y mientras se preparaban los pliegos para realizar el acto de renuncia, Liniers logró salvarse gracias al apoyo de Cornelio Saavedra y el cuerpo de patricios que comandaba (Halperin Donghi 1972).

¹⁸ El badajo de la campana será devuelto recién el 13 de noviembre de 1810, como una muestra de reconocimiento por parte de la Primera Junta hacia el Cabildo (véase Beruti p. 151).

¹⁹ Beruti registra, por ejemplo, lo siguiente:

En atención a los muy relevantes servicios que tiene hechos a la monarquía esta gran capital, se ha dignado la excelentísima Junta en nombre del señor don Fernando VII el concederle a los miembros del excelentísimo Cabildo [...] que cubran sus bancas, o canapés de terlices de damasco en todas las partes donde tengan que asistir (151).

²⁰ Debe señalarse que Beruti reproduce casi textualmente el decreto publicado 8 de diciembre de 1810 en la *Gaceta de Buenos Aires* que decía:

En vano publicaría esta Junta principios Liberales [...] si permitiese la continuación de aquellos prestigios que por desgracia de la humanidad inventaron los tiranos para sofocar los sentimientos de la naturaleza [...]. Es verdad que [...] decretó al Presidente [...] los mismos honores que antes se habían dispensado a los virreyes; pero este fue un sacrificio transitorio de sus propios sentimientos [...]. La costumbre de ver a los virreyes rodeados de escoltas y condecoraciones habría hecho desmerecer el concepto de la nueva autoridad, si se presentaba desnuda de los mismos reales (*Gaceta de Buenos Aires* 1910, 711).

²¹ La relevancia de la *Gaceta de Buenos Aires* fue analizada cuidadosamente por Néstor Cremonte en *La Gaceta de Buenos Aires de 1810. Luces y sombras de la ilustración revolucionaria* (2010). Asimismo, sobre los primeros periódicos en el Río de la Plata puede consultarse a Pablo Martínez Gramuglia, “Nuevos textos, nuevos (y viejos) lectores: la representación del público en los periódicos desde 1801 a 1810” (2012).

²² Los ecos del decreto nuevamente se pueden observar en el discurso de Beruti; el texto de la *Gaceta* decía:

Nada se ha mirado con más horror desde los primeros momentos de la instalación del actual gobierno, como el estado miserable y abatido de la desgraciada raza de los indios. Estos nuestros hermanos, que son ciertamente los hijos primogénitos de la América, eran los que más excluidos se lloraban de todos los bienes, y ventajas que tan liberalmente había franqueado a su suelo patrio la misma naturaleza: y hechos víctimas desgraciadas de la ambición, no solo han estado sepultados en la esclavitud más ignominiosa, sino que desde ella misma debían saciar con su sudor la codicia, y el lujo de sus opresores. [...] Penetrados de estos principios los individuos todos del gobierno, y deseosos de adoptar todas las medidas capaces de reintegrarlos en sus primitivos derechos, les declararon desde luego la igualdad que les correspondía con las demás clases del estado: se incorporaron sus cuerpos a los de los españoles americanos, que se hallaban levantados en esta capital para sostenerlos: se mandó que se hiciese lo mismo en todas las provincias reunidas al sistema, y que se les considerase tan capaces de optar todos los grados, ocupaciones, y puestos, que han hecho el patrimonio de los españoles, como cualquiera otro de sus habitantes: y que se promoviese por todos caminos su ilustración, su comercio, su libertad, para destruir y aniquilar en la mayor parte de ellos las tristes ideas, que únicamente les permitía formar la tiranía. [...] Faltaba sin embargo el último golpe a la pesada cadena que arrastraban en la extinción del tributo... (*Gaceta de Buenos Aires* 1910).

²³ La paulatina diferenciación identitaria manifestada en las denominaciones de “español europeo”, “español americano”, “porteño” debe ser remitida al indispensable estudio de José Carlos Chiaramonte, “Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, tercera serie, número 1, 1º semestre de 1989, pp. 71-92.

²⁴ Francois-Xavier Guerra explica que “en América las transformaciones más radicales se producen al ritmo mismo de la revolución: es en ese momento que los valores y los conceptos antiguos dejan de ser claros y objeto de un consenso general” (Guerra 1998, 11).

²⁵ Dice sobre el Garavaglia: “El gorro frigio es un símbolo que se halla presente en la imaginería de esos años en toda América hispánica y es probable que su influencia surja de la Francia revolucionaria” (2007a, 73). Sin embargo, F. Gómez señala que ese distintivo no volvió a verse en las siguientes fiestas mayas (2012, 168).

²⁶ Este acto simbólico no significó el fin de las prácticas de tortura; se ha analizado ya cómo a partir de 1812 (con el ajusticiamiento de Martín de Álzaga) Beruti adopta un nuevo interés en sus crónicas: las ejecuciones públicas. Este seguimiento de las modalidades punitivas se intensificará con la crisis del año 20 y luego en el período rosista, cuando el cronista construya detalladas descripciones de las ejecuciones públicas. Véase Forace, V. P. 2013. *Prácticas discursivas en el tránsito del antiguo régimen a la nueva república: Memorias curiosas de Juan Manuel Beruti (1777-1856)*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 44-67.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

LA INDEPENDENCIA DEL PASADO.
CONSTRUYENDO LA CIVILIDAD SEXUAL EN LA NUEVA ESPAÑA.

Jesús Turiso Sebastián

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana (México)

jturiso@gmail.com



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

**LA INDEPENDENCIA DEL PASADO.
CONSTRUYENDO LA CIVILIDAD SEXUAL EN LA NUEVA ESPAÑA.**

Jesús Turiso Sebastián

Resumen: Este trabajo se propone analizar un aspecto en concreto de la civilidad: el de la sexualidad en la Nueva España desde la perspectiva del estudio de las mentalidades históricas. Estudiaremos la misma básicamente a través de los discursos oficiales y las actitudes sociales que se dieron a lo largo de tres siglos de presencia española. La tesis que se defiende en este trabajo consiste en que la doctrina oficial y los comportamientos cotidianos discurrieron por caminos no necesariamente convergentes. Así, para la Iglesia el estado mayor de perfección del ser humano era el celibato. No pudiendo estar éste al alcance de todos, se establecerá el matrimonio como el único medio lícito para tener acceso carnal, siempre con el fin fundamental de la procreación. De esta forma, la influencia teológica sobre el ordenamiento de la sociedad en el mundo hispánico será fundamental para entender no sólo la civilidad, sino sus rupturas.

Palabras claves: Civilidad, mentalidad, sexualidad, doctrina oficial, comportamientos, Nueva España.

Abstract: This paper intends to analyze a particular aspect of civility: sexuality in New Spain from the perspective of the study of historical mentalities, through the study of official discourses and social attitudes that took place over three centuries of Spanish presence in Hispanic America. The thesis defended in this paper is that official doctrine and daily behaviors followed paths not necessarily convergent. For the Church, the highest state of perfection of the human being was celibacy. Given that this was not available to all, marriage was established as the only lawful means to have sexual intercourse, always with the ultimate goal of procreation. In this way, the theological influence on the ordering of society in the Hispanic world will be critical to understand not only civility but their breakups.

Keywords: Civility, mentality, sexuality, official doctrine, behavior, New Spain.

Recibido: 19 de junio de 2014

Aceptado: 29 de octubre de 2014

LA INDEPENDENCIA DEL PASADO.

CONSTRUYENDO LA CIVILIDAD SEXUAL EN LA NUEVA ESPAÑA.*

Jesús Turiso Sebastián

Introducción

La vida social [...] es la vida misma, vida física y cultural, moralidad humana, actividad humana, disfrute humano, verdadera existencia humana.

La vida humana es verdadera vida social del hombre.

Karl Marx, *Sociología y filosofía social*.

De unos años a esta parte, las investigaciones y publicaciones acerca de la sexualidad en la Nueva España han experimentado un gran desarrollo lo cual, sin duda, ha supuesto una gran renovación no sólo de la historiografía, sino también de sus métodos. La renovación historiográfica, apoyada en el auge de estudios sobre la vida cotidiana y las mentalidades, ha permitido develar una parte muy importante y prácticamente desconocida del periodo virreinal. Sin duda, el Seminario de Historia de las Mentalidades de la Dirección de Estudios del INAH, dirigido por los profesores Solange Alberro y Serge Gruzinski ha llevado a cabo una labor encomiable en este aspecto desde 1978 y por más de veinte años en México. Quisiéramos destacar una interesantísima colección de trabajos de varios autores recogida en una antología titulada *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*, donde se abordan tanto los modelos de conducta sexual difundidos por las instituciones eclesiásticas y civiles, como las repercusiones que estos modelos y su interpretación tuvieron en la población de la Nueva España.

A partir de este momento, muchos historiadores con distintito acierto, siguieron la impronta dejada por el Seminario de Historia de las Mentalidades. En el presente epígrafe, sin hacer un estudio exhaustivo de la literatura publicada sobre el tema, hemos seleccionado las propuestas más interesantes que, a nuestro juicio, han salido a la luz en los últimos años. Este paso de revista por las propuestas más interesantes, con fines a su exposición, nos lleva a dividir este epígrafe en dos partes principales: los discursos oficiales y la práctica cotidiana de la sexualidad.

El discurso oficial de la Iglesia, como marco de referencia y pauta a seguir por las conductas morales, ocupa la atención del estudio de Sergio Ortega Noriega y de Solange Alberro.¹ El trabajo de Sergio Noriega profundiza de manera muy atinada en la teología de Tomás de Aquino acerca del discurso sobre

el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales en el marco de la *Suma Teológica*. Sin duda, este estudio supone una herramienta indispensable para establecer el contexto discursivo tomista y sirve de referencia al historiador para conocer la ideología que sobre el matrimonio, la familia y las conductas sexuales dominaron durante muchos siglos en el mundo cristiano. Por su parte, Solange Alberro analiza tres aspectos fundamentales de los discursos inquisitoriales que preocuparon permanente al Santo Oficio entre los siglos XVI y XIX: por un lado, la bigamia y la poligamia, por otro, la utilización de la figura del padre espiritual por muchos clérigos para llevar a cabo el acto de la solicitación. Serge Gruzinski² analiza de manera muy completa y esclarecedora el discurso oficial de la iglesia dirigido a los indígenas a través del estudio de diversos confesionarios en lengua indígena. Tanto en este estudio, como en otro igual de interesantísimo³, el autor descubre las dos lógicas diferentes que topaban continuamente contra un muro de falta de entendimiento.

Los discursos civiles oficiales sobre las conductas sociales se pueden observar en las legislaciones existentes. El estudio de la legislación ha sido tratado, entre otros, por María Elena Cortés, Dolores Enciso Rojas y François Giraud.⁴ María Elena Cortés analiza la legislación civil y eclesiástica existente en la época virreinal en lo referente a los matrimonios de esclavos, en él demuestra los problemas de desarraigo y las dificultades de integración de la población negra, así como la fragilidad de la familia nuclear. Dolores Enciso lleva a cabo un minucioso análisis de los mandatos conciliares y civiles referentes a la bigamia, en los cuáles se observa la persecución de una misma finalidad por parte de la Corona y la Iglesia: la salvaguarda del modelo matrimonial tradicional cristiano, el cual contrasta con lo habitual que fue la práctica de la bigamia en la época virreinal. François Giraud, por su parte, incide en los discursos ideológicos sobre el delito de violación en la Nueva España. Para ello repasa la legislación prehispánica, el discurso católico y la tradición de los juristas laicos y finaliza con un detallado estudio acerca de la conformación del proceso de violación, desde la denuncia y la detención hasta la sentencia final. Giraud muestra la distancia existente entre los discursos oficiales y la práctica, fruto en muchos casos de la ambigüedad social frente a la violencia sexual.

Otros trabajos, sin embargo, han tratado la práctica cotidiana de la sexualidad y las actitudes sociales relacionados con el sexo, el matrimonio y la familia. Desde la perspectiva de las relaciones entre hombre y mujer, así como de los valores que la Iglesia propagó a través de la moralidad sexual y sus efectos en la población, Asunción Lavrin analiza extensa y brillantemente la sexualidad en México en la época del virreinato.⁵ Su artículo analiza tres aspectos de la sexualidad: el discurso que promueve la Iglesia Católica sobre la sexualidad; el comportamiento sexual de la población y la aceptación o resistencia a la normativa y moralidad religiosa. Por último, indaga sobre lo que hace la Iglesia en torno al comportamiento sexual en la relación entre los eclesiásticos y los fieles. Esa misma perspectiva de género sigue Ana María Atondo en un libro de referencia acerca de la prostitución y la condición femenina.⁶

La teología católica, racional y escolástica, concebía la sexualidad como el resultado del matrimonio legítimo cuyo fin último será la formación de una familia como base de la sociedad. El matrimonio era bendecido por Dios a través de sus representantes en la tierra, el clero, y se consumaba mediante la unión carnal de la pareja. La familia se constituirá entonces en el modelo de vida para el cristiano y origen de toda civilidad. En general, matrimonio y amor casi siempre discurrirán por caminos opuestos, de tal manera que el amor surgirá fuera de él, dentro del marco del adulterio. El adulterio, al situarse fuera de la norma, constituía en sí una ruptura del buen orden social. Una de las mayores preocupaciones de las autoridades civiles y religiosas fue evitar los escándalos y reprimir “los pecados públicos”, éstos suponían un verdadero atentado contra la civilidad. Lo sexual se situaba, casi por definición, en el ámbito de lo peligroso y marginal. La única actividad sexual permisible dentro de este ámbito normativo católico, como se ha dicho, era la procreativa conyugal. Por lo tanto, todas las relaciones sexuales que no entraran dentro de esta tipificación eran pecaminosas y socialmente reprobables. Por ello, este estudio va a profundizar tanto en la construcción cívica mediante el discurso religioso y moral de este periodo, ordenada y codificada por la escolástica medieval, y su reflejo en los tratadistas morales novohispanos, como en la legislación civil heredera de la normatividad medieval. De igual manera, nos asomaremos a las actitudes sociales reales a través de su reflejo en la literatura y la documentación histórica. A partir de la investigación que estamos llevando a cabo, nos hemos percatado de cómo la realidad de las conductas sexuales en el ámbito privado se cruza y transgrede en muchas ocasiones las regulaciones oficiales.⁷ Este trabajo se sustenta fundamentalmente en fuentes primarias basadas en expedientes judiciales de la sección Criminal del Archivo General de la Nación de México, que nos permitirán ver la relación entre el sujeto y la sociedad, así como también en fuentes literarias, que van a ser en muchos casos el reflejo del discurso y la cotidianidad existente en una determinada época. Estas fuentes nos muestran la impronta que dejaron las actitudes en torno a la sexualidad de una sociedad alejada en el tiempo para nosotros.

El sociólogo alemán Norbert Elias señalaba que ningún ser humano nace civilizado y que el proceso de civilización individual es el resultado de la imposición del proceso civilizatorio general, es decir, de la sociabilidad. La sociabilidad podría definirse como la capacidad para vivir en sociedad. Sociabilidad es también un sinónimo de civilidad, en el sentido de que la sociabilidad necesita de unos códigos y unos sistemas de reconocimiento que vinculan a las personas con el grupo. La noción de civilidad es un término más que escurridizo, ambivalente. Esta ambivalencia se sustenta en su carácter polisémico. Civilidad puede referirse a los comportamientos y relaciones de los seres humanos en sociedad, a la buena educación, las buenas maneras o el refinamiento, a las conductas de higiene y urbanidad, a la etiqueta, o como denominó Ventura Pascual Ferrer allá por 1830, a *El arte de vivir en el mundo*, referente a las distintas formas de cortesía predominantes en el siglo XVIII. Sobre ello, Pascual Ferrer afirmaba que “Todo el arte de la civilización consiste en la victoria que obtienen los principios de la razón social sobre los impulsos desordenados de la

naturaleza” (1964, 12).⁸ También ha sido definida como “la cortesía, en tanto que manifiesta la pertenencia a una ciudad o civilización. Es el saber-vivir-en-común, incluso, y quizá sobre todo, cuando no media un conocimiento personal” (Comte-Spoville 2003, 105). De hecho, el término “civilidad” proviene del latín *civilitas* que era el modo de ser propio de la ciudad y de sus habitantes conforme a unas normas, es decir, la “sociabilidad”, y hace referencia a lo concerniente a la sociedad, a lo sociable. Originalmente, *civilitas*. Junto a él nos encontramos con el concepto de “urbanidad”, del latín *urbanitas*, es decir, modos y costumbres, que remite a las relaciones que se llevan en la *urbis*, la ciudad, lugar donde se lleva a cabo la *política*. El mismo contenido semántico nos remonta a la *polis* griega: ciudad-estado constituida como una unidad política, económica y cultural. Los ciudadanos o *politei* poseen el derecho de organizar la *politeia*, es decir, la elaboración de leyes, la regulación de las relaciones humanas dentro de la *polis*. Dicho así pareciera que el concepto de civilidad se desarrolla fundamentalmente en el ámbito público, sin embargo, es necesario observar cómo trasciende también al ámbito privado.

Precisamente pretendemos partir de la idea de civilidad desde este ámbito privado, entendida como el modo de relacionarse correctamente siguiendo las normas sociales establecidas. Esta idea de civilidad no será presentada aisladamente, sino insertada en lo histórico y analizada desde el estudio de las mentalidades, a caballo entre la filosofía, la historia, la antropología y la psicología social. Pero, ¿qué es una mentalidad? No cabe duda que el hecho de definir algo ya implica ponerle límites. Ello resulta sin duda complejo, ya que encerrar en una definición una experiencia social tan dilatada e imprecisa es constreñirla y, por lo tanto, dejar de lado muchos retales que confeccionan su realidad. Sin embargo, es necesaria una clarificación preliminar para entender desde dónde vamos a iniciar la andadura. La mentalidad se sitúa entre la historia y la psicología en el marco del estudio de la psiquis colectiva. Representa un lugar de encuentro entre lo individual y lo colectivo, el tiempo de los acontecimientos y las largas estructuras, de lo inconsciente y lo deliberado, de lo marginal y lo general (Le Goff 1980, 85). Las mentalidades se componen básicamente de creencias, las cuales son realidad auténtica y primaria. Ortega y Gasset define las creencias como todas aquellas cosas con las que absolutamente contamos sin, necesariamente, pensar en ellas; es decir, estamos seguros de su existencia y su manifestación es automática. Ortega diferencia claramente la naturaleza de las creencias de la naturaleza de las ideas, las cuales son “cosas” elaboradas conscientemente porque, precisamente, no creemos en ellas, por ello surgen de la existencia de un vacío de creencia (1997, 42-43). Una mentalidad, pues, se sitúa dentro del mundo de lo maquinal, es decir, de la reproducción de actos de forma involuntaria o irreflexiva. En definitiva, encarna un modo intrínseco y propio de pensar y sentir de “un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.” (Le Goff 1980, 88).

Desde aquí, iniciamos un recorrido sustentado en el análisis de los discursos y de los comportamientos y actitudes de los hombres y mujeres novohispanos dentro de lo que hemos dado en llamar el marco de la *civilidad sexual* novohispana, de su ordenamiento y de sus rupturas. En este sentido, hay que observar que

desde la llegada del cristianismo a América y durante varios siglos, las creencias dominantes que contribuyeron de manera determinante a construir la civilidad en América vinieron impuestas por una religión culta basada en las ideas expuestas por los primeros padres y la escolástica medieval.⁹ Ahora bien, su puesta en práctica no fue sencilla: la anarquía del mexicano y la ruptura constante de las reglas dan buena cuenta de ello. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, *motu proprio*, de una autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas. Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, “las Españas”, como antaño se decía, son imaginativos y a la imaginación es difícil de replegarla a la imposición y al orden. Por lo tanto, no debería de extrañarnos que durante tres siglos -yo diría que incluso más-, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia, fuera común en tierras americanas el “recíbese pero no se cumpla”. Así, son explicables las quejas de muchos funcionarios acerca del desorden existente en todos los estratos sociales, políticos o económicos en la Nueva España. Esta preocupación está presente, entre otros muchos, en un texto muy crítico que escribe Hipólito Villarroel a fines del siglo XVIII sobre los males políticos que padecía la ciudad de México y “[...] el deplorable estado en que se haya esta infeliz ciudad, por lo que respecta a los cuerpos que están destinados para su gobierno y cultura en todos los ramos que debe abrazar una bien coordinada policía” (1994, 186). Villarroel enjuicia la negligencia de los distintos organismos de gobierno a los que contundentemente califica de “cuerpos verdaderamente aerostáticos con almas de humo, que los hace inflamarse y elevarse hasta perder de vista los objetos de sus precisas atenciones” (1994, 186). No son de extrañar, por lo tanto, los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí asimismo, la respuesta en forma de revueltas populares que se sucedieron durante varios siglos en nuestra América cuando se puso en práctica esta política centralizadora. Más allá de situaciones políticas, ideológicas, económicas o sociales, cuyo papel es incuestionable, las circunstancias mentales o, si se quiere, las mentalidades, es decir, las actitudes que se presentan frente al mundo, la sociedad o la vida, desempeñaron una tarea fundamental en este escenario histórico.

Es así que, por mucho que las regulaciones y las construcciones ideológicas se empeñaran, no serán ni las ideas de Santo Tomás, ni las de San Agustín o las del escolasticismo hispánico las que dirigirán los espíritus de los habitantes de la Nueva España durante tres siglos, sino más bien las “nebulosas mentales” en las que los ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado su papel (Le Goff 1980, 95). De tal forma que, por ejemplo, en la actualidad nuestra cultura occidental, diferencia nítidamente entre dos planos de un mismo mundo, la realidad y lo imaginario. Pero no va a suceder lo mismo en los siglos XVI, XVII o XVIII novohispanos.¹⁰ Las disidencias entre ambos planos pueden extenderse al ámbito que aquí estudiamos: el de la sexualidad. El

Eros hispánico heredero de una cultura superior, la islámica, e integrado con facilidad en la indígena, se manifestaba en trasgresiones sistemáticas contra el *Logos* cristiano imperante en el campo de la sexualidad. La Iglesia era la que determinaba los comportamientos en los órdenes de la vida y, por supuesto, cómo debía vivirse la sexualidad. Es decir, delimitaba la realidad de las conductas sexuales (*eros*) al ámbito privado, el cual se cruza y habitualmente transgrede las regulaciones oficiales (*logos*). La práctica de la bigamia o poligamia, tan habitual en las culturas prehispánicas como en la islámica, fue perseguida de manera implacable desde la ortodoxia cristiana. No en vano, “la implantación del matrimonio cristiano en Nueva España corresponde en Occidente a un periodo de reflexiones y polémicas en torno a este tema que culminó para el catolicismo en el Concilio de Trento y se tradujo en la misma voluntad de uniformizar, prohibir o controlar prácticas locales y tradicionales” (Gruzinski 1982, 178). Sin embargo, como en otros órdenes sociales, el dualismo también aquí se hace presente, dualismo que no necesariamente implicaría una “doble moral” como se entiende hoy en día, sino la convivencia armónica de mentalidades aparentemente opuestas.¹¹ Por eso mismo, en México fue natural la coexistencia dentro de la mentalidad de una buena parte de la sociedad de los siglos XVI al XVIII, de las devociones cristianas más sinceras con la espontaneidad de las prácticas sexuales, sin que ello supusiera para muchos miembros de la sociedad virreinal una contradicción.

Ahora bien, no seríamos justos con la historia si consideramos que las conciencias de los novohispanos, de los españoles en general, quedaron totalmente impermeables a las ideas y discursos oficiales. Desde muy temprano, y más aún a partir del mismo Concilio de Trento, se va a observar cómo la Iglesia católica va a insistir en los dogmas medievales, añadiendo otros nuevos, que dejarían no sólo su impronta moralizadora en la conciencia religiosa de la época, sino en la manera en cómo se debería llevar a cabo la vida en sociedad de los americanos. Por último, tengamos presente que el cristianismo será, en los territorios hispánicos, un soporte no sólo espiritual, sino también mental de la sociedad y de ello se servirá necesariamente el poder temporal para implantar la civilidad en América.

La civilidad cristiana a partir del ordenamiento de la sexualidad a través de los discursos oficiales

El proceso civilizatorio, advierte Eliás, nunca se da de forma rectilínea, de tal manera que “en los casos más concretos, vemos que la trayectoria de la civilización presenta oscilaciones más acentuadas” (1989, 225). Sin embargo, observa más adelante que “[...] la curva civilizatoria del instinto sexual discurre *grasso modo*, en una dirección paralela a las curvas que trazan otras manifestaciones instintivas, por muchas diferencias sociogenéticas que haya siempre en los casos concretos” (1989, 226). Así, los grados de coacción y represión de los instintos sexuales o de, por ejemplo, las expresiones carnales de la cultura popular se elevarán durante los períodos de transformación de la estructura social y de su sistema de

valores, como por ejemplo, durante la caída del Imperio de Romano de Occidente, durante la crisis del siglo XIV o la época del cisma religioso del siglo XVI. La represión, en situaciones así, se va a ejercer a través de un dogmático programa pedagógico-social desplegado a través de los medios de “producción” ideológica de la época: los púlpitos, confesionarios y tratados moralistas de costumbres.

Pero veamos cómo se fue elaborando el modelo civilizatorio en el mundo católico a través de los discursos proyectados en función de una construcción ordenadora de la sociedad cristiana que, sin traspasar los límites doctrinales, debía desarrollar sus actitudes y prácticas sexuales. Para situarnos en este contexto de las creencias, se debe tener presente que los cimientos existenciales de la doctrina cristiana se asientan en dos pilares fundamentales: primero, que la vida es un tránsito, una preparación para el bien morir y la verdadera vida llega después de la muerte; y, segundo, la asimilación de pecado y delito. Partiendo de que el espíritu es prisionero del cuerpo, para la mentalidad de la época la muerte supone necesariamente la “excarcelación” liberadora del alma del cuerpo corrupto que puede así elevarse hacia Dios. Ello significa que el cuerpo, al ser inservible para la eternidad, es considerado como prescindible, ya que está sometido a los avatares y sosiegos de la carne.¹² Por consiguiente, el cuerpo, sometido a la carne, es fuente de pecado y el pecado es el origen de los males del alma, por lo tanto, supone un delito contra la ley de Dios inserta dentro de la Naturaleza. Supondría entonces una violación a las leyes de la Naturaleza, pues atenta contra los presupuestos fundamentales de la autoconservación, la preservación de la especie y de la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad.

La cosmovisión organicista cristiana se había ido cimentando desde San Pablo bajo la concepción de que el pecado es el origen de las dolencias del alma. San Agustín verá en él la causa substancial de los males del mundo, ya que aleja a los hombres de Dios.¹³ Es interesante constatar cómo el cristianismo escolástico cayó en la contradicción de, por un lado, convertir el *logos* en carne (“[...] y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”) y, por otro, influido sin duda por alguna corriente del gnosticismo (*Gnosticos* 1982), despreciar profundamente la carne al convertirla en instrumento de la lujuria y, por tanto, de pecado. Siglos después, en el siglo XVI, en pleno escenario de convulsión religiosa reformista y de repliegue espiritual, se vuelve a incidir en el combate contra las debilidades de la carne: Ignacio de Loyola, para hacer frente a las tentaciones y proteger la salud del alma, exhortaba a “castigar la carne [...] dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas” (1996, 77). En la Nueva España, Fray Andrés de Olmos describirá la lujuria como el vicio opuesto a la virtud de la castidad. Por ello, afirma que Dios odia y repugna la vida lujuriosa, ya que la lujuria es la antítesis de la voluntad de santidad de los hombres. Dios quiere que el hombre se acerque a la santidad, para lo cual no sólo debe evitar y despreciar la lujuria, el adulterio o la concupiscencia, sino que tiene que contemplarla con pavor (1996, 105). Por eso, previene Fray Andrés, que se puede pecar no solo al tener relaciones con una mujer, sino también se peca con el

pensamiento y con las palabras, “por eso dijo Nuestro Señor Jesu Cristo: que si alguno mira a una mujer con deseo en su corazón, quizá ya incurrió en adulterio o quizá ya se envileció en su corazón [...]” (1996, 107-109).

Como vemos, la sociedad occidental cristiana durante mucho tiempo va a encomendar sus códigos y ritos sexuales al celibato de los religiosos, personas supuestamente profanas en este menester. Sin embargo, muchos integrantes del clero serán parte fundamental en la confección del programa de normas acerca de las actitudes permitidas y las formas prohibidas de entender la sexualidad, de tal manera, que se consideró que la sexualidad sólo era lícita partiendo del matrimonio y llevada a cabo dentro del matrimonio. Por tanto, todo acto sexual fuera del matrimonio¹⁴, es decir, la *fornicación*, tiene como fin el placer, vicio capital que origina la lujuria. Continuando con el argumento, la lujuria es suficientemente poderosa como “[...] para atraer intensamente el apetito sensitivo [...]” (Aquino 1959, x, 192-193). Justamente, y según esto, el matrimonio estaría totalmente desvalorizado si se parte de la idea de placer; de hecho, es éste el que aleja al ser humano del camino de la virtud y la perfección. Tratadistas como Luis Vives enfatizaron la oposición existente entre el amor conyugal y el placer (1972, 143). Otros autores, como el agustino fray Luís de León, acentúan la idea de matrimonio como un espacio de trabajos, fatigas y obligaciones:

[...] el oficio natural de la mujer y el fin para que la crió [Dios], es para que sea ayudadora del marido y no su calamidad y desventura; ayudadora y no destructora [...] Y que, como el hombre está obligado a llevar las pesadumbres de fuera, así la mujer tiene obligación al conservar y guardar; y que aquesta guarda es como paga y salario que de derecho se debe a aquel servicio y sudor. Y que como él está obligado a llevar las pesadumbres de fuera, así ella le debe sufrir y solazar cuando viene a su casa, sin que ninguna excusa la desobligue (1997, 201-21).

Por lo tanto, pareciera que estuviese contraindicada la posibilidad de desarrollar el goce sexual a través del matrimonio y, el mismo, oficiaría de método preventivo perfecto contra la lujuria. Pero también se puede entender que esta visión negativa del matrimonio abría la puerta a buscar el placer fuera de él.

Varios siglos antes, San Agustín había advertido sobre la disposición del cuerpo al apetito carnal, es decir, a la lujuria. La libido, para el de Hipona, entrañaba el mayor de los deleites para el cuerpo, de tal manera que hacía sucumbir al hombre ante las pasiones y lo convertía en reo de sus apetitos sexuales hasta el punto de que “cuando se llega a su fin, se embota la agudeza y vigilia del entrenamiento” (1956, 325). La solución primordial que dispondrá para que hagan frente a este problema aquellos que sucumben a la incontinencia de los vicios de la carne será precisamente el matrimonio. Éste sería, por un lado, un medio de contención de los perjuicios del placer y, por otro, el mecanismo idóneo para lograr la templanza. Al estar instituido como ley natural, es consustancial al hombre y a la mujer: “la primera alianza natural de la sociedad humana nos la dan, pues, el hombre y la mujer enmaridados” (1956, 41).

Por su parte, esta unión no se lleva a cabo de manera arbitraria, argumenta Santo Tomás: primero, tiene que ser indisoluble pues, si entre las aves y por el bien de las crías, permanece el macho junto con la hembra la misma naturaleza exige que en el caso del hombre, el padre y la madre permanezcan unidos hasta el fin de la vida” (1977, 476); segundo, porque la mujer necesita del esposo no sólo para la procreación, sino también porque necesita de un hombre que gobierne la familia; tercero, la mujer no puede abandonar al marido porque está sometida a su autoridad, por lo que no sería equitativo e iría contra el orden natural si el hombre abandonara a la mujer; cuarto, porque es necesaria para la estabilidad familiar que dé seguridad a los hijos, por lo que es además imprescindible que la unión de marido y mujer sea de uno con una; quinto, porque la unión entre ambos no solo se lleva a cabo por copula carnal como las bestias, sino también por amistad, la cual es necesaria dentro de todas las relaciones domésticas; sexto, porque es la única manera que se ordena al bien común de la generación y, por ende, a la conservación de la especie; además, “la ley divina y sobrenatural añade otra razón, al comparar dicha unión con la inseparable que existe entre Cristo y la Iglesia, que es de uno con una (1977, 476-477).

San Agustín también había puesto el énfasis discursivo en la fidelidad matrimonial de los esposos como medio para no sucumbir al adulterio, fidelidad que hay que anteponer siempre a los bienes y derechos del cuerpo:

Es más cuando se compromete la fidelidad para cometer un pecado, no creo que dignamente puérase llamarla fidelidad; y, no obstante, como quiera que sea, si esa fidelidad se viola, aún hace pecado más grave, a no ser que esa violación sea para desistir del pecado que se va a realizar y reintegrarse a la verdadera y legítima fidelidad, que tiende a corregir el pecado rectificando la voluntad depravada (1956, 49).

Para San Agustín, la violación de esta fidelidad será el adulterio, en tanto quiebra el pacto conyugal por medio del concubinato. Así establecidas las bases de la doctrina moral religiosa, se pasará a un segundo nivel de consolidación del discurso sobre la civilidad sexual: precisamente, el civil.

Entre los siglos XI y XIII, se consolida la idea del matrimonio como sagrado, que no se institucionaliza hasta el siglo XVI con el Concilio de Trento. En el discurso de la Iglesia se consideraba que el mejor estado del hombre era el celibato virginal, ya que, como afirma San Agustín, “no se puede comparar, por consiguiente, ninguna fecundidad de la carne a la santa virginidad, también de la carne. Tampoco tiene su honor la virginidad por ser integridad, sino por estar consagrada a Dios, y aunque se custodie la carne, se conserva por el espíritu de devoción y religión” (1956, 147). Pero no se detiene allí, llegando al extremo de considerar que el abstenerse de todo contacto carnal tiene algo de angelical pues supone “[...] la ascensión de la incorruptibilidad perpetua en la carne corruptible [...]” (1956, 153). Esta razón había dado pie a Agustín de Hipona a juzgar que sólo debieran tomar nupcias aquellas personas que fueran a sucumbir a la libido y no fuesen capaces de mantener la pureza del celibato. El matrimonio, entonces, será para la Iglesia

la solución menos mala para canalizar la sexualidad hacia formas menos tentadoras ya que el sexo, como hemos visto, es origen de vicio y pecado. La única unión legítima, y por tanto consentida, será la sancionada por el santo sacramento del matrimonio para la consumación del mismo. Y aunque la institución matrimonial tiene como fin la procreación, el santo de Hipona no rechaza radicalmente la unión carnal cuyo fin sea el placer. La razón es precisamente porque, de los males, es el menor y evita otros excesos de mayor consideración. La misma opinión ofrecerá siglos después Tomás de Aquino, quien también era partidario de la abstinencia sexual como medio para evitar la tentación pecaminosa (1959, 41). Ahora bien, teniendo presente el derecho natural y el divino, el matrimonio era indisoluble *quod vinculum* y perpetuo. A partir del Concilio de Trento la Iglesia va a delimitar los distintos estados que puede tener el matrimonio: legal, rato y consumado (Larraga 1780, 229). El matrimonio legal celebrado por los contrayentes sin ningún impedimento y llevado a cabo conforme a las leyes, aunque se diera entre infieles, sería válido mas no sagrado; el matrimonio rato se llevaría a cabo entre fieles según las leyes de la iglesia, y aprobado por ella, siendo más firme e indisoluble que el legal, porque se incluye la fe y está consagrado; finalmente, el matrimonio consumado es el que ya está reafirmado por cópula carnal completa “et apta ad generationem”, la cual debe seguir necesariamente al matrimonio porque la misma, llevada a cabo antes, no es suficiente para que se considere consumado el matrimonio (Larraga 1780, 230). La idea fundamental que rige el espíritu del matrimonio será que éste es perpetuo e indisoluble, aunque en casos especiales podría ser deshecho, bien *ex Christi dispensatione in favorem fidei* o bien cuando el matrimonio no hubiera sido consumado.

El resultado de esta constrictión matrimonial y de matrimonios, generalmente pactados u obligados por las circunstancias, será la caída en las relaciones adúlteras. Sin duda, uno de los males de mayor consideración era el adulterio. San Pablo dio a la fidelidad marital rango de importancia jurídica, a la que denominó *potestad*, “porque la mujer casada no es dueña de su cuerpo, sino que lo es el esposo. Y asimismo, el marido no es dueño de su cuerpo, sino que lo es la mujer”.¹⁵ San Agustín definirá la ruptura de la fidelidad como adulterio, el cual se daba “[...] cuando, ya sea por un movimiento instintivo de la propia concupiscencia, ya sea por el consentimiento de la ajena intemperancia, se quiebra el pacto conyugal por el concubinato [...]” (1956, 49). A pesar de ser el adulterio un pecado execrable, más adelante su discurso moral deriva hacia la posibilidad de arrepentimiento, de tal manera que, por ejemplo, “[...] cuando una mujer se arrepiente de su delito y procura retornar a la castidad conyugal, rompiendo todos los lazos y condescendencias adúlteras, entonces ni el mismo cómplice en el adulterio podría calificarla de violadora de una fidelidad indebida” (1956, 51). Este ejemplo, el cual no casualmente tiene a una mujer como protagonista, manifiesta no solo una realidad social en la cual se patentiza el trato diferente de los comportamientos masculinos y femeninos, sino una mentalidad que va a perdurar muchos siglos y que ha convertido a la mujer, desde el propio momento en el que Eva provoca a Adán con la

manzana, en el símbolo de la tentación y la lujuria. Y esto era así, argumentaban los tratadistas católicos, debido a la menor inteligencia de la mujer respecto de la del hombre, que las volvía más propensas a las tentaciones del diablo:

Y que, según la diferencia de ingenio que cada uno tiene, se infunda una ciencia y no otra, o más o menos de cada cual de ellas, es cosa que se deja entender en el mismo ejemplo de nuestros primeros padres; porque, llenándolos Dios a ambos de sabiduría, es conclusión averiguada que le cupo menos a Eva, por la cual razón dicen los teólogos que se atrevió el demonio a engañarla y no osó tentar al varón temiendo su mucha sabiduría. La razón de esto es, como adelante probaremos, que la compostura natural que la mujer tiene en el cerebro no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduría (Huarte 1930, 11).

El propio lenguaje se encarga de revelar esta mentalidad que diferencia a los sexos: en general, mientras la casada que rompía la fidelidad matrimonial era calificada como adúltera y vista como prostituta, el hombre infiel era considerado como amancebado o que vivía en concubinato, expresiones sin duda mucho más suaves en el lenguaje de la época.

La imagen de la mujer, ciertamente, no aparece bien parada. Hubo escritores que llegaron a considerar a la mujer una especie de “activo” o utensilio familiar negociable según los intereses y necesidades de la familia. No es de extrañar que se popularizaran manuales y tratados de comportamiento femenino, recordemos como ejemplo la *Instrucción de la mujer cristiana* (1555) de Juan Luis Vives, *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León o *La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencia de novela* (1818), novela novohispánica en tono moralizante y educativo de José Joaquín Fernández de Lizardi. Pero junto a ellos, aparecen otros escritos en el siglo XVIII en tono satírico o burlesco, como la *Cartilla moderna para vivir a la moda* (¿1762?), o el *Tratado breve y compendioso del cortejo y la marcialidad*, o los *Elementos del cortejo para damas principiantes* (¿1780?), la *Deposición de escrípulos*, o una novela muy difundida en la Nueva España titulada *El siglo Ilustrado, Vida de don Guindo Cerezo, educado, instruido y muerto, según las luces del presente siglo* (1776) que van a ejemplarizar los “amores ilustrados” y las nuevas costumbres amorosas que comenzaban a extenderse por América a imagen y semejanza de la metrópoli (González 1986, 80-81). En ellos se muestra una imagen de la mujer alejada del ideal del discurso oficial, imagen en la que “el ‘cortejo’ convierte fácilmente a las jovencitas en queridas públicas [...]” o se incita a los muchachos a enamorar a las mujeres casadas para que cometan adulterio (González 1986, 79-81). Nuevas costumbres y moral más relajada, en suma, que escandalizó no sólo a las autoridades y al clero, sino a gran parte de la sociedad, la cual se movía aún con esquemas muy tradicionales.

Sin embargo, desde el siglo XVI algunos tratadistas fueron inflexibles con respecto al adulterio.¹⁶ Fray Bernardino de Sahagún iba más allá al considerar los sentidos como fuente de pecado, por lo que advertía que era preciso cuidarse de la vista, puesto que “[...] el que comete adulterio con sus ojos, es adúltero; con

su corazón ha cometido adulterio. Asimismo está escrito en las palabras divinas la amonestación para las gentes del mundo, que hemos guardar nuestros ojos bien, para que no miremos a la cara de la mujer” (1993, 82). Fray Andrés de Olmos será menos rígido y va a comprender que la mirada de un hombre hacia una mujer no necesariamente tiene que ser pecaminosa, porque si no hay deseo de por medio no existe tal posibilidad de cometer pecado mortal. Aunque, añade seguidamente, se puede pecar con el pensamiento y con las palabras (1996, 107-109). En general, los moralistas observaron que adulterio suponía un gran peligro para el equilibrio personal y la estabilidad de la familia, ya que ocasionaba dos faltas importantes: contra la castidad y contra la fidelidad del matrimonio (Lárraga 1780, 527).

Sin embargo, la Iglesia encontraba que la lucha contra el adulterio era una batalla perdida de antemano. De hecho, la documentación de la época nos muestra que era moneda corriente entre la población, por lo cual, dentro de la gravedad que se le reconocía, era preferible cometerlo con una meretriz, en tanto la prostitución era percibida como mal necesario al no atar emocionalmente al hombre a aquella. Fray Andrés de Olmos lo ejemplariza de la siguiente manera:

[...] Quizá os preguntéis que dónde está el pecado si se tiene acceso con mujeres que se juntan para esto en casa de alegradoras. Escucha, que es un pecado mortal. Si es pecado mortal. Si es pecado mortal ¿por qué razón se juntan en la ciudad? Para que se conozcan estas perversas mujeres y para que el vicio no se extienda a las otras mujeres de buen corazón y que viven con hermosura y pureza; se reúnen también por otra causa, para que las vidas virtuosas no se corrompan en todas partes. Y para que también los hombres perversos no se hagan sodomitas (1996, 119-121).

Y, Fray Toribio de Benavente amparándose en el derecho civil, lo vuelve más explícito al decir que “[...] la orden pulítica (sic) la permite por “este fin de evitar mayor mal, como éste es de adulterios y de estupro, bestialidades, etc.: es derecho cevil (sic) favorecedor de la república por el bien común permitir esto [...]” (1971, 321).

Este corpus ideológico al que durante muchos siglos fue dando forma la doctrina de Iglesia, dejó necesariamente su impronta en la legislación civil, codificadora no sólo en la formalización de los matrimonios sino además de la sanción de las prácticas adúlteras como ilícitas y merecedoras de castigo. A través de la legislación medieval castellana, *Fuero Juzgo*, *Las Partidas*, etc., recogidas en la *Novísima Recopilación* y que, con distintas modificaciones, estuvieron vigentes hasta el siglo XIX en España y América, podemos observar la importancia que el matrimonio adquirió para el poder temporal como soporte principal de las sociedades hispánicas. De este modo, también las leyes civiles, sustentadas en la doctrina eclesiástica, establecerán que los fines del matrimonio son la reproducción y un medio para contener la lujuria. Pero antes tenía que llevarse a cabo el matrimonio, para lo cual era necesario el consentimiento paterno (*Novísima Recopilación de las Leyes de España*. 1805, Libro X, Título II, Ley IX, 11). Este dirigismo y

autoridad del padre se sustentaba en las leyes civiles y quedaba así jurídicamente reconocido.¹⁷ El matrimonio va a reflejar el carácter de las estructuras de parentesco de la época. De esta suerte, el dirigismo paternal, reconocido por la Iglesia (Lárraga 1780, 225), deriva de su función cohesionadora, de proyectar socialmente a la familia y del logro de su sustento económico. Escaparse a la autoridad paterna tenía consecuencias sociales: la inhabilitación y pérdida automática de derechos civiles como el de pedir dote legítima, o el de suceder como herederos forzosos de los bienes libres de la familia, quedando libres los padres para disponer de ellos a su voluntad (*Novísima* 1805, Libro X, Título II, Ley IX, 12). Solamente a partir de los 25 años, los hijos, y de 23, las hijas, quedaban liberados del consentimiento paterno (*Novísima* 1805, Libro X, Título II, Ley XVIII, 18).

Si la legislación civil regulaba la manera en cómo debían oficializarse las uniones de pareja, también legislaba cómo debían sancionarse las faltas que atentaban contra vínculo matrimonial. En principio habría que decir que no era enjuiciado de la misma manera el adulterio femenino que el masculino, al considerarse que el hombre era depositario del honor de la familia. El Fuero Real medieval establecía que

[...] si muger casada ficiere-adulterio, ella y el adulterador ambos sean en poder del marido, y faga dellos lo que quisiere, y *de* quanto han, así que no pueda matar al uno, y dexar al otro: pero si hijos derechos hobieren ambos, ó el uno dellos, hereden sus bienes: y si per ventura la muger no finé en culpa, y fuere forzada, no haya pena (*Novísima* 1805, Libro XII, Título XVIII, Ley I, 423).

Por lo tanto, la legislación reconocía al marido el derecho de tomar venganza contra su esposa adúltera y contras el amante de su esposa. Ésta, por su parte, no podía excusar en ningún caso el adulterio: ni por estar solamente casada por palabras, o haber sido obligada a contraer matrimonio, ni por existir parentela de consanguinidad menor al cuarto grado entre los esposos. De todas formas, la adúltera era culpable (*Novísima* 1805, Libro XII, Título XVIII, Ley II, 424). La práctica legal de la venganza marital fue haciéndose con el paso del tiempo cada vez menos común, aunque sirvió para justificar el maltrato doméstico. La legislación no recoge al adulterio del marido como tal, el cual efectivamente es sancionado dentro de las leyes sobre la bigamia y el amancebamiento. Eso sí, en ningún caso se reconocía a la esposa el derecho a tomar venganza sobre el marido. Así, por ejemplo, al marido que se le sorprendía públicamente con una manceba las leyes le sentenciaban a que perdiera la quinta parte de sus bienes hasta un máximo de diez mil maravedíes por cada vez que se le encontrara culpable (*Novísima* 1805, Libro XII, Título XVI, Ley I, 419). Y al bígamo se lo sentenció a “[...] que sea herrado en la frente con un fierro caliente, que sea hecho a señal de Q.” (*Novísima* 1805, Libro XII, Título XVI, Ley VI, 424). En la Nueva España, estas penas de origen medieval no se llevaron a cabo. En general, al ser delitos contra la integridad moral y la doctrina cristiana, la ejecución de las penas quedaba muchas veces a cargo del Tribunal del Santo Oficio, de tal manera que, volviendo al ejemplo de los bígamos, las penas impuestas fueron: la condena a salir públicamente en auto de fe con vela, sogas y coraza; la abjuración de *levi*; los azotes; el

destierro; la condena a galeras durante varios años o la confiscación de los bienes (García-Molina 1999, 49).

Esta situación de empleo de distinto rasero de la ley por cuestión de género manifiesta no sólo una realidad social en la cual es patente el trato diferente de los comportamientos masculinos y femeninos, sino una mentalidad que ha convertido a la mujer, desde el propio momento en el que Eva provoca a Adán con la manzana, en símbolo de la tentación y la lujuria. A partir de aquí, la construcción de la sexualidad de la mujer a través de los discursos se va a llevar a cabo en función de un concepto fundamental dentro de sociedades patriarcales como las que aquí se abordan: el honor del varón. Así, el honor y la honra, temas fundamentales de la literatura española del Siglo de Oro, fueron considerados por el sujeto colectivo de los siglos XVI al XVIII como parte del valor moral intrínseco de la persona. Esto es fácilmente rastreable a través del teatro de estos siglos, de tal manera que el honor, más que como concepto, se manifiesta como “dimensión de vida, individualmente singularizada” (Castro 1976, 56). Es decir, estos dos valores morales serán considerados el auténtico patrimonio del alma. Los agravios y atentados contra ellos son necesariamente un ataque directo contra la propia civilidad sustentada sobre las bases de la moral cristiana. De ahí que la venganza de los maridos engañados, es decir, deshonorados, como se muestran en las obras de Lope de Vega o de Calderón de la Barca “no era —dice Américo Castro— reflejo de ninguna tradición ni costumbre de la época; tendía a proteger al caballero contra el ataque de la “opinión”, a subrayar la “hombría” de quienes tenían que dar muerte a un ser querido, como un terrible deber, como un sacrificio a la diosa *Opinión*” (1976, 78).

Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1674) define la honra como “[...] reverencia, cortesía, que se haze a la virtud, a la potestad, algunas veces se haze al dinero”. Por su parte, el *Diccionario de Autoridades* de 1734 la define como “pundonor, estimación y buena fama, que se halla en el sujeto y debe conservar” y “se toma también por la integridad virginal de las mujeres”.

Por su parte, el honor se define en el *Diccionario de Autoridades* como “reputación y lustre de alguna familia, acción u otra cosa”, asimismo “significa también la honestidad y recato en las mujeres”, de tal manera que honorable, sería “lo que es digno y merece ser honrado”, mientras que Covarrubias señala que es lo mismo que honra. Francisco de Vitoria, teólogo y jurista del siglo XVI, definía el honor como “la deferencia que se debe a la virtud”.

Vemos en todas estas definiciones que ambos conceptos solo pueden ser entendidos dentro del campo semántico de la virtud. Ésta es entendida, a su vez, como integridad y recta razón, contraria al vicio. Por lo tanto, ya tenemos aquí una condición fundamental desde donde se construiría la civilidad: la virtud. Si a ello añadimos que la virtud en esta época tiene un indispensable componente de moral cristiana, entonces “la verdadera deshonor está en el pecado, y la verdadera honra en la virtud; con el dicho, con el deseo y

con la honra se ofende a Dios”, como por la voz del padre de Leocadia juzga Cervantes en *La fuerza de la sangre* (1613).¹⁸

Así, la honra, tema fundamental de las letras hispánicas en los siglos XVI y XVII, es la representación de una mentalidad imperante que está inscrita en un sistema de valores sociales sustentado en la opinión del “otro”. En este sentido, la opinión social acerca de la honra se va imponer a la esencia intrínseca de la virtud. Lope de Vega lo confirma en *Los comendadores de Córdoba* (1598) cuando señala que:

Honra es aquella que consiste en otro;
ningún hombre es honrado por si mismo,
que del otro recibe la honra un hombre;
ser virtuoso hombre y tener méritos,
no es ser honrado; pero dar las causas,
para que los que tratan le den honra.
El que quita la gorra cuando pasa
el amigo o mayor, le da la honra;
el que le da su lado, el que le asienta
en el lugar mayor; de donde es cierto
que la honra en otro y no en el mismo (1991, 1259).

Es por tanto, la estima o el repudio social los que señalan quién es honrado y quién no lo es, lo cual habla de la arbitrariedad y fragilidad de ésta frente al honor que está en cada uno, el cual es intrínseco, entero y bien asentado. Cuando se perdía la honra se perdía también el respeto, consideración y buen nombre entre la sociedad. Ahora bien, el honor es atributo de la virtud, no necesita justificación, existe y vale a pesar de la actitud que tomen los demás; la honra pertenece a alguien, se ganaba o se perdía según las circunstancias. Por Cervantes habla Don Quijote cuando dice: “Una de las cosas que más debe de dar contento a un hombre virtuoso y eminente es verse, viviendo, andar con buen nombre por las lenguas de la gente impreso y en estampa. Dije con buen nombre, porque, siendo al contrario, ninguna muerte se le igualará.” (2004: II, 568). Este tipo de mecanismos mentales pueden explicar parte de la epopeya americana, a aquellos españoles que llegaban a lo desconocido para ellos, a un mundo de peligros e incertidumbres a “ganar y mantener honra”. Tal fue así, que el propio Cervantes condecoró a América en *El celoso extremeño* (1613) con la vitola de “refugio de los desesperados de España”. Pero veamos en un texto de las comedias del novohispano Juan Ruiz de Alarcón hasta qué punto fueron importantes el honor y la honra para la gente de esta época y cómo su ruptura se presentó como un conflicto cívico:

Llévome un amigo un día
allá a una junta de hablantes
arrojados e ignorantes
y el uno de ellos decía:
“Bravas joyas y vestido
ha echado doña Fulana,
mas es hermosa y lo gana
con precepto del marido”.
Codeó mi camarada,
y dijo: “El que hablando está,
come de lo que le da
una hija emancipada.”
“¡Andar!, -dijo otro mocito-,
el marido no hace bien,
porque en la ley de Moisés
tal precepto no hay escrito.”
Segunda vez codeó
mi amigo y dijo: “El mozuelo
lo sabe bien, que su abuelo
en Granada la enseñó”.
“¡Andar!” -otro reposado,
con un suspiro profundo
dijo-: “ésos gozan del mundo.
¡ay del pobre que es honrado! (2012, 185).

El texto, sin duda, refleja la escala de valores que regían tanto la sociedad como la literatura de la época, mostrándonos dos aspectos fundamentales para entender la mentalidad del momento: en primer lugar, el problema de la deshonor, ocasionada por la mujer adúltera y la hija prostituta (pecadoras). La mujer adúltera o amancebada era considerada en esta época una prostituta. En segundo, lugar la del honor de la *casta dominante* —en terminología de Américo Castro, los *cristianos viejos*—, frente a la ausencia de honor de judíos, representado por la mujer adúltera, y de moriscos, personificada por la hija prostituta, quienes ejemplarizan a los cristianos nuevos. No nos olvidemos que, tras la expulsión de los judíos de España en 1492, los ataques y ridiculización de esta nueva ola de cristianos, que se convirtieron para no ser expulsados, se vuelven un lugar común en la literatura española de la época.¹⁹ En fin, la honra era la honra de los cristianos viejos, los cuales debían preservarla y defenderla frente a los judíos, conversos, moriscos o herejes.

Por lo tanto, el adulterio, pecado religioso y atentado cívico a través de la deshonra, se sitúa en las antípodas de la virtud y constituye una ruptura de la civilidad al poner en riesgo, no solo el buen orden social, sino sobre todo el verdadero sustento de la sociedad cristiana de la época: la familia.

La ruptura de la civilidad: el adulterio

En tanto el matrimonio era situado dentro del espacio público desde el mismo momento en que se publicitaba a través de las amonestaciones de la iglesia, las prácticas adúlteras o la ruptura del mismo representaban de por sí un escándalo público, mal ejemplo para los vecinos y un atentado contra las buenas costumbres. Por ello, la consumación de relaciones extramatrimoniales por parte de los casados era uno de los pecados que atentaba más directamente contra las dos bases fundamentales de la sociedad: el matrimonio y la familia, consideradas instituciones legítimas donde perpetuar la especie y proveer la educación cristiana a los hijos. La práctica de las relaciones extramatrimoniales debió ser muy común si nos atenemos al gran número de hijos bastardos que nacieron. Domínguez Ortiz, señala que el número de hijos ilegítimos en las ciudades americanas llegaba al 50% en el siglo XVII (Domínguez 1996, 125).²⁰ Para todo el siglo XVIII, la tasa de ilegitimidad en la ciudad de México se situó en el 30%.²¹

Fray Andrés de Olmos subraya que el adulterio era mayor pecado que el asesinato, para lo cual aduce como razón principal el hecho de que el “santo matrimonio representa la santa encarnación de Nuestro Señor Jesu Cristo (sic), hijo de Dios. Porque de este modo el varón y su esposa ya no son dos, ya sólo son una carne” (Olmos 1996, 125). Por ello, este pecado y atentado contra la civilidad va a ser sancionado tanto religiosa como socialmente. Mayor escándalo representaba el error doctrinal, es decir, expresar públicamente que la fornicación no era pecado, ya que constituía un hecho grave, heretical, plenamente justificado de ser investigado y sancionado por el Santo Oficio. Así sucedió, por ejemplo, con Juanes de Arrieta, vizcaíno, el cual fue acusado el 27 de Febrero de 1594 porque, “reprendido de su mujer que andaba con otras hembras, respondió que no era pecado tratar con ellas” (Toribio 1991, 117); se le condenó a salir en auto público, con vela, sogas y coraza blanca, abjurar de leví y a ser encarcelado durante un año, “para que sea instruido y advertido en las cosas de nuestra Santa Fe Católica”. Ahora bien, debemos tener en cuenta que gran parte de la población era sumamente ignorante en cuestiones de fe y doctrina, más proclives a las mágicas y espontáneas creencias populares que a las grandes construcciones teológicas y morales, muchas veces difíciles de entender y asimilar.²² Por ello era aún más grave que la instigación la llevara a cabo un ministro de la Iglesia, por la importante influencia que tenían sus opiniones en los feligreses de su comunidad. Por ejemplo, fray Pedro de Melgar, sacerdote de la Orden de San Francisco penitenciado en 1585-86, que induciendo a unos indios a la sodomía “les decía que aquel calor y furor libidinosos no eran pecado”, a quién llegó a desnudarse en la cámara del tormento “a vista de los

instrumentos y ministros” y, aunque negó siempre, abjuró de leví y fue desterrado de las Indias (Toribio 1991, 86). En este caso no parece que fray Pedro incurriera involuntariamente en el error heretical, más bien su exhortación parece sugerir una justificación de sus circunstancias personales. También es cierto que hubo muchos clérigos de escasa preparación que tenían la responsabilidad de ser el ejemplo y solucionar las dudas doctrinales de los feligreses. *El Periquillo Sarmiento* (1816), todavía a principios del XIX, se hace eco de esta situación:

¿Y qué dirección podrá dar un padre vicario semi lego a una de estas almas, cuando por desidia o ineptitud no sólo no ha estudiado la respectiva teología, pero ni siquiera ha visto por el forro las obras de Santa Teresa, la Lucerna mística del padre Esquerra, los desengaños místicos del padre Arbiol, y quizá ni aun el Kempis ni el Villacastín? ¿Cómo podrá dirigir a una alma virtuosa y abstracta el que ignora los caminos? ¿Cómo podrá sondear su espíritu ni distinguir si es una alma ilusa, o verdaderamente favorecida, cuando no sabe qué cosa son las vías purgativa, iluminativa, contemplativa y unitiva? ¿Cuando ignora qué cosa son revelaciones, éxtasis, raptos y delirios? ¿Cuando le coge de nuevo lo que son consolaciones y sequedades? ¿Cuando se sorprende al oír las voces de ósculo santo, abrazo divino y desposorio espiritual? ¿Y cuando (por no cansarte con lo que no entiendes) ignora del todo los primores con que obra la divina gracia en las almas espirituales y devotas? (Fernández de Lizardi 2005, 99-100).

En todo caso, el error doctrinal o teológico será más perseguido que las conductas desviadas correspondientes. Y no era de extrañar pues, desde la perspectiva de la Iglesia, la divulgación del error hacía incurrir en él a aquellos que lo escuchaban, como si se tratara de fichas de dominó que caen en cadena.

La espada de Damocles de la destrucción del vínculo matrimonial a consecuencia del adulterio y la posibilidad de futuros hijos ilegítimos hacía que la prostitución fuera considerada por muchos tratadistas como un “mal menor”. Esta razón tal vez sea fundamental para entender porqué la Iglesia no condenaba tan estrictamente la prostitución como el adulterio o la bigamia. El pragmatismo que va a llevar a cabo la Iglesia en este sentido se va a sustentar en la diferencia que, ya desde Santo Tomás, los tratadistas establecieron entre las leyes de Dios y las leyes de los Hombres. Si bien para ley divina la prostitución significaba un pecado mortal, las circunstancias en muchas ocasiones exigían soslayarla, e incluso contemplarla con cierta benevolencia, sobre todo para evitar que se cayera en pecados más graves o escándalos mayores que amenazaran la paz y costumbres colectivas. En este sentido, el comercio carnal supuso muchas veces una válvula de escape para evitar conflictos matrimoniales que derivaran en una separación a todas luces no deseada ni por el poder religioso, ni por el poder temporal.

Ahora bien, durante mucho tiempo, el matrimonio no supuso un vínculo necesariamente indisoluble o, en todo caso, existieron opiniones contradictorias dentro de los propios apóstoles de Jesús acerca de esto.

En el Nuevo Testamento existe una discrepancia sobre el tema entre Marcos y Lucas, quienes esgrimieron que Jesús sostuvo dicha indisolubilidad, y Mateo que habla de que Jesús lo autorizó en varias ocasiones. El propio Pablo consideraba la posibilidad del divorcio. En la Edad Media, incluso, existió el derecho al repudio. Solo conocemos a dos tratadistas importantes de la época, San Agustín y San Jerónimo, que se opusieron a la disolución matrimonial. Dicho esto, debemos tener claro que la doctrina de la Iglesia que ha dominado hasta hoy día se basa en la imposibilidad de deshacer un matrimonio sagradamente constituido y consumado. A pesar de este impedimento, la misma Iglesia estableció una serie de dispensas para casos y situaciones muy concretas: por ejemplo, en caso de descubrirse un matrimonio llevado a cabo entre parientes sin dispensa, la Iglesia consideraba nulo de inicio el casamiento; otro caso era el de aquellos que demostraban habían ido al matrimonio obligados y, durante el mismo, no se había consumado con la cópula carnal, o el de aquellos que no pudieron consumarlo por impedimento físico. La Iglesia novohispana se desarrolló durante tres siglos bajo estos parámetros. Por su parte, la Inquisición operó bajo dos principios claros: represión del delito y búsqueda de la reconciliación. En este sentido, con el apoyo de las autoridades civiles, la persecución de los adúlteros concluía generalmente con la reclusión de éstos y la prohibición de volverse a ver, llegando incluso al destierro de uno de los implicados para evitar la recaída en el adulterio. Lo peor de todo, desde el punto de vista social, era el escándalo que provocaban estas situaciones por el mal ejemplo que se daba al resto de la comunidad, en tanto suponía una clara ruptura de la civilidad establecida.

A pesar del celo de las autoridades por evitar el escándalo y de las medidas que se adoptaban para reprimirlo, será muy común la reincidencia. En 1799, Mariano Brinco llevaba ante las autoridades a su esposa y a Mariano Lázaro por adulterio

[...] de cuya causa se ha quejado el marido en distintas ocasiones, los que después de corregidos por mi en quanto ha sido dable, he procurado la reunión con su marido, sin embargo ha continuado pertinaz, habiéndosele huido distintas ocasiones de su lado con su amasio, quien vive inmediato a ellos.²³

La documentación nos muestra que Mariano Lázaro consiguió que se condenara a cumplir pena de prisión a su ofensor Mariano Brinca. Se señala también que 15 o 20 días después logró enviar también a su mujer, a la cual la había dado ya unos cuantos azotes y solicitado se la encarcelara

[...] y al tiempo de entrar en ella, perdiendo todo respecto y vergüenza, amenazando a su marido, con varias expresiones le injurió diciendo era muy dueña de su libertad y que siempre que se viese en ella había de hacer lo mismo.²⁴

Si bien esta situación en la que el hombre denuncia a la mujer no es excepcional, no era habitual que los maridos se expusieran al escarnio público de la “cornudez”. Y esto era así sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que asumía en la vida cotidiana el sistema de valores imperante, en el cual, como ya se vio, el honor y la honra se situaban en la cúspide del mismo.

Con todo, el adulterio incestuoso²⁵ era abominable y producía mayor escándalo social. Ahora bien, aunque un aspecto característico de las acusaciones por adulterio era la negación del delito por parte de los acusados a pesar de haber pruebas incluso contundentes contra ellos, a veces se daba el caso en que los adúlteros reconocían su delito. Probablemente, esto se debiera a que con eso buscaran que se les redujera la pena o que sus mujeres los perdonasen, con lo cual las autoridades se limitaban simplemente a advertirle y amonestarle. En 1755, en Xilotepec, fue acusado de adulterio incestuoso con la hermana de su esposa el indio Nicolás de Santiago, quien al ser interrogado por la veracidad del hecho confesó

[...] haber tenido en tres ocasiones, axseso carnal con Juana Ynés, su cuñada, hermana de su mujer pero que abrá tiempo de dos meses que se separó de ella, pidiendo a Dios misericordia por la fragilidad que había tenido, de que no ha sido sabedora su mujer [...].²⁶

Por lo visto, a través de los testigos todos estaban enterados del adulterio excepto la esposa, que ni siquiera supo que de esta relación adulterina nació un hijo, Martín, quien posteriormente falleció.²⁷ La justicia dictaminó embargar los bienes de Santiago, encerrarlo en la cárcel pública y, a Juana Inés, depositarla en casa honrada hasta que se dictara una sentencia definitiva.

Dentro de una sociedad patriarcal, donde la sumisión venía aparejada a la condición femenina por costumbre, pocos caminos de rebelión se le abrían a las mujeres. La “venganza” de la mujer, contra el marido represor, omnipotente en el espacio familiar doméstico en una sociedad que había sustentado su civilidad en la sumisión de las pasiones y los amores a la arbitrariedad paternal, a los intereses económicos y de grupo, va a ser la búsqueda de la pasión y el amor fuera del matrimonio. Esta “venganza” apunta a lo que más daño le puede ocasionar al hombre: el honor. La documentación oficial del Santo Oficio evidencia numerosas acusaciones de hombres deshonorados por los comportamientos adúlteros de sus esposas. Esto es comprensible si entendemos los papeles sociales de ambos y el diferente tratamiento que el discurso moral y legal, como hemos visto, daban a estas desviaciones. Claro está que en la mujer el adulterio estaba peor visto. Un soneto de tinte moral de Francisco de Quevedo inserto en *El parnaso español* (1648) reprendía a una adúltera de la siguiente manera:

Sola en ti, Lesbia, vemos ha perdido
el adulterio la vergüenza al cielo;
pues licenciosa, libre, y tan sin velo,
ofendes la paciencia del sufrido.
Por Dios, por ti, por mí, por tu marido,
no sirvas a su ausencia de libelo;
cierra puerta, vive con recelo:
que el pecado se precia de escondido.
No digo yo que dejes tus amigos;
mas digo que no es bien estén notados
de los pocos que son tus enemigos.
mira que tus vecinos, afrentados,
dicen que te deleitan los testigos
de tus pecados más que tus pecados (1971, 68).

No es de extrañar, pues, que si los matrimonios respondían más a intereses concretos que al amor, el resultado haya sido la búsqueda del mismo fuera de la pareja formal y sagradamente constituida. Así pues, la imposición de la doctrina moral y la legislación de las querencias individuales no se va a expresar dentro del amor vinculado al matrimonio, porque se relacionaba la existencia de amor conyugal con la obediencia de la esposa al marido. A través de la literatura se puede constatar que las expresiones de amor particular no surgían dentro del matrimonio, sino mediante el amor cortés. Amor caballeresco que atestigua que el amor puro es contrario al matrimonio (Fuchs 1996, I, 173). El resultado será la ruptura de la civilidad a través del adulterio.

Las fuentes muestran cómo muchas veces las mujeres se veían obligadas a mantener relaciones con otros hombres por no tener cerca al esposo para hacerse cargo de ellas. Esta indefensión les hacía presa fácil de la libido de hombres necesitados de calor y amores en pecho ajeno. Así sucedió con José Miguel Torralba, acusado de incontinencia adulterina por mantener relaciones con una mujer casada -y cuyo nombre no se menciona en el expediente- porque su esposo se encontraba recluso en presidio.²⁸ En ocasiones, el primer indicio que el esposo tiene de un adulterio es la falta de cumplimiento de las obligaciones matrimoniales de la esposa.²⁹ Entre el 9 de Enero y el 4 de Abril de 1782, José Hidalgo, cabo de milicias provinciales de México, entabla una causa penal contra su esposa Francisca de Villavicencio por “faltar a las obligaciones del matrimonio”. Seguidamente, viene una acusación por adulterio contra su mujer y contra Pedro de Rivera. La sentencia, finalmente, condenará a Rivera al destierro de la ciudad y a pagar las costas del juicio, mientras que la mujer quedaba a cargo del marido.³⁰ En otras situaciones el caso era el contrario, la esposa que mantenía relaciones adulterinas las justificaba porque el marido no mantenía relaciones con ella. La española Josefa Trejo, fue denunciada el 26 de Diciembre de 1793 de cometer

adulterio por su marido Manuel Figueroa, soldado de caballería. En el expediente figura una carta de Josefa en el que afirma que su esposo no cumplía con sus deberes maritales, lo cual corrobora también su madre. Finalmente, se sobresee la causa por falta de pruebas. Este caso, que no es extraño, es fácilmente comprensible dado que muchas mujeres necesitan desarrollar su sexualidad, cosa que, en general, no consiguen dentro de matrimonios que se llevan a cabo alejados del amor.

Una característica muy habitual en los casos de adulterio es la acusación a los maridos de “malos tratamientos”. La violencia intraconyugal ha sido un mal histórico que llega hasta nuestros días, en la que la víctima casi siempre es la mujer. La literatura, testigo y a veces notaria de la historia, se ha hecho eco de estas prácticas. En la Nueva España tenemos un claro ejemplo con el pícaro Periquillo Sarmiento quién, no contento con engañar a su esposa con otras mujeres, confiesa cómo su esposa “comenzó a experimentar los malos tratamientos de su marido pícaro que la aborrecía [...] pareciéndome en esto a muchos maridos sinvergüenzas que se acuerdan que tienen mujer para celarla y servirse de ella como de criadas [...]” (Fernández de Lizardi 2005, 409-410). Ello era consecuencia, explicaba el Periquillo, de que se había casado “[...] no con los fines santos a que se debe contraer el matrimonio, sino como el caballo y el mulo que carecen de entendimiento [...]” (Fernández de Lizardi 2005, 411). Pero la ficción se apoya casi siempre en bases reales: el 17 de Febrero de 1786 en Tlayacapan, Andrea María, india casada con el también indio Basilio Antonio, acudió a querellarse civil y criminalmente contra su marido porque no solo la había maltratado, azotado y golpeado “sino que por causa de su prisión quiso quemarla la casa y la casa de su tía, la de dónde nació y se casó y que está amancebado con María de la Concepción, mujer de Marcelo Antonio Rojas”.³¹ Tanto los malos tratos como el adulterio eran de conocimiento general en el pueblo, lo que llevó a la justicia a firmar auto de encarcelamiento contra Basilio. En su declaración, Basilio Antonio afirmaba ser comerciante de ropa de la tierra³². Asimismo, confiesa haber golpeado dos veces a su esposa, la primera porque al regresar una noche no encontró de comer ni lumbre y que preguntándole que por que no le atendía, ella le dijo que “porque no era su amiga, que allá en casa de su amiga podía ir a que le dieran de comer”. La otra vez, continúa diciendo, que

[...] habiéndola ido a pedir a su mujer una tortilla, le respondió su mujer que a dónde se había estado todo el día tratando con su amiga allí pidiera la tortilla y no viniera a molestarla, y le respondió que supuesto no tenían hijos y la casa era del declarante la quemaría, por lo que esta intención empezó a quemar los santos [...].³³

El final de esta historia concluye, como muchas otras, con una declaración de Andrea María el 1 de Abril de 1786 ante el Teniente del Partido, donde perdona a su esposo pero con la condición de que se le advierta y que no vuelva a comunicarse con la mujer de Marcelo. En el auto final del Teniente de Partido, siguiendo la filosofía de evitar escándalos, va a aperebir a Basilio además de intimidarlo con las penas que tendría que cumplir si no se enmendaba. De esta manera, saldrá de la cárcel bajo fianza, pagada por su tío

Vicente Maximiliano quien debía de hacerse cargo de que su sobrino cumpliera con sus obligaciones de casado, dando a su esposa un buen trato y advirtiéndole que si no lo hiciera se tendría que presentar ante la justicia para su castigo.³⁴

En último extremo, el adulterio podía llevar al divorcio, divorcio entendido como separación de los cónyuges pero no ruptura del matrimonio, ya que, como hemos señalado, era considerado como unión sagrada indisoluble.³⁵

A modo de conclusión

Las bases de la cosmovisión cristiana en materia sexual se fueron cimentando desde la Edad Media. Una cosmovisión sustentada en la huída de los placeres, en la represión de la sexualidad que no fuera encaminada a la procreación y el control de las conciencias a través del temor al pecado y a la condena eterna. San Agustín y Santo Tomás edificaron toda una estructura dogmática y los tratadistas hispanos se encargaron de difundirla y aplicarla en la Nueva España.

Este aparentemente sólido edificio doctrinal se venía abajo cuando la realidad cotidiana tomaba su propio camino basado en su particular interpretación, bien porque el imaginario popular daba rienda suelta a sus impulsos naturales que se yuxtaponían a las codificaciones oficiales, bien porque la doctrina no llegaba con claridad al entendimiento de una sociedad vagamente instruida.

En una sociedad como la novohispana, donde lo religioso, el ámbito social y la realidad personal entrecruzaban sus caminos habitualmente, las prácticas sexuales desviadas de la doctrina oficial de la Iglesia, codificadora de la civilidad, representaban a la vez un problema religioso, un problema colectivo y un problema del individuo. Religioso, porque era una ofensa contra Dios, por lo tanto, pecado; social, porque transgredía el buen orden de las costumbres y, por tanto, de la civilidad; y, finalmente, individual porque afectaba a la propia conciencia.

Dentro de una sociedad dirigida y vigilada, el matrimonio, instituido sagradamente por la Iglesia, fue un vínculo demasiado frágil y representó un arma de doble filo: por un lado, porque era el único medio lícito de mantener relaciones sexuales entre los sexos y, por otro, porque al llevarse a cabo por otros móviles ajenos al amor, empujaba a muchas personas a buscar el amor, la pasión y el placer fuera de él en relaciones consideradas ilícitas. Si bien las autoridades civiles y eclesiásticas procuraron que después de un adulterio se recompusiera la unidad marital, muchas veces esto no fue posible y la última salida fue un divorcio temporal o, en la situación más radical, una separación definitiva.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (México D.F., México) Fondo: *Criminal y Judicial*.

Libros y revistas

Alberro, S. 1980. El discurso inquisitorial sobre los delitos de bigamia, poligamia y solicitación. *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*. México: INAH, 1980.

Aquino, T. de. *Suma Teológica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

----- 1977. *Suma contra gentiles*. México: Ed. Porrúa.

Atondo, A. 1992. El amor venal y la condición femenina en México colonial, 1521-1821. México: INAH.

Benavente, Fr. T. de. 1540. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ellas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

Bajtín, M. 1989. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Castro, A. 1976. *De la Edad Conflictiva*. Madrid: Ed. Taurus.

----- 1987. *El pensamiento de Cervantes*. Ed. Crítica: Madrid.

Cervantes, M. 2005. *Don Quijote de la Mancha*. Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española.

Comte-Spoville, A. 2003. *Diccionario Filosófico*. Barcelona: Ed. Paidós.

Cortés, M. E. 1988. El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiásticas coloniales. Siglos XVI-XIX. *El placer de pecar y el afán de normar*. México: INAH, pp. 217-248.

Domínguez Ortiz, A. 1996. *La sociedad americana y la corona española en el siglo XVII*. Madrid: Ed. Marcial Pons.

Eliás, N. 1989. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Enciso, D. 1988. La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en la Nueva España. *El placer de pecar y el afán de normar*. México: INAH, pp. 249-294.

García-Molina Riquelme, A. M. 1999. *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Giraud, F. 1998. La reacción social ante la violación: del discurso a la práctica. *El placer de pecar y el afán de normar*. México: INAH, pp. 295-352.

Fernández de Lizardi, J. 1816. *El Periquillo Sarmiento*. México: Ed. Porrúa, 2005.

----- 1818. *La Quijotina y su prima*. México: Ed. Porrúa, 2000.

Fuchs, E. 1996. *Historia Ilustrada de la Moral Sexual*. Madrid: Alianza Editorial, volumen I.

García-Molina Riquelme, A. M. 1999. *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

González Casanova, P. 1958. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. Secretaría de Educación Pública: México, 1986.

- Gruzinski, S. 1982. La "conquista de los cuerpos" (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI). *Familia y sexualidad en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Educación Pública.
- 1988. Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas). *El placer de pecar y el afán de normar*. México: INAH, pp. 169-216.
- 1991. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México hispánico, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Hipona, A. de 1966. *La ciudad de Dios*. México: Ed. Porrúa.
- 1956. *Tratados morales. Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lárraga, Fr. F. 1780. *Promptuario de la theologia moral*. Madrid: Imprenta de D. Manuel Martín.
- Loyola, I. de 1996. *Ejercicios espirituales*. Madrid: San Pablo.
- Lavrin, A. 1991. La sexualidad en el México colonial: un dilema para la iglesia. *Sexualidad y matrimonio en la América hispana*. México: Ed. Grijalbo, pp. 55-104.
- Huarte de San Juan, Juan. 1594. *Examen de Ingenios para las ciencias*. Edición digital basada en la edición de Madrid: Imp. La Rafa, 1930.
- En <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544583735212257/p0000001.htm>
- Le Goff, J. 1980. Las Mentalidades una historia ambigua. *Hacer la Historia*. Barcelona: Ed. Laia, volumen II.
- León, Fr. L. de. 1583. *La perfecta casada*. México: Ed. Porrúa, 1997.
1983. *Los gnósticos*. Madrid: Ed. Gredos, 2 vols.
- Martín Gaité, C. 1972. *Usos amorosos en la España del siglo XVIII*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Toribio Medina, J. 1991. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*. México: CONACULTA.
1805. *Novísima Recopilación de las Leyes de España*. Madrid: (Edición Facsimilar), s/f.
- Olmos, Fr. A. de. 1533-1539. *Tratado sobre los siete pecados mortales*. México: Ed. De Georges Boudot, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Ortega y Gasset, J. 1997. *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega, S. 1998. El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. *El placer de pecar y el afán de normar*. México: Joaquín Moriz, Dirección de Estudios Históricos e INAH.
- Pascual Ferrer, V. 1830. *El arte de vivir en el mundo*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1964.
- Pescador, J. J. 1992. *De bautizados a files difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. México: El Colegio de México.
- Quevedo, F. de. 1971. *Obras completas*. Barcelona: Ed. Planeta, vol. I.
- Ruíz de Alarcón, J. 1628. *La cueva de Salamanca*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.
- Sahagún, Fr. B. de. 1993. *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Ed. Facsimilar, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Turiso J. 2006. Las claves de la armonía social: matrimonio, patria potestad y dote en la América Virreinal. *Dote matrimonial y redes de poder en el Antiguo Régimen en España e Hispanoamérica*. Mérida: Universidad de los Andes Venezuela, pp. 197-216.

Twinam, A. 1999. *Public lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press.

Vega y Carpio, L. de. 1604. *Los comendadores de Córdoba*. Obras Selectas. México: M. Aguilar Editor, S.A., 1991.

Villarroel, H. 1787. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al Rey y al público*. México: CONACULTA, 1994.

Vives, L. 1555. *Instrucción de la mujer cristiana*. Zaragoza.

Notas

* El artículo es el resultado final de los avances presentados en el XIV Congreso de Americanistas «Las Cortes de Cádiz, la Constitución de 1912 y las independencias nacionales de América y el Mediterráneo» celebrado en Valencia (España) del 8 al 10 de Septiembre de 2010.

¹ Ortega 1998. Alberro 1980.

² Gruzinski 1988, pp. 169-216.

³ Gruzinski 1991.

⁴ Cortés 1988, pp. 217-248. Enciso 1988, pp. 249-294. Giraud 1988, pp. 295-252.

⁵ Lavrin 1991, pp. 55-104.

⁶ Atondo 1992.

⁷ Así, por ejemplo, hemos observado cómo la inmoralidad de las costumbres sexuales debió llegar a extremos insoportables para los procelosos y cristianos hábitos de Felipe II, porque la creciente “depravación” sexual trajo como consecuencia que en 1566 el rey firmara una pragmática que castigaba severamente “a los maridos que por precio consintieren que sus mujeres sean malas de su cuerpo”. *Novísima Recopilación*, libro XII, tit. XXVIII.

⁸ Los principios de la razón social de este ilustrado americano son puntualizados en los siguientes fundamentos:

1° Ejercer los derechos propios, con el menor perjuicio de los ajenos. 2° Respetar los derechos ajenos, aun cuando nos sean perjudiciales. 3° Reconocer el mérito hasta en nuestros enemigos. 4° No hacer mal sin motivo justo y sin legítima autorización. 5° Promover el bien de otros hasta con sacrificio del nuestro. 6° Renunciar a resentimientos momentáneos que puedan producir en lo sucesivo mayores disgustos. 7° Sacrificar los afectos personales al interés público. 8° Procurar la mayor ventaja para el público con el menor perjuicio de los individuos de la sociedad.

⁹ Por ejemplo, la llegada del cristianismo a América supone una auténtica conmoción que revolucionará las mentalidades existentes. La mudanza de la concepción tradicional del tiempo circular a la del tiempo lineal cristiano necesariamente tuvo que afectar la cosmovisión de las culturas mesoamericanas. No es de extrañar que la cultura popular se afiliara al tiempo circular de la liturgia cristiana, como muchos siglos antes lo habían hecho los indígenas de la Península Ibérica cuando se impuso el cristianismo en sus territorios. En tierras mexicanas, los indígenas en contacto con los ladinos comienzan a experimentar una metamorfosis mental y cultural que se hará más patente en los siglos XVII y XVIII. Por su parte, los españoles que llegan a tierras americanas comienzan a dejar de serlo, al menos no lo eran ya de la misma manera que la de sus paisanos peninsulares. ¿Qué quiero decir con esto? Que, del caos cultural que se produce con la reciprocidad de intercambios, se va a originar una nueva mentalidad, novedosa con respecto a la que tenían los unos y distinta a la que trajeron los otros.

¹⁰ Se debe tener aquí muy presente, por ejemplo, que una gran mayoría de la población estaba poderosamente dominada por el pensamiento mágico, repleto de elementos sobrenaturales, casi siempre en las antípodas de la racionalidad discursiva dogmática y normativa de la época. Así, la enfermedad, a la que los indígenas adjudicaban un origen sobrenatural, los españoles, desde antes incluso de la peste negra de 1340, asignaron su causalidad a un castigo divino o al azote del Diablo. En este sentido, debemos comprender que gran parte de la población era sumamente ignorante en cuestiones de fe y doctrina, más proclives a las mágicas y espontáneas creencias populares que a las grandes construcciones teológicas y morales, muchas veces difíciles de entender y asimilar. Hasta tal punto era así, que los juicios errados llegaban inclusive a algunos sectores del clero. La propia Iglesia tuvo que elaborar su propio corpus mágico oficial, por lo general con fines didácticos, compuesto de milagros, apariciones, reliquias, etc., a través del cual lo sobrenatural se pone en contacto con lo terrenal.

¹¹ Este dualismo en la percepción del mundo y de la vida misma, entendido a la manera bajtiniana, coexistía en determinados momentos como el carnaval, junto al mundo oficial, un segundo mundo popular y antitético a aquel. Vid. Bajtín 1989.

¹² Esta aversión por la carne llega a su máximo en el cuerpo de la mujer, considerado en muchos casos como refugio del diablo. Esto explica que Tomás de Aquino considere a la mujer “una deficiencia de la naturaleza”.

¹³ Afirma San Agustín:

El pecado es pecado porque existe voluntad de pecar y la voluntad reside en el libre albedrío del hombre, [...] Y aunque de la corrupción de la carne proceden algunos estímulos de los vicios y los mismos apetitos viciosos, sin embargo, no todos los vicios de nuestra mala vida deben atribuirse a la carne para no eximir de todos ellos al demonio, que no está vestido de carne mortal, pues aunque no podamos llamar con verdad al príncipe de las tinieblas fornicador o borracho u otro dicitario semejante alusivo al deleite carnal, aunque sea secreto instigador y autor de semejantes pecados, con todo es sobremanera soberbio y envidioso [...] Y estos vicios, que son los principales que tiene el demonio, los atribuye el Apóstol a la carne [...]. Vid. 1966, 311.

¹⁴ En esta época se distinguía la *fornicatio*, que el *Diccionario de Autoridades* de 1732 en su tomo III definía como “El acceso o ayuntamiento que comete el hombre con otra muger que la própria y legítima”, de la *simplex fornicario*, que era la llevada a cabo entre un soltero con una soltera. Ambas estaban consideradas por la Iglesia como un pecado mortal y las situaba dentro de “las especies naturales de la luxuria”. Vid. Lárraga 1780, 526-527.

¹⁵ Cit. por Hipona 1956, 49.

¹⁶ Se entendía que el adulterio podía darse de tres modos: entre casado y casada, entre casado y soltera, y, por último, entre soltero y casada. Ahora bien, de los tres modos adulterinos uno genera mayor conflicto que los demás: el del casado con soltera, dado que comportaba el peligro de engendrar un hijo, que en sí sería bastardo, y que podría darse el caso de que pugnara por la herencia familiar con los hijos legítimos y dañara así el derecho de éstos.

¹⁷ El cabeza de familia estará facultado para jerarquizarla, de tal manera que definirá el destino social y profesional de cada uno de los hijos e hijas: quiénes son los que casarán y quiénes entrarán en una orden religiosa y permanecerán célibes, quién perpetuará el linaje tras la muerte del padre, y quiénes tendrán que engrosar las filas del ejército o de la administración pública. Para más información sobre el tema vid. Turiso 2006, pp. 197-216.

¹⁸ Miguel de Cervantes. *La fuerza de la sangre*. Red Ediciones, S.L., Barcelona, 2012, p. 15.

¹⁹ Cabe mencionar aquel soneto de Quevedo, en cuyas estrofas acusa a su gran rival Góngora de judío converso con aquello de “untaré mis versos con tocino Gongorilla/ para que no me los muerdas”, o El Dómine Cabra, en *El Buscón* de Quevedo, quien también añade tocino a la olla porque en cierta ocasión habían cuestionado su hidalguía, es decir, su limpieza de sangre. Podemos apreciar cómo se fusionan aquí las ideas del “presunto” cristiano nuevo que para disimular comía jamón y tocino, y la del doble sentido del “tocino de cerdo”, el de “cerdo” y el de “cristiano nuevo”.

²⁰ Un análisis muy interesante sobre sexualidad, ilegitimidad y familia en Hispanoamérica lo encontramos en Twinam 1999.

²¹ Denis Valdés: “The decline of the Sociedad de Castas in Mexico City”, tesis de doctorado, Universidad de Michigan, Michigan, 1978. Cit. en Juan Javier Pescador 1992, 146.

²² Ejemplo de esta ignorancia es la peregrina creencia de

[...] que los hijos del adúltero parecen al marido de la mujer adúltera, no siendo suyos. Y es su razón manifiesta; porque en el acto carnal están los adúlteros imaginando en el marido, con temor no venga y los halle en el hurto. Por el mismo argumento infieren que los hijos del marido sacan el rostro del adúltero, aunque no sean suyos; porque la mujer adúltera, estando en el acto carnal con su marido, siempre está contemplando en la figura de su amigo. Y los que confiesan que la otra mujer parió un hijo negro por estar imaginando en la figura negra del guadamecil, también han de admitir lo que estos curiosos han dicho y probado, porque todo tiene la misma cuenta y razón. Ello para mí es gran burla y mentira, pero muy bien se infiere de la mala opinión de Aristóteles”. Vid. Huarte 1930, 25.

²³ Archivo General de la Nación de México (a partir de ahora A.G.N.) Criminal, vol. 40, exp. 21, f. 532.

²⁴ *Ibidem*, ff. 532-532v.

²⁵ En esta época se consideraba como adulterio incestuoso aquel que era consumado a través de relaciones extramaritales entre una persona casada y una persona soltera emparentadas, espiritual o legalmente, en grado cercano.

²⁶ A.G.N. criminal, vol. 24, exp. 6, f. 347.

²⁷ *Ibidem*, f. 347 v.

²⁸ A.G.N. Criminal, vol. 542, exp. 2, ff. 27-42, Puebla de los Ángeles, 1782.

²⁹ Hay que mencionar que el discurso de la Iglesia acerca del matrimonio insiste en la observancia del deber conyugal como medio para no caer en otros pecados.

³⁰ A.G.N. Judicial, vol. 20, exp. 4, ff. 200-221 v.

³¹ A.G.N. Criminal, vol. 2, exp. 15, f. 340.

³² Este dato es interesante de tener en cuenta, ya que los maridos dedicados a oficios que los mantienen habitualmente fuera de casa, debido a la movilidad geográfica de estas profesiones, son propensos a mantener relaciones extramatrimoniales en otros pueblos o ciudades.

³³ A.G.N. Criminal, vol. 2, exp. 15, f. 344-344 v.

³⁴ *Ibidem*, ff. 347-347 v.

³⁵ El divorcio era definido por los tratadistas católicos como separación legítima de lecho y de habitación pero no de vínculo sagrado. Vid. Lárraga 1780, 232.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

**CUBA. EL ENSAYO DE LA IMPRENTA
EN LA REGIÓN BAYAMO-MANZANILLO (1840-1866).**

Raiza K. Olivera Fleita

Universidad de Matanzas, Cuba

raiza.olivera@umcc.cu



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

**CUBA. EL ENSAYO DE LA IMPRENTA
EN LA REGIÓN BAYAMO-MANZANILLO (1840-1866).**

Raiza K. Olivera Fleita

Resumen

El artículo que presentamos a continuación explica desde la perspectiva socio-histórica la introducción de la imprenta en la región de Bayamo y Manzanillo (1840-1866), partiendo del proceso de regionalización del evento. Estos prósperos territorios ofrecieron una oportunidad de mercado para la imprenta moderna, circunstancia aprovechada por algunos impresores y la aristocracia del territorio para la fundación de talleres; sin embargo la política general del gobierno determinó que el estreno de la imprenta en la región se convirtiera en un hecho donde se frustraron los intereses de la emergente burguesía y de la aristocracia criolla, clases que abogaban por cambios excepcionales en el régimen.

Palabras claves: introducción, imprenta, región Bayamo-Manzanillo, Cuba, siglo XIX.

Abstract

The present article explains, from a social-historical perspective, the introduction of the printing in the region Bayamo-Manzanillo of Cuba (1840-1866), starting from this event's process of regionalization. The prosperous territories of Bayamo and Manzanillo offered a market opportunity for modern printing, a circumstance that was used by some printers and the aristocracy of the territory for the foundation of workshops. However, the government's general politics determined the debut of printing in the region as an event where the interests of the emergent bourgeoisie and of the creole aristocracy —two classes that pled for exceptional changes in the regimen— were frustrated.

Keywords: introduction, printing, Bayamo-Manzanillo region, Cuba, 19th century.

Recibido: 14 de Julio de 2014

Aceptado: 29 de octubre de 2014

**CUBA. EL ENSAYO DE LA IMPRENTA
EN LA REGIÓN BAYAMO-MANZANILLO (1840-1866).**

Raiza K. Olivera Fleita

Introducción

Aun cuando se reconoce la riqueza de la migración interna y externa, de las relaciones comerciales y mercantiles y las confluencias culturales en la isla de Cuba durante la colonia, resulta de interés el predominio del positivismo en los estudios contemporáneos sobre la introducción de la imprenta. Este fenómeno, consecuencia indirecta de la colonización, no tuvo tal relevancia para el gobierno colonial que rigiera entre el siglo XV y finales del XVIII, hasta que se vinculó su establecimiento y distribución, durante el siglo XIX esencialmente, con el desarrollo y la evolución de las ideas liberales.

De esta manera proponemos vincular el aspecto tecnológico de la imprenta con su uso social, identificado con el desarrollo del pensamiento en determinados grupos sociales hasta la década del sesenta del siglo XIX cubano, pues “para entender el papel dominante desarrollado por la técnica en la civilización moderna, debe explicarse la cultura que estaba dispuesta a utilizarla y aprovecharse de ella” (GEST 2004, 19). Esto específicamente en la región del suroeste oriental (Bayamo-Manzanillo), donde cristalizó el ideal independentista en 1868 y donde se hicieron sentir con mayor rigor las disposiciones monárquicas para sostener el régimen esclavista ya decadente.¹

La imprenta y la transformación social e ideológica

Hasta los últimos años del siglo XVIII la imprenta fue un elemento tecnológico restrictivo de las mayores poblaciones de Cuba, y su funcionamiento daba respuesta a las situaciones particulares del ámbito religioso y del panorama social, principalmente las relacionadas con el ámbito médico-farmacéutico. Desde 1720, cuando se publicó la *Carta de Esclavitud a la Virgen Santísima del Rosario*,² hasta 1790, cuando apareció el primer periódico cubano, se manifiesta evidentemente que la práctica se precisaba en el sector civil de la sociedad, y por otra parte, a pesar de las limitaciones establecidas por la censura colonial a la publicación de libros, comenzaba de forma moderada el periplo de la historiografía cubana con las obras de José M. Félix de Arrate, Ignacio José de Urrutia, Ramón de la Sagra, Jacobo de la Pezuela, Nicolás Joseph de Ribera y viajeros como el alemán Alexander von Humboldt y el francés Jean-Baptiste de Beauvallon.³

Pero la publicación del primer periódico en la isla denota el comienzo de una nueva etapa para la utilización de la técnica, la cual será en adelante objeto de mayor movilidad y paulatina modernización.

La expansión tecnológica, o regionalización, del uso de la imprenta estuvo amparada por acontecimientos sociopolíticos que influyeron en el Caribe: se conjugaron la influencia de la Revolución Francesa, de los períodos liberales en España (1808-1812 y 1821-1823), de la Revolución Haitiana, el inicio de las luchas por la independencia mexicana y la posterior culminación de la Guerra de Secesión norteamericana, con la inminente transformación de los talleres que se generalizó en 1840 (Fornet 2002, 124), además del nacimiento de la conciencia nacional, esta última pronunciada en varias formas de pensamiento filosófico entre la aristocracia e intelectualidad de la época. Se destacaron las corrientes políticas reformista, autonomista, anexionista e independentista, cada una con sus prerrogativas sobre cómo resolver el problema colonial cubano, a la vez que las ideas de abolición de la trata y la esclavitud iban permeando a todos los sectores sociales.⁴

Como respuesta a la realidad social circundante aumentaron las acciones populares contra el absolutismo; así, en 1808 se produjo la manifestación en la prensa de las feministas habaneras, quienes dejaron de usar pelucas y trenzas, y hasta llevaron el pelo corto como portadoras de las ideas liberales (Barcia 2011, 14); también se llevaron a cabo movimientos de negros y mulatos libres como la conspiración Rayos y Soles de Bolívar, y la conspiración de Aponte, las cuales vincularon a algunos blancos (Ibarra Cuesta 2004, 76).

Por otra parte, crecía la necesidad de expresión de los intereses y preocupaciones de los grupos representativos de la sociedad. A pesar de la censura previa y de las restricciones a las publicaciones de criollos, se disfrutaba de una relativa libertad en la divulgación de las aspiraciones e ideas reformistas. Esto facilitó que los hacendados criollos trazaran la directriz ideológica del momento y logran erigirse como los representantes de las demás clases en la contradicción metrópoli-colonia.

Una de las manifestaciones en el ámbito social fue la utilización de la prensa, que se extendió como vía de promoción socioeconómica y cultural aprovechando las brechas liberales de principios de siglo. En concordancia con esto, abundaron las solicitudes al gobierno para la apertura de establecimientos tipográficos fuera de la capital habanera (Cienfuegos, Holguín, Guantánamo), aunque las dos últimas en particular no fueron aceptadas hasta la segunda mitad del siglo.

El papel periódico pasó a ser la representación de los intereses sociales apremiantes de la época, y aunque se emitieron disímiles publicaciones, a poco de salir otras fueron censuradas y prohibidas, de acuerdo a lo que la política colonial consideraba como contenido subversivo; en la permanencia de algunos periódicos influyó la fuerte competencia en el gremio para sostener los talleres. Ya para la década del sesenta aparecieron periódicos de corte literario “por [los] que se deslizaba sutil y veladamente alguna u otra alusión a la realidad político social” (Serra García 1988, 120).

Durante las primeras décadas del siglo, como dijera Félix Varela, “no había opinión política sino opinión mercantil” (Ibarra Cuesta 2004, 91); sin embargo el movimiento intelectual alrededor de las principales corrientes ideo-políticas fue tomando solidez, y así se expresó a través de la prensa, muestra de ello fueron las publicaciones de *El Americano Libre* y *El Siglo*, en las que tiene cauce el liberalismo conservador, y *El Habanero*, redactado por el propio Varela en Estados Unidos e introducido ilegalmente en la Isla, donde este proponía sus ideas independentistas.

En 1862 el reformista José Manuel Mestre escribió a Saco sobre la imagen que proyectaban los versos de José Fornaris, ya que presentaba a Serrano (Capitán General) como un político bajo cuya sombra podían cobijarse independentistas. Más tarde, en 1888, Fornaris publicó un libro de poesías donde hizo referencia a la Oda al General Serrano que publicara el número 18 del periódico *El Progreso*, el 29 de julio de 1862, “siendo objeto de la censura algunos versos de su composición, por su amigo el director de dicha publicación”, por lo que el Capitán General ordenó recoger ese número del periódico (Ibarra Cuesta 2004, 264).

Entre 1820 y 1860 en el seno de la sociedad fueron surgiendo espacios donde se producían los debates sociopolíticos e ideológicos: las tertulias sociales y literarias, de las que fue muy conocida la de Domingo del Monte en Matanzas,⁵ donde socializaba la pléyade de la intelectualidad y la aristocracia terrateniente del occidente del país (por lo general reformistas y anexionistas); las sociedades filarmónicas; y las logias, de significativa repercusión, que en la región de Bayamo y Manzanillo albergaron los ideales independentistas de 1868. Es un contexto donde la vida asociativa y las publicaciones periódicas generaron un clima revolucionario desde principios del siglo XIX. Específicamente a partir de 1840, la formación de una esfera pública daba cauce a un estado de opinión expresivo de la conciencia nacional (Ibarra Cuesta 2009, 1).

No se podría hablar de los derroteros de la imprenta en la isla sin referirnos al papel que tuvo la Sociedad Económica del País durante los siglos coloniales XVIII y XIX. Dicha asociación se dedicó a promover e impulsar el progreso tanto en las ramas de la economía como en las relacionadas con la producción intelectual del país. A lo largo de la Isla promovió la agricultura y el comercio, la crianza de ganado, la industria popular y oportunamente la educación e instrucción de la juventud, persiguió el beneficio de “los moradores de la ciudad, de los campos cercanos a La Habana, y de ser útil al Estado” (Pruna Goodgall et al 2006, 57). Vale destacar a la Sociedad Económica de Amigos del País (en adelante SEAP) como una de las fuerzas progresistas más influyentes en la sociedad de principios del decimonónico, ya que con su apoyo favoreció la difusión por todo el país del pensamiento ilustrado de la época.

En La Habana se había constituido desde el siglo XVIII, aunque ya en la primera mitad del XIX había otras sociedades de su tipo en Puerto Príncipe, Sancti Spíritus y Trinidad (Pruna Goodgall et al 2006, 47). En 1787 se fundó la de Santiago de Cuba, que en principio “no tenía absolutamente fondos de qué disponer”.⁶ Años más tarde, el 28 de junio del año 1825, con la autorización del Capitán General se

concedió la licencia para la imprenta y el periódico y, en 1832, obtuvo un donativo con el que se compraron la prensa, los tipos y demás útiles.⁷

La SEAP acogió a lo más prestigioso de la aristocracia: en ella se incluyeron, por relacionar algunos, Cristóbal Murtra,⁸ José Antonio Saco, y hasta Carlos Manuel de Céspedes como corresponsal desde la región Bayamo-Manzanillo en 1866, cuando Don Eusebio Faustino Capaz, secretario de la sede santiaguera, manifestó que se debían preparar numerosos corresponsales de todo el oriente y la ciudad de Bayamo por poseer diputación.⁹

En Santiago de Cuba, *El Redactor* constituyó el órgano de prensa de la Sociedad Económica de Amigos del País. Este importante periódico santiaguero, en triangulación histórica y geográfica con *El Fanal* de Puerto Príncipe (Camagüey) y *La Regeneración* de Bayamo, cada uno con sus privativas, resultan auténticos exponentes del período. En *El Redactor* se encuentran varios artículos y poemas de Carlos Manuel de Céspedes como fiel colaborador.

La interrelación existente entre los miembros de la SEAP y el adelanto sucesivo en el que se incluyeron las principales poblaciones de la Isla no es desdeñable; sus propuestas expresaron el deseo transformador y modernizador de la sociedad colonial insular.

La política colonial, la imprenta y los intereses de la Nación¹⁰

Desde que se decretó la libertad de imprenta en 1810 hasta la década del cuarenta ocurrió un proceso en el cual los altibajos pro y versus liberalismo en Cuba desencadenaron diversas manifestaciones en aristas sociales como la educación y los espacios públicos.¹¹

En torno a la imprenta, ya desde finales del siglo XVIII se había generado un movimiento ilícito de la información impresa. La reiteración de las medidas de prohibición demuestra que eran frecuentemente burladas, hecho comprobable a través de las listas de libros anexas a los registros de las naves indianas, de los expurgos realizados en bibliotecas privadas y librerías, de los catálogos de bibliotecas y universidades de la época, de los inventarios, de los procesos iniciados por la Inquisición, de las testamentarias y subastas (Maris Fernández 1999, 6). La ilegalidad se mantuvo efectivamente durante el siglo XIX, además de que la secularización de la educación y su paulatina modernización flagelaron el férreo dominio de la iglesia en este sentido.

Entre 1830 y 1860 se fundaron varios establecimientos educacionales privados de cubanos y de inmigrantes españoles liberales, los cuales impartieron una orientación progresista de la educación; algunos de los colegios que se fundaron fueron San Cristóbal de Carraguo, el Colegio Salvador y La Empresa; del discipulado de José de la Luz y Caballero en Carraguo,¹² destacaron Francisco Vicente Aguilera,¹³ Pedro Figueredo¹⁴ y Juan Clemente Zenea,¹⁵ entre otros, como dirigentes del movimiento revolucionario de

1868. Simultáneamente, en la Universidad comenzaron a ocurrir las primeras manifestaciones abiertas contra el colonial, siendo encausados algunos (Ibarra Cuesta 2009,19).

A pesar de que en 1843 se preveía la limitación de las licencias de publicar periódicos en las mayores poblaciones de la Isla, los redactores editaron los periódicos violando las disposiciones de censura previa a cargo de los tenientes gobernadores, por lo que muchas veces afrontaron penas de prisión, multas o clausura del periódico. El Capitán General Lersundi se pronunció sobre esta situación: “Los periódicos publicaban descaradamente doctrinas incendiarias. La enseñanza pública desde la Universidad hasta la última escuela de aldea, estaba convertida en una conspiración contra la unidad nacional” (Ibarra Cuesta 2009, 21).

De esta manera va ocurriendo la transformación del uso de la tecnología y su asimilación social. La inserción de la tipografía en función de la sociedad y la cultura se convirtió en una cuestión determinante cuando valoramos la evolución histórica de la sociedad cubana. Ya en los umbrales del siglo XIX la transformación tecnológica era inminente, se introdujo la prensa mecánica en 1834 y la prensa de vapor en 1850, se abrió la posibilidad técnica de las tiradas mayores, lo cual permitió a los impresores y editores de libros “vender barato para vender mucho” (Fornet 2002, 105).

Así nos referimos a los “usos tecnológicos” al describir la utilización de la tecnología con determinados fines. En un primer momento: la reproducción de papeles en función de las relaciones sociales elementales, referidos a cuestiones utilitarias y religiosas durante el siglo XVIII y parte del XIX, que posteriormente se enriqueció al diversificar sus aplicaciones, reflejándose en la publicación de periódicos de disímiles líneas temáticas y difundiendo los valores económicos, comerciales y literarios de la época. Los nuevos usos de la tecnología se invierten en función del mercado y la comunicación social, lo que a la vez reubicó el diapason temático pese a la censura gubernamental.

Por otra parte, la imprenta recibió un impulso indirecto cuando el régimen colonial se afirmó en la política de no permitir que los criollos recibieran influencia alguna del exterior que contribuyera al desarrollo del librepensamiento en la Isla. De esta manera se emitió la Real Orden del 24 de febrero de 1829, la que reiteró la prohibición de 1802 de que los jóvenes cubanos no fueran a estudiar a los Estados Unidos. El 17 de abril de 1832 se reafirmó con el pronunciamiento de la Real Orden que dispuso que no se permitiera a los súbditos de la monarquía borbónica estudiar en Francia o en Estados Unidos (Ibarra Cuesta 2009, 14).¹⁶

La modernidad, que trajo consigo la evolución vertiginosa de la Nación norteamericana, determinó la nueva dirección del intercambio tecnológico a pesar de las restricciones de España. Para actualizar su maquinaria, las imprentas importantes se abastecían de suministros en los Estados Unidos, ante el atraso que mostraba la metrópoli que no podía competir, ni en técnica ni en costos, con éstos. Así, Cuba se convierte en un mercado para los editores e impresores establecidos en los Estados Unidos y, por otro lado, este país provee de formación especializada, principalmente en Nueva York o Filadelfia, donde

además las imprentas acogieron la difusión de ideas y de todos aquellos temas censurados por el gobierno español (Sánchez Baena 1994, 83-84).

Entre los años 1844 y 1848 asistimos a una expansión en la introducción de libros y periódicos estadounidenses que llegaban a distintos puntos de la Isla.¹⁷ Llaverías (1957) y Sánchez Baena (1998) han destacado el peligro que entrañaba la introducción en la Isla de papeles subversivos provenientes de Norteamérica, los que amenazaban con alterar el orden sistémico colonial.

La relación establecida entre la influencia ideo-política de Estados Unidos y Europa, donde realizaron estudios muchos de los jóvenes de la época, indica cómo en la región de Bayamo y Manzanillo particularmente fueron despuntando aquellos que luego empeñarían sus fortunas en el desarrollo social y cultural de su territorio. Por ejemplo, Carlos Manuel de Céspedes y Francisco Vicente Aguilera son dos de los aristócratas criollos que apoyan la expansión del ferrocarril y la introducción de la imprenta, ya que se encontraban en pleno despuntar inversionista. Ellos formaron parte del grupo de jóvenes que, alejados de los círculos de poder y de los debates ideológicos que se mantenían en el occidente, fueron solidificando secretamente el independentismo más radical.

Francisco Murtra, aporte a la impresión tipográfica en el territorio suroeste oriental¹⁸

En el siglo XIX, el desarrollo del nuevo tipo de economía y los atisbos del espíritu capitalista fueron dos condiciones idóneas para hacer publicidad. Los fundamentos para su despegue fueron el aumento de la producción y el progreso de los medios de comunicación, los que hicieron posible la difusión masiva de la información y la lucha por el derecho a la libertad de expresión, en la cual cobró más valor la introducción de la imprenta.

Circunstancias que ampararon la labor de Murtra durante las primeras décadas del siglo, en las que el comercio y el mercantilismo alcanzaron altos estándares a nivel internacional. “Sólo el dinero de un cliente ilustrado o el orgullo profesional podía garantizar la belleza tipográfica” explica Fonet (2002) de algunos impresores entre los que menciona a Murtra, a quien se le atribuye la autoría del *Diccionario Tipográfico de Cuba*.

El tipógrafo trinitario emprendió la difusión de los conocimientos adquiridos en los Estados Unidos, encaminando sus esfuerzos a expandir el negocio familiar con la autorización de la oficialidad, lo que propició a su vez el avance socio-tecnológico en la Isla.

Más que la imprenta, Murtra introdujo la técnica y el espíritu del oficio en Trinidad, Cienfuegos, Bayamo, Manzanillo y algunos pueblos matanceros donde, luego de la fundación de sus establecimientos, entrara en una dificultosa lucha por su sostenimiento entre la competencia.¹⁹ Estas condiciones afectaron, a la vez que impulsaron en mayor o menor medida, el arte de imprimir en el resto del país.

Los estudios sobre la historia del diseño gráfico en América lo ubican como su principal exponente en la primera mitad del siglo XIX (Urrero 2010, 1), ya que la tendencia hacia el cartelismo fue uno de los aspectos que caracterizó su trabajo tipográfico, motivado por la influencia artística norteamericana, lo relacionó con temáticas ligadas a las actividades comerciales, para lo que solicitó autorización previa del Gobierno Superior Civil.²⁰

El hijo de Cristóbal Murtra, este último fundador de la Sociedad Económica de Amigos del País en Sancti Spíritus y quien lo introdujo en el arte tipográfico, ha sido reconocido como uno de los mejores impresores de su época. En 1853 “una imprenta provincial, como la de Murtra en Cienfuegos, valía mil quinientos pesos” (Fornet 2002, 46). De su experiencia habla la labor en la región Bayamo-Manzanillo: por ejemplo, cuando transitó por Manzanillo el tipógrafo ya contaba más de veinte años de trabajo como impresor.²¹

En el establecimiento que Murtra fundó en esa localidad, realizó sus primeras prácticas como tipógrafo Rafael María Merchán, a los doce años, quien posteriormente fue cajista en *La Regeneración* de Bayamo. En el *Eco...* publicó sus primeros artículos periodísticos.²² Merchán se convirtió luego en un ferviente partidario de la causa independentista.

El *Eco* de Manzanillo es un prototipo de las publicaciones realizadas por él, su publicación se catalogó como “hoja oficial, económica y mercantil”, en ella se expresaron temas relacionados con las noticias económicas y sociales de la localidad, además de los trabajos que eran necesarios para mejorar su entorno. También se refirió a algunos aspectos históricos y, ampliamente, al ambiente artístico y teatral. Uno de sus más recurrentes colaboradores fue Carlos Manuel Céspedes (García y Cárdenas 1982, 53).

Aunque la amplitud de la publicación en principio era mínima —una hoja— posteriormente se incrementó a cuatro páginas. Sólo se reconoce su existencia entre los años 1857 y 1858. La publicación trascendió como la primera prensada en Manzanillo.

En la actualidad encontramos los últimos diez ejemplares de este periódico en el Fondo Francisco Coronado de Paula perteneciente al CDICT de la Universidad de Las Villas, patentizando el periplo del insigne tipógrafo por toda la Isla, además de explicar de alguna manera el que los impresores llevaran consigo muestras tipográficas con el fin de realizar promoción de sus trabajos.

El impulso de la imprenta en la región Bayamo-Manzanillo (1840-1866)

El ambiente social, cultural y artístico en el Bayamo de la primera mitad del siglo XIX tuvo un desarrollo considerable, en tanto crecían los intereses criollos por lograr las ansiadas libertades proclamadas con la Constitución de Cádiz y el trienio liberal, el enriquecimiento de la población de la región y las potencialidades para el desarrollo ulterior de la misma, las que inundaron no sólo a la

intelectualidad sino también a algunos gobernantes del territorio, expresado en el intento frustrado de Manuel Lorenzo de autonomizar la región en 1836.²³

Las restricciones políticas en pro del desarrollo cultural provocaron el fortalecimiento del pensamiento intelectual en la región. En su libro *Poesías*, el poeta bayamés José Fornaris explica sobre el ambiente político en su ciudad natal en 1850 que:

No se permitían gimnasios, imprentas ni periódicos; nada de lo que pudiera vigorizar el cuerpo ni dar luz al espíritu. Sólo se interrumpía el silencio de la ciudad por el grito de los sargentos enseñando en el Campo de Marte; y sólo turbaba la tranquilidad del campo el lamento de los esclavos, y el chasquido del látigo de los mayores. La máxima de los gobernadores de Bayamo era: ódiame, pero témeme... y mientras que el mundo entero gozaba del periódico, esa gigante antorcha que alumbraba el Universo, en Bayamo vivíamos envueltos en la noche de la superstición y de la ignorancia. (Pichardo Viñals 1989, 198-199)

Por contraposición a la política general, en la cotidianidad el empuje revolucionario de la intelectualidad, a la vez *vanguardia política y cultural* que ha definido el investigador Mario Cobas Sanz (2010, 41), crecía de una a otra década.

En 1846, Joaquín Luciano de Tristán presentó al Gobierno Civil su proyecto particular de establecer una “prensa periódica” como “especulación mercantil” para que contribuyera al fomento e ilustración de sus pobladores, y expuso como razones en su instancia que:

La Ciudad de Bayamo [...] rodeada de las importantes poblaciones de Holguín, Manzanillo, Tunas y Jiguaní que también carecen de imprenta y mirarán como propia la que trata de establecer, adornada de una civilización y precocidad de talentos que se ignoran, dotada igualmente de los medios mas [sic] grandiosos de agricultura y comercio. Ya se proyectan caminos de hierro que conducen fácil y velozmente sus productos. Pero nada de esto puede prosperar sin llevarse al cabo, sin el auxilio de la Prensa periódica.²⁴

Misiva a la que José Antonio Olañera, Secretario de Gobierno en ejercicio del Gobierno General de la Isla, contestó que, por Real Orden del 8 de abril de 1843, estaban limitadas las licencias para los territorios de Santiago de Cuba, Trinidad, Puerto Príncipe, Matanzas y Bayamo, que el establecimiento de un periódico suponía censura previa, por lo que debía designarse bajo nombramiento un “empleado de confianza del Gobierno”, y que se había denegado una más importante de Cienfuegos pero que resolviera “como siempre lo que (sic) considere mas justo”.²⁵ La posición del representante aclaró las restricciones para la ejecución de las voluntades civiles fuera de las disposiciones gubernamentales. No obstante los locales persistieron en su solicitud: en 1850 hubo otra que fue igualmente denegada.

No se ha encontrado evidencia de que la imprenta trabajara en Bayamo antes de 1855, aunque presumiblemente, de acuerdo con el fomento económico del territorio, es probable que se introdujeran papeles comerciales, sueltos y otros, útiles al desarrollo mercantil.

Tanto se perseveró en el intento de establecer una imprenta para la región, que en 1855 le permitieron al trinitario Francisco Murtra tal distinción. El tipógrafo-editor, junto a José María Izaguirre en la edición, publicó en 1856 las *Crónicas y tradiciones de San Salvador de Bayamo* de Francisco María Fajardo; utilizando la licencia del Gobierno Civil para el establecimiento de la imprenta y la publicación de “un periódico técnico, económico-local puramente”.²⁶

El Boletín de Bayamo, que se publicaba desde 1855, cambió luego su nombre por el de *La Regeneración de Bayamo* en 1857, al cambiar su propiedad a los aristócratas Juan Bautista Mendieta, Francisco Vicente Aguilera y Bernardo Figueredo (hermano de Pedro Figueredo). La esencia de la publicación confirma el espíritu revolucionario, social y cultural de los aristócratas bayameses. En el sesenta vio la luz *La Filarmónica*, fundado por Pedro Figueredo, otro de los periódicos de lo que podríamos llamar la primera etapa de la imprenta en la región (Cobas Sanz 2010, 42).

El esfuerzo trajo consigo compromisos administrativos para quienes la sostuvieron y dirigieron; la escasa experiencia en las labores de redacción y edición, la persecución y censura de las autoridades, cuya mira siempre estuvo en los ideales efervescentes que se ocultaban tras cada publicación, tertulia, baile, en muchas ocasiones minaron aquellos primeros impulsos.

A finales del siglo XVIII se inició la pacífica labor de los pobladores del Manzanillo para lograr la autonomía dentro de la región Bayamo, la cual, a pesar de contar con poco más de mil quinientos habitantes en la población principal, ya desde 1794 ostentaba la categoría de Puerto Real, para finalmente lograr su concreción como villa el 19 de agosto de 1833. Pero su autonomía se concretó a partir de 1840, al celebrarse el 6 de enero la primera reunión del Cabildo en la que se “concibe el título de villa a esta Población con independencia de la Ciudad de Bayamo”.²⁷

El poblado se erigía entonces como baluarte del comercio colonial; asentamiento donde proliferaron los oficios: maestros, armadores de barcos, albañiles, sastres, zapateros, alfareros, principalmente españoles emigrados, y aunque sin los rigores de la esclavitud de otras regiones, una numerosa cantidad de esclavos y de población libre de color, sobre todo en las zonas rurales. Un escenario donde la oligarquía criolla se fue desarrollando.

El auge mercantil no sólo propició la introducción de nuevas ideas, recursos y productos comerciales, sino también el asentamiento de profesionales e intelectuales como Francisco Becantini, dibujante italiano que decoró el Teatro de la Reina (el Oriente) en Santiago de Cuba y luego de su construcción, también el Teatro Manzanillo; o como el médico colombiano Rafael María Merchán, padre del insigne intelectual manzanillero con el mismo nombre, que trabajó en la tipografía de *El Eco*.

En 1856 el Regidor Alférez Real D. Juan B. Mendieta, con la autorización competente, hizo una convocatoria a la Sala Capitular para tener una Junta general bajo la presidencia del Sr. Teniente Gobernador, que se realizó el 31 de diciembre, y en la que patentizó las ventajas que resaltarían a Bayamo con que se estableciese “un camino de hierro” hasta Manzanillo, “para lograr el contacto con ese puerto en pocas horas. La línea [...] aproximándose á los puntos productivos entre los que se cuentan las minas de cobre de Valenzuela, cuya sociedad compuesta de capitalistas de La Habana, es probable auxilie poderosamente la empresa por los grandes beneficios que ha de reportar”.²⁸

En la época se fomentó además la Sociedad de Instrucción y Recreo La Filarmónica, fundada en septiembre de 1851, financiada por el aporte mensual de los socios y el arrendamiento de la cantina (Orozco González 2005). La misma estaba compuesta por las familias de mayor solvencia económica que asistían con gran pompa a los bailes organizados cada mes en la casa que servía de sede, por la que se pagaban treinta pesos mensuales de alquiler a la Sociedad Domingo y Hermano, según consta en la data del tesorero de la Filarmónica correspondiente al mes de octubre del citado año (Escala Fernández 2010, 17).

El 8 de agosto de 1852, se reunieron en la sede de esta Sociedad el Teniente Gobernador Don Felipe de Castro y los representantes de las sociedades comerciales más importantes: Bartolomé Masó, José Joaquín Fajardo, Rafael Oro, José Caymari, Pedro Fluriach, Bartolomé Sariol y otros, con el objetivo de proyectar la construcción del teatro local a través de la venta de acciones de cincuenta pesos para que “reintegrado el importe de las mismas la comisión que al efecto se elija quedase como propiedad del Hospital de Caridad de la Villa, que se estaba edificando” (Escala 2010, 18). Para terminar la construcción del teatro se utilizaron los 4.837,50 pesos producto de las 96 ³/₄ acciones y se concertaron empréstitos durante los años 1853, 1854 y 1855, y además se utilizaron parte de las recaudaciones mensuales de La Filarmónica. Más tarde se redactó el reglamento de la Sociedad Anónima Teatro Manzanillo (Orozco González 2005, 4).

La concertación de negociaciones para el beneficio público de la localidad exhibió la utilización de un nuevo elemento económico como fue la estimación de “acciones” y la creación de una “sociedad anónima” en particular, que encubría la agrupación de varios socios o participantes para la concreción de la institución teatral. La Sociedad Anónima declaró desde su fundación el esfuerzo colectivo de los representantes culturales e intelectuales de la localidad por realizar el loable empeño de contribuir con la obra pública; los mismos que coincidían como principales dueños y comerciantes, en fin, aristócratas con necesidad de abarcar espacios sociales de importancia y que venían identificándose con las nuevas relaciones de producción.

Hacia 1857, la rectoría de la Sociedad Filarmónica estaba distribuida de la siguiente manera: Director: D. José Filiú, Vice Director: D. Manuel de Céspedes, Secretario: Lcdo. D. Joaquín Espinosa, Vicesecretario: Bachiller Don Fernando de Palma, Tesorero: D. Francisco Busquet, Vice Tesorero: D.

Pelegrin Saumell; y el Lcdo. D. Carlos M. de Céspedes ocupaba el cargo de Diputado de Manzanillo en los cargos municipales.²⁹

La década del cincuenta trasciende como la más importante en el desarrollo de la localidad, esta última instaurada como centro de comercio y puerto, y que según pasaban los años se enriquecía. No pocas fueron las compañías teatrales extranjeras que acogió el Teatro Manzanillo; y como Puerto Real posibilitó la entrada constante de pasajeros desde España, el sur de Estados Unidos, las islas del Caribe y otras latitudes.

Ya para la época se notaban las transformaciones operadas en la arquitectura de la ciudad. Las instalaciones de comercios, edificios civiles y casas de vivienda tomaron una nueva fisonomía y las técnicas de construcción fueron superadas por la mampostería y las tejas. La Plaza de Armas va tomando la ambientación moderna que como centro recreativo necesitaba.

En 1852 Céspedes vino a instalarse en la villa, la cual ganó en él un innato promotor de la vida sociocultural, como participante de las tertulias de la Sociedad Filarmónica, escritor y protagonista de obras teatrales, así como defensor del desarrollo local. Inmediatamente se puso en función de la construcción de un cementerio con mejores condiciones, a la vez que refiere de esta manera que

[...] hemos contribuido con ardor a la suscripción del ferrocarril que debe unimos con Bayamo, hemos planteado por nosotros mismos un establecimiento de créditos, y ya deseamos que se concluya el expediente promovido para la formación de la Plaza de Armas, el Mercado y el Parque contiguos a fin de presentarles todo apoyo, y que en adelante no avergüencen a Manzanillo los ojos del viajero que recorra el abandonado local que se destina a estos sitios de comodidad y recreo.³⁰

No hay dudas de que el auge económico de la villa y el progresivo desarrollo que fuera alcanzando en las primeras décadas del siglo XIX propiciaría el paulatino cambio, no sólo en cuanto a la modernización de las relaciones de producción en la región, sino también en lo que respecta a la transformación del pensamiento del individuo que habitaba en ella. En medio de este panorama la introducción de la imprenta no se dilataría; en el año 1856 no sólo se produce el importante logro cultural que fue el Teatro Manzanillo, sino que se materializa el esfuerzo por introducir la tipografía en el poblado con el apoyo de los miembros de la Sociedad Filarmónica.

Aunque desde mediados de la década del cuarenta en Manzanillo se presumía sobre la circulación de papelería impresa en el extranjero, en New Orleans, “con un contenido despreciable para las autoridades del Gobierno Civil”,³¹ el apogeo cívico en esta región, alejada de la égida principal, se incrementaba al unísono con las aspiraciones revolucionarias. Estos papeles causaron malestar entre las autoridades del gobierno, quienes observaron el peligro que entrañaban los mensajes introducidos desde los Estados

Unidos en la región, y enfatizaron a la vez que la censura política respaldaba la carencia de una prensa que supliera la necesidad de expresión de la élite criolla.

En 1856, la imprenta que se estableció en Manzanillo era una de las dieciséis imprentas provinciales establecidas por toda la Isla (Fornet 2002, 142). Los impresores-empresarios que la introdujeron no fueron desconocidos en la historia insular: Francisco Murtra, quien fuera de los impresores destacados más allá de la capital como hemos visto, y Rafael García Álvarez, reconocido liberal e incansable tipógrafo, padre de Domitila García, primera mujer tipógrafa y periodista en el país.

En el año de 1855, Francisco Murtra llevó a Bayamo la suerte de que el Gobernador General aprobara la publicación de un periódico,³² pese a que estuviera vigente la Orden de 1843 que promulgaba que no se publicara ningún papel periódico en territorio donde no existiera el mecanismo de previa censura.³³

Rápidamente se prensó *El Boletín de Bayamo* (1856) y se propuso el establecimiento de una de ese tipo en Manzanillo, que sólo demoró unos meses en establecerse y emitir también una publicación periódica.³⁴ Las tipografías instituidas en los establecimientos de Bayamo y Manzanillo no fueron de grandes dimensiones. Así, el itinerario de Murtra se marcó en las regiones del sur de Cuba, probablemente utilizando los servicios del vapor *Villanueva* que desde 1841 trasladaba pasajeros y mercancías desde los puertos de Batabanó, Cienfuegos, Trinidad, Santa Cruz del Sur, Manzanillo y Santiago de Cuba. Este u otro vapor pudo haber servido para que fuera traída la imprenta por esta vía, por la facilidad de la introducción de cargas por el puerto.

Al marcharse el impresor no cargó con la prensa, la que dejó en cada una de esas ciudades; no es de extrañar que esta fuera adquirida por los locales interesados en su funcionamiento, sobre todo por los ilustrados embargados por la efervescencia independentista.

Aún no aparece registrada la imprenta que trajo Francisco Murtra a la ciudad en 1856, a pesar de que se reconoce su funcionamiento en 1857 cuando salió el primer número del *Eco*... el domingo 19 de julio, con el objetivo principal de insertar con preferencia la parte gubernativa y judicial, la económica y mercantil, “para procurar dar a estas tres secciones todo el interés que permitiera divulgar el estado y desarrollo de la villa manzanillera por esos años” (García y Cárdenas 1982, 53). La publicación del *Eco de Manzanillo* sólo se mantuvo mientras estuvo el impresor en el territorio, antes de partir a Matanzas en 1858.³⁵

Rafael García, quien fuera expulsado del Camagüey por su ostensible liberalismo (Motas 2001, 10), fue otro de los impresores que se asentó en la villa. Había solicitado la autorización para el establecimiento de este tipo tecnológico al Gobierno Superior. El 19 de agosto de 1856 la Secretaría de Gobernación remitió a través del Teniente Gobernador de Manzanillo la aprobación de la solicitud realizada en junio de 1856 para el establecimiento de una imprenta en la localidad.³⁶

En vista del expediente promovido por Rafael García, vecino de esta capital, en solicitud del permiso para establecer una imprenta en esa villa y publicar un periódico económico, mercantil y literario bajo el título de “La Antorcha de Manzanillo” he tenido por conveniente autorizar el establecimiento tipográfico enunciado, disponiendo que por V.E. se espida al solicitante la licencia correspondiente, y permitir la publicación periódica referida, sugiere que este sujeta a la formalidades de la censura previa. Trasladado al Gobierno Político de esta Capital para que se sirva instituir de esta resolución al interesado.³⁷

Al poseer su propia imprenta, como señala el documento, se colocó paralelo a la fundación de Murtra a pesar de que sólo se haya reconocido la existencia de *La Antorcha* a partir de agosto de 1858. Entre los redactores de esta publicación estaban los ilustres: Carlos Manuel de Céspedes, José Joaquín Palma, Eligio Izaguirre, Rafael Caymari, Rafael María Merchán y Miguel García Pavón, y también Domitila García, quien dijera en su *Album poético fotográfico de escritoras y poetisas cubanas* (1905): “La antorcha es nombre sintético de las doctrinas que sustentaban su fundador y redactores”.

En 1863, *La Antorcha* salía los miércoles, viernes y domingos y en él se publicaban las órdenes del Gobierno, disposiciones de los tribunales, acuerdos del Ayuntamiento y otras noticias.³⁸ Pero además su labor promocional demuestra el interés de los propietarios por sostener su negocio prestando también sus páginas para que los colaboradores locales publicaran allí sus versos.³⁹ Le frecuentaron asiduas colaboraciones del Sr. Escudero, párroco de la localidad; Manuel de la Cruz y Mariano Milián Villanova, personalidades vinculadas con el gobierno local, y Céspedes con numerosos artículos de corte social y literario.

Esta publicación ofreció respaldo a las clases menos favorecidas de la sociedad ante situaciones dilatadas infelizmente como la de entrega de solares y terrenos baldíos para usufructo al campesinado:

Ocúpese la prensa de esta cabecera porque acabe de cambiarse la situación infeliz de esos campesinos, dándoles posesión inmediata legítima y pacífica de los terrenos que ocupan a lo largo de las costas del río Yara, Jibacoa y Guá conforme con el pensamiento del gobierno de S. M. expresado en Real Cédula de 1852, désenles, y sepultada para siempre la insensibilidad actual, la ventajosa situación, la división territorial y el trabajo, [se] alejará la miseria de esa rica comarca, esfuércese pues la prensa periódica en Manzanillo porque desaparezca la situación horrible de sus campesinos.⁴⁰

En las publicaciones de Manzanillo: el *Eco de Manzanillo* (1857) hoja oficial, económica y mercantil; *La Antorcha* (1856) hoja económica, mercantil y literaria; y *El Comercio* (1864) hoja económica y mercantil,⁴¹ se advierte la importancia del contenido económico, de las actividades comerciales, de mercadeo y migratorias a través del Puerto, por el que se introdujeron diversas mercancías, desde materiales de construcción y telas hasta opio para uso farmacéutico. Fueron estas publicaciones la vía idónea para que el gobierno estableciera las debidas reglas que rigieran el uso de ese medicamento. Durante la publicación de

estos ejemplares se subrayó no sólo el desarrollo social sino también el educacional, que al decir del Sr. Escudero, aún era muy pobre, por lo que la gran masa de campesinos de las zonas aledañas y de los habitantes en general fueran iletrados y analfabetos; además de reflejar los rigores de la educación gratuita en los poblados de Yara y Yaribacoa, así como la obligación de los niños “ausentistas” a vincularse con maestros de oficios, determinado así por la junta de aprendizaje de artes y oficios.⁴²

Tanto en el *Eco de Manzanillo* como en *La Antorcha*, las secciones de rememoración histórica y cultural acopiaron los hechos acaecidos en la localidad desde la fundación hasta ese entonces (década de 1855 a 1865). Los redactores publicaron la correspondencia con otros periódicos como *El Correo* de Trinidad, *El Correo* de Cienfuegos, *La Aurora de Yumurí* y *El Fanal* de Puerto Príncipe, principalmente las noticias de interés en ese intercambio; en el orden cultural se menciona por ejemplo en el *Eco*: el *funche* de harina de maíz que comían los esclavos, que sólo era condimentado con sal y otras veces hervido con carne de res, elemento culinario que ha trascendido con el nombre de “harina”, y en su segunda variante como “compuesto” o “guiso”.

Aunque especialmente *La Antorcha* de Manzanillo fue uno de los casos de periódicos locales sancionados en el decenio de 1860, por haber expresado criterios definidos como subversivos por las autoridades. De acuerdo con el expediente promovido por el Gobierno Superior Civil el Teniente Gobernador de esa localidad prohibió que se siguiera publicando una controversia que tenía lugar entre el redactor del periódico manzanillero Rafael García y D. Manuel Mena Mora. El 25 de junio de 1865, el Gobernador de Santiago de Cuba ratificó el fallo del Teniente Gobernador de Manzanillo, como censor, “[...] la protesta otorgada por el redactor de “La Antorcha” ante el excmo público [la] consideramos como de la mayor gravedad, porque no tuvo otro objeto conocido que el de ostentar inobediencia a la autoridad”. De ahí se tomó la decisión de imponerle una multa de cien pesos al redactor, advirtiéndole que se suspendería definitivamente al periódico si volvía a incurrir en ese tipo de transgresiones (Ibarra Cuesta 2009, 5).

En enero de 1866, Rafael García solicitó vehementemente el traslado de *La Antorcha* de Manzanillo a Puerto Príncipe, donde coexistiría con *El Fanal*; solicitud que fuera aceptada por la instancia superior el 12 de febrero de 1866, en la que además se aceptó el aumento de sus dimensiones “haciéndose diario y ocupándose de ciencias, artes, literatura, noticias, industria y comercio, agricultura y anuncios”, prohibiéndosele absolutamente toda referencia política.⁴³

La introducción de la imprenta en la región Bayamo-Manzanillo fue consecuencia de la creciente necesidad de expresión de un grupo social que paulatinamente iba desarrollándose en el orden económico e ideológico, y que iba oponiéndose en el marco público a la política española, por lo que aprovecharon la coyuntura de la expansión del negocio tipográfico para expresar de manera consecuente y públicamente sus intereses sociales y culturales. La aristocracia criolla, y en su seno la intelectualidad revolucionaria, iba

consolidándose en su posición ideo-política, estableciendo mayor distancia de las corrientes reformistas y anexionistas de principios del siglo; sirvió entonces la prensa periódica para afianzarla en la región.

De los aristócratas criollos que financiaron el establecimiento y funcionamiento de los talleres en la región sobresalen tres de los principales líderes regionales: Don Carlos Manuel de Céspedes, Don Bartolomé Masó, simpatizante de la causa cespedista, encomiado propietario y aristócrata manzanillero reconocido como autor de los versos del “Himno del Insurrecto”, dueño y redactor de *El Comercio*.⁴⁴ Y además, sin grandes méritos literarios pero de gran valía en el sostenimiento de los talleres, el bayamés Don Francisco Vicente Aguilera, uno de los pilares del desarrollo económico en la región, para la época trasladado a Veguitas (territorio perteneciente a la jurisdicción de Manzanillo). Ellos desplegaron sus caudales a favor de la causa revolucionaria que estalló en 1868.

Para 1866 la situación política y económica en la Isla había empeorado, la oligarquía criolla se vio perjudicada por la Ley de Ayuntamientos y Consejos de Administración de 1865, se planteó la necesidad urgente de aplicar Leyes Especiales, y se convocó la Junta de Información para discutir cómo implantarlas; Saco catalogó el suceso como “célebre farsa” pues sólo constituían promesas y maniataban a los criollos (Portuondo Zuñiga 2008, 218). Se desencadenó una profunda crisis económica, y en la región del suroeste oriental fue imposible sostener los talleres tipográficos. A partir de este año se dejan de publicar periódicos en la región. Los aristócratas criollos intensifican las conspiraciones en el seno de las logias masónicas del territorio.

Reflexiones finales

La repercusión en Cuba de la regionalización de la imprenta correspondió a las crecientes necesidades de regularizar los intereses económicos de la aristocracia criolla en la sociedad; además de darle cauce a los cambios ideológicos que venían dándose luego de 1790. Las ideas de la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII unidas a las consecuencias de los períodos liberales en España definieron la profusión de la tecnología en la Isla, estableciéndose en varias localidades fuera de la capital y provocando la confrontación del gobierno colonial con la opinión pública criolla.

El desarrollo de esta tecnología, que fuera afirmado desde la individualidad en primera instancia, y de esa forma distribuida, paulatinamente contó con el apoyo de sociedades y agrupaciones culturales criollas que la respaldaron. La primera mitad del siglo XIX se caracterizó por la pluralidad de publicaciones (las permitidas por el régimen) donde se expusieron las inquietudes socioeconómicas de la aristocracia criolla, dejando un escollo en las ansias de transformación política de este sector. En la región de Bayamo-Manzanillo, por ejemplo, contribuyó a la radicalización de los ideales de la Nación.

Bibliografía

Fuentes primarias

El Eco de Manzanillo, 03/septiembre/1857, 11/octubre/1857, 17/diciembre/1857.

El Redactor. 1 de enero de 1856; 27 de agosto de 1856; 26 de octubre de 1856; 19 de febrero de 1857; 13 de julio de 1860.

La Antorcha. T.II, 21/marzo/1861; 5/mayo/1861; T. IV, 18/enero/1863; T. IV, 1/marzo/1863; T. V, 9/noviembre/1864.

Libros y artículos de revistas

Barcia, María del Carmen 2011: *Cuba: acciones populares en tiempo de la independencia americana*. Matanzas: Ediciones Matanzas.

Cobas Sanz, Mario 2010: *La cultura artístico-literaria y el vanguardismo político en Bayamo durante las primeras siete décadas del siglo XIX*. Tesis doctoral. Inédito. Bayamo

Escala Fernández, Carlos 2010: *Teatro Manzanillo*. Un drama en tres actos (1856-2007). Bayamo: Ediciones Bayamo.

Fornet, A. 2002. *El Libro en Cuba*. La Habana, Editorial Letras Cubanas.

García, Ángel Cristóbal y Violeta Cárdenas Echevarría. 1982. Poemas de Carlos Manuel de Céspedes. En *El Eco de Manzanillo*. Islas: Revista de la Universidad Central de Las Villas No. 73, septiembre-diciembre de 1982, pp. 51-62.

GEST 2004: *Tecnología y Sociedad*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Guzmán Urrero. 2010. *El diseño gráfico en Iberoamérica*. Madrid.

Ibarra Cuesta, Jorge 2004: *Varela, el precursor. Un estudio de época*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

----- 2009: "La formación de la esfera pública en Cuba (1830-1868)" 2da parte. Revista Bimestre Cubana 105:31. www.bimestrecubana.cult.cu

Llaverías, Joaquín 1957: *Contribución a la Historia de Prensa Periódica*. La Habana.

Maris Fernández, Stella 1999: "Hispanoamérica; su registro cultural a través de la imprenta" (Conferencia), 65 Congreso y Conferencia General de IFLA, Agosto.

Motas Tamayo, Rodrigo César. 2001. *La prensa escrita en manzanillo. Apuntes para una historia*. s.n.

Orozco González, Delio 2005: "Carlos Manuel de Céspedes, la Sociedad Filarmónica y el Teatro Manzanillo" *Enciclopedia Manzanillo*.

Pichardo Viñals, Hortensia. 1989. *Facetas de Nuestra Historia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Portuondo Zúñiga, O. 2008. *Cuba. Constitución y Liberalismo (1808-1841)*. T I, II. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Pruna Goodgall, P. M. et al 2006. *Historia de la Ciencia y la Tecnología en Cuba*. La Habana: Editorial Científico Técnica.

Sánchez Baena, J.J. 1998. "Aproximación a la historia del "imperialismo editorial" de Estados Unidos en la etapa de la preindependencia cubana: entre la necesidad y el exilio". *Anuario de Estudios Americanos*. Universidad de Murcia. <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es> Tomo LV, pp. 81-102.

Notas

¹ El 10 de octubre de 1868 se alzó Carlos Manuel de Céspedes en su finca La Demajagua (Manzanillo), le dio la libertad a sus esclavos y los instó a que se incorporasen a la lucha por la independencia como hombres libres. Este levantamiento inició la Guerra de los Diez Años (1868-1878) y, de manera general, las luchas por la independencia en Cuba. En Cuba se le reconoce como El Padre de la Patria.

Céspedes nace en Bayamo (18 de abril de 1819). En 1851 participa activamente en la Sociedad Filarmónica de Bayamo, la cual fundó y donde fungió como Secretario en aquella época. En 1852 participó en la rebelión de las Pozas por lo que fue detenido por su actitud política contraria a España. Tuvo de compañeros de celda a su tío Lucas del Castillo y al poeta Don José Fornaris y Céspedes. En otras dos ocasiones vuelve a pisar la prisión, donde continúa componiendo poemas y haciendo traducciones. Esto sucede durante el primer y segundo período del Capitán General de Cuba General Gutiérrez de la Concha. Este abogado y terrateniente bayamés amaba la música y la poesía; practicaba esgrima, equitación y ajedrez, y conspiraba en la sociedad de recreo y en la logia masónica de su ciudad natal. Desde 1852, destaca como abogado y hombre de negocios en la ciudad de Manzanillo, lugar al que trasladó su residencia. En 1866 la producción literaria de Céspedes es abundante y variada. En 1867, por la suma de 81.000 dólares compró el Ingenio de La Demajagua en Manzanillo, donde se sublevó.

² Esta oración está considerada el primer impreso en la Isla, siguiéndole la *Novena en Devoción, en gloria de N. P. San Agustín*, el impreso más temprano de Carlos Habré. Durante varias décadas se había considerado la *Tarifa de Precios de Medicina* de Carlos Habré de 1723.

³ Obras que versan sobre aspectos de la historia, desarrollo y condiciones naturales de la Isla, menos sobre la sociedad insular.

⁴ Entre los exponentes más relevantes de estas corrientes vale destacar a José Antonio Saco (bayamés), quien fuera diputado a la Corte española, entre los reformistas; a Narciso López, entre los anexionistas, quien izara por primera vez la bandera cubana en Cárdenas, Matanzas, en 1850; y como muestra de la evolución dentro del pensamiento autonomista, al independentista Félix Varela, quien fuera expulsado de la Corte por su postura anticolonial en la década del veinte. Al presbítero Varela se le reconoce en la pedagogía cubana por ser el primero que enseñó “en pensar” a su discípulo.

⁵ Domingo del Monte fue un acaudalado aristócrata criollo, que se dedicó a establecer nexos entre los círculos de intelectuales de todo el país. Ideológicamente respondió a la corriente reformista liderada por José A. Saco.

⁶ AHPSC. SEAP. Legajo 2372, exp. 7, febrero de 1862, f. 2.

⁷ *Ibid.*, f. 4.

⁸ Aristócrata criollo del centro del país, fue uno de los primeros en abrir un taller tipográfico fuera de la capital, envió a su hijo a estudiar este oficio a los Estados Unidos.

⁹ AHPSC. SEAP. Legajo 2372, exp. 9, 31 de octubre de 1866, f. 3.

¹⁰ Desde la década del veinte hasta 1866 los gobernadores y capitanes generales que se sucedieron fueron los siguientes: Sebastián Kindelán y Oregón, Gobernador provisional desde 1822 a 1823; Francisco Dionisio Vives hasta 1832; Miguel Tacón hasta 1838; Joaquín Ezpeleta Enrile hasta enero de 1840; Pedro Téllez Girón hasta 1841; Jerónimo Valdés hasta septiembre de 1843; Francisco Javier de Ulloa, Gobernador provisional desde septiembre a octubre de 1843; hasta 1848 Leopoldo O' Donnell, Duque de Tetuán; hasta 1850 Federico Roncali; hasta 1852 José Gutiérrez de la Concha, Marqués de La Habana (1^{er} período); hasta 1853 Valentín Cañedo; hasta 1854 Juan González de la Pezuela; hasta 1859 José Gutiérrez de la Concha (2^{do} período); hasta 1862 Francisco Serrano y Domínguez, Duque de la Torre; hasta mayo de 1866 Domingo Dulce (1^{er} período); y de mayo a noviembre de 1866, Francisco de Lersundi y Ormaechea (1^{er} período).

¹¹ *Reglamento de la Libertad Política de Imprenta publicado por el Consejo de Regencia en Decreto de 11 de noviembre de 1810* (Fragmento):

Artículo 1. Todos los cuerpos y personas particulares, de cualquier condición y estado que sean, tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión ó aprobación alguna anteriores a la publicación, baxo las restricciones y responsabilidades que se expresarán en el presente decreto.

Artículo 2. Por tanto quedan abolidos todos los actuales juzgados de imprentas y la censura de las obras políticas y pendiente a su impresión.

Artículo 3. Los autores é impresores serán responsables respectivamente del abuso de esta libertad.

Artículo 4. Los libelos infamatorios, los escritos calumniosos, los subversivos de las leyes fundamentales de la monarquía, los licenciosos y contrarios a la decencia pública y buenas costumbres serán castigados con la pena de la ley, y las que aquí se señalarán.

Artículo 5. Los jueces y tribunales respectivos entenderán en la averiguación, calificación y castigos de los delitos que cometen por el abuso de la libertad de imprenta, arreglándose a lo dispuesto por las leyes y en este reglamento.

Artículo 6. Todos los escritos sobre materiales de religión quedan sujetos a la previa censura de los ordinarios eclesiásticos, según lo establecido en el Concilio de Trento.

¹² José de la Luz y Caballero, nació en 1800, fue maestro y filósofo cubano, destacado entre los reformistas de la época; sostuvo polémicas reconocidas en temas esenciales como la economía y la educación.

¹³ Francisco Vicente Aguilera y Tamayo (Bayamo, 23 de junio de 1821 - Nueva York, 22 de febrero de 1877). Hacendado cubano, colaboró estrechamente con Carlos Manuel de Céspedes. Era dueño de quinientos esclavos y poseía fincas rústicas en Bayamo, Jiguaní, Las Tunas y Manzanillo, en las cuales había varios ingenios y extensísimas zonas dedicadas al cultivo agrícola y a la crianza de ganado de muy diverso tipo. Sus fincas urbanas no eran menos: en Bayamo eran de su propiedad el teatro de la ciudad, dos casas de pisos múltiples, muchas otras casas de menor tamaño y un almacén de víveres. En Manzanillo otras varias casas y un almacén para mieles. En 1851 participó en la conspiración de Joaquín de Agüero. Aguilera encabezó el primer Comité Revolucionario Cubano, fundado en Bayamo con la participación de Pedro Figueredo y Francisco Maceo Osorio. Dirigió la reunión que se desarrolló en San Miguel de Rompe, el 3 de agosto de 1868, sin llegar a un acuerdo sobre la fecha del alzamiento.

¹⁴ Nació el 18 de febrero de 1818 en la ciudad de Bayamo antigua. Es considerado cubano de la mayor estirpe revolucionaria y como una de las figuras más brillantes de las guerras independentistas cubanas. Tuvo por maestro a José Antonio Saco. En 1840 se gradúa de bachiller en Derecho y luego termina estos estudios en la Universidad de Barcelona, España, en 1843. En ese mismo año regresó a su ciudad natal luego de haber viajado por distintas ciudades de Europa. Renunció a su profesión de abogado desmotivado por vivir en un medio político corrompido donde los derechos humanos y la justicia eran ignorados, y por no poder ejercer con verdadero decoro; entonces se dedicó al canto, y al estudio de la música y la literatura dadas sus vocaciones artísticas. Prohibió a sus mayores el castigo despiadado a los esclavos, para los cuales procuró más alimentos y mejores condiciones. En 1851 se trasladó a La Habana, donde fundó el *Diario Correo de la Tarde*. En agosto se reúne con Céspedes, Francisco Vicente Aguilera y Francisco Maceo Osorio en la recién fundada logia masónica de Bayamo, denominada “Estrella Tropical No. 19”. Aguilera es nombrado Venerable Maestro, a la vez que preside el comité insurreccional. La siguiente reunión fue en la Casa de Pedro (Perucho) Figueredo. Allí Figueredo se sentó al piano y compuso la letra y la música del Himno Nacional: *La Bayamesa*.

¹⁵ Juan Clemente Zenea, escritor cubano. Nació en Bayamo el 24 de febrero de 1832. Se reconoce que ejerció gran influencia en la literatura cubana al retomar el romanticismo, marcando una nueva línea en la poesía hispanoamericana. En 1845 entra al colegio de José de la Luz y Caballero, donde manifiesta por primera vez su inclinación hacia la literatura. En 1846 publicó sus primeros poemas en el periódico habanero *La Prensa*, del cual llegó a ser redactor en 1849.

¹⁶ Ibarra apunta que de acuerdo con el editorial de *El Siglo* del 30 de septiembre de 1862, en 1860 “pasaban de cinco mil estudiantes los que había en distintos puntos de la Unión Americana”.

¹⁷ ANC. Gobierno Superior Civil, leg. 659, exp. 20769, 1844-1848.

¹⁸ Francisco Murtra, hijo de Cristóbal Murtra, “natural y vecino de Trinidad” (AHNC, Fondo Gobierno Superior Civil, Legajo 20772, s/f; así aparece referido en instancia referida por el Teniente Gobernador de Trinidad el 18 de febrero de 1845). Fue introducido en la tipografía por su padre, quien se destacó como impresor en la segunda mitad del siglo XVIII. Su formación como tipógrafo la culminó en Harding, Filadelfia, EUA; también en esa ciudad se imprimió *El Habanero* de Varela, que era introducido ilegalmente en Cuba.

¹⁹ *La Hoja Económica* tuvo el monopolio de la incipiente prensa cienfueguera hasta el año 1855, cuando Eduardo Freixas establece la segunda imprenta y, con la publicación de *El Fomento* –bisemanario mercantil y económico, de modas, teatro y variedades– le hace competencia a Murtra. A la propia casa editora Murtra le cupo el honor de publicar también y en el mismo año de 1846 el primer libro de la villa: *Memoria histórica, geográfica y estadística de Cienfuegos y su Jurisdicción*, obra de Don Pedro Oliver y Bravo; diez años más tarde en 1856 publicó las *Crónicas y tradiciones de San Salvador de Bayamo* de Francisco María Fajardo, libros que constituyeron ediciones especiales para la época.

²⁰ AHC. *Gobierno Superior Civil*. Leg. 652, no. 20794, s/f.

²¹ AHC. *Gobierno Superior Civil*. Leg. 659, no. 20825.

²² Rafael María Merchán (Manzanillo, 1844 - Colombia, 1905), tipógrafo, periodista y literato erudito. En 1860 trabajó en *El Siglo* (La Habana), fue un ferviente separatista. En Colombia fue secretario personal del Presidente Rafael Núñez, y luego de concluir las luchas por la independencia cubana fue cónsul de Cuba en España. Fue miembro de la Academia Colombiana de la Lengua.

²³ Gobernador departamental de Oriente en 1835, alzado el 29 de septiembre de 1836 para proclamar la constitucionalidad en el territorio bayamés. Intento frustrado contra el Capitán General Don Miguel Tacón y Rosique.

²⁴ AHNC. Fondo Secretaría de Gobierno. Legajo 2837, s/n, 16 de junio de 1846.

²⁵ AHNC. Fondo Secretaría de Gobierno. Legajo 2837, s/n, 1 de julio de 1846.

²⁶ ANC. Fondo Gobierno Superior Civil. Leg. 670, exp. 21543, s/f.

²⁷ AHMMzillo. 1^{er} Libro de Actas del Cabildo, Ayuntamiento Manzanillo, 6 de enero de 1840.

²⁸ Reportó desde Bayamo “El Corresponsal” (seudónimo utilizado por Céspedes) para *El Redactor* del 19 de febrero de 1857, n° 552, p. 2.

²⁹ *El Redactor*, 19 de febrero de 1857, n° 552, p. 2.

³⁰ *Eco de Manzanillo*, 23 de julio de 1857, p. 2.

³¹ AHNC. Fondo Gobierno Superior Civil, Legajo 652, n° 20630, febrero de 1842.

³² El gobernador y capitán general Don José Gutiérrez de la Concha.

³³ Anteriormente, la rígida censura literaria y de prensa había generado la aparición de las juntas de censura en los principales centros poblacionales; en 1836, por citar un caso, el gobernador de Santiago de Cuba manifestaba la no existencia de la misma (Portuondo Zúñiga 2008, 293).

³⁴ *El Redactor*, 1 de enero de 1856, n° 578, p. 1.

En esta imprenta, calle baja de San Gerónimo número 8, se halla abierta la suscripción a este periódico en Bayamo, por ahora los jueves y domingos y que constará de un pliego con doce columnas de una esmerada, limpia y correcta impresión. Dándose además a los Señores suscriptores, una hoja cada semana, la cual contendrá ocho páginas en octavo que podrá encuadernarse [...].

Se trata de una práctica muy común en la época.

³⁵ Esta fecha es manejada por la historiografía regional y nacional tomando como referencia la salida del periódico *El Eco de Manzanillo*.

³⁶ AHNC. Fondo Gobierno Superior Civil. Legajo 21973, 20 de junio de 1856.

Dn. Rafael García vecino de esta ciudad, ante V.E. respetuosamente parece y dice: Que con objeto de lograr su subsistencia y la de su numerosa familia, se halla acomodado^{do} en la Imprenta de Dⁿ Santiago Spencer y compañía, que penetrado de la situación del exponente y de la conducta que ha observado en su establecimiento, le facilita una Imprenta, para que juzgue mas á proposito, pueda subvenir á sus necesidades —El que habla viene que se le presenta un por venir que aliviará su triste situación, ha inquirirse la localidad más adecuada, y por los informes que tiene, es la ciudad de Manzanillo cuya población va en aumento, y en donde no esciste establecimiento de esta clase— Confía, [ileg] pues, en el bondadoso caracter de V.E. y su ardiente deseo por la ilustración y prosperidad de la Isla; [ileg] confiado en su magnanidad le conceda la licencia o permiso para establecer y poner en dicha ciudad de Manzanillo su imprenta, y publicar un periodico económico mercantil y literario con el título de *La Antorcha de Manzanillo*, bajo las reglas y demas V.E. tenga á bien disponer; a cuyo logro, con el pedimento mas reverente, à V.E. suplica se digne en merito de lo expuesto concederle la licencia ò permiso à que aspira para la publicación del periódico económico, mercantil y literario de *La Antorcha de Manzanillo*, en que espera recibir merced del recto [ileg] de V.E.. Junio veinte de 1856. [Firma:] Escmo Sor. Rafael García.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *La Antorcha*, t. IV, n° 26, 1 de marzo de 1863.

³⁹ *La Antorcha*, n° 8, 18 de enero de 1863, p. 4:

Surtida la imprenta de este periódico de toda clase de tipos, rayas, viñetas, dibujos, letras de adorno y todos los útiles necesarios para hacer desde la más pequeña tarjeta hasta el más complicado estado, se ofrece al público toda clase de impresiones con tanta perfección como los establecimientos de la Capital y el extranjero, cualquier trabajo que se encargue, será admitido á todas horas aún a las mas altas de la noche, entregándolo concluido á la mayor brevedad. Los precios esmerada impresión, competirán, lo repetimos con las imprentas más módicas de La Habana.

⁴⁰ *La Antorcha*, n° 26, 1 de marzo de 1863, t. IV, p. 2.

⁴¹ Esta publicación, conocida como propiedad de Bartolomé Masó, no consta de otros documentos que aborden dónde era impresa, quiénes fueron sus redactores y hasta cuándo fue publicada.

⁴² *Eco de Manzanillo*, 6 de septiembre de 1857, p. 1.

⁴³ AHNC. Fondo Gobierno Superior Civil. Legajo 21973, febrero de 1866, s/n.

⁴⁴ Masó fue el presidente de la República en Armas durante la Guerra de 1895.

Bibliographica americana

revista interdisciplinaria de estudios coloniales

Número 10 – diciembre de 2014

ISSN: 1668-3684

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

CUADERNO DE RESEÑAS

Chaile, Telma Liliana. 2011. *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. [Reseña](#) realizada por Fernando Gómez

Rabinovich, Alejandro. 2013. *Ser soldados en las Guerras de la Independencia. La experiencia cotidiana de la tropa en el Río de La Plata (1810-1824)*. [Reseña](#) realizada por Matías Emmanuel Almazán Monrroy



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Buenos Aires, República Argentina

Chaile, Telma Liliana. 2011. *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Salta: Fundación Capacit-Ar del NOA, 304 pp. ISBN: 978-987-22728-4-5.

Fernando Gómez

Instituto Ravignani UBA – CONICET

fedagofe@hotmail.com

Un título transparente encabeza la obra publicada por Telma Chaile acerca de las devociones religiosas en Salta durante un vasto período como es el comprendido entre los siglos XVII y principios del XX. Como lo indica la autora en los agradecimientos, el libro es parte de la tesis doctoral, defendida con éxito en la Universidad de la Plata. Por ello, no es extraño que estemos ante un trabajo sumamente documentado, con un rigor académico indiscutible y una completa discusión teórica e historiográfica. Además de diversas fuentes editadas, la autora recopila información proveniente de distintos archivos entre los que se destaca el trabajo efectuado en el Archivo del Arzobispado de Salta. Justamente en las virtudes hasta aquí señaladas encontramos también uno de los puntos más complejos de la obra en la medida que si bien la prosa es amena y comprensible la densidad de problemas teóricos y la complejidad que suponen determinados pasajes pueden alejar a un público amplio que trascienda a los especialistas en el tema.

Sin embargo, encontramos que el libro está acompañado de una serie de cuadros que sintetizan la información abordada y permiten al lector moverse con facilidad en un cúmulo considerable de datos. Asimismo, dieciséis imágenes ubicadas a lo largo de la obra posibilitan interpretar visualmente ciertos detalles o especificidades que si bien están desarrolladas al interior del texto cobran mayor dimensión para un lector no especialista en el tema a partir de poder observarlas. De este modo, no caben dudas de que se trata de un trabajo que proporciona un diálogo mayor con los avezados en el área pero al mismo tiempo es posible que interpele a un público general que sienta inquietudes puntuales para indagar en las creencias que movilizan a una significativa porción de la población salteña pero también de otras regiones. Esto último lo mencionamos precisamente porque la devoción principal abordada por Chaile es aquella que toma forma cada 15 de septiembre cuando se realiza la procesión del Señor y la Virgen del Milagro en la capital salteña. La impronta de esta celebración trasciende la sociedad local y congrega una multitud que en el último año ha sido calculada en nada menos que 800 mil personas.

Esta festividad, tal como comienza explicando Chaile restaura el recuerdo de un terremoto que afectó la ciudad en 1692.

Adentrándonos en el trabajo, encontramos que el objetivo delimitado por la autora es claro, se trata de las “devociones tributadas a las figuras de la Virgen, Cristo y algunos santos a través de sus imágenes y los cultos religiosos contruidos en relación a ellos”. No está demás aclarar que este interés está guiado no por una lógica de estudio confesional sino en la medida que, tal como afirma Chaile “se trata de construcciones sociales proveedoras de sentidos, que remiten a contextos específicos y que por lo tanto se van definiendo y resignificando históricamente” (Chaile 2011, 12). De este modo, la obra se inscribe en una serie de trabajos historiográficos que partiendo del análisis de las prácticas religiosas ha permitido avanzar en una mejor comprensión de la sociedad que se estudia, sin acotarse a las creencias religiosas. Así, reconociendo que la religión se inscribe en la vida cotidiana no como esfera escindida sino como elemento integral del imaginario social pero abordando puntualmente las devociones, el resultado se muestra atinado y permite, como decíamos, una lograda interpretación de la sociedad de conjunto.

Luego de la introducción, la obra se divide en tres partes marcadas cada una por un eje temático, no necesariamente diacrónico: la primera analiza las religiosidades locales y la presencia de la periferia en los imaginarios de la ciudad. La segunda parte es la más extensa y toma como eje, tal como dice el título, “las construcciones simbólicas con los milagros: apropiaciones, reorientaciones y legitimidad social”. Finalmente la tercera parte, titulada “la construcción de la tradición religiosa”, analiza la evolución de creencias específicas como es el caso de la Virgen de la Viña.

Si nos detenemos en la primera parte, vemos que está compuesta por dos capítulos. El primero comienza con un abordaje de la llegada del culto mariano a la región, recupera el contexto religioso de esos primeros tiempos y finaliza abordando el culto en la frontera y en la ciudad como dos formas de religiosidad mariana. El segundo capítulo analiza la trascendencia de la frontera oriental en la configuración de prácticas e imaginarios religiosos, observando la generación de representaciones que “a través de figuras devocionales cristianas, justificaron el avance colonial sobre esa área” (Chaile 2011, 59).

La segunda parte cuenta con tres capítulos. En el primero se toman las implicancias del terremoto que sufrió la ciudad en 1692, marcando las percepciones del mismo y las lecturas que se hicieron conjugando la presencia del Cristo Crucificado y principalmente de la Virgen con el imaginario andino que atribuía a los sismos una serie de señales divinas que no debían desatenderse. La reconstrucción y el análisis de los sucesos que siguieron al terremoto es uno de los puntos más logrados del trabajo, para ellos la autora cuenta con fuentes de notable valor como son los relatos producidos luego del temblor. El segundo capítulo de esta parte, el cuarto del libro, despliega las particularidades del calendario

religioso de la región contemplando sus vínculos con el calendario agrario y sobre todo sus imbricaciones en ciertas creencias prehispánicas. La segunda parte cierra con un capítulo en el que se toma el crítico período revolucionario contemplando las intervenciones de ciertos sectores en el sostenimiento de las devociones pero también observando los cambios en las creencias al calor de la guerra desatada, en la que ambos bandos se autoconcebían como defensores de una causa sagrada entrelazando los intereses político-militares con la defensa de la religión.

En la tercera parte, compuesta por el capítulo 6, se analiza la devoción de la Virgen de la Viña, que corresponde a Nuestra Señora de la Candelaria y debe a su nombre al hecho de que el santuario se encontraba en la primera estancia en la que se plantaron vides en la ciudad de Esteco. La autora comienza retomando una recopilación de información realizada por las autoridades eclesiales a principios del siglo XX. Del análisis de esta recopilación se desprende la presencia de una tradición significativa en torno a la advocación que estaría fundada en una transmisión oral antes que en registros escritos sobre la creencia. Así, la sistematización de los recuerdos llevada a cabo a través de la recopilación se presentó como una búsqueda de homogeneización cultural demarcando los límites y las potencialidades que brindaba la devoción de la Virgen de la Viña en momentos de inscripción de la sociedad salteña y su economía en un espacio más amplio como era la nación argentina.

Para finalizar, nos resta resaltar el trabajo dinámico que la autora realiza con los conceptos que trae a cuenta de las obras relacionadas con la temática. Se trata de conceptos elaborados por trabajos que se han detenido específicamente sobre representaciones culturales y sobre las connotaciones de las imágenes en la conformación de idearios e identidades sociales. Así el abordaje teórico que sigue a las descripciones de devociones puntuales permite al lector tanto una mayor comprensión de los complejos episodios analizados como de su anclaje histórico. Por momentos este abordaje teórico parece superar las posibilidades interpretativas que depara el relevamiento de acontecimientos puntuales, sin embargo, la globalidad de la obra termina promoviendo un balance acertado entre las descripciones que se suceden y la apelación al utillaje teórico. A fin de cuentas, el análisis de las devociones que contiene el trabajo de Chaile invita a la reflexión y deja ver con precisión un doble registro que resalta la complejidad de estos análisis. Por un lado, se destaca la eficiencia de las representaciones y de las imágenes como portadoras de un sentido simbólico que reproduce una larga tradición e incluso contiene cierta opacidad en la medida que disimulan u ocultan relaciones de poder. Por otro lado, son recurrentes las menciones que la autora realiza demostrando la apropiación y resignificación que ciertos sujetos o grupos sociales elaboraron de las herencias y tradiciones devocionales de acuerdo a las inquietudes que imponían sus intereses y su contexto conformando una continua, y por momentos imperceptible, reactualización de dichas tradiciones.

Rabinovich, Alejandro. 2013. *Ser soldados en las Guerras de la Independencia. La experiencia cotidiana de la tropa en el Río de La Plata (1810-1824)*. Buenos Aires: Sudamericana, 244 páginas. ISBN: 978-950-9445-90-1.

Matías Emmanuel Almazán Monrroy

CEHis – UNMdP

matias.almazan@hotmail.com

Los estudios sobre el proceso revolucionario y las guerras de independencia son un tema recurrente en la historiografía argentina. Ambos han dado lugar a un sinfín de publicaciones. Entre otros, los aportes sobre los cambios y continuidades entre el orden colonial y el independiente, las distintas causas que provocaron la revolución, los aspectos institucionales, económicos, legales y constitucionales. En el ámbito de la guerra, los temas se han centrado en los aspectos operacionales de los ejércitos y las batallas describiendo: formaciones militares, organización y funcionamiento de cada regimiento según al arma: caballería, infantería o artillería, la evolución de la táctica, los espacios en los que actuaron y la acción de sus principales líderes y comandantes, estos han sido abordados sobre todo por oficiales del ejército y sus instituciones de investigación. Específicamente para el caso de la Revolución y Guerra de Independencia en el Río de la Plata, la mirada que se ha transmitido de este complejo proceso fue construida por el enfoque tradicional de la historia, generando una visión sesgada del mismo, que no ha sido modificada incluso por otras corrientes antagonistas, como el Revisionismo Histórico. Esos trabajos, recordaban las grandes gestas de los generales más importantes como San Martín y el cruce de los Andes, Belgrano y la creación de la bandera o Brown y el combate naval del Buceo, marginando del relato, salvo algunas escasas excepciones, a los suboficiales y a la tropa en general.

Ser soldado en las Guerras de Independencia, de Alejandro Martín Rabinovich, contribuye al tema con una mirada renovada, ya que aporta datos sobre la desconocida experiencia cotidiana de la tropa en el Río de la Plata, entre 1810-1824. El autor es Licenciado en Ciencia Política por la UNR así como Máster y Doctor en Historia y Civilización por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS). Actualmente se desempeña como docente de Historia Argentina II en la UNLPam, es miembro del IESH e investigador del CONICET y de diversos proyectos académicos en Barcelona y París. Su tesis de doctorado, *La société guerrière. Pratiques, discours et valeurs militaires au Río de la Plata, 1806-1852*, ha sido premiada con el Premio de Historia Militar 2010 en Francia. Ha publicado numerosos artículos relacionados a la temática.

Integrando la colección *Nudos de la Historia Argentina*, dirigida por Jorge Gelman, este libro analiza las distintas experiencias de vida de los soldados rasos y suboficiales durante la Guerra de Independencia rioplatense. Partiendo de esta base y coincidiendo con los objetivos de la colección, que busca ampliar hacia un público general los avances desarrollados por los especialistas del campo, ésta exploración sobre las experiencias de guerra vividas por una parte significativa de la población rioplatense, delinea paulatinamente una visión general de un mundo convulsionado por la revolución y por la guerra. El presente estudio no aborda la totalidad del universo de combatientes de la Guerra de Independencia, sino sólo una porción del mismo. Es por ello que al centrarse en soldados pertenecientes al ejército revolucionario quedan excluidos otros actores no menos importantes. En primer lugar la oficialidad del mismo ejército y en segundo lugar, teniendo en cuenta el corpus documental tratado por el autor, no son considerados los integrantes del ejército realista, aunque aclara que la línea divisoria con los soldados patriotas no deja de ser borrosa. Otro de los actores destacados del periodo que queda fuera de la exposición, en este caso por una unidad de relato, son los milicianos. El autor explica que, a diferencia de los soldados de línea, los milicianos cumplen un servicio militar intermitente y auxiliar, mereciendo su experiencia de guerra un estudio detallado que aún no se ha realizado. Por último, tampoco se incluyen, los hombres pertenecientes a la marina de guerra, ya que esta fuerza se compuso en su mayoría por marinos europeos y no afectó significativamente la experiencia de los soldados rioplatenses.

El estudio de los sectores subalternos, que aún demanda nuevos aportes, es una arista dentro de este nuevo repertorio de esta historia social de la guerra, cuyo principal objetivo no siempre es el conflicto en sí mismo (batallas, héroes, estrategias, etcétera) pero que han contribuido considerablemente a su reinterpretación, estudiando el periodo y a la guerra. Dentro del conjunto de autores que realizan este tipo de estudio puede situarse a Juan Carlos Garavaglia quien, explorando para el caso bonaerense cómo el proceso de militarización iniciado en 1806-1807 y extendiendo su análisis hasta el fin de las guerras civiles, se detuvo a observar la población campesina, que fue utilizada como milicia o fue reclutada forzosamente para los ejércitos regulares, significando una gran presión para este segmento social. Por su parte, Gabriel Di Meglio, tomó como caso a los sectores urbanos de Buenos Aires, analizando sus prácticas políticas durante el proceso revolucionario, e intentó esbozar las características de la participación de éstos en las tropas. De este modo rastrea fenómenos como desertiones, motines entre otras acciones colectivas que permitieron la incorporación a la vida política de los sectores ajenos a las elites, ligándose en ocasiones con las luchas políticas porteñas. Por su parte otros trabajos como los de Sara Mata han examinado, para el caso salteño, las tensiones provocadas por la situación socioeconómica tardocolonial y las razones por las cuales desde 1814 los pobladores rurales de la provincia abandonaron su pasividad y comenzaron a movilizarse activamente participando del ejército de Güemes. Aunque son más los historiadores que de

una manera u otra han realizado aportes al estudio de los ejércitos, de los hombres que los integraron, de las formas de su participación su significado y sus consecuencias.¹

Dentro de los recursos que utiliza Rabinovich para su exposición, además de emplear bibliografía académica específica para cada temática, se nutre de dos tipos de fuentes: por un lado, un conjunto de memorias de los combatientes (oficiales y soldados) que detallan diversos aspectos del enfrentamiento y de los acontecimientos en los que fueron parte. Por otro, recurre a los sumarios militares y solicitudes alojados en el Archivo General de la Nación. Estos documentos, son los que nos posibilitan ver la palabra de los soldados ante el Estado, rompiendo el silencio de estos sectores y posibilitando a los lectores una visión desde abajo y en primera persona.

Rabinovich pertinentemente aclara, que si bien su trabajo tiene algunos puntos en común con los enfoques de la llamada “historia de la vida privada” la cual indaga las condiciones materiales y los parámetros culturales de la existencia diaria de determinados actores, el fenómeno de la militarización de la sociedad y la experiencia de la guerra como generadores de cambios profundos y duraderos en los modos de sociabilidad posibilitan que estos soldados se vuelvan un objeto de estudio específico, debiendo inscribirse dentro de los nuevos *estudios de la guerra*, aún en estado incipiente.

Yendo al texto, el autor organiza la exposición en dos bloques. El primero es utilizado de forma introductoria a la temática. En él se relatan, a grandes rasgos, la coyuntura político- militar que utiliza como marco, explicando las causas del conflicto, los teatros de operaciones y la estructura del ejército de línea de la época, por último aborda su objeto de estudio, los soldados, analizando como están divididos, cuáles son sus características principales y el número aproximado de combatientes que tuvo el ejército revolucionario. El segundo bloque abarca el conjunto de prácticas características del modo de vida de los soldados. Titulado con un verbo en infinitivo cada apartado narra en forma breve una parte de la vida militar desde lo más rutinario hasta lo más específico. Si bien no posee un orden cronológico claro, el autor traza un recorrido de la vida de los involucrados, desde el momento mismo en que pasan a ser soldados, es decir desde el enrolamiento, hasta el final de su participación en las fuerzas de la revolución. El epílogo del libro está dedicado a dar cuenta de lo que ocurre con estos hombres cuando retornaron a sus hogares.

A través de un relato sencillo y utilizando a modo de ejemplo diversos casos concretos, el autor luego de describir las tres formas de reclutamiento (voluntario, destinado y emancipado) continuará analizando las contraprestaciones otorgadas por el Estado a cambio de dicha incorporación; adiestramiento para el combate, comida, bebida, descanso y vestimenta. Luego presenta las temáticas relacionadas a los momentos de ocio: los juegos de azar, los bailes, el trabajo, el robo y las peleas. Prosigue con la vida sentimental: los sufrimientos, el amor y las violaciones y finaliza con las deserciones, los combates y los que estos implican, matar y morir.

A lo largo de la obra, Rabinovich, demuestra como en diferentes espacios, ya sea centros urbanos o en la campaña, en la línea de frente o en la retaguardia del enemigo, tienen lugar las tensiones existentes entre los intentos por establecer, por parte de la oficialidad y del Estado, una estricta disciplina militar donde la vida está meticulosamente marcada y vigilada, frente a las trasgresiones a las normas por parte de los soldados. Entre el orden civil y militar existía una zona gris aborrecida por las autoridades pero conocida por todos y en definitiva aceptadas, toleradas o totalmente prohibidas. La embriaguez, el robo y las deserciones eran severamente castigados, aunque en la práctica existía un cierto nivel de tolerancia por las costumbres o las necesidades del momento, si bien a partir del traspaso de una línea las autoridades se sentían obligadas a intervenir. También debemos destacar, los aportes realizados en relación, por ejemplo, a la vestimenta, espacio que usa el autor para no sólo describir como eran los uniformes de los soldados, sino explica el valor material y simbólico de las prendas de vestir como objetos de cambio o símbolos de prestigio o de opresión.

Por último, debemos indicar a modo de crítica constructiva que permita incrementar la complejidad y profundidad de la temática, la falta de desarrollo de algunos puntos de la experiencia cotidiana de la tropa, como por ejemplo, los métodos de higiene personal y las creencias religiosas. Ambas además de formar parte de la existencia habitual, son significativas. Para el caso del aseo este es importante sobre todo en épocas de epidemias, las cuales podían causar muchas más bajas que la acciones del bando enemigo. Respecto a los credos, deben ser considerados, puesto que no sólo comprende las creencias en sí mismas sino también su puesta en práctica. Por otro lado, un análisis más profundo merecería la figura del soldado afroamericano, el cual conseguía su emancipación por parte del Estado, luego de haber servido una determinada cantidad de años en los ejércitos, situación que los ubicaba socialmente de manera ambigua: entre la esclavitud y la libertad. Esta posición podría influir considerablemente en aquellas experiencias cotidianas, sobre todo si se tienen en cuenta los prejuicios que existían para con ellos, explicados por el autor al comparar las apreciaciones de San Martín o Belgrano al respecto. Esta es una excelente obra de divulgación, un estudio novedoso que cumple con su cometido ya que condensa diversos contenidos, propios del autor como ajenos, en un relato sintético que logra captar el interés del lector e invita a profundizar sobre ciertas cuestiones escasamente abordadas por la historiografía.

Notas

¹ Ejemplos de ello son: Raúl Fradkin y sus trabajos para Buenos Aires y litoral, Gabriela Tío Vallejo para Tucumán y Beatriz Bragoni para el ejército de los Andes.