

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

n° 24.1
Julio
2016

Memoria Americana
Cuadernos de Etnohistoria

Directora
Cora V. Bunster

Editora científica
Ingrid de Jong

Editores asociados
Luciano Literas
Lorena Rodríguez

Secretaria de redacción
Bettina Sidy

Comité Editorial

Ana María Lorandi, Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; *Lidia Nacuzzi*, Instituto de Desarrollo Económico y Social / CONICET, Argentina; *Roxana Boixadós*, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina; *Mabel Grimberg*, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina; *Sara Mata*, Universidad Nacional de Salta / CONICET, Argentina; *José Luis Martínez*, Universidad de Chile, Chile; *Alejandra Siffredi*, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia; *Martha Bechis*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina; *Guillaume Boccara*, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales / Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia; *Jesús Bustamante*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España; *Antonio Escobar Ohmstede*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF, México; *Noemí Goldman*, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina; *Jorge Hidalgo Lehuédé*, Universidad de Chile, Chile; *Scarlett O'Phelan Godoy*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú; *Silvia Palomeque*, Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina; *Ana María Presta*, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.

SECCIÓN ETNOHISTORIA DEL INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Puan 480, 4to. Piso, of. 405
C1406CQJ - Buenos Aires - Argentina
Teléfono: 54-11-4432-0606 int. 143
<http://antropologia.institutos.filo.uba.ar>
memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
macecomite@yahoo.com (Comité editorial)

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decana: *Graciela Morgade*
Vicedecano: *Américo Cristófolo*
Secretaria Académica: *Sofía Thisted*
Secretaria de Extensión: *Ivanna Petz*
Secretario de Posgrado: *Alberto Damiani*
Secretaria de Investigación:
Cecilia Pérez de Micou
Secretario General: *Jorge Gugliotta*
Secretaria de Hacienda y Administración: *Marcela Lamelza*
Subsecretario de Transferencia
y Desarrollo: *Alejandro Valitutti*
Subsecretaria de Cooperación
Internacional: *Silvana Campanini*
Subsecretaria de Bibliotecas: *María Rosa Mostaccio*
Subsecretario de Publicaciones: *Matías Cordo*

Dirección de Imprenta: *Rosa Gómez*

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA -
Puan 480 - C1406CQJ

Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Esta revista se encuentra online en
www.revistascientificas.filo.uba.ar/

ISSN 0327-5752 (impresa)

ISSN 1851-3751 (en línea)

Ilustración de tapa: *Lucrecia Literas*.

E-mail: lucrecialiteras@yahoo.com.ar

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria es una publicación semestral que edita la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Publica artículos originales de investigación de autores nacionales y extranjeros en el campo de la etnohistoria, la antropología histórica y la historia colonial de América Latina, con el objetivo de difundir ampliamente los avances en la producción de conocimiento de esas áreas disciplinares. Sus contenidos están dirigidos a especialistas, estudiantes de grado y posgrado e investigadores de otras disciplinas afines.

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria está indizada en Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute (aio.anthropology.org.uk) y DOAJ (Directory of Open Access Journals, www.doaj.org) de Lund University Libraries. Electrónicamente se encuentra en SciELO (Scientific Electronic Library Online, www.scielo.org.ar) y en Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo, www.latindex.unam.mx).

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria sostiene su compromiso con las políticas de Acceso Abierto a la información científica, al considerar que tanto las publicaciones científicas como las investigaciones financiadas con fondos públicos deben circular en Internet en forma libre, gratuita y sin restricciones.

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

nº 24.1
Julio
2016



Sumario

Artículos

- 5 Formas de apropiación material e inmaterial del milagro entre la población neogranadina, siglos XVI, XVII y XVIII
Lina M. Silva Ramírez, Jairo Gutiérrez Avendaño
- 31 Los guenoa minuanos misioneros
Diego Bracco
- 53 Pobreza franciscana: entre utopía y realidad. La Provincia de la Santísima Trinidad hacia fines de la colonia en Chile
Cristián Leal, Elías Pizarro
- 73 La conformación de un pueblo y su ejido en la provincia de Buenos Aires. Construcción social del espacio en Santa María Magdalena, décadas de 1820 a 1870
María Soledad García Lerena, María Clara Paleo
- 93 Espejismos de la folklorización. La reconfiguración de la indianidad en el proyecto de nación de Eduardo Nina Quispe
Cecilia Wahren

Reseñas

- 111 *Cultura, Sociedad y Políticas Públicas. Pasado y Presente del Patrimonio Cultural en Michoacán*, de Lorena Ojeda Dávila, Eduardo Mijangos Díaz y Eugenio Mercado López
Por Lorena B. Rodríguez
- 113 *Los estudios andinos, entre la reforma y la revolución. Chile, 1960-1973*, de Carlos María Chiappe
Por Nayla Capurro
- 115 *Del gobierno y su tutela. La reforma a las haciendas locales del siglo XVIII y el Cabildo de México*, de Esteban Sánchez de Tagle
Por Rogelio Jiménez Marce

Formas de apropiación material e inmaterial del milagro entre la población neogranadina, siglos XVI, XVII y XVIII



Lina M. Silva Ramírez*
Jairo Gutiérrez Avendaño**

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2015. Fecha de aceptación: 10 de marzo de 2016

Resumen

El artículo analiza las formas de producción, apropiación y circulación del milagro entre la población del Nuevo Reino de Granada, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Se recurrió a la concepción del milagro como condición de posibilidad de “lo maravilloso cristiano”, según relaciones o diarios de viaje escritos por clérigos de diferentes órdenes regulares y seculares que transitaron por el territorio con fines misionales, realizándose una tipología de los hechos identificados. La metodología se orientó desde una mirada popular del milagro indagándose sobre los procesos de producción de santos locales, la retórica eclesiástica sobre la asistencia de santos en la enfermedad, la configuración de expresiones materiales e inmateriales de gratitud y los fenómenos de circulación y difusión del milagro en el centro del territorio mencionado. Además se identificaron cuatro categorías de milagros -de una imagen sobre sí, de asistencia, físicos y taumátúrgicos- y se agruparon como impersonales, individuales o colectivos.

Palabras clave

*historia del milagro
santos
Nuevo Reino de Granada
religiosidad popular*

Material and immaterial forms of miracle appropriation among the neogranadina population, 16th, 17th and 18th centuries

Abstract

The paper analyzes the forms of production, appropriation and circulation of miracles among the population of Nueva Granada, in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. The concept of miracle as a condition of possibility of “the Christian as wonderful”, according to relations or travel diaries written by clerics of different regular and secular orders, who travelled

Key words

*miracle
saints
Nuevo Reino de Granada
popular religiosity*

* Centro de Educación para el Desarrollo, grupo de investigación Responsabilidad Social y Desarrollo Sostenible, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Antioquia, Colombia. E-mail: lsilvaramir@uniminuto.edu.co

** Facultad de Educación y Humanidades, grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Fundación Universitaria Luis Amigó, Antioquia, Colombia. E-mail: jairo.gutierrez@amigo.edu.co

through the territory with missional purposes, was used to draw a typology of the facts identified. The methodology is oriented by a popular look of miracles and studies the production of local saints as a process, the ecclesiastical rhetoric informing about the assistance of these saints in disease, the configuration of tangible and intangible expressions of gratitude and the phenomena of miracle circulation and dissemination at the center of the mentioned territory. Four categories of miracles were identified –of an image on itself, assistance, physical and thaumaturgic- and were classified as impersonal, individual or collective.

Introducción

Entre los temas más sensibles para el estudio de la historia en América Latina se encuentran aquellos relacionados con las creencias populares y la cultura espiritual enraizada en el proceso de mestizaje. La mezcla generada después de la llegada de habitantes del Viejo Mundo a las denominadas Indias Occidentales condujo al encuentro de prácticas diversas y facilitó la emergencia de nuevos imaginarios, así como un reconocimiento del otro que no hubiese sido posible sin una actitud especialmente abierta entre las culturas que protagonizaron dichos encuentros.

En esta cadena de sucesos e intercambios, la religión fue un eje a través del cual se articularon numerosos elementos como el orden social y político, la espiritualidad y la comprensión de la realidad natural y sobrenatural. Dentro de estos últimos aspectos, el milagro hace presencia como un discurso a través del cual se instaura la creencia en un solo Dios y se transmiten las principales orientaciones del catolicismo como culto dominante.

Durante los siglos XVI al XVIII se produjeron numerosos sucesos sobrenaturales inexplicables catalogados como milagros que fueron utilizados por la Iglesia Católica como instrumentos para la propagación de la fe y que encontraron eco en los rituales de adoración existentes entre las poblaciones indígenas y negras. Ya fuera en la perspectiva teocéntrica o bajo la tensión entre fe y razón, el conflictivo diálogo de creencias permaneció vigente como parte de la sensibilidad religiosa; esta, a su vez, se apoyaba en la tendencia a la erradicación de cualquier huella demoniaca que pusiera en tela de juicio la existencia de Dios. En muchos casos, estos hechos fueron la base de conversiones de caciques o indios que presenciaron e hicieron parte de milagros o que ofrecieron promesas a los santos a cambio de mejoras en cuanto a su salud, condiciones naturales, entre otros asuntos que parecían imposibles¹.

1. En las fuentes consultadas son escasas las referencias a negros o esclavos que recibieran milagros, unos pocos se refieren a la curación de sus males por rogativas hechas por sus amos pero no es clara la referencia a la posterior conversión como ocurre con la población indígena.

Como objeto de estudio, el milagro establece una conexión con el sistema de creencias que revela las tensiones, sensibilidades e ideologías entre los sectores eclesiástico y civil de la población neogranadina, así como la multiplicidad de estrategias bajo las cuales se instalaron, se transformaron o permanecieron los dogmas católicos en la mentalidad de indígenas y mestizos.

Este estudio se centró tanto en la comprensión y funcionamiento del milagro como en el análisis de su aprehensión, manifestada en la cultura espiritual y material entre los siglos XVI, XVII y XVIII. La cultura espiritual se asume aquí como el conjunto de elementos que aluden al establecimiento y continuidad de las creencias en una sociedad determinada y cuya principal característica es la inmaterialidad. Tal como lo plantea Le Goff (1999: 19) al referirse a la noción de lo maravilloso, dichos elementos contemplan las denominadas “herencias culturales”, las actitudes que los individuos tienen frente a ellas,

su funcionalidad y los roles que tienen dentro del sistema religioso. Por lo tanto, la cultura espiritual recoge elaboraciones fijadas como imaginarios y representaciones que constituyen un capital simbólico fundado en las creencias y la fe, el cual se ve reflejado en las formas de comprensión de la realidad que circulan entre las comunidades. Por su parte, la cultura material alude a la cristalización de los discursos en pautas comportamentales o de intercambio y transacción que, en algunos casos, conducen a la legitimación de un poder -institucionalizado o no- que las administra u objetualiza a través de signos -como en el caso de las imágenes veneradas y/o de las milagrosas imágenes-.

Para abordar esta problemática se tomaron los casos de imágenes y sucesos milagrosos relatados en las crónicas, así como testimonios presentados sobre apariciones y obras sobrenaturales realizadas por santos, principalmente en las provincias, ciudades y pueblos de indios en la parte central del Nuevo Reino de Granada -Santa fe de Bogotá, Tunja y su proyección hacia otras zonas del territorio-. Es preciso aclarar que la referencia a las imágenes religiosas se plantea como una ruta de acceso a las fuentes mencionadas, en tanto que provee referentes importantes sobre las devociones que aportaron a la creencia.

Se propuso una caracterización de las prácticas y difusión del milagro en la población del Nuevo Reino de Granada, con el fin de dar respuesta a cuestiones como: ¿de qué manera se llevaron a cabo las apropiaciones “mestizas” de los hechos prodigiosos? y ¿qué aspectos mediaban en dicha apropiación? Para este propósito, se consideraron los casos registrados en las vidas ejemplares de monjas y religiosos que circulaban en el territorio neogranadino y algunos testimonios extractados de los archivos de Colonia que describen casos en los cuales el cuerpo es el principal vehículo que encarna la realización de un milagro². Además, se puso un énfasis especial en los milagros taumatúrgicos asociados a la cura o sanación, que se identifica como la estrategia más poderosa para el afianzamiento del discurso de lo prodigioso en la religión católica de la época.

Producción de santos locales

La religiosidad popular, entendida como el resultado de la acción evangelizadora de la Iglesia y, al mismo tiempo, como lenguaje compuesto de significantes y significados³, es el punto de partida para referirse a los milagros. Algunos autores como Ángela Muñoz Fernández (1989) indican los límites y posibilidades que tienen las fuentes para el estudio del milagro, a partir de las actitudes que han tenido tanto la iglesia como los historiadores frente a esta documentación. En un breve recorrido por los textos que registran los milagros la autora evidencia el cambio de posición y el tratamiento que se le ha dado al tema e identifica algunos hitos como:

- » En las actas de los mártires no se reconocía ampliamente el desarrollo de la taumaturgia.
- » La taumaturgia aparece con las primeras *vitae* difundidas en medios monásticos.
- » En el siglo XII “el milagro, componente indiscutible del universo mental de la época, encontró varios cauces de expresión literaria” (Muñoz Fernández 1989: 173); en consecuencia se produjeron colecciones vinculadas a santuarios y a milagros de la virgen y, por último, recopilaciones de sucesos extraordinarios en la vida de los santos.
- » En el Medioevo la contextualización de los sucesos tuvo mayor relevancia y surgió un interés por los milagros pos-mortem porque se convertían en “datos” para avalar los procesos de canonización.

2. Se tomaron en consideración dos tipos de fuentes, relevantes porque se orientan a colaborar en procesos de santidad: la *Relación histórica del origen, manifestación y prodigiosa renovación de la virgen de Chiquinquirá* escrita por Pedro de Tovar y Buendía (1735) y dos vidas ejemplares -escritas por clérigos de diferentes órdenes-: la de la madre Francisca María del Niño Jesús, (profesa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe, 1723) y la de sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés (profesa del monasterio de Santa Inés, 1752). Estos textos relatan la vida y obra de quienes fueron consideradas personalidades santas durante la empresa evangelizadora y los testimonios de los milagros realizados, sus principales orientaciones y las prácticas de los devotos; por esta razón ofrecen información relevante para profundizar en los milagros taumatúrgicos y su difusión entre la población de las ciudades y los pueblos de la zona central del Nuevo Reino de Granada.

3. Según Luis Maldonado la religiosidad popular “al ser un fenómeno complejo, ofrece múltiples centros de interés y una multiplicidad de facetas. Pero se pueden señalar dos de especial importancia. Ante todo esta religiosidad o catolicismo popular es un paradigma de ese hecho sociocultural trascendental hoy denominado intraculturación. En segundo lugar, es un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera” (1989: 30).

4. Sobre la superposición de las hagiografías en el mundo mítico indígena, Bouysse-Cassagne afirma que: "Confrontado a un sistema de pensamiento religioso simbólico como el andino este trasfondo mítico que apuntaba bajo la alegoría y el simbolismo cristiano tendió a resurgir para confrontarse con lo que más se parecía a él, al mismo tiempo que las analogías servían a los españoles para dar sentido a una realidad americana desconocida" (1997: 24).

5. Ejemplos de algunos que se encuentran publicados son: *La Virgen Conquistadora reina de Monguí y Boyacá 1558-1962*, un pequeño texto que relaciona los momentos clave de la advocación, así como la *Hagiografía de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá* escrita por Fray Alberto Ariza (comunidad de los Dominicos) y publicada en Bogotá en 1950 que describe los acontecimientos milagrosos y el proceso eclesiástico que permitió el reconocimiento de esta imagen por parte del catolicismo oficial.

6. Tanto en el Archivo de San Luis Beltrán como en el Archivo General de la Nación (Bogotá) se encuentran los relatos de cuadros de santos que sudaban; el primero corresponde a la imagen de San Francisco de la iglesia de Mariquita (1629), refiere que sudó agua y sangre después de la celebración de la santa misa; el segundo corresponde a la Madre Francisca María del Niño Jesús (1712) y refiere que sudaba y en donde se relatan otros milagros asociados a la imagen, como la asistencia a una mujer cuyo bebé había muerto en su vientre. Aunque los mayores registros de renovación se refieren a la Virgen de Chiquinquirá, existen referencias a otros casos similares en los que la misma advocación sufría esta transformación en el pueblo de Labateca (Pamplona), o el caso de una pintura quiteña de la virgen en los brazos de San Jacinto cuya renovación tuvo lugar en Popayán. De igual manera la aparición de un Cristo en una piedra en Vélez (Santo Ecce Homo) o la asistencia de Nuestra Señora de los Dolores al pueblo del Topo son casos en los cuales se referencian las "imágenes milagrosas" pero no se recopilan testimonios que permitan explorar en profundidad los sucesos.

7. La información de archivos regionales y conventuales retomó las transcripciones de Vargas Murcia (2012).

8. Según Marta Herrera Ángel (1998: 99), los pueblos de indios fueron establecidos desde el siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada como una forma de ordenamiento espacial y social; su conformación obedeció a dos procesos de carácter diferente: la motivación o interés religioso que resultaba útil para el control de los nativos y, hacia finales de dicho siglo, el interés por la apropiación de tierras indígenas.

El escenario sobre el cual se realizó este estudio corresponde al Nuevo Reino de Granada y la jurisdicción de algunas ciudades y pueblos en los cuales, según las fuentes, se identificó el registro de casos milagrosos. Entre los siglos XVI y XVIII el territorio neogranadino fue transformado de acuerdo a las disposiciones administrativas para su organización y control. Una de las principales características del territorio era la "dilatación" de las jurisdicciones, es decir, las grandes distancias entre los lugares y las dificultades para transitar entre ellas, situación que dificultaba la comunicación, el intercambio, la asistencia de las necesidades o el registro de los hechos.

Durante la época colonial, la asimilación de la cultura espiritual en el Nuevo Reino de Granada se tradujo en la recepción de leyendas alrededor de santos, vírgenes o mártires que las órdenes religiosas impregnaron en la sensibilidad de los pobladores; la transmisión de estas historias dejó un registro importante en las recopilaciones y hagiografías, género que logró un gran despliegue en la Península Ibérica y que llegó de manera tardía al territorio neogranadino donde tuvo gran circulación en libros impresos durante el siglo XVIII⁴.

Aunque en varios casos estos textos aparecen como *anónimos*, en su mayoría fueron escritos resaltando las cualidades taumatúrgicas de ciertas advocaciones de la virgen⁵, o los testimonios de su aparición, renovación y prodigios; y generalmente los declarantes eran testigos directos que entregaban sus versiones a la pluma de los interesados en abonar el terreno para la santificación. En este sentido, los testimonios registrados llevan consigo la impronta de la apropiación que la fe tuvo en los pueblos y la dinámica de producción de lo santo. Independiente de su aprobación o no por parte de la institución eclesiástica, las órdenes religiosas cumplieron un papel importante en la instauración de imaginarios, devociones y sentimientos de identidad afincados en la institucionalización del milagro.

Son escasas las fuentes que hablen o registren detalladamente los milagros. En el Archivo General de la Nación, Bogotá, existen reportes sobre algunos: la aparición de la imagen de la Concepción en Ocaña en 1793 (AGN 1793: 447-451), los testimonios relacionados con la Virgen del Campo (AGN, sf: 761-766) y algunas narraciones sobre cuadros e imágenes que sudan o la renovación de las mismas⁶. Relatos similares se encuentran para los siglos XVI, XVII y XVIII en archivos regionales como el de Boyacá (Tunja) o el Central del Cauca (Popayán) y archivos conventuales como el de San Luis Beltrán perteneciente al Convento de San Sebastián (Bogotá)⁷.

Los archivos consultados se refieren a la presencia de advocaciones mencionadas como objeto de veneración, tal el caso de los cristos de Buga, Choachí, Fúquene, Ubaté, el santo Ecce Homo y las vírgenes de Altagracia, Belén, Borotare, La Candelaria, La Concepción, La Popa, Monguí, Monserrate, Roque Amador, Sopetrán, Tariva, Rosario, Topo, Las Nieves, Los Remedios, y el Campo. También se menciona el Niño Jesús Santo Domingo Soriano -convento de dominicos-, Verónica y San Raimundo (Flórez de Ocariz [1612-1762] 1943).

En la apropiación del milagro entre la población neogranadina mediaron elementos como la transmisión discursiva, las ideas de salvación, la promoción de la veneración realizada por las órdenes religiosas y los controles que desde los primeros años estableció el arzobispado de Santafé, especialmente en las ciudades cercanas a los pueblos de indios⁸. Un poco más adelante, el énfasis realizado en el sentido de identidad local dio lugar al establecimiento de un vínculo entre los valores culturales neogranadinos, promovidos como parte

del orden social, y la elección de un santo determinado⁹. Los jesuitas manifestaban con mucha más fuerza la proyección de un culto que justificara la presencia de los santos; lo anterior permite observar que la *invención* (Villalobos 2012: 141) se establecía fundamentalmente como propaganda de las misiones que tenían en diferentes territorios.

Las enfermedades y padecimientos relacionados con milagros incluyen las mismas que se mencionan en la curación obtenida por el uso de las reliquias. En el caso de las milagrosas imágenes se prometen diversos votos y ofrendas a cambio de los favores solicitados; por ejemplo, misas cantadas ante el altar, cirios del tamaño del enfermo, vestir al enfermo con el hábito del santo y visitar su imagen durante un año, colgar en la iglesia objetos votivos en memoria de los favores recibidos, vestidos, figuras de cera cuya forma era la parte del cuerpo del enfermo (pechos, pies, cabezas, niños, cabellos), aceite para encender las lámparas del altar, medidas de trigo, ir descalzo, besar con la lengua la tierra y confesarse (Villalobos 2012: 146).

En otras ocasiones el santo referido atendía las necesidades colectivas y por tanto llegaba a ser considerado como patrono, lo cual ocurrió con otras de las imágenes jesuitas protagonistas, en medio de las dificultades acaecidas con las pestes y terremotos. Así, por ejemplo, las fiestas de San Luis Gonzaga coincidieron con la entrada del sarampión a Santa fe en 1720, y la segunda votación colectiva por Francisco de Borja, como santo patrón, coincidió con los terremotos de 1741, 1742 y 1743 (Vargas Jurado 1902: 25).

En 1754 se publicó en Barcelona la *Heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, escrita por el padre Álvaro Cienfuegos. En este texto se mencionan los prodigios de una imagen del santo mencionado. Se puede observar también la gran relevancia que adquiere la pintura como principal elemento transmisor del prodigio. Además de presentar a Francisco de Borja como una figura milagrosa de carácter peninsular, el escritor cataloga los sucesos ocurridos en el Nuevo Reino de Granada como relevantes en la acreditación de los poderes que ostentaba.

En los relatos que se mencionan existe un vínculo fuerte con las necesidades de la sociedad neogranadina y los temores que las ciudades de Tunja y Santa Fe vivían, relacionadas con los fenómenos naturales. El cuadro, elaborado por un jesuita devoto había sido un objeto importante a lo largo de la campaña de su dueño, fue extraviado y posteriormente vendido al señor Sebastián de Moxica Buytrón por un indio que lo había hallado.

Sobre esta venta se mencionan tres datos importantes: el primero es el vínculo que el comprador tenía con una Capilla en la ciudad de Tunja, para lo cual conseguía el artículo; el segundo corresponde al año en el cual el hombre logró dicha adquisición: 6 de mayo de 1627, día de la fiesta de San Juan Evangelista para que “librase los campos de la langosta, que cubría funestamente la campaña” (Cienfuegos 1754: 590); y el último, la viveza que adquirió el retrato cuando fue puesto en el templo y empezó a sudar y llorar:

Tenía la frente, las mejillas, las manos, y la ropa bañados en menudas gotas de agua, como si se hubiese salpicado [...] el crucifijo, que apretaba en la mano también se hallaba envuelto en aquel sudor frío, amagando a expirar por segunda vez en aquel lienzo, derramaba por los ojos una gota, que pasaba a ser lágrima, siendo por ello más caudalosa; y por la mano siniestra a raíz del clavo había otro arroyuelo dividido en cuatro más crecidas gotas de susto, que corrían a pesar del yelo (Cienfuegos 1754: 590).

9. La tesis central de Borja Gómez (2012: 141) consiste en evidenciar la articulación existente entre las técnicas, mecanismos e ideas representadas y el discurso corporal creado a través del santo; como parte de la afirmación del orden social plantea los “temas” de los santos -santos, santas, mártires fundadoras, fundadores, apóstoles y evangelistas, doctores- así como su instalación en los escenarios locales: nombres de lugares y ciudades, patronazgos de cuerpos sociales, fiestas y celebraciones y literatura colonial.

El hecho mencionado imprime en esta figura de santidad una primera labor frente a la sociedad neogranadina que tiene que ver con la asistencia ante las dificultades naturales que afectaban el territorio; así, la primera votación colectiva de este santo como emblema local ocurre hacia el año mencionado (1627) cuando las fuertes tormentas azotaban a la población.

Los prodigios que se despliegan posteriormente corresponden a dos maneras de instalar esta invención entre los pobladores: la adoración y la consecución de devotos. El primero ocurre cuando el corregidor de Duitama don Martín de Verganzo, “después de haber adorado con profunda reverencia la imagen milagrosa” (Cienfuegos 1754: 591); le ofrece a Borja delante de todos los asistentes una información sobre los milagros que había obrado, ante lo cual:

[...] miró Borja este obsequio agradecido, con blando aspecto, dispensando por un rato el aspecto doloroso que arrugaba su frente al ceño mal enjuto. Y abriendo la mano que empuñaba el crucifijo, a vista del pueblo todo, y del padre [...] en ademán de quien recibía con agrado aquel reverente voto, volvió a cerrarla en el crucifijo y en el lienzo (Cienfuegos 1754: 592).

El segundo prodigio fue el cambio de colores que experimentó su semblante y que se observó como una predicción de las dificultades que se presentaron aquel año:

Apenas corrió por aquella viviente pintura lágrima o gota, que no fuese predicción de una lástima: siendo sus ojos humedecidos aquellas fuentes, que traen en el color de sus aguas los presagios de los tiempos. Empezaron los temblores de la tierra a sacudir las montañas una a una, y a estremecerse toda la máquina hermosa de la naturaleza, mudándose los montes, y las casas en árboles flexibles, que juntaban las ramas y las copas. Y fueron tantas las calamidades, que el gran Júpiter llovió sobre aquella Provincia, que solo la intercesión del que había avisado con la profecía muda, pudo temblar la ira interponiendo el brazo entre el cuello y la espada (Cienfuegos 1754: 592).

La conexión entre las situaciones mencionadas hizo emerger la figura de Borja bajo el dogma de la salvación, al tiempo que instauró entre los habitantes de la provincia un sentimiento de tributo que permitió un reconocimiento del santo y un vínculo de intercambio.

La creación de esta devoción se consolidó con la producción de milagros “venturosos” que empezó a obrar la pintura, al curar dolores de cabeza, sorderas, cegueras y enfermedades de personas moribundas; así, “fueron innumerables los dolientes que hallaron la salud repentina y milagrosa en las lágrimas que sudaba aquel retrato: de suerte que pudo ser esponja la salud de aquel sudor, siendo inmenso” (Cienfuegos 1754: 593).

Según menciona Cienfuegos, el reconocimiento de esta figura contó con la aprobación de clérigos como el Arzobispo de Santa fe, quien hizo el examen al retrato, los prebendados de su iglesia, el provisor y vicario general del Arzobispado, el prior de Santo Domingo, el guardián de San Francisco, el prior de San Agustín, el rector del colegio Jesuita, y el provincial de la Compañía de Jesús; todos ellos personalidades de la Iglesia en el ámbito local que “después de examinar con la luz del cielo, con el discurso, y con toda la atención del oído las circunstancias de aquel portentoso compendio de muchos en uno, le declararon por milagroso, y sobre toda la razón del poder humano” (Cienfuegos 1754: 593). Una vez avalado este discurso, se

menciona la aclamación popular: “pasaron luego el Arzobispo, el Cabildo, el Presidente, los Tribunales, la ciudad, y la aclamación del pueblo a elegir con público voto al Borja divino por patrón de aquel reyno dilatado” (Cienfuegos 1754: 593).

Al ser elegido patrón, se instaló su fiesta, procesión y veneración. El culto se extendió a la ciudad de Popayán y al resto de las principales del Nuevo Reino de Granada “a despecho de la esterilidad del campo, y de los temblores a que vive trágicamente expuesto aquel Clima de las esmeraldas y del oro más subido, pues se pusieron en fuga innumerables veces una y otra desdicha a influjos de Borja” (Cienfuegos 1754: 593).

La validación o legitimidad de la presencia del santo proliferó a lo largo del Reino a tal punto que cruzó la frontera hacia Quito y otras ciudades aledañas. No obstante, la propaganda jesuita reflejada en el texto de Cienfuegos también reconoce las penurias que vivieron las ciudades y sitios que no lo asumieron como patrón o que no lo reverenciaban con su voto, como ocurrió con Pamplona y Muzo. Finalmente, se menciona que el culto se difundió, reconociendo a quien “amansó nuevamente la ira del elemento del aire y de la tierra, que chocaban furiosamente sobre apoderarse de la campaña: y el brazo de Borja hizo la tregua, y aun la paz, entre ambos elementos, que obedecieron estando furiosos y con las armas en las manos” (Cienfuegos 1754: 594).

El afianzamiento de la figura del “santo patrono” no solo se dio en el campo espiritual, los asuntos políticos -como los conflictos y guerras- también constituyeron una fuerza en la cual se implementaron estas estrategias como ocurrió con las procesiones ante las noticias de guerras. Vargas Jurado relata que entre 1741 y 1742 se realizaron varias de ellas, en especial hacia el mes de marzo:

[...] desde el 9 de marzo de este año [1742], con la noticia de las guerras, empezaron las procesiones, con asistencia del SR Fermín: De La Concepción salió la original con los ángeles del lavatorio, del Carmen, un Señor caído; de santa Inés, Jesús Nazareno; de Las Nieves, Nuestra Señora (1902: 23).

Como consecuencia, esta comprensión de la religiosidad alimentó las formas que tomó el milagro en el ámbito popular, mucho más aquellas que se sustentaron en el surgimiento y difusión de los hechos. La instauración del imaginario no culminaba con el establecimiento o invención de un milagro inicial sino que requería la circulación y la expansión de la representación entre los devotos, lo cual permitía la adscripción de nuevos creyentes o simplemente la aprobación de las obras del santo interventor.

Los santos locales se encontraban en iglesias, conventos y altares de casas y se acudía a ellos frente a causas imposibles, y la enfermedad era una de ellas. Al respecto vale la pena mencionar la escasez de médicos habilitados para el ejercicio de estos conocimientos y la permanencia de figuras como los cirujanos que suplían estas necesidades de los pobladores; fue allí donde las manifestaciones de religiosidad encontraron un vacío apropiado para instalarse en tanto la Iglesia permitió su continuidad y las fomentó a través de una retórica que orientaba las acciones de los feligreses.

De esta manera, los cultos también se favorecieron como las prácticas de evangelización en el Nuevo Reino de Granada y se proyectaron desde las órdenes religiosas, en especial en el caso de los jesuitas quienes promovieron el uso de las reliquias, como lo afirma Borja Gómez:

[...] con la llegada de los jesuitas al nuevo reino a comienzos del siglo XVII, el culto a las reliquias adquirió una nueva dimensión. Los miembros de la Compañía tuvieron una estrecha relación con la ciudad, espacio donde se organizaba su labor alrededor de tres objetivos [...] la reformación de costumbres, la educación en las letras y la evangelización de los indios. (Borja Gómez 2008: 112)

La producción literaria también fue determinante para este fortalecimiento de los cultos pues a través de ella no solo se registraban los datos de la conquista de almas sino que se producían los discursos que hacían posible generar un relacionamiento, o se solicitaba asistencia a quienes a través del poder divino otorgaban favores.

Asistencia en casos de enfermedad, ¿qué y cómo pedir?

Dentro de los textos producidos por los miembros de la Compañía de Jesús, se encuentran las recetas escritas por el padre Mercado para el tratamiento de los enfermos en el Hospital San Juan de Dios. Las recetas de Mercado también reflejaban elementos relevantes para el estudio de las curaciones milagrosas porque mediante los actos mencionados se fortalecían las prácticas devocionales instauradas entre los pobladores del Nuevo Reino de Granada.

Para pedir la salud espiritual del alma el recetario proponía las jaculatorias que podían ser dichas por el doliente, imitando a quienes ya las habían dicho: David, Jeremías y otros:

Sana animam meam, quia peccauit tibi. Dicá nimamea: salus tua ego sum. Sana (ol Médico Soberano) mi alma porque he pecado contra tí. Dile Señor a mi alma: yo soy tu salud.

Sana me Domine o sanador, saluum me fac o saluus ero. Saname, Señor, y me reputare por sano y bueno; sálvame, y me juzgaré por salvo.

O bone iesu esto mihi tefus, ideft, saluator. O buen Jesús sed para mí eficazmente Jesús, esto es, Salvador (Mercado [1680] 2006: 201).

Otra de las prácticas propuestas incluía el uso moderado de imágenes en las habitaciones de los enfermos como en las recetas N° 37 y N° 38 en las que se sugería la compañía de las imágenes de la Virgen María para que hablase con ella de vez en cuando, para que le hiciera oraciones o jaculatorias como las siguientes:

Salus infirmorum a pro me. Salud de los enfermos rogad por mí a la Santísima Trinidad. Señora mía acompañadme en mis dolores, como acompañaste a vuestro hijo al Pie de la Cruz, cuando padecía tormentos por redimirme.

Reyna mía, dad por mí las gracias al Eterno Padre, porque con estos dolores me haze semejante a su unigenito Chisto Jesús.

Madre mía ofreced en mi nombre a la SS Trinidad estas mis penas viéndolas con las de vuestro hijo, porque esta ofrenda quiero que pase por vuestras manos. Madre de las Virtudes, alcanzadme fortaleza, paciencia, y resignación y las demás virtudes, para llevar perfectamente esta mi enfermedad.

Alcanzadme señora, que el haber ofendido a Dios, me duela en el alma más, que este accidente me duele en el cuerpo.

¿Qué haré en estos dolores? Mezclarélos con la dulzura de la leche de vuestros pechos (Mercado [1680] 2006: 150).

Según se estima en estas mismas recetas, como producto de tales jaculatorias, la virgen tuvo en algunos casos una asistencia milagrosa ante las enfermedades

de quienes en su padecimiento la invocaron. Así, en algunos casos, las calenturas de los enfermos fueron abanicadas, otros recordaban los ojos con que los observó y también refirieron la asistencia en vendajes y remedios; también “se le vio” en las cabeceras de las camas como en la de un niño echándole flores y yerbas olorosas. Su asistencia llegó hasta al mismo San Juan de Dios, de quien se cuenta que la virgen le proporcionó la limpieza del sudor que también le generaban las calenturas.

En este mismo sentido, la receta N° 38 sugería que el enfermo tuviese también a la vista alguna imagen de Cristo dolorido -cargando la cruz, amarrado a una columna, crucificado, etc.-. Según lo plantea el padre Mercado, la práctica frente a esta imagen debía ser más de observación del mismo modo en que ocurría en las celdas de religiosos o religiosas, en las que éstos se proyectaban en los dolores de Cristo y así retrataban, al modo de esta imagen, su propio dolor.

En el caso de la obtención de la salud o de la generación de una cura el recetario planteaba la importancia de la gratitud. Es posible reconocer este sentimiento como el principal multiplicador de las prácticas relacionadas con la devoción, ya que una vez obtenida la “salud milagrosa” los fieles debían manifestar en sus actos dicho sentimiento. En algunos casos esto se reflejaba en la realización de actividades que involucraban el miembro afectado o las partes corporales sanadas; en otros casos con réplicas materiales de las mismas dedicadas a las imágenes de santos, lo cual se evidencia en el siguiente fragmento de la receta N° 48:

Algunos que por medio de imágenes milagrosas han sanado del mal que padecían en algunos miembros del cuerpo, los han ofrecido hechos de cera, o de plata ante las Imágenes, en agradecimiento del beneficio recibido. Así vemos cabezas, ojos, pies, manos, y otras cosas semejantes dedicadas a las Imágenes Santas. A este modo será muy buen género de agradecimiento que dediques a su servicio especial aquel miembro que te ha sanado (Mercado [1680] 2006: 221).

Entre las evidencias de los alcances que tuvo la difusión de estas prácticas para alcanzar la salud milagrosa se encuentran las actitudes que asumían los fieles para solicitar los favores. En los casos presentados por Tovar y Buendía, en la relación sobre la Virgen de Chiquinquirá, se mencionan las novenas y las visitas a la “casa” de la “Madre” (virgen) o la promesa de tales visitas. En algunos se mencionan las frases exactas con las que se hacía la solicitud como las palabras de un niño “tullido de pies” que al ser llevado en una hamaca hasta la capilla dijo: “*Madre de Dios, Señora mía, dadme salud*” y después de 5 días de rezos la consiguió (Tovar y Buendía 1735: 37).

El medio predilecto de los fieles eran las novenas que en este caso se realizaban con la asistencia directa del enfermo, quien recibía la respuesta de la “Madre” y se convertía en testimonio vivo del milagro; este aspecto era clave porque llevaba a convalidar la existencia del mismo. En este sentido el carácter público de la sanación era sumamente relevante y los testimonios también evidencian las palabras o exclamaciones que ponían en conocimiento de los fieles la realización de una curación:

Concurrió en la capilla con la demás gente a oír misa y aviendo acabado de decirla el padre [...] se levantó Pedro Gómez del lugar, en que estaba de rodillas, y derramando lágrimas, con sollozos y en alta voz dijo: *Señores, por amor de Dios que no salga nadie de la Capilla, porque quiero decir el milagro, que la Madre de Dios*

ha sido servida de hacer conmigo, siendo un gran pecador [...] Avra seis años poco más, que por mis pecados o por lo que Dios ha sido servido, no tengo vista corporal, como a muchos de los que están aquí es notorio: y avientosela pedido a la Madre de Dios, ha sido servida de concedérmela, y he visto en esta Misa, que se acaba de decir, alzar la Hostia, y el Cáliz y también la imagen Milagrosa (Tovar y Buendía 1735: 62).

El carácter público del hecho es importante porque permite a los seguidores dar fe del caso y aprobar, mediante una multitud que observa, la transformación favorable de las condiciones iniciales del enfermo; el caso citado es de Pedro, un ciego que cuenta a todos los asistentes que estaban en la iglesia el favor recibido.

La fiesta y las misas se registran como escenarios dispuestos para la apreciación pública del milagro. En cuanto a la fiesta, el caso de Thomas de Roserón es un ejemplo de quien estando enfermo fue convocado para organizar dicha fiesta y se hizo llevar desde Sussa hasta Chiquinquirá en hombros de indios:

Y aviendo llegado, dando forma desde la cama, para la fiesta, se levantó la víspera y ayudado por un bordón fue a la iglesia [...] y salió después de cantadas con tantos alientos, como si no hubiera estado gravemente enfermo, y al otro día sacó en la procesión el Estandarte, causando admiración a todos su repentina sanidad y perfecta convalecencia” (Tovar y Buendía 1735: 224).

En los relatos también se observa la posición frente a la enfermedad de algunos fieles estrechamente vinculada con lo descrito en las recetas del padre Mercado ([1680] 2006); así, Phelipe de Sorro, vecino de Santafé que también asistió a Chiquinquirá para recuperar su visión, después de haber sido sanado se dirigió a la virgen y le dijo: “Señora, yo no he sabido pedirlos. Si la vista que me habéis dado, no me conviene para mi salvación, bolbedmela a quitar”. Como consecuencia de su petición quedó otra vez ciego, asunto sobre el que comenta Tovar y Buendía: “pero muy consolado porque le quedaron los ojos del alma abiertos, y claros, para elegir el camino (...) parecía que no le faltaba la vista y siempre muy resignado en la divina voluntad” (Tovar y Buendía 1735: 160).

En estos casos es importante mencionar que inicialmente el lugar de lo sagrado es importante, pero se plantea que no basta con encomendarse a un santo sino que es necesario activar este proceso a través de una rogativa o promesa para obtener el beneficio.

La experiencia del milagro se completaba con las expresiones de gratitud pues a partir de ellas se fabricaban o entregaban objetos que quedaban como memoria en los lugares, a estos posteriormente se les dio nombre de exvotos.

La importancia de estos donativos es que también permitían visualizar al santo y dar cuenta de la relevancia de los favores particulares; es importante señalar que en el Nuevo Reino de Granada no existe el registro de un número generoso de ellos y no son claras las razones por las cuales no se produjeron o conservaron.

Las promesas y las ofrendas

Las dificultades de tránsito entre las diferentes zonas y los terrenos agrestes eran un determinante en la ubicación de los santuarios; era común que la aparición de las personalidades sagradas ocurriera en las peñas, en lo alto de las montañas, en el nacimiento de ríos o en bosques retirados, a tal punto que muchas de ellas tomaban su nombre según el sitio en el que se producía el hecho prodigioso.

Los problemas para acceder a estos lugares, o aquellas circunstancias que se enfrentaban en el camino, eran parte de la “manda” o voto de fe de quien solicitaba un favor y de nuevo la oración (novena) aparece como mediadora entre el sujeto del milagro y la figura sagrada. Según Castellote:

las ofrendas solían ser condicionadas y tenían lugar una vez alcanzada la gracia solicitada. Aunque también podía darse una ofrenda propiciatoria, que atrajera la protección divina hacia el devoto ante cualquier amenaza a lo largo de la vida. Entre las más frecuentes que siguen a la obtención del favor, además de la peregrinación, se encuentran las limosnas destinadas a misas, novenas, etc., en ocasiones pagaderas en especie (el peso en cera o en trigo), la prestación de servicios a la Virgen en el santuario; cortinajes, joyas, cuadros que representaban el milagro o alguna otra variante de exvoto (muletas, trenzas, cadenas, mortajas, etc.) que proclamaban el milagro (2010: 28).

En el caso de la Virgen de Chiquinquirá las promesas se cumplían desde la invocación hasta la generación de exvotos, pasando por el acto de encomendarse a ella. Por esta razón, son variadas las maneras en que los fieles manifestaban su fe; entre ellas se encuentran: la aplicación de la “medicinal tierra” de la bóveda en las partes afectadas -en algunos casos se menciona que se hace la cruz-, el uso del aceite -de la lámpara o derivados de plantas como la jarilla- aplicados en nombre de la Virgen, comer los panecillos elaborados con la tierra de la bóveda, tomar la bebida del agua de la bóveda -con pedazos de cinta medida de la imagen o con polvos del marco del cuadro disueltos-, asistir a las procesiones y romerías y realizar el encendido de velas y la visita a la virgen -esto podía ser reemplazado por el envío de cartas y, en el caso de los tullidos, “mandarse llevar”-, o las misas y las novenas que se hacían tanto en el lugar de la renovación como a distancia, en tal caso después del milagro se “pagaba” con el viaje hasta el santuario. Finalmente, también se llevaban retratos o estampas de la virgen hasta la cama de los enfermos, en algunos de ellos la sanación se produjo después de un periodo de sueño del cual despertaron en óptimas condiciones.

La asistencia de la Virgen de Chiquinquirá a la salud de los indígenas ocurrió por mediación de blancos (criollos) y mestizos. Se reportan algunos hechos obrados por la imagen en indios, algunos de ellos en fechas próximas a la renovación (26 de diciembre), época en que la imagen era sacada en procesión; es decir, cuando cumplía su función pública. Así,

En el pueblo de Saboyá morían muchos indios de viruelas y alfombrilla, movida de compasión Francisca Sánchez, asistía a su curación con caridad, y dándoles a beber en agua la tierra de la Bóveda de Nuestra Señora de Chiquinquirá, todos cuantos la bebieron se levantaron sanos”(Tovar y Buendía 1735: 230).

Igualmente, se narra el caso de Martín Rodríguez Bernal, quien yendo a ordenarse de sacerdote a Santa Marta le da de beber a un indio agua en la que diluye un pan de tierra de la Virgen.

Le dijo al indio que rezara un Padre Nuestro y una Ave María y que llamase con la boca y corazón a la Madre de Dios de Chiquinquirá y dándole a beber el agua con tierra, luego al punto que la bebió se le estancó la sangre y se le quitó el temblor quedando con sanidad perfecta. Admirados los negros e indios bogadores de aver visto los efectos milagrosos de esta tierra, le pidieron [...] les diese alguna para tenerla por reliquia y valerse de ella en sus enfermedades (Tovar y Buendía 1735: 207).

Finalmente, las muestras de gratitud también se conectan con actos de servicio tanto en la “casa de la Virgen” como en las órdenes religiosas. Este último es el caso de Phelipe Sorro, quien a partir de la recepción del milagro vistió el hábito de la Tercera Orden de San Francisco (Tovar y Buendía 1735: 160). En particular se mencionan los exvotos de tullidos, ejemplo de ello son los bordones o las muletas “para colgar en la iglesia” entregadas por Diego Ventura, indio natural de Chitagoto (Tovar y Buendía 1735: 167).

Expresiones materiales e inmateriales de gratitud y difusión de los milagros

Los inventarios pictóricos relacionan la existencia de exvotos en poblaciones como Monguá en 1774 -dedicados a la virgen de esa ciudad por proteger a un cura de la orden de San Agustín que sufrió un accidente en un viaje a Bogotá-, Tópaga a principios del siglo XVIII -en agradecimiento a San Judas Tadeo por la protección a sus fieles-, Cúitiva -en honor a la Virgen de los Dolores por auxiliar a un miembro de una familia-; Medellín en 1776 -exvoto de Juan Salvador de Villa, que muestra a un clérigo encomendado a la virgen de la Candelaria por la construcción del templo- y Rionegro en 1790 -exvoto de José Félix de Restrepo y Francisco Mejía, que pone al sacerdote y funcionario señalados bajo la protección de Jesús-. Estos exvotos se representaban en formas diversas que iban desde las pinturas individuales y en serie de diferentes tamaños, hasta las estatuas elaboradas por solicitud de los devotos para agradecer la intervención del santo o advocación mariana¹⁰.

10. Londoño (2012: 293) menciona a Tópaga y Cúitiva como pueblos en donde la presencia indígena era significativa.

Los temas referidos a estas pinturas se asocian con las causas en las que el ícono intervenía y que naturalmente se relacionaron con las necesidades de la población: el auxilio en situaciones de riesgo o accidentes -tal el caso de los indígenas a quienes se les protegía contra las mordeduras de serpientes-, afecciones o enfermedades graves, protección de la empresa evangelizadora o asistencia en actos heroicos.

En los exvotos de finales del siglo XVIII se observa la imagen de la virgen coronada, gesto que implica su reconocimiento por las autoridades y generalmente acompañada de dos figuras a quienes favorece. Así, en las imágenes 1 y 2 correspondientes a un exvoto existente en el museo colonial, posiblemente de origen limeño, se presenta la ferviente devoción del alférez frente la Virgen del Rosario. El hombre porta una bandera (o estandarte) que permite identificar su oficio honorífico como jefe de las tropas reales; en el contexto indiano esta figura tenía gran reconocimiento durante las fiestas y ceremonias oficiales ya que, además de portar este símbolo de “soberano” se encargaba de financiar los homenajes; de esta manera los exvotos también difundían las prácticas religiosas entre los pobladores.

En otros casos, estas pinturas representaron la devolución de la salud, como ocurre en la Imagen 3, un óleo de 1813, en el cual se da relevancia al cuadro milagroso de la Virgen de Chiquinquirá y unos devotos aparecen en actitud de oración frente a él. Según narra la leyenda en la parte inferior el prodigio curativo fue obrado por la advocación en María de Jesús Jaramillo, quien aparece incorporada en su lecho y acompañada de su esposo.



Imagen 1. Exvoto a la Virgen del Rosario, Siglo XVIII, Museo Colonial, Bogotá, Colombia.

Imagen 2. Detalle del exvoto a la Virgen del Rosario. Siglo XVIII, Museo Colonial, Bogotá, Colombia



Imagen 3. Anónimo. Exvoto de doña María Jesús Jaramillo y Gavidiria, ca 1813. Óleo sobre tela. 37 x 39,5 cm. Museo de Antioquia, Medellín, Colombia.

Circulación de los milagros en el territorio

Pintaban los antiguos con alas a la fama, porque los claros hechos los difunde, y con veloz vuelo los publica de unas ciudades en otras; que por ello el poeta la llama volante en derredor de las poblaciones urbanas (Villamor 1723: 356).

La difusión de los milagros en el Nuevo Reino de Granada no ocurrió únicamente bajo la orientación o los designios de la Iglesia; si bien la estrategia propagandista había instaurado una comprensión del milagro y de la fe, la experiencia mística parecía reservarse para el mundo conventual y para los claustros de oración.

La transmisión del milagro por medio de la literatura edificante reforzaba aún más dicha concepción y la distancia existente entre los pobladores y el cuerpo religioso acrecentaba, en muchos casos, la percepción de unas virtudes y favores otorgados a quienes dedicaban su vida a la penitencia, la oración o el servicio a los necesitados.

En este sentido los modelos de vidas ejemplares fortalecían la dinámica religiosa hacia adentro, aunque la realidad económica requería de los aportes de los practicantes para estimular la ornamentación de los espacios, la realización de las fiestas y el sostenimiento de las devociones, aspectos que solventaban el quehacer espiritual de las órdenes a finales del siglo XVIII. Por otra parte, las exposiciones pictóricas se presentaban como continuidad de la retórica de los siglos XVI y XVII; según Jaime H. Borja Gómez esta:

[...] asumió los tres grados necesarios para lograr la persuasión que proponían los clásicos: enseñar, deleitar y conmover. Estos principios se aplicaban al discurso visual o narrativo: debían enseñar, porque este era el camino intelectual de la persuasión; al deleitar se captaba la simpatía del público hacia el discurso; y al conmover se pretendía crear una conmoción psíquica, afectar los sentidos, literalmente excitar el pathos (Borja Gómez 2010: 61).

Aunque estas estrategias lograron empapar la dinámica de las poblaciones al imprimir en el orden social una espiritualidad basada en la devoción, el discurso milagroso se valió de esta para tomar un aire de popularidad apoyado en la transmisión oral como vía de legitimación.

Como resultado de dicha transmisión se produjo un incremento en la circulación de los relatos, y el establecimiento de redes de devotos creció de manera paralela a la "fama" que se le otorgaba a quien personificaba los hechos prodigiosos. En este proceso tuvo gran relevancia el reconocimiento de los milagros de tipo terapéutico -mencionados anteriormente- porque posibilitaron una menor distancia entre el santo y las personas, situación que al mismo tiempo abrió paso a los discursos modernos de la curación milagrosa que se definiría en adelante como todo suceso que lograba trascender y obrar sobrepasando cualquier pronóstico de salud negativo.

En estos nuevos términos el santo se convirtió en una representación que resolvía casos difíciles de manera expedita, sin importar cuán difícil fuera el panorama. El milagro inicial se reemplazó por una *serie* de obras prodigiosas que se producían entre redes sociales de la época y que posteriormente sirvieron de evidencia para argumentar su propia santidad.

De esta manera, el discurso asumió una forma autorreferencial para legitimar su práctica devocional. Las profesiones de fe se tornaron utilitarias ya que de la obra o suceso milagroso se derivaba la creencia y, en muchos casos, ésta se sometía a las necesidades del solicitante. En estos procesos se observaban algunas de las siguientes características:

- a) La adopción de las reliquias, su uso como medio de curación.
- b) La presencia de personas que dinamizaron la circulación del milagro.
- c) La producción -por parte del santo- de una serie de milagros "especializados".
- d) La adhesión de devotos como producto de las obras realizadas.
- e) La extensión de la obra milagrosa entre los círculos sociales próximos.
- f) La exportación de la "fama" del santo hacia otras fronteras territoriales.
- g) La producción -por parte del devoto- de símbolos de gratitud frente a los favores recibidos.

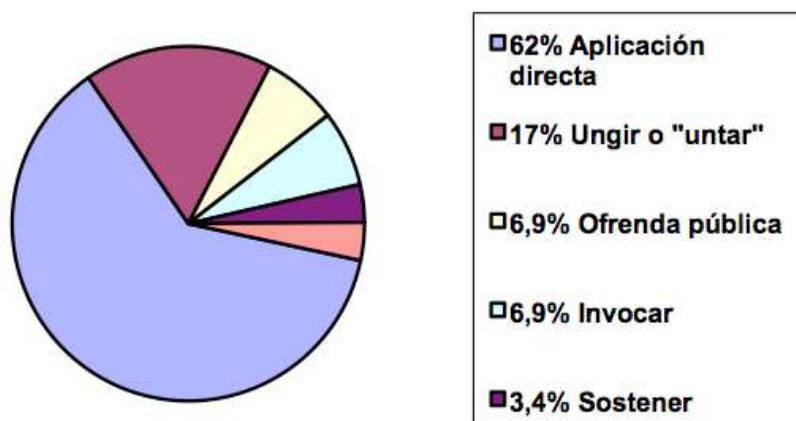


Gráfico 1. Uso de las reliquias de la madre Francisca con fines curativos. Fuente: realizado por los autores en base a Villamor (1723).

Para dar cuenta de estos aspectos se considera el caso de la madre Francisca del Niño Jesús en Santa fe, las circunstancias de su circulación y su posicionamiento como referente popular de santidad.

El uso de las reliquias de la madre Francisca fue determinante como medio de curación (Gráfico 1). En la provincia de Santa fe se reconocieron sus intervenciones milagrosas en favor de la salud de sus devotos y se conocía de ella en las calles de la ciudad. La asistencia, sin embargo, estuvo canalizada en muchos casos por las religiosas pertenecientes al Convento de Santa Clara, donde según la leyenda se conservó durante mucho tiempo el pequeño frasco que contenía su sangre.

Sobre los casos señalados es posible argumentar que el cuerpo se convirtió en un receptáculo del discurso del milagro ya que a través de él se sentía el obrar divino, se materializaba la sanación recibida como consecuencia de la ofrenda y se viabilizaba el testimonio.

Una circunstancia que favoreció la proliferación de las curaciones fue la ausencia de otros sistemas de atención que permitieran solventar las dificultades de la época, en especial aquellas relacionadas con la práctica médica. De esta manera, se brindaba a las personas la esperanza de recuperar su salud o una comprensión de su enfermedad, como parte del proceso de la salvación de sus almas a través de una doctrina con la cual también se sorteaba la pobreza y otras dolencias.

Como consecuencia, en la Tabla 1 se observa que en los casos relatados el mayor número de asistidas fueron las mujeres adultas criollas (10) y las religiosas pertenecientes a los conventos de Santa Clara, Santa Inés y al Convento de la Inmaculada Concepción en Tunja (5); de igual forma, se relacionan los casos de esclavas negras (2) asistidas en partos mediante una alpargata, y casi siempre por la mediación de sus amas. Es notoria la inexistencia de estos casos en la población masculina, tanto de esclavos como de religiosos.

Los niños, hijos de adultos criollos, también recibieron el beneficio de la santa y los milagros fueron refrendados por sus madres, quienes encabezan los testimonios. Contrario a lo que ocurría en las leyendas de aparición de las vírgenes registradas en sus hagiografías, el niño -infante- no es una figura que valida o autoriza tales hechos, únicamente es sujeto de ellos.

Tipo de población asistida	Hombres	Mujeres	Total
Adultos criollos	6	10	16
Adultos Esclavos o sirvientes (Negros o mestizos)	0	2	2
Religiosos-eclésiásticos	0	5	5
Niños	4	1	5
Sin datos	0	1	1
Total de casos analizados	10	19	29

Tabla 1. Población asistida por los milagros de la madre Francisca del Niño Jesús. Fuente: elaboración de los autores en base a Villamor (1723)

Si se comparan estas cifras con las registradas en los casos de curaciones de la virgen de Chiquinquirá desde 1587 se observa que de 128 testimonios revisados, 72 corresponden a hombres -58 mestizos, 7 religiosos clérigos y padres de la orden Franciscana, 5 indios, 2 negros llevados por sus amas- y 58 aluden a mujeres -2 indias-.

Lo anterior se relaciona con la importancia que tuvo la presencia femenina en la circulación de la leyenda milagrosa. La transmisión de estas historias se realizaba principalmente en contextos domésticos, pues los relatos manifiestan que la santa era mencionada o “recomendada” entre los integrantes de las familias, con lo cual un caso milagroso provocaba otros entre familiares, amigos o conocidos.

Además de las religiosas que recibieron las reliquias de la madre, algunas personas son nombradas repetitivamente como agentes de la leyenda que actualizaban el discurso milagroso constantemente y configuraban una red de devotos alrededor de ella. Así, las referencias de la madre son inicialmente una noticia compartida por personas que dicen conocerla y sus milagros se convierten en hechos famosos que se “oyen” en toda Santa fe, donde personalidades locales como el padre Joseph Peláez empiezan a promover el uso de las reliquias y el pago de limosnas para misas a favor de su alma. Este clérigo, sacristán mayor del monasterio de Nuestra Señora del Carmen, era quien facilitaba la alpargata de la madre a la señora Francisca de Mena que, a su vez, la distribuía entre las parturientas¹¹.

Otras personas también son importantes para la difusión de la creencia en tanto que desplazan la presencia de las reliquias desde el mundo conventual a la vida civil; ellos son Josef Molina, un sirviente del convento que logra extraer un poco de la sangre y repartirla entre los devotos, e Isidro Gómez Monzón, quien adquiere una Toca de ella durante la preparación de sus exequias.

Isidro era reconocido como la persona en quien la madre había confiado para las “obras artificiales” del monasterio; el relato sobre el hallazgo de la Toca que mediaría algunos de los prodigios entre los pobladores de Santa fe es el siguiente:

Oyéndola hablar con tanta expresión, y circunstancias de su muerte y entierro le dijo, como por chanza (no pareciéndole por entonces que fuesen los pronósticos de su cercana muerte, por mantenerse con salud): *Madre mía, ¿y qué me va a dejar cuando se muera?* Respondió: *Que alguna cosa le dejaría.* Aviendo pues fallecido, estando este testigo presente al amortajar el cuerpo (por haber entrado en la clausura para disposición de la sepultura) reconoció que desapareció una Toca de la Venerable Madre, y a diligencias de las que la amortajaban, determinaron

11. Con respecto a la importancia de la mujer en la vida doméstica-religiosa, María del Pilar López menciona que administraban y cuidaban los espacios y que existían funciones asignadas especialmente a aquellas que pertenecían al estrato superior de la sociedad: [...] tareas de la casa, educación de los hijos, cuidado de los enfermos, organización de la servidumbre, las comidas, el aseo el cuidado de la ropa, y la labor de costura. Los eventos familiares y sociales los asumía la mujer; también la preparación de los bautizos, los velorios, la organización de las visitas y las fiestas. Le fueron también propias las prácticas de caridad, los rezos y su participación en las fiestas religiosas contribuyendo al adorno y embellecimiento de la ciudad; más allá de la devoción individual, su presencia en la sociedad a través de estas actividades les permitió tener un reconocimiento ante la comunidad (López 2003: 196).

el poner la otra, que él vio de otra religiosa y así se ejecutó. Cuidando después este testigo, por encargo que tuvo en vida de la Madre, que le cubriesen los pies, por no ser vistos [...] cuando se los intentasen besar en su aclamación se llegó a esta diligencia, y en ella se le vino a las manos la Toca (Villamor 1723: 383).

El contacto con la madre o sus objetos fue entonces un elemento indispensable para la legitimidad del objeto/reliquia milagroso. Todo elemento que hubiera tenido un vínculo físico con la madre Francisca se convertía en mediador potencial y quienes lo poseían alimentaban la leyenda. Los milagros también ocurrían para casos de dificultades materiales en los que empieza a operar con más fuerza una economía de la fe, a través de la dinámica de: demanda (promesa, solicitud) - satisfacción (favor, milagro obtenido) y expresión de gratitud (nueva demanda, testimonio o exvoto).

En primer lugar, la promesa o solicitud equivale a un contrato que se establece sobre la base del sacrificio. Como lo propone Marcel Mauss en su *Ensayo sobre los dones*, esta situación se comprende a través de los rituales económicos que practican los hombres entre sí, en los que existe un cambio de unas cosas por otras. Según lo menciona el autor, en las sociedades más avanzadas que cuentan con una evolución de los derechos y religiones, algunos hombres son representantes de los dioses o de los muertos, lo cual complejiza la relación en tanto que no solo median los hombres y las cosas sino también los seres sagrados a los que están asociados en mayor o menor medida. Por lo tanto, “la limosna es el resultado de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de la noción de sacrificio por otro” (Mauss 1979: 175).

En segundo lugar la satisfacción se obtenía en respuesta a la ofrenda casi siempre en un tiempo reducido y de manera definitiva, situación que posteriormente fue asumida como un factor determinante para la certificación de los sucesos. En los relatos analizados son significativas las alusiones a la sanación en veinticuatro horas, “el mismo día” y tres días después; vale la pena resaltar que solo los milagros terapéuticos mencionan una cura “inmediata” y que los milagros materiales sugieren que, además del pago de limosnas, existía un pago espiritual por medio de oraciones que los devotos realizaban ante las milagrosas imágenes o representaciones de los santos y advocaciones. En los testimonios abordados sobre la madre Francisca, los milagros ocurrieron en un lapso de tiempo que iba desde el mismo instante en que se le invocaba hasta una semana después.

En consecuencia, las expresiones de gratitud incluían la profesión como devoto -y por tanto nuevas demandas-, la difusión del testimonio ya fuese de manera oficial o extraoficial -entre familiares, vecinos y personas cercanas- o la elaboración de un exvoto comprendido como aquella restitución. Este proceso es similar al descrito por Mauss al estudiar el *potlatch*, en el que reconoce como las tres obligaciones del intercambio: dar, recibir y devolver.

En el intercambio de favores materiales entre la madre Francisca y sus devotos existieron dos tipos de solicitudes: el hallazgo de elementos extraviados¹² y el auxilio en circunstancias peligrosas¹³; por otra parte, se encuentra el pago de una deuda de su convento y la transformación de su retrato. Entre estos se destacan dos casos en los que se menciona la presencia de indígenas y, como acto mediador, la solicitud de limosnas; se incluye una asociación a la magia en tanto que los personajes mencionados desaparecen una vez realizado el milagro y, por tanto, se considera que la madre encarna en ellos como una forma de acercarse a quienes le suplican.

12. El inventario de estos elementos es variado: un caballo, unas medias, un paño de olanda (sic) desaparecido de la celda de la abadesa del monasterio de Santa Clara, un rosario y un plato de plata que se había perdido en el Convento de los recoletos de San Diego, parroquia de Nuestra Señora de las Nieves.

13. Correspondientes al auxilio que prestó milagrosamente ante la borrasca a uno de sus devotos y a la extinción de un incendio.

En el primer caso, un hombre busca un caballo extraviado que le habían prestado y después de varios días consulta con el sacerdote, quien le aconseja ofrecer una limosna para una misa a favor de la madre; después del pago de esta, el equino apareció en un pueblo cercano y se dice que la madre se transformó en india para guiarlo hasta el lugar.

En el segundo, se narra la historia de la pérdida de un plato de plata que se organizaba para una reunión de religiosos en el convento de San Diego; un indio que había hecho un recado ese día es inculcado y castigado fuertemente, al ver su sufrimiento otra sirvienta del lugar suplica por él a los santos y vírgenes que conoce -Nuestra Señora de las Nieves, la virgen del Topo y del Rosario, San Antonio de Padua-. Luego un hombre del barrio le sugiere que haga una limosna a la madre y solicite su milagro, para lo cual la mujer pide dinero. Una vez realizada esta demanda el plato aparece y el indio escapa en la víspera del día de la Ascensión del Señor.

Finalmente, los milagros materiales le otorgaron cualidades humanas a la madre Francisca. Así como se describirá a continuación con un cuadro que sudó en la casa de Isidora y Dominga Urquijo y que sugiere la realización de un prodigio de la madre sobre sí misma. Al interior del mismo testimonio también se atestigua un suceso en el cual otro retrato, que permanecía en la celda de una de las religiosas del convento de Santa Clara, cobró vida ante una de sus solicitudes.

El caso registrado en 1712 corresponde a la sudoración de un cuadro de la madre Francisca, testificado por el calificador del santo oficio de la inquisición José Chinchilla quien narró lo siguiente:

[...] viniendo de la asistencia de la fiesta del señor san Salvador, al llegar a las puertas de mi casa, vi salir de una tienda, en frente de mi casa una moza llamada Isidora de Urquijo, dando voces y diciendo que suda la madre Francisca. A cuyas voces acudí con presteza, y al llegar a ver el retrato de dicha madre Francisca reconocí iba cayendo, por la rodilla del retrato, a modo de sudor en cantidad, el cual limpié. A cuyo tiempo llegó el padre don Pedro de la Rosa y el maestro don Luis de Mancilla, presbíteros, y vieron si pudiera ser agua derramada por otro efecto trató; y no viéndole, dejaron a la providencia divina lo que pudiera ser. Discurriendo, al parecer, que era milagro obrar por intercesión de la madre María Francisca del Niño Jesús, religiosa que fue profesa en el convento de Carmelitas Descalzas de esta ciudad [...] se convocó muchísima gente fuera de las personas arriba [f.489 v.] referidas, todas las cuales, admiradas del suceso, prorrumpían en hacimientos de gracia, a vista de aquel suceso y movidas de devoción tocaban flores y rosarios a dicho retrato sin poder su devoción ni aclamación al que pareció milagro de la dicha madre; aunque procuré que el dicho retrato no se le diese más culto que el que permite nuestra santa madre Iglesia, pero así mismo certifico que dicho retrato, que conservo en mi casa para mi consuelo y por el buen crédito de sus famosas virtudes, expedido de muchas personas pobres de esta ciudad, en sus necesidades sin poder excusarme a sus repetidas súplicas y fervor con que le aclaman, y así llevan dicho retrato para alivio de ellas, principalmente para partos dificultosos en que se ha notado tener particular patrocinio, en cuya conformidad y por ser todo lo que aquí refiero cierto y verdadero [...]

(Archivo General de la Nación T 63, F 489, R-490 R).

La sudoración como una forma de humanizar las imágenes también dio lugar a una serie de prácticas conectadas con la taumaturgia, dado que a través de

los humores de los santos se alcanzaban favores y estas historias de sanación se difundían rápidamente entre los pobladores. Lo anterior se relaciona con la denominada teología del dolor, en la cual a través de la veneración de un santo específico y bajo unas pautas de oración se conseguían milagros concretos frente a una enfermedad determinada.

El relato menciona cómo María Teresa Urquijo se compadecía de los trabajos que realizaba una persona con la cual se encontraba muy agradecida y frente al retrato de la madre Francisca pronunció lo siguiente: *“madre mía Francisca, pues viviendo en este mundo amabas tanto a fulano, líbrale de sus enemigos y quebrantos en que se halla”* (Villamor 1723: 390). La religiosa quedó sorprendida al observar que:

El rostro de aquella imagen de la Venerable Madre se le representaba como si estuviera vivo; admirada del suceso volvió a certificarse, mirándole y remirándole; y siendo de día claro, reconoció que se movían los ojos, y la cara, con una grande alegría, que le parecía no ser cosa pintada, sino viva; y que luego instantáneamente hablándole a lo interior, le dijo que haría lo que le pedía y libraría a la persona de sus trabajos (Villamor 1723: 390).

Más adelante, se menciona que este mismo cuadro sonrió a una niña, sobrina de la mencionada madre que visitaba su celda y se encontraba en oración, situación que no se asumió como prodigio hasta que:

Enfermando María de San Miguel, religiosa del mismo monasterio, le llevaron el retrato [...] y registrándole admirada la boca, le halló más abiertos los labios; hizo llamar a la madre Teresa y se lo dijo en admiración; y entonces se certificó que no era ilusión, ni aprehensión lo que había visto por sus propios ojos (Villamor 1723: 390).

Un aspecto significativo para la transmisión de estas creencias y las prácticas sustentadas en la actividad milagrosa de la madre Francisca tiene que ver con la expansión de los casos hacia sectores aledaños a la provincia de Santa fe, lo cual cobra relevancia si se tiene en cuenta que en esta época se conservaba la visión española de considerar que *“la grandeza y la nobleza de una ciudad no era tanto en sus monumentos y el diseño urbano, sino en la piedad y la lealtad religiosa de sus habitantes”* (Domínguez 2005).

El milagro inicial se crea entonces al momento de la muerte de la madre en 1708, durante este año y los siguientes se produce la difusión de los sucesos y hacia 1711 se registra su paso a otras provincias.

En Santa fe, Mariquita, Tunja y Sogamoso se mencionan algunos prodigios realizados en conexión con la vida conventual; en la primera ciudad de dieciocho casos la mitad ocurrió al interior de los monasterios de Santa Clara y Santa Inés; en la segunda se testifica un hecho ocurrido en el mismo año de la muerte de la madre cuando un hombre pide una reliquia a la madre María de la Concepción, priora del monasterio carmelitano, la lleva hasta su hogar y su mujer se recupera; posteriormente envía una carta de agradecimiento en la cual solicita más reliquias porque reparte las obtenidas.

Según los relatos la historia de la madre llega a Tunja hacia 1710, aunque se refiere un caso milagroso obrado el año anterior que narra la existencia de un retrato suyo. Las reliquias viajan a esta población por las manos de su presbítero Florencio Sánchez Hurtado y un milagro es obrado por la madre

en el convento de la Inmaculada Concepción. Una situación similar ocurre en Sogamoso donde las virtudes de la santa eran comentadas principalmente por los padres de la Compañía de Jesús, Pedro de Mercado y Martín Niño, y los reverendos Fray Diego de Ochoa y Fray Miguel Carlos de Melgarejo, predicadores y directores de almas.

En las narraciones se indica que las principales formas de participación de los religiosos en la transmisión de las leyendas sobre milagros fue la circulación de objetos y la práctica de la limosna, dado que alentaban el pago de misas a favor del alma de la santa para que conllevara la consecución de los favores. La población civil también se ocupó de hacer llegar las leyendas y elementos hasta otros sitios; así en su testimonio el capitán don Juan Martínez informa sobre el esparcimiento de las mismas, cuando se refiere al traslado de las reliquias que realizó en 1711:

[En Santa fe] consiguió de algunas personas algunas reliquias de la sangre [...] y que pasando a Maracaybo, las repartió en aquella provincia a muchas personas devotas, clamando por imágenes y retratos de la venerable madre, extendiéndose la fama de su santidad, de sus portentos, y milagros en dicha provincia de Venezuela, en la de Cartagena y en la de Santiago de Caracas (Villamor 1723: 386).

La expansión de la leyenda de la madre Francisca hacia San Antonio de Gibraltar se produjo como consecuencia de un milagro de parto que esta obra sobre la esposa del capitán mencionado; no obstante, la relevancia de su paso hacia dicho sitio consiste en el interés que tenían las élites de Maracaibo por la importación de imágenes artísticas para adornar sus templos y, más allá de esto, fortalecer tanto sus conexiones comerciales, como su dependencia cultural y espiritual de los más sofisticados centros coloniales españoles (Domínguez 2005).

La producción de una serie de milagros ocurre con el caso de los partos. Como se ha mencionado, la señora Francisca de Mena y la leyenda de la alpargata jugaron un papel fundamental en la popularidad de los milagros. La invocación y la imposición de la alpargata ayudaban de manera inmediata a las mujeres en este difícil proceso ya fuera que la criatura estuviese viva o muerta en su vientre, esto último suponía un peligro de muerte -muchas de ellas mencionaban estar postradas en cama y a punto de solicitar los Santos Óleos- y un padecimiento que podía durar varios meses.

Tanto en esta serie como en los otros relatos es posible observar el vínculo familiar y vecinal a través del cual se hacía efectiva la transmisión oral. Los sucesos eran obrados en primos, parientes, esposo, esposas e hijos. También ocurría entre personas que no necesariamente compartían un lazo de consanguinidad pero que convivían bajo un mismo techo, ya fuera en casas o conventos; así, hermanas de fe, sirvientes o inquilinos lograban, en algunos casos, los favores porque la reliquia llegaba a sus casas y las dolencias o necesidades coincidían. La figura del vecino o la vecina era fundamental porque se establecía como multiplicador de los casos -era quien daba las voces a los "oyentes" de la existencia y milagros de la madre-.

Finalmente, aunque el símbolo de gratitud se realizaba de manera "oficial" a través de los testimonios los exvotos ocurren de manera tardía y la manifestación que se privilegia es la celebración de ceremonias, testificación de las obras que sugiere un uso público que genera eco entre los creyentes.

Conclusiones

Durante el periodo colonial la Iglesia procuró impulsar la catequesis e inculcar las devociones; el ambiente que se intentaba crear en el Nuevo Reino de Granada buscaba replicar la esencia del catolicismo español, reino que en ese entonces se caracterizaba por ser netamente mariano.

La funcionalidad del milagro no fue únicamente propagandista¹⁴ pues a esta se sumó una de tipo cohesiva, ya que condujo al fortalecimiento de organizaciones sociales como las cofradías y congregaciones al establecer el espíritu devocional entre sus integrantes. De otra parte, las figuras milagrosas -imágenes o personalidades- se instalaron como referentes y la espera del milagro también pasó a ser una condición colectiva; esta situación alimentaba la sacralización de la sociedad neogranadina que se sustentaba en el vínculo comunitario.

Las formas espirituales promovidas por la Iglesia Católica en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial vinieron de la mano de los españoles y fueron objeto permanente de disputa. Sin embargo, muchas de las poblaciones nativas lograron niveles de apropiación simbólica que llevaron a un diálogo de creencias y saberes, o a resistencias culturales que posteriormente se convertirían en conflictos legales cuyos testimonios reposan en algunos archivos judiciales del país.

Lejos de ser calificados como un asunto real o un producto de la imaginación popular, los acontecimientos milagrosos posibilitaron la participación de las comunidades religiosas y los pobladores como agentes de las creencias y devociones de la época. El ámbito popular fue un lugar de encuentro entre las manifestaciones impuestas y la ritualidad existente en los nativos hispanoamericanos. Muchas de las devociones y prácticas vigentes en la actualidad provienen de estas nuevas versiones que sufrieron los rituales traídos por los misioneros y los hallados en algunos sitios colonizados.

Aunque inicialmente en la zona central del Nuevo Reino de Granada los indígenas eran los destinatarios principales del discurso milagroso, a medida que se integraron estas historias en la lógica ciudadana los mestizos, y en especial las mujeres, se convirtieron en los más asistidos y operaron como intermediarias en la transmisión del milagro. Tanto en la vida doméstica como en la vida de la ciudad encontraron múltiples labores; como la de tipo espiritual que consistía en preservar la semilla de la fe para lo cual no requerían ser muy versadas sino recibir con atención las disposiciones eclesíásticas -sermones- y mantener un vínculo con los centros de fe -monasterios, conventos, iglesias-, personalidades-religiosos- y comunidades -fraternidades, congregaciones-, como lo evidencian los casos estudiados.

De igual forma, la vida monástica y conventual proveyó a la sensibilidad religiosa abundante material espiritual, ya fuera en la elaboración o testificación de las leyendas o en el cuidado de ellas. Las monjas de los principales conventos en ciudades como Santafé y Tunja aportaban a la visión de la virtud, la caridad y, por supuesto, al dogma de santidad a través de sus propias vidas dedicadas a la oración y a la mística. Por su parte, los sacerdotes confesores asumieron el importante rol de la escritura de sus vidas, obras y sucesos prodigiosos, en tanto que en algunos casos los pintores locales retrataron, según las solicitudes, la materialización de los milagros ocurridos en los cuerpos de las religiosas.

14. Concepto utilizado por Rafael Carrasco (1986) para definir el uso del milagro en España durante el siglo XVII.

Entre las condiciones que favorecieron la multiplicación de la cultura religiosa material y espiritual afincada en el milagro se encuentran también asuntos como el territorio y las dificultades naturales -pestes, terremotos- otros económicos y sociales a los que se enfrentaba la sociedad neogranadina. Los rituales practicados permitían al devoto una conexión con la imagen, el santo o la figura de su contemplación. Mediante la repetición constante de ciertos actos se consolidaba una relación o vínculo a través del cual se le otorgaba afecto manifiesto en una respuesta, o favor más inmediato ante sus peticiones.

Existían diversos espacios donde se expresaba la devoción. En la esfera íntima o privada la piedad se ofrecía a través de un contacto directo con el ícono y se seguían pautas comunes en semejanza a los rituales practicados en España, transmitidos por generaciones en los espacios domésticos de las familias, así como por los curas y misioneros. En este caso la posibilidad del milagro se alimentaba con la presencia de una imagen del santo con el cual se podía dialogar, de allí el interés de algunas personas en adquirir oratorios propios que les permitieran albergarlos en espacios domésticos y, en ciertos casos, cumplir con los requerimientos para officiar misas.

Por otra parte, los rituales de tipo público se practicaban en lugares o espacios comunes como los santuarios y oratorios ubicados donde se conocía alguna leyenda de aparición, las iglesias, las plazas o parques, por lo cual contaban con un escenario y unos espectadores que comúnmente eran los mismos cofrades, feligreses o creyentes. Los viajes a estos lugares sagrados y la recepción en ellos de la gracia divina evidencian la importancia de la imagen, como los enfermos cubrían largos recorridos para llegar y obtener su favor (Castellote 2010: 27) podría entonces considerarse que existió un fuerte vínculo entre el milagro y las formas de exaltación adoptada en el mundo católico desde el siglo XVI.

Este aspecto tuvo gran incidencia en las dinámicas provinciales del Nuevo Reino de Granada, en tanto que dio mayor fuerza a las creencias sobre las milagrosas imágenes; asimismo los lugares generados a partir del reconocimiento o difusión de un relato milagroso permitían el aprendizaje, repetición, apropiación y sucesión de los rituales, condiciones básicas para su permanencia en la mentalidad de la sociedad neogranadina que en la mayoría de las ocasiones conservaba las pautas generadas por los curas, pues se reconocía en estas figuras una autoridad espiritual que guiaba sobre lo que la Iglesia aprobaba (Sotomayor 2004: 64).

Una de las claves para la apropiación del milagro fue la relación con el cuerpo, en este caso la taumaturgia tuvo un papel central porque permitió la incorporación de estos hechos e incrementó la producción de testimonios y conversiones, principalmente en el siglo XVIII. En cuanto al territorio, la delimitación y la creación de referentes espaciales, en respuesta a la necesidad de control (lugares), generó una dinámica de toponimia como principio de unidad que se replicaba de las estampas españolas; asimismo, ubicar un santo y definirlo como patrono implicaba la instalación y nominación de su presencia en los sitios colonizados que asumieron el nombre de advocaciones.

Por otra parte la dilatación y extensión de las provincias dificultó el establecimiento del control; así, en las poblaciones que tenían nexos indígenas más profundos se observa una mayor implementación y proliferación de los relatos milagrosos aunque ello no implicara unos aportes significativos en la medición de la riqueza material en la cual se expresaba la piedad de los pueblos de indios y ciudades.

Los milagros tuvieron una dimensión material y espiritual que cobra relevancia en cuanto a las formas de instrumentalización de las mismas; sin embargo una y otra no se encontraban aisladas sino que fueron complementarias en un mismo discurso. En el orden de lo espiritual-material se privilegiaron aquellos que sobrepasaban las fuerzas de la naturaleza en cuanto a su modo de obrar, principalmente en el ámbito de la salud-enfermedad donde encontraron una problemática vital para la asistencia; aquí la transmisión requería del relato oral y el testimonio que viajaba de manera doméstica para ganar devotos.

Esta lógica también operó para el orden de lo material-espiritual, pero su transmisión se desarrolló mediante la instauración de un discurso-imagen que servía de referente para la construcción de un cuerpo social a través del cual se orientaban las prácticas devocionales y el control de las mismas.

Crear el milagro fue entonces un ejercicio que consistió en producir un engranaje mental, social y cultural, basado en unas pautas establecidas por el Catolicismo tradicional que alimentó la espiritualidad y religiosidad en sus expresiones materiales -rituales y práctica que conducían los cultos, y devociones-. Por otra parte, creer en el milagro fue un proceso de mayor alcance temporal en el cual se evidenciaban tensiones y apropiaciones que la sociedad neogranadina realizó de los mismos. La fiesta, la cofradía y, en general, el encuentro fue una herramienta valiosa para la transmisión del engranaje anteriormente mencionado, en el cual también se insertaron discursos de mayor talante e imaginarios sobre el cuerpo, la salvación y la unidad.

Bibliografía

- » Borja Gómez, J. H. (2012). *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada, los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá/ Fundación Gilberto Alzate Avendaño.
- » Borja Gómez, J. H. (2008). *Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social: retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada*. En Chinchilla, P. y A. Romano, A. (comps.); *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- » Bouysse-Cassagne, Th. (1997). De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En Bouysse-Cassagne, Th. (comp.); *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memoriam Thierry Saignes: 157-212*. Lima, CREDAL/ IFEA, Lima. Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/iheal/812?lang=es>. Consultado el 31 de octubre de 2014.
- » Carrasco, R. (1986). Milagrero Siglo XVII. *Estudios de Historia Social* 36-37: 401-422.
- » Castellote Herrero, E. (2010). *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (Siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Domínguez, M. (2005). ArtisticDis/Placement in Colonial Maracaibo. *Delaware Review of Latin American Studies* 6 (1). Disponible en Internet: <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>. Consultado el 31 de octubre de 2014
- » Herrera Ángel, M. (1998). Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Fronteras* 2 (2).
- » Le Goff, J. (1999). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona, Altaya.
- » Londoño Vélez, S. (2012). *Pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*. Bogotá: Luna Libros - Universidad del Rosario.
- » López, M. del P. (2003). El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII. *Ensayos. Historia y teoría del arte, Bogotá* 8 (8): 157-226.
- » Maldonado, L. (1989). La Religiosidad Popular. En Álvarez, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez, Salvador (comps.); *La Religiosidad Popular I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropros.
- » Muñoz Fernández, Á. (1989). El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En Álvarez, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez, Salvador (comps.); *La Religiosidad Popular I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropros.
- » Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.
- » Sotomayor, M. L. (2005). *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Colección Cuadernos Coloniales XII, Bogotá, ICANH.
- » Vargas Jurado, J. A. (1902). Tiempos coloniales. En *La patria boba I*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- » Vargas Murcia, L. L. (2012). *Del Pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*. Bogotá, ICANH.
- » Villalobos Acosta, M. C. (2012). *Artifcios en un palacio celestial: retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá siglos XVII y XVIII*. Colección Cuadernos Coloniales, Bogotá, ICANH.

Fuentes inéditas

- » Archivo General de la Nación (AGN), T 63, F 489, R-490 R
- » AGN, Sección Colonia. Fondo Milicias y Marina, Leg. 91, orden 068, f. 447-451.
- » AGN, Nuestra Señora del Campo: testimonio milagros.033/143, f. 761-766.

Fuentes impresas

- » Cienfuegos, Á. (1754). *Heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*. Barcelona, Imprenta de Carlos Spera y Jaime Ofset.
- » Flórez de Ocariz, J. ([1612-1762] 1943). *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Prensas de la Biblioteca Nacional, XXIV.
- » Mercado, P. de ([1680] 2006). *Recetas de espíritu para enfermos del cuerpo Por El P. Pedro De Mercado de La Compañía de Jesús*. (E. Restrepo Zea, edit.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- » Tovar y Buendía, P. de (1735). *Verdadera histórica relación del origen, manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la sacratissima Virgen Maria, Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, que está en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid, Antonio Marín.
- » Villamor de, P. P. (1723). *Vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe*. Madrid, Juan Martínez de Casas impresor.

Los guenoa minuanos misioneros



Diego Bracco*

Fecha de recepción: 12 de diciembre de 2015. Fecha de aceptación: 18 de marzo de 2016

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar el proceso por el que parte considerable de la nación indígena, que los jesuitas tendieron a denominar “guenoa,” y el resto de la sociedad colonial “minuana” vivió en los pueblos de misiones durante un lapso que excede largamente la centuria. Adicionalmente se pretende llamar la atención acerca de la expresión “guaraní misionero”, empleada tradicionalmente como sinónimo de “indígena misionero”; al menos en lo que respecta al pasado del espacio de frontera sobre el que se edificó la República Oriental del Uruguay. El empleo de tal expresión -como ha venido siendo señalado (Curbelo y Barreto 2010)- es inadecuado porque excluye a otras naciones indígenas que se avinieron a la vida en esos pueblos.

Palabras clave

guenoa minuanos
misiones
jesuitas

The Guenoa Minuanos mission indians

Abstract

The goal of this article is to shed light into the process through which a considerable part of the indigenous nations (tribes), the Jesuits ended identifying as “Guenoa”, and that the rest of the colonial society called “Minuanos” lived in the mission towns during a period lasting more than a century. In addition, this article draws attention to the term “Guarani mission Indians”, traditionally a synonymous of “Mission Indians”. at least in the past and referring to the border region where the Oriental Republic of Uruguay was created. The use of the above-mentioned terminology is inadequate, as Curbelo y Barreto 2010 had indicated, because it excludes other indigenous nations, that is tribes, also integrated in these towns.

Key words

Guenoa Minuanos
missions
Jesuits

* Polo de Desarrollo Universitario “Centro de investigaciones interdisciplinarias sobre la presencia indígena misionera en el territorio: patrimonio, región y fronteras culturales”. Centro Universitario de Tacuarembó, Universidad de la República, Uruguay. E-mail: dbracco@gmail.com

El inicio del proceso

1. En este trabajo se emplea la expresión guenoa minuano para referir a los indígenas llamados así Tanto por los jesuitas como por el resto de la sociedad colonial. En ese sentido pueden encontrarse múltiples pruebas documentales en López Mazz y Bracco (2010).

2. Para presentar la información se ha optado por un orden cronológico excepto en dos breves apartados: propiedad de la tierra y participación guenoa minuana en diferentes pueblos.

3. Carta del gobernador Baigorri, Buenos Aires, 21 de octubre de 1655 (En Bruno 1968, III: 86).

4. Los términos "pueblo", "reducción", "doctrina" y "misión" definían técnica y jurídicamente situaciones cuyo análisis excede los límites del presente trabajo.

5. Respuesta del visitador general de la provincia del Paraguay, padre Rada, al exhortatorio del oidor de la audiencia de Buenos Aires, Pedro de Rojas, 23 de octubre de 1664. AGN, IX, 6-9-3.

6. Billeto escrito por el Padre Leandro Salinas. 20 de mayo de 1715. En información sobre el derecho que tienen los indios guaraníes a las vaquerías del mar. Julio de 1716. AGN, IX, 7-9-1.

7. El gobernador de Paraguay, Felipe R. Corvalán al Rey. Asunción, 31 de marzo de 1678. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas 150.

8. Carta del padre García. "Entrada a los Barbaros Guanoás" (En Jarque 1687: XXIII, transcripta en el apéndice documental).

9. El término "nación" fue empleado de modo generalizado en la documentación para referir al conjunto de los guenoa minuanos o de los charrúas; para grupos más pequeños -de esas u otras naciones- tendió a utilizarse "parcialidad", frecuentemente aludiendo a los parciales de un cacique determinado.

Algunos indicios sugieren que el proceso por el cual los guenoa minuanos¹ devinieron misioneros tuvo inicio muy temprano². No es posible afirmar que características culturales -por ejemplo la de semi-sedentarios que les atribuyó Aurelio Porto (1954)- influyeran en tal sentido. Ya a mediados de siglo XVII desde Buenos Aires se intimaba a los "infeles" del espacio de frontera incluyendo expresamente a los guenoa minuanos para que "traten luego de reducirse y juntarse todos en forma de pueblo" bajo los padres de la Compañía de Jesús³. Ello podría haberse materializado en una reducción⁴ que también incluía yaros, llamada San Andrés (Erbig 2015). Una década más tarde se indicó -aunque no es claro si el pueblo era exclusivamente para ellos- que se había comenzado una "reducción de los indios guanoas y estando ya dos padres con ellos para hacer la reducción, pueblo e iglesia, se han inquietado" y tras amenazar a los religiosos la abandonaron⁵.

En el decenio de 1670 existía un fuerte interacción entre los pueblos de misiones y los guenoa minuanos. Un jesuita afirmó que en Santo Tomé: "el año de mil y seiscientos y setenta y seis, los guanoas solían traer al pueblo de la Cruz y del Yapeyú, habiendo yo bajado allí de paso, algunas vacas blancas y overas, por yerba y tabaco"⁶. Por entonces esos indígenas habían pedido padres a la Compañía de Jesús para reducirse, aunque no hubo disponibilidad de religiosos para atender el pedido⁷.

A partir de la década siguiente, coincidiendo con el proceso de refundación de los pueblos de misiones en la margen oriental del Uruguay, se produjo documentación abundante y de primera mano que ha llegado hasta nosotros. Entre tales fuentes destaca una carta del padre Pedro García⁸, natural de Galicia, que había pasado a la "provincia del Paraguay" en el año 1658. García hablaba la lengua de los guenoa minuanos, sin que haya datos de cómo y cuándo la había aprendido (Jarque 1687: XXIII).

El autor de la referida carta había estado dos veces en tierras de esos "infeles" con anterioridad a su entrada -desde el 17 de setiembre hasta el 23 de octubre de 1683- a los "bárbaros guanoás". De su carta es posible establecer que, con profundidad temporal difícil de precisar, la interacción entre los guenoa minuanos y los más australes de los pueblos de misiones del Uruguay era intensa. Cuando García redactó su misiva ya había allí guenoa minuanos reducidos. Asimismo en el espacio de fronteras había "apóstatas" que tras bautizarse y probablemente luego de una dilatada permanencia en pueblos de misiones, habían abandonado la vida en reducción. En el camino hacia la conversión de los guenoa minuanos existía una problemática cuya entidad desconocemos, y que debe haber estado presente durante un prolongado lapso: la poligamia y eventualmente el repudio de todas las esposas -para emplear la expresión occidental- menos una.

También la carta de García evidencia que la amenaza de los portugueses, u otras naciones⁹ indígenas, operaba en dos sentidos. Por un lado, dificultaba la conversión de guerreros interesados en "vengar" los agravios; por otro, facilitaba la de mujeres y niños merced a la tendencia a emplear los pueblos de misiones como refugio ocasional durante las hostilidades. Conviene hacer notar que por diversos motivos el refugio ocasional se volvió permanente; entre ellos cabe destacar la existencia de individuos que se sentían atraídos por la prédica del padre García y/o el cristianismo y, por tanto, deseaban reducirse. Ello sin perjuicio de las ventajas referidas a la seguridad, antes señaladas, e incluso la atracción por productos como la yerba mate y el tabaco.

La carta de García evidencia que un número importante de “infieles” lo siguió a su regreso¹⁰. A esos se sumaban muchos otros como consecuencia de un efecto “llamada” provocado por los nuevos conversos, generando a la postre un camino de ida y vuelta entre cristianismo e “infidelidad”¹¹. En ese sentido, se ha señalado que la vida en los pueblos “puede no haber exigido un dualismo excluyente segregación-asimilación, sino que a lo largo del tiempo alternó principios de exclusión e inclusión de elementos externos” (Wilde 2009: 102).

Por último cabe hacer notar que según la carta de García, los guenoa minuanos emprendían camino hacia las reducciones con su familia y propiedades y ello debía dificultarles regresar a la “infidelidad”¹². En todo caso la entidad del éxodo fue tal que -la redacción del texto no permite establecer con seguridad si exclusivamente ellos- en el año 1685 se habrían establecido en una reducción, quizás Jesús María de los guenoas, durante un prolongado lapso asociada a San Borja¹³ (Jarque 1687)¹⁴.

Desde la década de 1680 hasta la fundación de Montevideo

Las tendencias antes señaladas se mantuvieron durante un dilatado período; merced a las actuaciones relacionadas con una frustrada intentona de cazadores de esclavos portugueses y tupíes contra guenoa minuanos “infieles” sabemos que en el año 1688 los jesuitas continuaban recorriendo las tierras de esa nación. En tal situación, “con intento de venirse [donde estaba el religioso] se habían juntado todos”, lo cual inicialmente favoreció el accionar de los cazadores. Aunque los guenoa minuanos derrotaron a los atacantes en esa ocasión -de lo contrario no habría llegado documentación hasta nosotros-, la seguridad que podían ofrecerles las reducciones fue destacada por el jesuita que testimonió lo sucedido¹⁵.

Entre los que repelieron el intento de esclavizarlos había al menos un “apóstata” que, cabe estimar, estaba entre ellos desde hacía prolongado lapso porque:

dicen los guainos que en los primeros tiros a la toltería oyeron decir entre los tupíes en lengua guaraní (...) no los matéis, no los matéis, que se han de entregar. Y esto [lo decía] el dicho Bernabé, [el “apóstata”] bien ladino en la lengua guaino [...] En ese contexto de amenaza portuguesa, los jesuitas seguían considerando que] “importa muy mucho que Vuestra Reverencia informe al señor Gobernador que importa que a estos guainos los traigamos acá a reducirlos y fundarlos entre cristianos como lo desean los más de ellos excepto algunos viejos empedernidos”¹⁶.

Poco después el gobernador de Buenos Aires aseguró que los portugueses querían entablar trato con los guenoa minuanos que permanecían en la “infidelidad”. No obstante, opinó que esa nación había afianzado su lealtad a la sociedad colonial castellana, especialmente hacia los padres de la Compañía de Jesús¹⁷. Ello tuvo confirmación en distintos sucesos de la gran guerra regional de los años 1701 y 1702. Esa guerra enfrentó por un lado a una coalición “infiel” preponderantemente charrúa y, por otro, a la sociedad jesuítica misionera aliada con los guenoa minuanos “infieles”. Por ejemplo un prisionero que había intentado robar “la caballada del pueblo de San Francisco de Borja” declaró que los suyos pretendían:

acabar primero con los guenoas, para que éstos no den aviso a sus parientes¹⁸ los convertidos y por este camino llegue a noticia de los padres, apoderándose

10. En numerosas oportunidades los “infieles” fueron forzados a la vida en reducción; ello ocurrió con intensidad referido a charrúas. Los caminos de ida y vuelta de los guenoa minuanos parecen haber estado más relacionados con la negociación y/o la atracción. Documentación referida a ambas situaciones puede encontrarse en Bracco (2004) así como en López Mazz y Bracco (2010).

11. Carta del padre García “Entrada a los Barbaros Guanoás” (En Jarque 1687: XXIII), transcrita en el apéndice documental.

12. Carta del padre García..... (En Jarque 1687: XXIII)

13. Al final del artículo incluimos un mapa de la conocida cartografía jesuítica del padre Furlong Cardiff (1936: mapa 33) donde se observa la situación de los distintos pueblos de misiones.

14. “Nueva reducción de los Guanoás, y otras de los Yarós, desierta”, (En Jarque 1687: XXV).

15. Sin perjuicio del rol militar de los guenoa minuanos las milicias misioneras, cumplieron una relevante función defensiva del territorio. Par una síntesis, ver Ganson (2003: 45-51).

16. Padre Lascamburu al padre Simón de León. La Cruz, 25 de mayo de 1688. AGI, Charcas, 261.

17. El gobernador Herrera al Rey, 2 de mayo de 1690. AGI, Charcas, 261.

18. “El parentesco opera como articulador de las relaciones ente los indios reducidos y los indios infieles. En otras palabras, constituye un mecanismo que sobrepasa las fronteras entre el espacio interno y el espacio externo misional” (Wilde 2009: 99).

19. Declaración adjunta presentada por el padre Ignacio de Trías al gobernador de Buenos Aires, remitido por el padre superior de Misiones. AGN, IX, 41-1-3, Exp. 1, fs. 148-149.

20. Diario del viaje que hacen a la vaquería del Mar el padre Juan María Pompeyo y el hermano Silvestre González, entre ambos de la Compañía de Jesús. Año 1705" (En Campal 1968: 204-216).

21. Documentación sobre los productos y las ventajas que los guenoa minuanos obtenían de la sociedad jesuítico misionera a cambio de su ayuda, o al menos de no obstaculizar las recogidas de ganado, puede encontrarse en López Mazz y Bracco (2010). Una adaptación del mapa publicado por Furlong Cardiff (1936) precisando la ubicación de las estancias de los pueblos de misiones puede consultarse en Ganson (2003: 66).

22. Diario del viaje que hacen a la vaquería del Mar... (En Campal 1968: 204-216).

23. Información sobre vaquerías misioneras en Corrientes. AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional N° 5142, Buenos Aires.

24. Copia manuscrita del profesor Rogelio Brito. El manuscrito indica: "tomado de una copia de Antonio Monzón, que debe ser de las P. Hernández, del Colegio del Salvador (Bs. As.) de los originales de la colección de Angelis. La copia dice "Angelis 939".

25. Copia manuscrita del profesor Rogelio Brito.... (ver nota 24).

de esta suerte primero de las vaquerías, y dando después sobre los dichos pueblos del Yapeyú y la Cruz, que están más desamparados y, estos destruidos, pasar a San Borja y Santo Thomé antes que los puedan socorrer los pueblos de arriba¹⁹.

Por razones cuyo análisis excede los límites de este artículo pero que parecen haber estado presentes durante dilatado lapso, los jesuitas consideraban a los guenoa minuanos reducidos más activos y/o hábiles militarmente. La cooperación de esa nación en la guerra de los años 1701 y 1702 fue decisiva para la victoria de la sociedad jesuítico misionera. Y poco más adelante, en la gran arreada de ganado del año 1705, se contrapuso la actitud de los guenoa minuanos católicos a la de los guaraníes, señalando que a los segundos no había:

forma de hacerles salir por una vaca. Hasta que ayer tarde mandé a los de los guanoas que fuesen, los cuales fueron con uno [del pueblo] de los Mártires, y en menos de una hora trajeron lo que pudieron de una vaca, y lo demás lo dejaron, porque dicen no hay quien la traiga²⁰.

Por supuesto las posibilidades de acceder al ganado tanto para necesidades puntuales como para abastecimiento de los pueblos resultaba esencial para la sociedad jesuítico guaraní y sus milicias²¹. Como indicador de interacción entre guenoa minuanos "fieles" e "infieles" cabe destacar que el jesuita autor del diario antes citado señaló:

van con nosotros tres indios guanoas y una india infiel. Ésta la trae un indio de los guanoas, que ha mucho que se huyó de San Borja, y la he catequizado, y la trae para bautizarse y casarse con ella. Con que son cinco indios guanoas, y con la india seis los que vuelven, siendo así que no salieron de San Borja con nosotros más que dos²².

Esa interacción ocurría en un territorio relativamente coincidente con el de la actual República Oriental del Uruguay. Los jesuitas aseguraban que desde que se trasladó a la banda oriental del Uruguay "en 1687 el pueblo de San Francisco de Borja, no ha vaqueado en la otra" y que tampoco lo había hecho "su adjunto de Jesús María de los Guenoas"²³.

La tradicional relación de mutua conveniencia entre guenoa minuanos y la sociedad jesuítico misionera se volvió hostil hacia el año 1705. Posiblemente ello fue la consecuencia de modificaciones en el equilibrio de fuerzas producido por la evacuación de la Colonia del Sacramento ese año. Padres de la Compañía de Jesús acusaron a los guenoa minuanos de diversos ataques contra bienes y personas de los pueblos de misiones. Para poner fin a tal estado de cosas, un jesuita se quiso:

valer de los guenoas cristianos de Jesús María, rogándoles que hablasen a sus parientes, pues venían allí cada día, y los exhortasen a la paz, y que entregasen a los cautivos recién llevados, ofreciéndoles por ellos rescate, y que se les perdonarían todos los insultos pasados. Pero estaban tan lejos de eso, que antes defendieron con gran resolución a sus parientes, alegando con demasiada energía que se les hacía notable agravio, levantándoles falsos testimonios²⁴.

A consecuencia de ello los guenoa minuanos misioneros fueron "desnaturalizados" a un pueblo que estaba lejos del teatro de operaciones. De tal modo se buscaba impedir que se unieran a sus parientes que permanecían en la "infidelidad" o actuaran como "espías"²⁵. A mediados de la década siguiente jesuitas y guenoa minuanos que permanecían en la "infidelidad" tornaron a las tradicionales relaciones asentadas en la cooperación y/o mutua

conveniencia sin que sepamos si entonces los “desnaturalizados” de Jesús María retornaron a San Borja. En todo caso, no muchos años más tarde había entidad demográfica y conveniencia como para atender a que:

por especiales instancias de los guenoas así cristianos como infieles; y por la esperanza de que se hagan muchos principalmente párvulos, muchachos y muchachas; y también por tenerlos de nuestra parte seguros, para que defiendan las vaquerías del mar, de los que sin razón ni justicia ni derecho tiran a destruirlas, y a despojar de su posesión y derecho a nuestros indios; he determinado el que se junten en un pueblo separado; y para que sea con acierto tengo señalados al padre Diego Claret y al padre Juan de Yegros, a quienes desean los infieles, para que reconozcan algún puesto a propósito donde se pueda fundar dicho pueblo, de manera que puedan ser socorridos de los demás, como pide la caridad, y utilidad de todas las doctrinas, pues todas serán interesadas en que defiendan dichas vaquerías y así Vuestra Reverencia procurará con toda eficacia el que así se ejecute²⁶.

Tal vuelve a evidenciar la superposición de:

un discurso del orden misional basado en las clasificaciones étnicas que simultáneamente servía de fundamento para la construcción imaginaria de una oposición radical entre el espacio cristiano y el espacio infiel, y por otro lado, las prácticas concretas de relación e intercambio entre algunos de los diversos actores de la campaña, reveladoras de un espacio de límites difusos, permeables y ambiguos (Wilde 2011: párrafo 56).

Desde la fundación de Montevideo hasta la guerra guaraníca

Poco antes de que la avanzada colonial española diera inicio al proceso de fundación de Montevideo se visualizaba la existencia de gran cantidad de guenoa minuanos dispuestos a reducirse²⁷. Por entonces el jesuita José Cardiel afirmaba que: “una parcialidad de estos guenoas han pedido pueblo en sus propias tierras cercanas a las estancias de las doctrinas, y con condición de que no han de haber castigos, y de que les hayan de enviar algunos cristianos paisanos suyos”²⁸.

Los guenoa minuanos hicieron pedidos de esa naturaleza reiteradas veces, al parecer cuando la interacción hostil con la sociedad colonial se incrementaba y les era necesario un refugio adicional²⁹. De acuerdo a lo relatado por el padre Cattaneo en 1729, procurando la conversión de los guenoa minuanos, habían

sudado muchísimo los misioneros; y no ha mucho que habían fundado una buena reducción llamada Jesús y María, con esperanza de fundar en breve muchas otras, cuando una mañana al llamar el pueblo con la campana para oír, como de costumbre, la Santa Misa, no se encontró un alma. Asombrado el Padre Misionero con tal novedad, sale de su casa y encuentra que en la noche anterior se habían ido todos, volviéndose a sus bosques. Sin embargo, de éstos suelen siempre convertirse muchos, que se vienen a vivir en las reducciones de nuestros otros cristianos. El mencionado Padre Provincial, que ha sido por muchos años insigne misionero, envía ahora nuevos predicadores a esas gentes, con orden de que una vez convertido un número discreto, se transfieran al seno de nuestras reducciones, para alejarlos de sus parientes, y a fin de evitar que los que vienen a visitarlos de su nación, los perviertan, como sucedió otras veces³⁰.

26. Memorial del padre provincial José de Aguerre para el superior del Paraná y Uruguay en la visita del año 1722. AGN, Compañía de Jesús, Leg. 3.

27. Fray Pedro Jerónimo de la Cruz. San Felipe de Montevideo, 29 de agosto de 1724. AGI, Chile, 153.

28. Carta del padre José Cardiel. Sierras del Volcán, 20 de agosto de 1727. AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional N° 4390/2.

29. Múltiples solicitudes en ese sentido han sido publicadas por López Mazz y Bracco (2010).

30. Tercera carta del padre Cayetano Cattáneo [1729] en Buschiazzo (1941).

31. Carta del Padre Miguel Jiménez, 10 de agosto de 1731, transcrita por el padre Pedro Lozano al padre Procurador general Sebastián de San Martín, Córdoba de Tucumán, 30 de enero de 1732. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. N° 12.977 34. La carta del p. Jiménez está entre las págs. 26 y 28 del original.

32. Cabe reiterar que el refugio ocasional solicitado para la “chusma” debió, en numerosas ocasiones, convertirse en permanente.

33. Carta del Padre Miguel Jiménez, Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. N° 12.977 34.

34. La documentación al respecto fue publicada en López Mazz y Bracco (2010).

35. Carta del Padre Miguel Jiménez, Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. N° 12.977 34.

36. Como ya se ha señalado, aunque de relevancia difícil precisar, no debe olvidarse el factor religioso como una de las causas del éxodo guenoa minuano a los pueblos de misiones. Las pocas fuentes conocidas sobre la religión de esos “infieltes” están teñidas de etnocentrismo. Sin perjuicio de que no es posible determinar el alcance de la expresión, el padre Lozano señaló que aunque: “los guenoas son finos ateístas como los charrúas, no son tan pertinaces en su ceguera y se reducen más fácilmente a abrazar el cristianismo, especialmente cuando están de paz, pues en tiempo de guerra no les deja el odio de sus enemigos atender a otro negocio que a la venganza de sus pasiones” (Lozano 1873-1875, 1: 406). En cualquier caso es significativa la existencia de un catecismo en la lengua de los guenoa minuanos, aun cuando existieran otros que no pudieron no llegar hasta nosotros (Vignati 1940).

37. Carta del Padre Miguel Jiménez, Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. N° 12.977 34.

38. Zabala a José Patiño, Buenos Aires, 8 de mayo de 1733. AGI, Buenos Aires, 42.

39. Más allá de las importantes fluctuaciones demográficas que sufrieron los pueblos orientales del Uruguay parece razonable que los guenoa minuanos de San Borja debían ser alrededor de un millar. En el contexto de la trasmigración derivada del Tratado de Madrid del año 1750, en 1759 había 3721 indígenas de San Borja establecidos en Santo Tomé (Martínez Martín 1998).

40. Petición del Procurador de la Compañía de Jesús, padre Juan José Rico, s/f. Visto en Consejo en 17 de octubre de 1743. AGI, Charcas, 384.

41. Petición del Procurador de la Compañía de Jesús, AGI, Charcas, 384.

42. Real Cédula, Buen Retiro, 31 de diciembre de 1744. AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional Ms. 1182.

43. Oficio del gobernador de Buenos Aires al Rey, 9 de setiembre de 1745. AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional Ms. 1188.

Complementando lo anterior el jesuita Pedro Lozano refirió que “en el año de 1730, el padre Miguel Jiménez cura de la reducción de San Borja, intentó convertir a la fe una parcialidad numerosa de la nación guenoá, de los cuales ya había reducido a 40”³¹. El intento se frustró porque hubo un altercado con muchas muertes, al parecer con indígenas de otra nación. Los guenoa minuanos prometieron que:

en habiéndose vengado de aquel agravio se vendrían de suyo a ser catequizados y recibir el bautismo en nuestros pueblos, rogándole [al jesuita] juntamente que para asegurar su chusma,³² los acogiese en su estancia del Ibicuí³³.

El antes mencionado padre Jiménez fue el mediador que posibilitó un acuerdo de paz entre los guenoa minuanos y la recién fundada Montevideo³⁴. Afirmó cuando se disponía a regresar de las tierras de los primeros: “sólo llevaré conmigo unos seis Apóstatas que he podido reducir, a que dejen su mala vida, y se vuelvan a sus pueblos a vivir como cristianos”³⁵. Expresó su desazón porque los “infieltes” no hacían “más que silbar, y cantar cuando les hablo de Dios, y de su salvación”³⁶. No obstante un anciano cacique le había dicho “que no me afligiese, porque aquellos indios, cuando quieren ir, andan primero algunos días pensativos, y de repente cogen el caballo, y se van”. Así, tras intentarlo por todos los medios el año precedente no había llevado “ninguno, y con todo se fueron varios detrás de mí al pueblo”³⁷.

La mediación que parece haber evitado males mayores a Montevideo e incluso quizás su destrucción fue, según el gobernador de Buenos Aires, iniciativa de los jesuitas que habían “enviado un padre a hablar con los caciques que, no queriendo participar en la guerra, se habían arrimado a Misiones”³⁸. Tal evidencia una vez más la intensidad de la interacción entre guenoa minuanos misioneros e infieltes así como el carácter de refugio estacional o permanente que tenían las reducciones.

En el año 1743 el procurador de la Compañía de Jesús afirmaba “que en el tramo de tierra y campaña que median entre el río Negro, Montevideo, y el Río Grande, hasta términos del Brasil, habitan varias parcialidades de indios infieltes guenoas (o como llaman en Buenos Aires, minoanes)”. Aseguró que de estas parcialidades, “convertidos en los años pasados [eran] los que formaban un tercio³⁹ del pueblo de San Francisco de Borja” manteniendo activa comunicación con sus parientes “infieltes”⁴⁰.

Ante esa situación el referido procurador hizo gestiones para enviar jesuitas acompañados por guenoa minuanos de San Borja, para formar reducción cerca de Montevideo⁴¹. Nada indica que el propósito fuera trasladar a los de San Borja, sino valerse de algunos de ellos para dar inicio al proyectado pueblo. Por Real Cédula del año 1743 se contempló lo solicitado⁴² y en 1745 desde Buenos Aires se ordenó auxiliar a los jesuitas que debían ir “a los parajes que median entre el río Negro, Montevideo, y el Río Grande hasta los términos del Brasil, a reducir a poblaciones a los indios minoanes que se mantienen en su infidelidad”⁴³.

El proceso por el que guenoa minuanos devenían misioneros continuó en los años siguientes, posiblemente en un contexto en que esos “infieltes” buscaban la seguridad que la Compañía de Jesús podía ofrecerles. En 1749 el gobernador de Buenos Aires, tras hacer una valoración muy negativa sobre

ellos, afirmó poseer información sobre la disposición que algunos tenían a reducirse y que al respecto, había escrito al provincial de la Compañía de Jesús⁴⁴. Al año siguiente los jesuitas señalaban entre sus reducciones:

1º Está también la reducción de los guenoas en provincia del Uruguay, que es nueva conversión que se emprendió [...] se van poco a poco imponiendo en las cosas de la fe. Atienden a esta conversión los padres Miguel de Herrera, y Sebastián Toledano. Usan de lengua distinta de la guaraní [...] 7º En el distrito de la villa de San Felipe de Montevideo se emprende ahora al presente otra conversión de los gentiles guenoas a los cuales los españoles llaman minuanes; estos bárbaros han perdido misioneros que les voy ahora a despachar (Torre Revello 1937).

En ese mismo año se señaló que en jurisdicción del obispado de Buenos Aires estaba la reducción de los guenoa minuanos. Esa “conversión” se había emprendido hacía cuatro años. Asimismo se indicó que en el distrito de Montevideo había empezado otra conversión de “guenoas, a los cuales los españoles llaman minuanes”⁴⁵. De ese modo, cuando promediaba el siglo XVIII, “en Montevideo, en cuyo distrito vagan muchos infieles minuanes, se pretende reducirlos a pueblo” y para ello habían sido designados los padres Pedro Morales y Manuel Boxer⁴⁶.

La disposición a reducirse estuvo probablemente asociada a las amenazas procedentes desde la sociedad colonial que en 1750 y 1751 emprendió dos grandes expediciones militares contra los “infieles” del espacio de fronteras. La que desde Montevideo se realizó contra los guenoa minuanos en el año 1751 habría sido la principal responsable en el sentido de destruir las recién fundadas misiones en territorio de la actual República Oriental del Uruguay. No obstante todavía ese año, en el recuento de reducciones, no se había descartado:

la de los guenoas en la provincia del Uruguay [...] y la de otras parcialidades de la misma nación en la otra banda de este nuestro Río de la Plata, de cuyo feliz éxito no se han perdido todas las esperanzas; y para su conservación he destinado a los padres Pedro Morales y Manuel Boxer⁴⁷.

En cualquier caso los pueblos de misiones seguían proporcionando refugio ocasional -que en ocasiones se volvería permanente- a guenoa minuanos perseguidos. A principios de la década de 1750 fuerzas salidas desde Montevideo:

siguiéndoles por sus mismas pisadas [...] tomando por rumbo hacia las aldeas de los padres de la Compañía, donde apresuré la marcha por ver si podía darles alcance antes que se favorecieran de ellas [...] [los fugitivos tras diversos cambios de rumbo] tomando para los pueblos con estancieros y todos [...] me volví desconsolado de no haberlos castigado [...] pues siempre que tengan este abrigo padeceremos continuamente este trabajo⁴⁸.

Por entonces eran frecuente las voces que afirmaban que los guenoa minuanos perseguidos “se recogían a las estancias pertenecientes a las misiones de los padres de la Compañía de Jesús”⁴⁹, aunque los jesuitas afirmaban que no tenían modo de impedirlo⁵⁰.

Propiedad de la tierra

La intensa participación de los guenoa minuanos en los pueblos de misiones esbozada cronológicamente en las páginas que anteceden parece tener confirmación en un hecho relevante: la expedición de títulos de tierras para

44. Informe del gobernador Andonaegui al marqués de la Ensenada, 5 de setiembre de 1749. AGI, Buenos Aires, 304.

45. El padre Manuel Querini al gobernador, Córdoba, 1º de agosto de 1750. AGI, Charcas, 215.

46. El padre Pedro Morales al gobernador Andonaegui, visto en Acuerdo de Real Hacienda de 25 de enero de 1751, AGN, IX, 18-9-1.

47. Informe del padre Manuel Querini, 4 de febrero de 1751. AGI, Charcas, 378.

48. Copia de carta del maestre de campo Manuel Domínguez, Yi, 7 de diciembre de 1752, enviada por Viana al gobernador Andonaegui, Montevideo, 9 de diciembre de 1752. AGN, IX, 2-1-5. Tomado de Acosta y Lara 1998:106-107.

49. Diario de la 1ª partida demarcadora. En *Collecao* 1841: VII.

50. El padre Matías Strobl al padre rector Juan de Montenegro, Candelaria, marzo de 1753. Archivo General de Simancas, Estado, 7381.

los cristianos de esa nación y para los que en adelante se avinieran a dejar la “infidelidad”. En los “títulos de las tierras de Jesús María” expedido por el superior de Misiones en agosto de 1697 consta que:

el capitán y los demás del cabildo de Jesús María de nación guenoa recién convertidos que asisten en el pueblo de san Borja [aguardando que en adelante se conviertan todos los de su nación, teniendo ahora sus ganados en tierras de San Borja, pedían tierras propias] en que tener ganado competente, así mayor como menor, para conservación y sustento. [Por ello solicitaban que se les señalara] estancia suficiente”. [En respuesta el referido superior indicó] les doy y señalo las tierras que están en la otra banda del Ybicuytí, que se contienen entre dicho río Ybicuytí, que le servirá de un costado, y por el otro un arroyo que llaman Ybirapitá guaçú, que es lindero de las tierras de Yapeyú y va corriendo por la dicha tierra hasta las cabezadas, inclusive, del Tapitaguá que llaman los indios (...) hasta que algún gobernador o ministro de Su Majestad les dé título en su nombre⁵¹.

51. Títulos de las tierras de Jesús María. AGN, IX, 6-9-7.

Sin perjuicio de las permanentes expectativas referidas a la ampliación y/o la fundación de nuevos pueblos con guenoa minuanos, los que estaban reducidos mantenían el derecho a sus tierras tradicionales. A fin de la década de 1720 el padre Miguel Jiménez declaró que fue llamado por un cacique que estaba en su lecho de muerte. Ese hombre, de nación guenoa minuana había sido:

muchas veces alcalde y regidor de su pueblo y de San Borja, fue muchos años teniente así de San Borja como de su pueblo de Jesús María y antes de la incorporación de los guanoas con San Borja fue corregidor de su pueblo. [El mencionado cacique afirmó] que los de los Apóstoles se apropiaban la estancia de Ybirapatá que les había prestado por breve tiempo, y que ellos (id est los apostolinos) habían hecho títulos de propiedad y donación sin avisarnos, y hécholos firmar a los padres provinciales; y así que ahora declaraba con juramento y juró que sólo les había prestado, y aún este préstamo hizo resistiendo todos los caciques guanoas y de San Borja [...] y ya han estado poseyendo por 10 años con grande inquietud de nuestra estancia, animales y caminos [Hacia su declaración para que después de su] muerte no tengan pleitos mis hijos, ni les quiten las tierras que Dios nos dio desde la infidelidad, y esto que os digo de haberlo sólo prestado lo dirán todo el pueblo; y el corregidor de los Apóstoles, si se viera en el trance en que me veo, lo diría también, y lo mismo el corregidor Francisco Catire [...] [y otros muchos] [...] diciendo vos, Señor, que me criaste, me redimiste y me hiciste cristiano de infiel, y ahora me llevas a tu juicio a daros cuenta de mi vida, sabes que digo verdad⁵².

52. El padre Miguel Jiménez. Santísima Trinidad, 9 de julio de 1728. AGN, IX, 17-3-4 (Misiones, 1713-1796, Yapeyú).

El padre Jiménez mantuvo el testimonio “in pectore” para evitar pleitos y “ruidos”, pero no siendo ya más cura de San Borja lo dio a conocer por orden del padre provincial Laurencio Rillo “para que junto con los títulos y otros papeles que tienen, se presentaran los borjistas y guanoas, con los apostolinos ante los jueces que para esta causa eligieren⁵³.”

53. El padre Miguel Jiménez..... AGN, IX, 17-3-4

El padre Jerónimo Herrán, desde San Borja, el 25 de junio de 1731 refirió a las diferencias entre los indios de Jesús María de los Guenoas con los de San Nicolás, porque estos últimos ignoraron que las tierras de Jesús María “llegaban hasta el Tapitaguá inclusive, que es la última cabezada del Yumirí segundo”, sacando título que incluía “dichas rinconadas⁵⁴.”

54. Títulos de las tierras de Jesús María, expedido por el superior de Misiones, padre Simón de León. San Borja, 9 de agosto de 1697. Copia y corrección del padre Jayme Aguilar, s/l, 7 de junio de 1735. AGN, IX, 6-9-7.

No sólo en San Borja

Como ya se ha señalado, desde los años 1706 o 1707 hasta 1713 hubo un ciclo de interacción hostil entre la Compañía de Jesús y los guenoa minuanos. Ante la inminencia de la guerra los jesuitas habían considerado:

totalmente necesario retirar de San Borja a todos los de Jesús María de los guenoas, de quienes había mucho que reclamar, así de que algunos de ellos, menos fundados en la fe, se fueron a los infieles, como de que aún los más seguros de ellos podrían servir de espías dobles, que avisasen a sus parciales de todos nuestros designios. Así se ejecutó con poca dificultad y sentimiento de ellos, pero no sin traza y ardid de nuestra parte, dando con todo su pueblecillo, de cerca de cien familias, cuando ellos menos lo pensaron, en el Paraná, donde los agregaron a la doctrina de Nuestra Señora de Loreto⁵⁵.

55. Copia manuscrita del profesor Rogelio Brito... (ver nota 24).

Además de aquellos que fueron forzados por circunstancias como la antes referida, la presencia de los guenoa minuanos que se avenían a la vida en los pueblos o a su periferia no se limitó a San Borja. En agosto de 1731, el padre Jiménez en el contexto de su mediación entre los guenoa minuanos "infieles" y la recién fundada Montevideo se refirió a "otros dos caciques de menor poder hay hacia la estancia del pueblo de San Miguel, los cuales ha tres o cuatro años, que viven allí sin cometer hostilidad contra español alguno"⁵⁶. En su "carta y relación" del año 1747 el padre Cardiel, tras señalar las dificultades para reducir a "infieles" nómadas, expresó: "no obstante de los guanoas se ha convertido este año una parcialidad, y está formándose un pueblo en las tierras del pueblo de San Miguel, con ayuda de los de aquel pueblo"⁵⁷. Poco después, sin especificar en cuáles, el padre Nusdorfer señaló que a otros cuatro pueblos habían llegado algunos a reducirse⁵⁸.

56. Carta del Padre Miguel Jiménez...Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. Nº 12.977 34.

57. Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay. P. José Cardiel S.J., Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747. Dirigida al P. Pedro de Calatayud. Archivo del Colegio del Salvador, Buenos Aires.

58. Acuse de recibo de noticias transmitidas por el padre Nusdorfer. Carta de Francisco Cors al gobernador de Buenos Aires. Campo del Bloqueo, 15 de noviembre de 1750. AGN, IX, 23-3-4.

En circunstancias de creciente interacción hostil con la sociedad colonial, en 1750 llegaron a San Borja casi doscientos guenoa minuanos, treinta y tres a San Miguel, nueve al pueblo de San Ángel, y siete al de San Nicolás. Todos se iban "instruyendo en los misterios de la fe y disponiéndose para el bautismo"⁵⁹.

59. El padre Manuel Querini al Rey. Córdoba, 1º de diciembre de 1750. AGI, Buenos Aires, 385.

En una relación posterior al año 1750, se señaló que había muchos guenoa minuanos convertidos en algunos pueblos. Otros se convierten, y a poco tiempo se vuelven a sus parientes infieles"⁶⁰. En parecida época y sentido el padre Tadeo Henis se refirió a quien calificó como "delincuente", "baqueano de la tierra y natural de San Borja, capturado por "miguelistas". Ese hombre, tras breve estadía en San Miguel, "en el silencio de la media noche se fue a incorporar con 60 gentiles de la nación minuana, que poco ha se habían agregado al número de los catecúmenos, y persuadió a muchos que se huyesen"⁶¹.

60. Relación aclaratoria del "Mapa de la gobernación de Buenos Ayres o Río de la Plata". Archivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Paraguay, 1639-1762.

61. Diario del padre Tadeo Xavier Henis. (En De Ángelis 1969-1972: V, 511).

Por último cabe considerar la importante presencia de guenoa minuanos en pueblos situados al oeste del río Uruguay, especialmente Santo Tomé, como consecuencia del Tratado de Madrid del año 1750 (Martínez Martín 1998). Asimismo que al menos tras la expulsión de los jesuitas algunos caciques se habrían incorporado a Yapeyú (Gil 2007: 120).

La guerra guaranítica y sus consecuencias

Retomando el orden cronológico seguido en esta contribución, cabe señalar que la participación de "infieles" en la denominada guerra guaranítica ha sido señalada desde temprano (Cabrera Pérez 1989). Algunos documentos sugieren

62. En Castro e Almeida (1913-1921, VIII, doc.17568).

63. Oficio de Gomes Freire de Andrade a Sebastião José de Carvalho. Rio Grande, 20 de febrero de 1755 (En Castro e Almeida 1913-1921, VIII, doc. 18218).

64. Diario del padre Tadeo Xavier Henis (En de Angelis 1969-1972, V: 522-523).

65. Diario del padre Tadeo Xavier Henis (En de Angelis 1969-1972, V: 532-534).

66. Diario del padre Tadeo Xavier Henis. (En de Angelis 1969-1972, V: 552).

67. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro ([1930]1938 Vol. LII: 393-395). Documentos sobre o Tratado de 1750. Vol I. Rio de Janeiro.

68. Revista del Archivo General Administrativo... 1885-1943, III: 288-293.

69. Revista del Archivo General Administrativo... 1885-1943, III: 288-293.

70. Revista del Archivo General Administrativo... 1885-1943, T. III: 357-359.

que guenoa minuanos comandaron gruesos destacamentos misioneros⁶². Así, Gomes Freire de Andrade señaló que a las tropas misioneras: “se les unieron los minuanes, cierta nación más belicosa y más fiel que los tapes, y viniendo a mi presencia con los caciques de estos y de los minuanes [...] esta nación, que cierto es la más guerrera que ellos podían llamar a su socorro”⁶³.

A su vez el jesuita Tadeo Henis se refirió en numerosas ocasiones al papel de los guenoa minuanos en la resistencia de los indígenas misioneros: “200 guanoás, con sus nobles capitanes [...] provocaban a pelear, y desafiaban al enemigo: pero en vano”⁶⁴. Los portugueses:

para privar a la confederación de los auxilios que debían dar a los guaraníes las infieles tropas de guanoas gentiles (las que deben ser tenidas como enemigas, aun cuando son amigas, pues a ninguno, ni aun a Dios, guardan fe), llamaron a ciertos caciques de ellos⁶⁵.

Después de una gran derrota de los misioneros:

los primeros que volaron al lugar de la mortandad que acababa de hacerse, fueron 130 guanoas, gentiles confederados; quienes viendo el destrozo o estrago de los suyos, y el campo sembrado de cadáveres, gimieron, y también derramaron lágrimas⁶⁶.

En otro escrito el padre Tadeo Henis aseveró que en combate de primero de mayo de 1756

según el orden dado por los jefes guanoas, salieron nuestros indios, cada pueblo de su celada, y ocuparon los altos de las lomas, formando los peones una media luna. Los infieles y los de cada pueblo a caballo por su parte, por delante acercáronse al enemigo y luego los infieles solos⁶⁷.

Con la documentación disponible no es posible conocer los detalles de la alianza referida ni por supuesto precisar qué rol jugaron guenoa minuanos misioneros y sus parientes que permanecían en la “infidelidad”. Tampoco es posible establecer las consecuencias que habrá tenido para la convivencia en los pueblos la terrible derrota sufrida. En 1762, como indicio de ese proceso, se presentaron en Montevideo cuatro guenoa minuanos buscando un acuerdo que les permitiera establecerse en jurisdicción de la ciudad. Al frente de ellos iba “un cacique llamado Cumandat [...] que todos conocían por cacique de ellos al referido indio Cumandat, según los despachos que le había dado en Misiones el capitán general”⁶⁸.

Cumandat afirmó que el deseo de establecerse en jurisdicción de Montevideo se debía al:

desabrigo que había experimentado tenían sus hijos en los pueblos de las misiones, por no haber auxiliado en la guerra de los indios de los padres [jesuitas], por verse en un total desamparo con sus hijos en aquellas partes, se había venido a buscar amparo y a someterse a este gobierno, y que quedaban afuera otros varios indios que sólo esperaban el aviso del dicho cacique y el recibimiento que aquí tenían para venirse también aquí con ellos⁶⁹.

Volvió Cumandat con los suyos y nueve meses más tarde regresó a Montevideo con pasaporte que le había expedido en Misiones el capitán Antonio Catani⁷⁰. Por entonces el sabio viajero Pernetty a su paso por Montevideo, lamentó que no se conociera:

a estos indios más que por intermedio de los jesuitas o los partidarios de su despotismo. Para el político son tan interesantes de estudiar como los propios españoles, y para el filósofo lo son más, ya que están más cerca de la naturaleza (Pernetty 1770)⁷¹.

71. Acosta y Lara 1998: 244-247.

Después de la expulsión de los jesuitas

La guerra guaraníca y la subsiguiente derrota supuso un duro golpe para los indígenas misioneros cuyos pueblos estaban al oriente del río Uruguay⁷². Esas reducciones, a medida que se empobrecían, habrán disminuido su atractivo como refugio ocasional o permanente. Y al mismo tiempo habrían perdido capacidad de negociación con los guenoa minuanos que permanecían en la "infidelidad", al tener poco o nada que ofrecerles.

72. Gran cantidad de documentación así como de estudios se han producido en torno a la denominada "guerra guaraníca". Un análisis que pone énfasis en la perspectiva indígena puede encontrarse Quarleri (2009).

En una representación elevada al virrey desde Yapeyú, tras exponer quejas por los daños que hacían los guenoa minuanos en sus estancias, se señaló que:

estos infieles como prácticos de aquellas campañas, no sólo sirven de baqueanos a cuantos gauderios se ocupan en el ilícito comercio del Río Pardo, sino también abrigan a cuantos indios guaraníes desertan de los Pueblos, y por consiguiente, les venden los caballos que roban en todas las estancias de los dichos pueblos⁷³.

73. Representación al virrey del corregidor administrador y demás diputados de Yapeyú. Año 1778. AGN, Tribunales, Leg. 259, Exp. 10.

Había entre indígenas misioneros y guenoa minuanos parámetros de cooperación de alcances desconocidos pero con características sorprendentes. Por ejemplo a mediados de la década de 1780 resistió a una partida militar el:

forajido indio tape Chunmora [que se ocupaba en] continuos robos y asesinatos con un crecido número de otros tales desertores del pueblo de San Nicolás que le acompañaban en sus iniquidades, y en la de llevar consigo cuantas mujeres encontraban para sus torpezas⁷⁴.

74. Informe al virrey del intendente Paula Sanz. Buenos Aires, 4 de agosto de 1785. En expediente sobre el arreglo y resguardo de la campaña. AGN, Interior, Leg. 24, Exp. 7.

Chunmora murió en el combate; las mujeres las había dejado "por precaución en la toldería de un cacique minuan infiel"⁷⁵.

75. Informe al virrey del intendente Paula Sanz...AGN, Interior, Leg. 24, Exp. 7.

En sus múltiples variantes, la presencia de los guenoa minuanos entre los indígenas misioneros continuaba siendo intensa a fin del siglo XVIII. En 1791 "al escuchar disparos había acudido un cacique minuan que tenía su toldería cerca" de capilla de Santa Ana, puesto misionero de Yapeyú. Se acercó a informarse de la novedad "que tenían sus amigos" y lo mató uno de los asaltantes disparándole por el agujero de un rancho⁷⁶. Además, a pesar del proceso de deterioro que vivían, tan tarde como en el año 1794 un capitán informaba que:

76. Expediente criminal sobre asalto a la capilla de Santa Ana. Año 1791. AGN, IX, 37-8-1.

hallándose en el pueblo de San Borja tuvo noticia que los indios infieles que llaman minuanes y charrúas, acosados de unas gentes que los persiguen en toda la campaña [...] se acogieron a la estancia de aquel Pueblo, nombrada San Antonio Abad en el crecido número de cuatrocientos y más. [Se dispuso que fueran a Candelaria] "para oírles [...] dos o tres caciques [...] con uno o dos lenguaraces de las lenguas charrúa y minuana y que puedan traer uno o dos muchachos pequeños y una o dos muchachitas para que vean estos pueblos y se aficionen"⁷⁷.

77. Oficio de Francisco Bruno de Zabela al virrey Arredondo. Candelaria, 24 de marzo de 1794. AGN, Tribunales, Leg.66, Exp. 38.

Los "infieles" -no sólo guenoa minuanos- que entonces buscaban avenirse a la vida en las reducciones eran muchos. Aunque se estimaba conveniente que se repartieran en distintos pueblos para no sobrecargar a San Borja, esa razón

78. Juan Antonio Sancho a Francisco Bruno de Zabala. Yapeyú, 28 de marzo de 1794. AGN, Tribunales, Leg. 66, Exp. 38.

79. Oficio del teniente de gobernador de Yapeyú, Francisco Rodrigo, al virrey Arredondo. Yapeyú, 17 de abril de 1794. AGN, Tribunales, Leg. 66, Exp. 38.

80. Oficio de Francisco Bruno de Zabala al virrey Arredondo. Candelaria, 25 de abril de 1794. AGN, Tribunales, Leg. 66, Exp. 38.

81. Francisco Bermúdez al virrey Avilés. Yapeyú, 2 de enero de 1800. Archivo General de la Nación (Uruguay) (en adelante AGN-Uruguay) Colección Pivel Devoto Tomo I, Caja 3, Carpeta 10.

82. Parte de Isfrán a Francisco Bermúdez. Puntas del Cuareim, 9 de febrero de 1800. Copia fechada en Yapeyú el 17 de febrero de 1800. AGN-Uruguay, Colección Pivel Devoto Tomo I, Caja 3, Carpeta 10.

83. En Fernandes Pinheiro (1978).

“desde luego dictada a otras gentes les haría fuerza, pero a éstas, ninguna bastará a asegurarles la desconfianza que lleguen a concebir”⁷⁸.

De los 650 “infieles” que ese año de 1794 fueron a protegerse en Yapeyú, La Cruz y San Borja, con “deseos de reducirse a vida civil [...] [había] muchos demandando por cristianarse”⁷⁹. Poco después se expresó que había “minuanes ciento noventa” cuyos caciques al igual que los de los charrúas deseaban “permanecer en el pueblo de San Borja porque tienen noticia que antes estuvieron agregados en dicho pueblo los minuanes de la reducción o pueblecito nombrado Jesús María, lo que es cierto”⁸⁰.

Así, a fin de siglo XVIII los guenoa minuanos continuaban ingresando a los pueblos de misiones en búsqueda de protección. También continuaban siendo compelidos a avenirse a la vida en reducción. Por ejemplo, a fin del año 1799 un oficial dependiente del teniente gobernador de Yapeyú había tenido un encuentro con esos “infieles”⁸¹. Pocas semanas más tarde atacó “una toldería de minuanes aprisionando treinta y dos familias”⁸².

Al año siguiente las misiones orientales del Uruguay, fueron ocupadas por los portugueses. Tres décadas más tarde “repetidos desastres han reducido las siete misiones al mísero y espantoso estado de, en 1835, contar apenas con [...] 377 individuos”⁸³. Como consecuencia de ese proceso debió haber considerable cantidad de guenoa minuanos que se integraron a la sociedad colonial por ejemplo participando en la denominada “guerra de los farrapos” (Neumann 2014). Asimismo y sin que sea contradictorio con la importancia de la emigración misionera hacia el sur, (Rodríguez y González 2010) muchos se habrán mezclado en los bandos que protagonizaron las guerras civiles de la naciente República Oriental del Uruguay (Barreto y Curbelo 2008) o en todo caso se integraron -con las salvedades necesarias al usar el término- a esa sociedad (Cabrera Pérez 2011).

Consideraciones finales

Las relaciones entre los guenoa minuanos y los más australes de los pueblos de misiones del Uruguay comenzaron tempranamente. La intensidad de esa interacción se hizo visible a partir del último cuarto de siglo XVII. Ya entonces había guenoa minuanos que se habían avenido a la vida en reducción y abrazado el cristianismo. Al menos en ocasiones, los que optaban por trasladarse a las reducciones llevaban sus bienes y ello debió influir para que permanecieran allí de modo relativamente estable.

El proceso habría alcanzado preferentemente a mujeres y niños por lo cual cabe conjeturar que la reproducción social de la parte de la nación guenoa minuana que devino misionera fue intensa. Durante un lapso que excede la centuria, muchos de esos indígenas devinieron misioneros. Otros, descendientes de los que se habían avenido la vida en reducción tempranamente habrían permanecido como tales durante generaciones. Esa circunstancia induce a creer que parte considerable de los que participaban en las vaquerías eran guenoa minuanos.

Por supuesto también hubo quienes tras aceptar el cristianismo, regresaron a la “infidelidad”. La documentación los denominó “apóstatas” y fueron un problema tanto para la cohesión de los pueblos de misiones como para la sociedad colonial (Cabrera Pérez 2015). Sin embargo, desde la perspectiva de su

composición social, al marcar un camino de recurrentes idas y venidas, supusieron otra vía de integración entre guenoa minuanos cristianos e “infieles”.

Casi sin interrupción esos indígenas obtuvieron refugio en los pueblos de misiones. Ello les permitió eludir represalias de la sociedad colonial, de otras naciones “infieles” y de los que hacia el final del período fueron denominados “gauchos”. El refugio en muchos casos se convirtió en permanente, en ocasiones por adhesión al cristianismo. Es muy poco lo que se conoce sobre las ideas religiosas de los guenoa minuanos y por lo tanto no es posible establecer en qué proporción permanecieron ocultas al interior de la nueva fe. En todo caso ya en el siglo XVII había jesuitas que hablaban el idioma de esa nación, habiendo llegado hasta nosotros un catecismo en esa lengua.

Los guenoa minuanos misioneros parecen haber ejercido un poderoso efecto llamado sobre sus parientes que se mantenían en la “infidelidad”. La búsqueda de seguridad a la que ya hemos referido debe haber operado en ese sentido. El hecho que los indígenas tuvieran tierras propias de acuerdo a la legalidad colonial debe haber sido asimismo muy relevante. Quizás también el acceso a productos como el tabaco y la yerba mate tuvieron un rol importante. En todo caso pareciera que los guenoa minuanos -en tanto nación misionera- mantuvieron características propias entre las que fue destacada la mayor actividad en las vaquerías y en la guerra.

Los guenoa minuanos se avinieron a la vida en reducción en muchos de los pueblos situados al oriente del río Uruguay. Asimismo hubo reducciones más o menos efímeras destinadas exclusivamente a ellos. No obstante, el sitio desde el que actuaron preponderantemente fue San Borja. Ello incluyó a Jesús María de los guenoas que parece haber funcionado alternativamente como pueblo independiente y como barrio de la reducción antes nombrada. Es interesante señalar que el postrero gran intento de los indígenas misioneros para continuar con el estilo de vida de antaño en territorio de la República Oriental del Uruguay se materializó en una localidad llamada San Borja del Yi (Cabrera y Curbelo 1986; Curbelo 1996a; Curbelo 1996b; Padrón Fabre 1996). Sin perjuicio de las muchas razones para que fuera bautizado de ese modo, parece indudable que en el contexto de decadencia de las reducciones muchos guenoa minuanos misioneros regresaron al territorio de sus ancestros.

Por otra parte, quizás nueva documentación permita establecer si el “Caciquillo” -importante aliado de Artigas generalmente considerado charrúa- fue el guenoa minuan que en el año 1794 se amparó en San Borja. Y para concluir cabe preguntarse por una información proporcionada por Sarmiento según la cual el relevante dirigente conocido como Andresito era guenoa minuan misionero. Interesa en ese sentido recordar que habría sido natural de San Borja. También que lo dicho por Sarmiento adquiere credibilidad⁸⁴ desde que está expresado en un contexto en el que no parece haber razones -por ejemplo, exaltar o denigrar comparativamente a charrúas, guenoa minuanos o guaraníes- para atribuirle tal condición⁸⁵.

Con independencia de que pueda confirmarse o refutarse que Andresito haya sido guenoa minuan, la documentación evidencia el importante rol de esa nación al interior de los pueblos de misiones. Por lo tanto el concepto “guaraní misionero”⁸⁶ sería inadecuado ya que simplifica una realidad compleja. Indígenas misioneros fueron los que interactuaron en el espacio de frontera situado al sur de las reducciones. Procedían de distintas naciones y -aunque emplearan preponderantemente el idioma guaraní- hablaban diferentes lenguas. Entre estas naciones la guenoa minuana tuvo un rol significativo.

84. Por supuesto con las limitaciones que supone la existencia de una única fuente que aborda lateralmente el tema y es relativamente extemporánea.

85. En referencia a quienes peleaban junto a Artigas, Sarmiento afirmó: “Sus soldados son de la misma catadura; son los charrúas, los guaraníes, los minuanos. Andresito es indio minuano”. Asimismo pareciera que otros comandantes artiguistas habrían sido también guenoa minuanos ya que “Los jefes de esta división eran indios minuanos. El indio Ticurey, el indio Lorenzo Artigas, por adopción como Andresito, el indio Matías Abacú, el indio Juan de Dios, etc.” (Sarmiento 1883: 162).

86. Siguiendo a Wilde cabe recordar que “la generalización del etnónimo ‘guaraní misionero’ para referir a la región en cuestión, ha tendido a simplificar excesivamente los complejos procesos de etnogénesis que afectaron localmente a estas poblaciones durante un período de casi dos siglos” (Wilde 2009: 85-86).

Apéndice documental

87. Tomado del ejemplar existente en la biblioteca de la Universidad de Sevilla.

Carta del padre Francisco García. Publicada en Jarque (1687, cap. XXIV)⁸⁷.

Capítulo XXIV

1 Carta del padre Francisco García para el padre Tomás de Baeza, Provincial del Paraguay. En esta daré a V. R. noticia de lo sucedido en la tierra de los Guanoás de la cual llegué a este Pueblo de Santo Thomé a 23 de Octubre, aviendo salido a 17 de Setiembre, día del Dulcísimo Nombre de Maria Santísima, Señora nuestra, y como en día de tan Dulce nombre, me quiso esta Soberana Señora consolar, dandome esperança de que tendría buen fin la Mission; porque aquel mismo día por la tarde encontré con tres Infieles, que venían delante de otros cinco, que venían atrás con bacas, que traían a vender a este Pueblo, como lo suelen hazer. Alegaronse mucho con mi vista; y mucho mucho mas consuelo recibí yo con la suya, por las esperanças que nuestro Señor me dió de que tendría buen logro mi viage; pues a los primeros passos me ofrecía lo que yo buscava. Bolvieron atrás conmigo, assi ellos, como los otros, que venían con las bacas, y encontramos el día siguiente: y aviendo caminado quatro días juntos, viendo ellos el trabajo, que tenían los Christianos, que iban conmigo, en pasar a cuestras, por los ríos, el bastimento, Altar portatil, tienda, y lo demás necessario para ganar los Infieles; uno destos (de nacion Cloyá) compadecido me dixo, q queria adelantarse a buscar á sus copañeros, y que yo me quedase con mi gente en un puesto, llamado Sacangi. Alegreme co su determinación; y en agradecimiento, le vestí de lo q llevaba yo para dar á los demás Infieles, y le rogué, á, como Cabo de ellos me los traxesse. Embie con él a Gaspar Guayuri, Capitan de mi gente, llevó consigo algunos Soldados. Quedó el Cloyá de avisarme dentro de tres dias, viniendo delante de los demás Infieles, suponiendo que vendrian todos los suyos, porque dezia estar muy cerca. Estuve esperando siete dias, y viendo que no venia co noticia alguna, entré en la sospecha, de si les avia sucedido algun trabajo. Consultélo co los otros Infieles, q avia quedado en mi compañía: ellos me dixero q se admiravan de que tardassen tanto; y podria ser que los Yarós, otros Barbaros, sus enemigos huviesen encontrado con ellos (porque sabian aver dichos enemigos passado el rio Uruguay, en subusca) y apresadolos.

2 Despaché luego a los Infieles, q avian quedado conmigo, arrimandoles dos Indios Christianos, para que supiesen lo que avia sucedido, y me avisassen: quiso el Señor q otro dia por la mañana se encontraron co dos de los Christianos, que embiava Guayuri; para darme aviso, de que los Gentiles, estavan mucho mas distantes de lo que el Cloyá me avia dicho, y que avia entre ellos muchos enfermos, la mayor parte ninos, de q ya avian muerto dos sin bautismos. Por lo qual me pedian, que á toda diligencia fuesse a bautizarlos; como afirmavan dos Caziques, que venían a verme. Partime bolando, por la mañana, y aviendo caminado dos dias, quiso el Señor que los hallasse en sus esteras, en donde me recibieron con grandes muestras de alegria, día de los gloriosos Angeles. Cantaron los Musicos, que yo llevaba la Letania de la SS Virgen, aunque era ya de noche, á que asisstieron los Infieles, y dixeron, avian gustado mucho de oírla: luego les hablé y repartí á todos tabaco en hoja, y yerba del Paraguay, generos de su mayor estima. Dixeles, que avia llegado hasta allí, por los enfermos, dexando atrás mis copañeros, y alojamientos, donde esperaba, y que si fuessen allá los regalaria, como deseava, y según el amor que les tenia. En essta noche baptizé una criatura, y el dia siguiente boló al Cielo, con sumo consuelo de mi alma, viendo logrado mi trabajo, aunque no se convirtiesse alguno. Dilaté declararles el fin principal de mi entrada en sus tierras, esperando que fuessen donde estava mi rancho, donde agassajandoles, entraria mas en provecho mi razonamiento. Pero como viesse, que no gustavan de ir conmigo, antes querian, que yo me bolviesse, y ellos ir en busca de los Yaros, para vengar las muertes, y hostilidades q avian recibido de aquellos sus enemigos. Junté aquella noche á los Caziques; y explicandoles el intento de mi empresa, entre otras cosas, les dixé:

3 Que los Portugueses, situados en S. Gabriel, estaban ya cerca de sus tierras, y hallandolos así esparcidos podrian apretarlos. A esto respondieron dos hechizeros, que harian baxar truenos, rayos, y tales tempestades, que los aguaceros llenassen los rios, de suerte q inundados los campos, no podrian pisarlos sus enemigos &c. Dixeles á esto lo bastante para hacerlos callar. Luego los Caziques fueron levantandose, y agradeciendome el trabajo con que avia ido á sus tierras por su amor, y que en retorno me ofrecian cinco hijos suyos, con los quales el dia siguiente me podia bolver porq ellos avian de buscar á los Yaros, sus enemigos. Oyendo su determinacion, les respondí, que si haria, aunque me pesaba el dexarlos tan presto; porque mi mayor anhelo era regalarlos, y librarlos de sus enemigos recelando, que Dios sin duda los castigaria la obstinacion, con que siempre despreciava á sus Ministros. La mañana siguiente, dia de S. Francisco de Assis, celebré Missa para bolverme, llevando los cinco hijos de los Caziques. Mas el Señor q tenia alli otros escogidos, fue servido disponer de otro modo las cosas: avia esstado serena la noche, y despues de Missa, les dixee, que me echavan tan presto, si quiera oyessen la palabra de Dios, en que les propuse los principales Missterios de nuestra Santa Fé. Oyeronla la platica con grande atencion, y dandome los agradecimientos, añadieron, que creian ser verdad todo lo que les avia platicado y dado bien á entender, por averse dicho en su lengua. Repartiles yerba, tabaco, y otras cosillas, despidiendome de ellos; pero al tiempo de partirme, descargó el Cielo tan desecha tempestado, que huve de recogerme dentro de mi toldillo, adonde tambien se acogieron algunos Caziques, porque los demás Infieles avian ya retiradose a sus esteras. Logré gozoso la ocasión tan oportuna, introduxe platica del tremendo Juizio de Dios, y del Infierno, que llevaba yo pintado en una tabla, aunque pobre, con todo fue bastante para llenarlos de temor. Entró un hechizero; hizee sentar junto á mi, y comencé a ponderarle, lo que le esperaba despues de su muerte, sino se convertia á Dios, &c. que mirasse de espacio aquel condenado. Respondiome, que era tan grande el horror que le causava, que no se atrevia á mirarle, que él en otro tiempo avia muerto, y visto el Infierno, como estava en aquella tabla retratado; pero allá le avian asegurado, que aunque bolviessse a morir, no quedaría en aquel fuego, sino que bolveria a resucitar, &c. A estos disparates fue facil la impugnacion; con que el Señor le hizo confessar, que era verdad lo que le predicava. Y preguntóme, si acaso yo era Dios? Y otras dudas, á que fue facil satisfacerle. Tomando la mano otro Cazique principal, dixoo, que nunca avian oído semejantes cosas, sobre las quales debian bolver á hablarse; porque materias tan graves pedian otra resolucion, &c. Respondi, que así lo deseava yo, que no avia venido para bolverme tan presto, como ellos avian querido: y que por esso el Dios de Cielos, y tierras, por su amor, y compadecido de su miseria, me avia detenido con aquella tempestad impensada. En estas conferencias, y platicas se passó el dia, ya con unos, ya con otros, haziendoles a todos grande fuerça las cosas que oían, y veían.

4 A la tarde, antes de anochece, se juntaron algunos de los Caziques, y continuando mis doctrinas, dixoo uno, sobrino del mas principal, que él jamás avia oído tales cosas, y que no sabia, como los que me avian oido otras dos veces que yo avia estado en sus tierras, no trataban de cosas tan importantes, ni se hablaban en orden a mudar de vida: y que él con aquella sola vez, que me oía, ya no podia sufrir mas. Alegreme infinito de ver aquel alma tan tocada de Dios, y valiendome de la ocasión, les dixee, con nueva energia: Que hallarse de aquella suerte movidos del Señor, era señal manifiesta, que su Magestad los llamava, y queria para si; y que si no correspondian a su llamamiento, los entregaria a sus enemigos, para que les quitassen la vida, haziendoles experimentar desde luego en el Infierno, aquello, que entonces oían, temían con tal horror, y con tanta admiracion creían. La misma noche bolvi á juntar los Caziques, para regalarlos, y persuadirles, que se hablassen, confiriendo entre si, negocio que tanto les importava. Ofrecieron hazer su consulta. El dia siguiente, despues de Missa, dava yo gracias, quando uno de los principales me dixoo, como avian decretado, que me quedasse unos dias, para explicarles mas la Doctrina del Cielo, que deseavan saber: y que embiasse por mas yerba, y tabaco adonde estava mi gente rancheada. Fue la resolucion muy conforme a mi deseo, aunque entendi, que ellos mas apetecian la yerba, y tabaco, que mis platicas. Assi lo mostró claro el dicho Cazique; porque solo acudia al fin de las Doctrinas, para

entrar á la parte del regalo, que les dava. Allí por ocho dias, tarde, y mañana les platicava á todos juntos en sus esteras. Fuera de esto, una vez cada noche instruia con todo mi esfuerzo, á aquel Cazique, sobrino del mas principal, que (según dixé arriba) avia hablado con tan vivo desengaño. Y era necesario hablarle muy en secreto, porque otros no le estorvasen la conversion, como sucede. Dentro de mi toldo le persuadia, con razones eficaces, que se resolviese á dexar aquel estado; y se arraygavan en su alma, ilustrandola nuestro Señor con mas vivas luzes cada día, y con tan ardientes deseos, que me dezia, que ya no podia comer, ni dormir, por la bateria que hazian en su coraçon las maravillas de Dios, que avia oído. Reparava solo en lo que dirian sus compañeros, y su tio el principal de todos. Apliqué todos los medios humanos, y Divinos: valime tambien de Indios Christianos, nuestros feligreses, que ofrecieron las Missas, que oian, y Rosarios, con otras devociones: hizimos todos la Novena a nuestro Patron San Xavier. Todos los Padres Misioneros instavan, con nuestro Señor, en sus Sacrificios, Oraciones, y Penitencias. Y los Pueblos enteros clamavan al Cielo, con tal teson, que en el de Santo Thomé repitieron los Congregantes continuadas las Novenas de S. Francisco Xavier, todo el tiempo que gasté en esta Mission, desde que partí de allí, hasta que bolvi. Ni podian frustrarse Oraciones a Dios tan gratas.

5 Bueltos los que avian ido por yerba, y tabaco, que repartí á los Infieles, querian estos, que yo me viniessi luego, diziendome, que en concluyendo su guerra, vendrian á mi reducion: y que entre tanto no dexarian de hablar á sus familias, y vassallos de la Doctrina de Dios, sin olvidarse de lo que les avia enseñado. Como yo esperaba en el Señor mayor cosecha, de las que los Infieles pensavan, procuré dilatar mi partida por tres dias, en que de cinco almas, que avia por entonces convertidas, crecieron hasta 16. Fuera del Cazique, cuya mudança estuvo siempre oculta, como la de otros muchos, que deseavan convertirse; pero no se atrevian á descubrirse, porque no les impidiesen los demás, intentando huirse de los suyos, quando pudiesen. Procuré obtener licencia de los Caziques, para que ninguno impidiese á los que voluntarios se convirtiesen, para esto embié muchos dones á los principales; de que movidos, me dieron palabra, no impedirian alguno: cumplieron unos, otros no; pero el Demonio, por medio de sus hechizeros, obrava quanto podia por estorvarles la conversion: y aunque me quito algunos famosos Jobenes no pudo conseguir todo lo que intentava. Fue á hablarme una noche aquel Cazique, acerca de su determinacion: admitile dentro del toldo, hizele cerrar, temiendo avian de acudir todos los Infieles, sin darme lugar para instruirle, como convenia; y quizás vendrian en conocimiento de su pretension, de que podria resultar el impedirsela: rodearon los Infieles el toldo por defuera; y entre ellos estavan los Cloyas, llenos de irritación, por verme encerrado; uno de los quales, celebre hechizero, empeçó a dezir, que me avian de quitar los muchachos, &c. El Cazique que estava dentro, me dixo, no conviene, q esté yo mas aquí, porque no se irriten mas; y quando los Infieles avian ya recogidose a sus esteras, se salió de secreto. Luego llamé yo á los Cloyas: vinieron dos, recibilos con mucho agrado, diziendoles, que me avia encerrado para cumplir con mis obligaciones, á que en todo el dia no me davan ellos lugar. Con esto les di alguna cosa que comiessen; y siendo necesario cuchillo para partir el pan, el Cloya hechizero sacó un cuchillon, que se juzgó le avia llevado para quitarme la vida (pero mis pecados me privaron de fin tan dichoso) con esto se quietaron, y me preguntó el hechizero, que quanto le avia de dar por su hermano: prometile quanto gustasse, que yo no repararia en precio: salieron muy contentos, el dicho hermano, es un muchacho muy bueno, cuya conversion, con todas ansias deseava; y considerando sus hermanos, que le perderían, sino le dexavan venir, me le dieron.

6 Ajustado esto, hize llamar al Cazique principal, para que me dicesse una hermana, con su marido, y tres ó quatro hijos, que deseava venir, porque ya tenian aquí otras dos hijas, que avian venido antes. Propusele por medio de un Indio de la misma Nacion, llamado Joseph, buen Christiano, de los que avia llevado conmigo, lo que pretendía. Respondió el Cazique con prompta voluntad, que él no tratava de impedirles su conversion, y en la misma forma respondieron los suyos; y añadió uno, q todos quantos quisiessen podrian venir conmigo, y que esto convenia para q se hiziessen hombres, y despues les seguirian

ellos, para ser enseñados de los primeros. Yo muy alegre les agradecí su buena voluntad, y agasajé quanto pude. Desta suerte pasé toda la noche sin dexarme unos, y otros. Bolvió por la mañana el dicho Cazique, que me hablava oculto, antes de amanecer, y me dixo, que ya estava resuelto, y solo faltava hablar a su tío, que era mayor de todos, como ya tengo dicho. Tuve algun recelo, no le impidiese, aunque me avia hecho muy buenas obras antes, y me avia ofrecido ayudarme, y no impedir la conversion de alguno. Pero sobre todo tenia puesta mi confianza en Dios, cuya causa hazia. Este día por la mañana les platicué del Infierno, mostrandoles su pintura. Y preguntando yo á los condenados, las causas de sus tormentos respondia en su nombre, las excusas, que los Infieles davan, para dilatar su conversion. Fue rara la mocion, que causó en ellos, y mas en los Caziques, y en el hechizero; que me avia propuesto los disparates, que arriba dixé. El qual con admiracion, preguntó: "Como Dios, siendo tan misericordioso, nos ha dexado tanto tiempo en esta oscuridad, y tinieblas de infidelidad, permitiendo, que nos condenemos?". Yo le respondí, que los Juizios de Dios no se avian de escudriñar, sino venerar; que justamente obrava Magestad con ellos; pues avian sido tan ingratos a su Criador, despreciandole tantas vezes, quantas les avia embiado sus Predicadores, para que les enseñassen, y no avian querido obedecerles. Y pues ahora les dava luz para que se convirtiesen, no la despreciassen, &c. Con tan grande mocion, juzgué huviesse mayor cosecha para el Señor. Y se huvieran convertido muchissimos mas, si el Demonio no huviera sobresebrado zizaña, por medio de un Christiano Apóstata, ó mal convertido, que ido de un Pueblo de Christianos, dixo entre los Infieles, tanto mal de algunos Catolicos, que casi estuvieron para poner las manos en nosotros: y fue menester la virtud de Dios, para que no retrocediesen todos. Este mismo día, por la tarde, les platicué del premio, que les esperaba en la otra vida, si se convertian á su Criador, y de los males eternos, sino se convertian. Dixerón agradecidos, que lo creian assi; y que en bolviendo de su guerra, se convertirian. Por la noche convoqué a los Caziques, con intento de regalarlos, para que no impidiesen al que quisiesse ir conmigo; y antes que yo dixesse palabra, se levantó un hechizero, y me dixo: "Mucho nos assombraríamos, si hizieras ahora un milagro". Respondile, que no fuera dificil, si fuera necesario para que se convirtiesen; pero haviendoles Dios dado luz para conocer la verdad, que yo les avia predicado, no serviría el milagro más que para admiracion curiosa. Otros disparates proponía el hechizero, hasta que enfadado de oírles un Cazique, le mandó callar, y se fue corrido.

7 A este tiempo el hechizero Cloya (de quien dixé arriba) salió pidiendo la paga por su hermano; yo le ofrecia lo que avia dado á otros; pero él no se contentó, por lo qual huve de redoblar el precio, con que se fue; y entró su hermano mayor, muy enojado contra el dicho su hermano, por aver usado tal exceso conmigo, sin avisarle á él, que como mayor debia esperar su consejo, &c. procuré apaciguarle, diziendole que tenia razon en quejarse, de que no le huviesse consultado su hermano menor; que por lo que á mi toca, yo le perdonava; con esto pacífico, se salio. Despues quando todos estaban dormidos, llegó el Cazique convertido muy alegre, con la licencia deseada de su tío, que le dixo, le seguiria despues; pero que en viendose ya en la reducion, le avisasse como se hallava con la vida Christiana. Con sumo gozo de mi alma le cargué de quantos regalos pude hazerle al tío. Dixome el sobrino, que yo partiesse delante, y vendria despues: y aunque senti el que no fuesse por delante, fiando en Dios, la mañana siguiente, despues de Missa, y despidiendome de todos; parti con mi gente y á medio día alcancé los diez y seis convertidos, que avían partido antes. Hallé con estos a un hijo del Cloya hechizero, que huydo de su padre venía: encomendele á un Indio Christiano, para que adelantándose con el muchacho, no le encontrasse su padre: descuydose el Christiano, vino el padre, y llevó al hijo, sin avisarme, que a saberlo yo, no le hubiera llevado, aunque me costara la vida. Dexó dicho el muchacho, que descuydando su padre, él se vendria con otros muchos, que intentavan huirse de los que les estorvan su salvacion. Caminamos hasta la noche, con harto desconsuelo de aver perdido aquella obeja.

8 Otro dia por la mañana embié quatro Christianos, que espiassen al Cazique, que avia de venir con su familia, y ganado, que tenia, y me avisassen luego, en pareciendo. Caminé

hasta medio día, y aviendo parado, tuve luego nueva, como venia, y que le esperasse, porque traía una criatura enferma, y tambien los cavallos se le avian cansado: por lo qual era forçoso caminar despacio, hasta alcançarme. Embiele cavalgaduras al camino, con que pudo en breve llegar con toda su familia, que constava de diez y seis personas: tres mugeres suyas, y su madre, un cuñado, hijos, y sobrinos, excelentes moços y que fue para mí su vista de sumo gozo. Triunfó en este Cazique la gracia de Dios contra el Demonio, que por medio de sus parientes, le hizo cruel guerra. Pero anduvo tan valeroso, que se levantó á media noche, dexando cantidad de bacas, y cavallos, que tenia, y se partió á aquella hora. Pidieronle dos de los mas principales Caziques, que bolviessse despues por ellos, assegurandole, con lagrimas, que todos quedaban como huerfanos sin tan esforçado y amado compañero, que era toda su confianza. Assi le dieron todos poderosa bateria, y en especial dos Caziques le acompañaron quatro leguas, para detenerle con ruegos, y lagrimas, el uno hechizero. Pero el resuelto Cathecumeno, les respondió que eran unos gallinas, que quando le veian en poder de sus enemigos, huian, y le dexavan solo, y que ahora quando él queria librarse, buscando remedio para sí y para ellos, le impedian; que en vano le cansavan, porque el avia de cumplir su palabra al Ministro de Dios. Assi los despidio muy desconsolados: aunque no faltaron otros, que le siguieron mas de diez leguas, reforçando la bateria, con tal eficacia que á no estar fortalecido de el todo Poderoso, le huvieran vencido. A todas sus instancias respondió, que avia comido las palabras, que avia predicado el Ministro de Dios; y estas no le dexavan dormir, ni descansar, por lo qual no podia hazer otra cosa; que no le cansassen tan importunos. Con esto lo dexaron, no sin daño; porque hizieron presa sus astutas, y mal fundadas razones en otro Cazique muchacho, que venia con él, y menos constante, retrocedió, bolviendose con los Gentiles á su madre viuda, que no avia querido acompañarle. Sentí mas de lo que puedo explicar, el tiro que nos hizo el Demonio, en aquel muchacho, que descubria muy amable natural; si bien espero en nuestro Señor, que le traerá despues, con todos los demás, según la buena disposicion, que veo en los animos. Y me dize este buen Cazique, en sabiendo bien los Misterios de nuestra Santa Fé, y costumbres Christianas, bolveriamos á ganar á los suyos: y entonces vendria su tio, y otro Cazique llamado Yagareté, a quienes seguirian todos los demás, por ser estos dos los mas principales, que los supeditan.

9 Las almas, que vinieron conmigo, son treinta y dos, de ellas están ya diez bautizados. En recibiendo el Baptismo este buen hijo, bolveremos por los demás: si el dueño de esta viña las trae, como va trayendo, pues llegaron despues de escrito lo de arriba otras diez personas a onze de Noviembre, movidas de aquel muchacho, que arriba dixe avia retrocedido de el camino, por instancia de los Infieles; aunque el dize, que bolvió de su voluntad, no á la vida infiel, sino por atraer a su madre, y otra muger de su padre difunto, y á siete hermanos, de los quales bautizé luego quatro, que eran infantes. Vinose huyendo con la familia, porque no le estorvassen los Infieles, que ya querian matar á su madre, por sospechar queria venirse. Bien ha manifestado este muchacho su famoso natural, y aliento: con que se avivan las esperanças de que toda su parcialidad se ha de convertir, y mas aviendo ya muerto aquel terrible hechizero, que me propuso los disparates, arriba referidos, y quiso despacharme al Cielo: con que tenemos un estorvo menos, y no ha buuelto a resucitar, como él mentia, que le avian certificado en la otra vida. Asseguran este muchacho, y su familia, que fueron en gran numero los que venian en mi seguimiento, para convertirse, pero que los Infieles, con gran fuerça, los atajaron los passos, haziendolos volver á sus esteras. Despues á diez y siete de Noviembre llegaron doze Infieles, con bacas para vender á esta Pueblo, entre ellos venia un hijo del Cazique verforoso, que yo traxe, y venia con intento de inquirir, que vida era la de los Christianos, que comodidades, &c. y volver á informar á otros, que lo deseavan saber. Quedóse de esta vez con su padre, y llevó otro el informe. Vino tambien otro Cazique con el mismo intento, y me dió palabra de volver luego con su familia, y vasallos; la qual promesa hizieron los mas de ellos, á quienes cada hora espero los huespedes; todos están contetissimos, y bien hallados. El Señor por intercession de su Santissima Madre, y del Glorioso Apostol, y Patron San Francisco Xavier, se sirva de traerlos todos luego, &c. Santo Thomé, y Diziembre 10. De 1683. Hasta aquí la carta.

Bibliografía

- » Acosta y Lara, E. F. (1998). *La guerra de los charrúas*. Montevideo/ Buenos Aires, Talleres de Loreto Editores.
- » Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro ([1930] 1938). *Documentos sobre o Tratado de 1750*. Vol. I. Rio de Janeiro, 1938: 393-395. Disponible en Internet: http://77objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_052_1930.pdf. Consultado e 12 de noviembre de 2015.
- » Angelis, P. de (1969-1972). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- » Barreto, I. y C. Curbelo (2008). Presencia indígena misionera en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al Norte del Río Negro en el primer tercio del siglo XIX. En *XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión*. CD ROM. Buenos Aires.
- » Bracco, D. (2004). *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción; indígenas del Río de la Plata*. Montevideo. Linardi y Risso.
- » Bruno, C. (1968). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. III. Buenos Aires. Editorial Don Bosco.
- » Buschiazzo, M. (1941). *Buenos Aires y Córdoba en 1729, según cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni SJ*. Buenos Aires, Compañía de Editoriales y Publicaciones Asociadas.
- » Cabrera Pérez, L. (2015). Pueblos Originarios y frontera en los territorios del Este del Virreinato del Río de la Plata. *Revista TEFROS* 13 (1): 4-21.
- » Cabrera Pérez, L. (2011). La incorporación del indígena de la Banda Oriental a la sociedad colonial/ nacional urbana. *Revista TEFROS* 9: 1-23.
- » Cabrera Pérez, L. (1989). Los Indios Infieles de la Banda Oriental y su participación en la Guerra Guaranítica. *Revista Estudios Ibero-Americanos*: 215-227.
- » Cabrera Pérez, L. y C. Curbelo (1986). San Francisco de Borja del Yí: Un emplazamiento misionero en territorio uruguayo. En *Montoya e as Reduções num tempo de fronteiras. Anales del VI Simposio Nacional de Estudos Missioneiros*:167-182. Santa Rosa, Editorial Gesa.
- » Campal, E. (1968). *Las Vaquerías del Mar*. Montevideo, Editorial Arca.
- » Castro e Almeida, E. (1913-1921). *Inventario dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional do Río de Janeiro.
- » *Colleção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas* (1841). Lisboa, Academia Real das Sciencias.
- » Curbelo, C. (1996a). Análisis del uso del espacio en San Francisco de Borja del Yí (Depto. de Florida, Uruguay). En Zarankin, A. y F. Acuto (eds.); *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*: 97-116. Buenos Aires, Del Tridente.
- » Curbelo, C. (1996b). Un pueblo de indígenas misioneros en el siglo XIX. El caso en estudio San Francisco de Borja del Yí (Departamento de Florida, República Oriental del Uruguay). La Plata, *Actas XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (2):171-179.
- » Curbelo, C. e I. Barreto (2010). Misiones Jesuíticas e indígenas misioneros en Uruguay. Conocimiento aplicado para la integración al Turismo Cultural regional. *IV Congreso Latinoamericano de Investigación Turística*. CD ROM. Montevideo.

- » Documentos sobre o Tratado de 1750 (1938). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.
- » Erbig, J. A. Jr. (2015). *Imperial lines, indigenous lands: transforming territorialities of the Río de la Plata, 1680-1805*. University of North Carolina at Chapel Hill. Disponible en Internet: http://www.jeffreyerbig.com/uploads/2/0/4/0/20408503/dissertation_erbig.pdf. Consultado el 26 de noviembre de 2015.
- » Fernandes Pinheiro, J. F. (1978). *Anais da Provincia de São Pedro*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda/ Río de Janeiro, Instituto Nacional do Livro. 4ta. Ed., R.J.
- » Furlong Cardiff, G. (1936). *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires, Jacobo Peuser.
- » Ganson, B. (2003). *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford, Stanford University Press.
- » Gil, T. L. (2007). *Infiéis Transgressores. Elites e contrabandistas nas fronteiras do Rio Grande do Rio Pardo (1760 -1810)*. Río de Janeiro, Arquivo Nacional.
- » Jarque, F. (1687). *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús*. Pamplon, Juan Micón.
- » López Mazz, J. y D. Bracco (2010). *Minuanos. apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuano. (Indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo, Linardi & Risso.
- » Lozano, P. (1873-1875). *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires. Editado por Andrés Lamas.
- » Martínez Martín, C. (1998). Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América* 24: 249-261.
- » Neumann, E. (2014). “Um só não escapa de pegar em armas”: as populações indígenas na guerra dos farrapos (1835-1845). *Revista de História* 171: 83-109 Universidade de São Paulo. Disponible en Internet: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89008>. Consultado el 6 de octubre de 2015.
- » Padrón Fabre, O. (1996). *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Montevideo, Fin de Siglo.
- » Pernetty, A. (1770). *Histoire d'un Voyage aux isles Malouines, fait en 1763- 1765*. Paris. Delain, Saillant & Nyon.
- » Porto, A. (1954). *Historia das Missoes Orientais*. Porto Alegre, Livraria Selbach.
- » Quarleri, L. (2009). *Rebelión y Guerra en las Fronteras del Plata*. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- » *Revista del Archivo General Administrativo: o colección de documentos para servir al estudio de la historia de la República Oriental del Uruguay. 1885-1943*. Archivo General de la Nación de Uruguay. Montevideo, Imprenta El siglo Ilustrado.
- » Rodríguez, S. y R. González (2010). *En búsqueda de los orígenes perdidos: los guaraníes en la construcción del ser uruguayo*. Montevideo, Planeta.
- » Sarmiento, D. F. (1883). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires, Imprenta de D. Tüñez.
- » Torre Revello, J. (1937). *Los Santos Patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos*. Buenos Aires. Serviam.
- » Vignati, M. A. (1940). *El catecismo guenoa del abate Hervás*. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora Coni.

- » Wilde, G. (2009). Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. *Fronteiras* 11 (19):83-106.
- » Wilde, G. (2011). De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates. Disponible en Internet. <http://nuevomundo.revues.org/62238>; DOI: 10.4000/nuevomundo.62238. Consultado en 30 de abril de 2016.

Pobreza franciscana: entre utopía y realidad. La Provincia de la Santísima Trinidad hacia fines de la colonia en Chile



Cristián Leal*
Elías Pizarro**

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2015. Fecha de aceptación: 1 de abril de 2016.

Resumen

El artículo analiza la realidad económica de la Orden franciscana, en el contexto de la administración Borbónica, con la finalidad de observar el concepto de pobreza establecido en las normativas de comienzos del siglo XVII. En primer término presentamos un balance historiográfico respecto al interés que ha suscitado la existencia material de la Orden. Luego, nos adentramos en las principales fuentes de financiamiento para el siglo XVIII, en los problemas que generó la secularización de los frailes y las nuevas formas de administración económica adoptadas por la Orden en los inicios del siglo XIX. La política de los Borbones, de abierta predilección por el clero secular, no afectó mayormente el desenvolvimiento económico de la Orden franciscana. A las tradicionales formas de financiamiento sumaron otras más modernas, como las inversiones, con las cuales lograron no solo sortear los problemas económicos sino también vivir lejos de la pobreza material.

Palabras clave

*orden franciscana
pobreza
recursos económicos
Chile*

Franciscan poverty: between utopia and reality. The Province of the Holy Trinity by the end of the colony in Chile

Abstract

The Franciscan Order economic reality, in the Bourbon administration context, is analyzed in order to observe the concept of poverty expressed in the regulations of early seventeenth century. First we present a historiographical balance regarding the interest aroused by the material existence of the Order. Then we focus in the main sources of funding for the eighteenth century, the

Key words

*Franciscan Order
poverty
economic resources
Chile*

*Universidad del Bío-Bío, Chillán, Chile. E-mail: cleal@ubiobio.cl

**Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. E-mail: epizarro@uta.cl

problems generated by the friar's secularization and the new economic management adopted by the Order in the early nineteenth century. The Bourbon policy of open predilection towards the secular clergy did not particularly affect the economic development of the Franciscan Order since they added modern form of financing -such as investments- to the traditional ones. As a consequence, they were able to overcome their economic problems and could avoid material poverty.

1. Este artículo es parte de un proyecto regular de investigación de la Universidad de Bío-Bío, "La Orden franciscana en tiempos de la Independencia de Chile: Economía y política en los conventos de la Provincia Santísima Trinidad y el Colegio de Chillán", DIUBB 152344 /4R.

Introducción¹

La política de los Borbones contempló un creciente interés por los bienes de la Iglesia. Las necesidades económicas y el pensamiento ilustrado de la época hicieron que el patrimonio de las órdenes regulares también fuera foco de interés de la monarquía (Fraschina 2015).

Bajo la influencia de las tendencias reformistas, la Corona acentuó el regalismo e hizo uso de los derechos correspondientes al patronato universal que le habían sido otorgados por los Papas. La política de reformas comprendió también asuntos religiosos y eclesiásticos (Krebs 2002).

La propia política imperial española en Europa repercutía negativamente. La Revolución Francesa produjo entre las monarquías del viejo continente un creciente temor y desconfianza (Troisi 2006). En el año 1790 la Corona española requirió de un subsidio eclesiástico a todo el clero latinoamericano, gravándolo con un sexto de sus estipendios. Los franciscanos solicitaron la excepción de la ley, la cual les fue denegada (Troisi 2006).

En la búsqueda de extender su presencia a todos los rincones de sus vastos dominios, la Corona descubre en la "red de parroquias un instrumento eficaz para lograrlo", donde el párroco se transformó en una suerte de "agente o funcionario" de la monarquía (Di Stefano 2006; Enríquez 2008). Por su parte, el clero regular ofrecía múltiples dificultades para adecuarse a las transformaciones económicas, culturales y políticas que traía consigo una economía de rasgos modernos. De este modo, el clero regular quedó relegado al papel de "tropa auxiliar" de los párrocos (Di Stefano 2006).

La expresión más concreta de este cambio fue la secularización de las doctrinas ordenadas por la Corona en 1749, y que afectó especialmente a España, lo que generó consecuencias devastadoras en los conventos. Junto a una disminución de vocaciones se produjo al mismo tiempo un fuerte exclaustroamiento (Carvajal 2015).

Un ejemplo concreto de esta política fue lo ocurrido con los censos y capellanías, una de las principales formas de financiamiento del clero regular, los cuales comenzaron a ser afectados por una serie de medidas. Por ejemplo, se pretendió bajar los réditos de los censos de un 5% a un 3%, a raíz de las calamidades de los últimos tiempos. En 1800 y 1802, a través de dos pragmáticas, se decretó la:

percepción a través de la Consolidación de vales reales, de una anualidad íntegra de los frutos y ventas correspondientes a todos los beneficios eclesiásticos, seculares y regulares, de cualquier género o denominación, dignidades mayores y menores, prebendas, capellanías, beneficios simples, etc. que vacaren en España, Indias o islas adyacentes, por cualquier modo o causa (Cavieses 2008: 139).

Las capellanías también fueron centro de interés del poder civil, aprobándose en 1804 un Decreto de amortización, que buscaba someter a las capellanías y fondos píos a la jurisdicción real (Cavieres 2008; Guarda 2011).

En un contexto más local, las autoridades que asumieron la Junta de gobierno y el Congreso nacional en 1811, no sólo hicieron una crítica a las órdenes por su funcionamiento, muchas veces poco decoroso, sino que también establecieron normas que afectaron desde un punto de vista económico la existencia del clero. Por ejemplo:

se decretó la abolición de derechos de matrimonio, bautizos y entierros menores, para lo cual, además, se debió eliminar las contribuciones que los regulares debían hacer a sus prelados por la licencia para salir de los claustros para servir de vice-curas o tenientes y se suprimieron las contribuciones destinadas a construcción de iglesias (Cavieres 2008: 143)

También se vieron afectadas por el tema de las dotes. Con fecha 23 de octubre de 1811, y con el objeto de limitar el crecimiento de los fondos pertenecientes a manos muertas, se acordó que en adelante: “las dotes otorgadas a los hijos religiosos una vez fallecidos, todas las asignaciones otorgadas al hábito de religiosas o por ingreso a conventos, con excepción de las religiosas capuchinas, se devolvieran a las personas que correspondiera” (Cavieres 2008: 143).

Los bienes eclesiásticos fueron considerados como privativos del Estado pero con el cuidado de no caer en nuevos secuestros o embargos, como con los Jesuitas que si bien en un comienzo trajo beneficios a la postre quebrantó lealtades.

En consecuencia, los gobiernos patriotas y republicanos seguirían la misma política de la Corona en los últimos años de la Colonia, la cual tuvo por objeto “no sólo el aumento del poder del Estado sobre la Iglesia, sino también la renovación interna de ésta” (Krebs 2002: 20).

Fue así como en 1824, bajo el gobierno de Ramón Freire, se procedió al secuestro de los bienes regulares, quedando todas las temporalidades de los regulares incorporadas a la Hacienda Pública. La realidad descrita, según Eduardo Cavieres, “se venía construyendo desde la década de 1760 con la expulsión de los Jesuitas” lo cual alcanzaría “con los estados republicanos, que aun siendo conservadores en sus principios generales, comparan sus propias arcas con las potencialidades económicas que implicaría mantener el patronato sobre la Iglesia” (Cavieres 2008: 135). La Corona privilegió sus necesidades sobre cualquier otro tipo de razonamiento respecto a las riquezas de la Iglesia.

La situación de los franciscanos era particular, más aún por la estricta observancia del voto de pobreza, lo que hacía que tuvieran que apoyarse completamente en la voluntad de la comunidad local para sustentarse económicamente. Del mismo modo, a diferencia de los sacerdotes seculares, no tenían derecho al diezmo y, en comparación al resto de las órdenes católicas, “no podían administrar o usufructuar propiedades rurales” (Troisi 2006: 122).

Por ello, es necesario preguntarse por las repercusiones de la política de los Borbones y de los gobiernos republicanos, concretamente por los problemas que debieron enfrentar los Ministros Provinciales y las respuestas que éstos dieron para sostenerse económicamente. ¿Qué elementos de continuidad y cambio podemos observar en la administración económica de sus bienes?;

¿en qué medida las normas establecidas sobre la pobreza y la administración de la pecunia se cumplieron según lo establecido en sus Estatutos y Constituciones?

Para ello, mediante un análisis cuantitativo y cualitativo de las fuentes, principalmente libros de cuentas, expolios y donaciones, disposiciones, estatutos, constituciones, decretos, autos y circulares, nos aproximamos a la realidad económica de la Orden, centrándonos en las entradas en dinero y en especies que tenían los frailes, como en los gastos de los mismos. La vida material de estos religiosos no se vio afectada mayormente por la política de los Borbones y logró adaptarse a las nuevas circunstancias con éxito, utilizando diversas formas de financiamiento, donde no siempre estuvieron presentes los preceptos de su Regla.

Los regulares y sus recursos económicos: un balance historiográfico

Gabriel Guarda en su obra *la Edad Media de Chile*, en el capítulo destinado a los “Bienes de la Iglesia”, cita una frase que acuñó el obispo Fr. Juan Pérez Espinosa en una Relación Ad Limina: “Los ordinarios somos pobres y las religiones muy ricas” (Guarda 2011: 483). Hasta el día de hoy, la veracidad de esta afirmación sigue presente, especialmente la última parte de la frase: si las órdenes religiosas fueron ricas.

Al realizar un balance sobre el estudio de los recursos económicos de los regulares, nos damos cuenta que si bien existen interesantes estudios en diversas latitudes no ocurre lo mismo para el caso chileno. En España, Nueva España y Argentina, se han realizado estudios que es oportuno mencionar. En España, los autores De Pazzis Pi y García (1995) analizan la vida conventual de los religiosos franciscanos durante el siglo XVIII, reparan en los conflictos que generaba la administración de los recursos y las repercusiones al interior de los claustros. En Nueva España, en sus estudios sobre las capellanías, Wobeser (1994, 1999) ha mostrado un camino de análisis en cuanto a los mecanismos de multiplicación del los dineros, el cual era prestado a una tercera persona, comerciantes y hacendados, pagando por el préstamo el 5% de interés anual. Dichos trabajos han sido reiteradamente citados por los historiadores argentinos y mexicanos.

Los investigadores argentinos han hecho interesantes aportes. Los análisis sobre el clero regular señalan que los conventos necesitaban asegurar la subsistencia de sus miembros y posibilitar el ingreso de otros, como también financiar sus diversas actividades pastorales, culturales y educativas. Así, las órdenes religiosas llevaban adelante una “política de inversiones” que buscaban garantizar la conservación y reproducción de sus bienes (Di Stéfano y Zanata 2009). En este sentido, para algunos, la Iglesia pasó a ser “el banco de América colonial”.

En relación a las órdenes religiosas en Buenos Aires, Peire señalaba que los préstamos constituían una inyección muy importante de dinero en la economía colonial y que la lógica que movía las decisiones de los frailes era enteramente racional y económica, aun cuando el objetivo último no era la acumulación en sí misma sino el financiamiento de sus actividades (Peire 2000). Según Di Stéfano y Zanata “estaríamos muy lejos de una Iglesia que inmoviliza el dinero que le donan sus fieles” (2009: 75).

El clero regular porteño tenía ingresos por aquellos establecimientos productivos que mantenía en la ciudad y en el campo, así como el alquiler de fincas y casas. En cuanto a los préstamos, la lógica fue optar por inversiones seguras aunque fuesen menos redituables y se hizo común arrendar, en vez de la explotación directa (Di Stefano y Zanata 2009).

En Córdoba, el trabajo de Troisi sobre los franciscanos de la Provincia de Asunción, período 1780-1820, da cuenta de cómo las llamadas Reformas Borbónicas afectaron negativamente a la Orden. Un ejemplo lo constituyó el subsidio eclesiástico de 1790 para todo el clero latinoamericano, "gravándolo con un sexto de sus estipendios con el fin de apoyar económicamente en un eventual conflicto europeo" (Troisi 2006: 123), todo ello a raíz de la Revolución Francesa. Pese a que los franciscanos solicitaron una excepción, el Colector del Subsidio Eclesiástico en Córdoba, "los amenazó con confiscar las propiedades de las que se beneficiaban los franciscanos" (Troisi 2006: 123).

Sin embargo, la observancia del voto de pobreza causaba a los franciscanos un problema mayor, ya que según sus Estatutos sólo podían hacer uso de los bienes a ellos otorgados a través de un laico denominado síndico, quien recibía en nombre del Obispado las limosnas dadas a los frailes. De este modo, nos dice Troisi, "los franciscanos debieron constantemente lidiar con laicos y jerarquía eclesiástica para sostener su actividad" (Troisi 2006: 122). De ahí entonces que la dependencia de la comunidad local para el sustento económico era de vital importancia. Los franciscanos no tenían derecho a recibir parte del diezmo ni a usufructuar propiedades rurales (Troisi 2006).

El autor plantea que:

La dependencia de la comunidad producía en tiempos normales un alto grado de interacción entre aquella y los franciscanos que pertenecían a ella. En tiempos no normales, empero, podía también mostrar cuán débil podía ser la posición de la Orden y eso es, aparentemente lo que estaba sucediendo en Córdoba hacia fines del siglo XVIII (Troisi 2006: 122).

En conclusión, más que la política de la Corona española

fue la sociedad cordobesa -tanto los pobladores libres que no querían comprar propiedades con cargas eclesiásticas como los esclavos que no tenían temor a enfrentárseles judicialmente o hasta la jerarquía de la Iglesia que los obligaba a pagar el Subsidio- quien estaba desafiando y cambiando la forma en que los franciscanos interactuaban con el mundo (Troisi 2006: 125-126).

Las entradas estaban supeditadas también a los vaivenes de las coyunturas económicas. Los altibajos en los ingresos existieron, las órdenes intentaron no sólo depender de las limosnas y donaciones sino que procuraron encontrar inversiones provechosas para sus dineros y bienes, con el fin de proveerse de entradas seguras y periódicas. Las inversiones de los recursos eclesiásticos se orientaron hacia tres campos económicos: "la producción agroganadera, el negocio de los bienes raíces urbanos y la actividad crediticia" (Tedesco 2002: 61).

En el caso chileno, quienes se han adentrado al tema de las órdenes religiosas mendicantes (Sánchez 2000; Muñoz 2005; Iturriaga 2005a, 2005b, 2005c; Millar y Duhart 2007 y Guarda 2011), se detienen, de manera general, en las entradas

y los gastos que tenían los conventos y en los recursos que disponían para su labor pastoral y educativa, sin entrar en mayor detalles en los libros de cuenta, expolios y donaciones, como tampoco en las disposiciones, fuente de primordial importancia a la hora de abordar el tema económico, dejando así planteadas una serie de interrogantes sobre la forma en que fueron administrados los recursos a la luz de su normativa.

La realidad económica de la Provincia franciscana de la Santísima Trinidad hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX

Hacia fines del siglo XVIII, la Provincia franciscana de la Santísima Trinidad estaba compuesta por 366 religiosos, incluyendo legos, corista y sacerdotes. En Santiago moraba el grueso de los frailes, sobre el 45% que vivían en los conventos de la Alameda y la Recoleta como también en el colegio San Diego².

2. ANCh, Fondo Capitanía General, vol. 664.

La Provincia se extendía en el territorio desde La Serena por el norte hasta Chiloé por el sur; con una veintena de institutos, entre conventos y hospicios, incluyendo uno en Mendoza, el San Francisco Solano, más un colegio de misiones: el de San Ildefonso de Chillán. El siguiente mapa da cuenta de la presencia de la Orden franciscana en el reino de Chile hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

La organización económica que tenían los conventos en Chile, según Millar y Duhart (2007), no diferían de la que se daba en otros lugares de América hispana, aunque la pobreza general del Reino hacía menos importantes las sumas que manejaban, las cuales a veces no alcanzaban para mantener una comunidad cada vez más numerosa, a pesar de los nada despreciables bienes raíces que habían ido acumulado.

Estos recursos llegaban a manos de las comunidades religiosas, generalmente, a través de donaciones hechas por bienhechores quienes a cambio solicitaban misas, oraciones o un lugar digno donde ser sepultados (Millar y Duhart 2007). En el caso particular de los conventos franciscanos ingresaban en calidad de plata "física" y en especies.

Las entradas en dinero a los conventos franciscanos eran variadas; por censos y capellanías, limosna del sustento, entierros y asistencias, misas, conmutaciones, aporte de la Orden tercera, venta de mortajas, aportes de feligreses, ingresos extraordinarios, cartas de hermandad, costas de embargos, entre otras.

Con la finalidad de dimensionar mejor los montos que se indicarán en líneas siguientes presentamos algunos valores de referencia para el siglo XVIII. Por ejemplo, en alimentos tenemos que una fanega de trigo podía fluctuar entre 1 y 3 pesos (dependiendo si era candeal o blanco), una fanega de harina, cebada fluctuaba entre 1 y 2 pesos, una de frijoles 4 pesos, una de chuchoca 2 pesos, una de ají 2 pesos, un lío de charqui 20 pesos, una arroba de vino 3 pesos. En cuanto al valor de los animales: un par de carneros 1 peso, un caballo 8 pesos, una vaca 12 pesos, un buey 15 pesos.

El pago mensual de un cocinero era 4 pesos, un peón 2 pesos, un criado 1,5 pesos, un barbero 4 pesos, un sangrador 6 pesos. La visita de un médico costaba



Conventos y hospicios franciscanos, Provincia Santísima Trinidad, siglo XVIII. Fuente: Elaboración de los autores a partir de la Tabla Capitular de 1769. Actas del Definitorio, volumen 6, 1766-1790, Fondo S.T., Archivo Franciscano de Santiago de Chile.

1 peso, siendo los abogados los mejor remunerados, entre 8 y 50 pesos dependiendo de las actividades encomendadas.

En lo estrictamente religioso los valores eran los siguientes: una misa cantada 2 pesos, una rezada 1 peso, un sermón 12 pesos, una novena entre 4 y 9 pesos, dependiendo del arraigo en la comunidad de la virgen en cuestión. Una tabla de rezo 1 peso, una vinajera 28 pesos, un lazo 6 pesos, una libra de pabilo 1 peso, dos varas de tocuyo 1 peso, una mortaja 4 pesos, etcétera (Iturriaga 2005; Leal 2008).

Centrándonos en el principal convento de la Orden, el de la Alameda, las entradas trienales fluctuaban entre 6 y 13 mil pesos entre 1796 y 1810. Para el período 1804-1808, las mayores fueron por concepto de censos y capellanías con un 56%, seguido por los entierros y asistencias con un 18%, las misas y las limosnas del sustento con un 6,5%, y las conmutaciones con un 6% (Iturriaga 2005).

Por su parte los gastos se concentraron mayormente en alimentos, vestuarios, pago de sirvientes y operarios, reparación y construcción de edificios, ornamentos sagrados, servicios médicos, trámites judiciales, etcétera. La tendencia fue siempre equilibrar los gastos con las entradas, aún en los momentos complejos como lo fueron las luchas por la independencia.

En esta crucial coyuntura la Orden franciscana no tuvo un mayor impacto en sus entradas en dinero. En el propio convento de la Alameda, entre 1812 y 1822, los ingresos trienales fluctuaron entre 8 y 13 mil pesos; es decir, algo muy parecido al período anterior. Las entradas mayores, al menos para el período 1810-1819, siguieron siendo los censos y las capellanías con un 56%, la limosna del sustento con un 9,2% y los entierros y asistencias con un 8,8% (Iturriaga 2005c).

Por su parte las entradas en especie a los conventos eran variadas y en algunos casos alcanzaban los miles. Las disposiciones, presentadas trienalmente en los Capítulos, registran importantes cantidades de trigo, frijoles, papas, charqui, grasa, sal, ají y animales (corderos, carneros y terneros predominantemente). Estos eran recolectados en los diversos partidos o curatos que formaban parte de la jurisdicción territorial. Era tal la recolección de alimentos que los conventos disponían de dos despensas para sus necesidades, una para la comunidad y la otra para el padre guardián del convento.

En ellas las fanegas de trigo, cebada, porotos, los líos de charqui, los zurroneos de grasa, las arrobas de vino y aguardiente, pescado, bacalao, arroz, aceite, costillares, carbón y leña, no faltaron (Iturriaga 2005c). Era tal la magnitud de la limosna que se hizo frecuente que los guardianes conmutaran los alimentos para cubrir de mejor forma la dieta alimenticia.

Los gastos eran múltiples y variados. La compra de alimento, principalmente para cubrir el "gasto de plaza", incluía la compra de carne (vaca, cerdo y cordero), interiores (guatitas, ubres y criadillas), legumbres (lentejas, garbanzos, porotos) charqui, pan, verduras, huevos, pescados y mariscos (pescado fresco, seco, pescadilla, corvina, congrio, cochayuyo y luche), grasa, manteca, ají, aceite, arroz, chuchoca, zapallos, etcétera.

Además, estaba el pago de aquellos laicos que trabajaban al interior de los conventos y en las chacras prestando diversos servicios, entre los que contamos: médicos, enfermeros, sangradores, barberos, cuidadoras de enfermos, molineros, chancheros, agrimensores, procuradores, carpinteros, hortelanos,

Rubros	Porcentaje del gasto total
Salud	3,0
Trabajadores en el convento	12,4
Materiales para construcción y reparación del convento	13,4
Servicio doméstico	5,1
Trabajadores en chacra	2,4
Administración	0,8
Festividades religiosas	1,6
Vino	3,8
Tabaco	0,8
Alimentación	42,7
Varios (leña, vestuario, ornamentos sagrados, libros, instrumentos musicales, trámites notariales, etcétera)	14,0
Total	100

Cuadro 1. Distribución porcentual de gastos según rubros. Convento San Francisco de la Alameda o Máximo, 1796-1828. Fuente: Elaborado por los autores a partir de las Disposiciones del convento San Francisco de Santiago. Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago de Chile 82, 2005.

podadores, pastores, panaderos, serenos, cocineros, lavanderas, peones de huerta y de servicio, coheteros, músicos, bronceros, relojeros, fonderos, abogados, síndicos, entre otros.

Los gastos en elementos y ornamentos sagrados también eran de importancia. En las disposiciones aparece registrada la compra de misales, vinajeras, copones, casullas, cíngulos, lazos, vestidos para las imágenes de la virgen y los santos, estolas, ropa interior, zapatos, etcétera. Otro gasto no menor fueron las reparaciones de los conventos, los cuales sufrían el natural deterioro de los años y las inclemencias del tiempo (temporales, terremotos), lo que significaba una importante cantidad de dinero en la compra de materiales, herramientas y el correspondiente pago a los operarios.

El Cuadro 1 da cuenta de la distribución de los gastos en el principal convento de la Orden durante el período 1796-1828.

Como se observa en el cuadro, el mayor gasto en el convento de la Alameda fue la alimentación con un 42,7%, seguido por los gastos en materiales para la construcción y reparación de los diversas dependencias que formaban parte del convento: claustros, capillas, refectorio, cocinas, sala coro, enfermería, etcétera. No menor era el gasto en operarios, tanto de aquellos que trabajan al interior del convento (albañiles, carpinteros, herreros, pintores, hojalateros, bronceros) como los que laboraban en la chacra (ovejero, chanchero, hortelano, matancero). El servicio doméstico (lavandera, cocinera, costurera) fue otro gasto importante de un 5,1%, también el de salud (médicos, enfermeros, sangradores, barberos) con un 3%, lo que se entiende por el elevado número de moradores de dicho convento, cercano al centenar.

A ello debemos sumar el gasto en vino, el cual no faltó en el ritual de la misa ni mucho menos en el refectorio diario y que junto al aguardiente se constituyeron en las bebidas alcohólicas más importantes de los frailes. Las festividades religiosas también demandaban operarios, como músicos, coheteros, fonderos y sirvientes, a quienes se les debía pagar para su correcta ejecución. Mientras

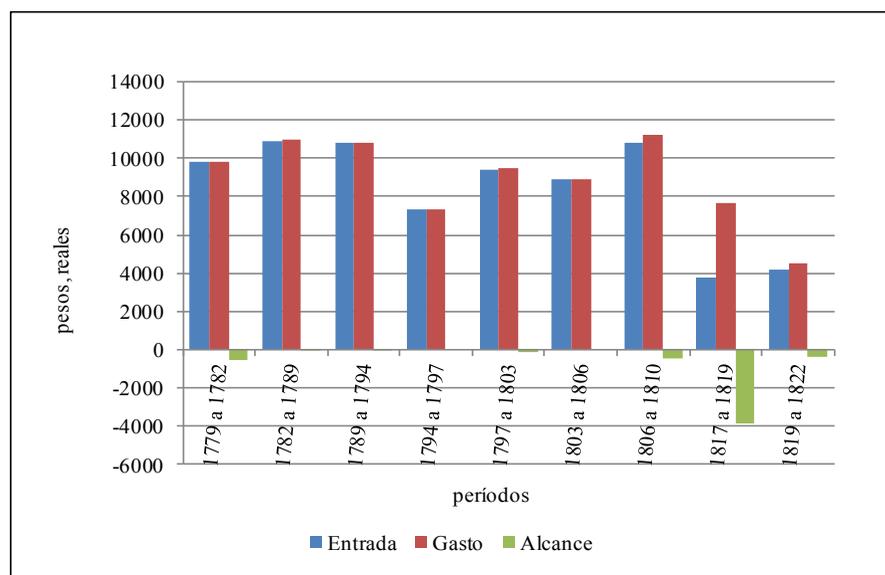


Gráfico 1. Distribución de las entradas, gastos y alcances, Provincia Franciscana Santísima Trinidad, 1779-1822. Fuente: Elaborado por los autores en base a las Cuentas Provinciales y Expolios, 1693-1822, Archivo Franciscano de Santiago de Chile.

los gastos en administración, para cancelar al escribano, cajero, procurador y síndico del convento, afortunadamente para la Orden no fueron sustanciales.

En síntesis, si bien las entradas en plata podían en ocasiones no cubrir del todo las necesidades de los religiosos, lo cierto es que con las limosnas en especies que recibían satisfacían sus necesidades y, aún más, podían conmutarlas por dinero y darse algunos gustos para la época, como era el consumo de chocolate, alojas y helados.

Ahora, al observar dicha realidad desde la Provincia nos daremos cuenta que la situación no fue distinta. En este sentido, los libros de cuentas nos aportan datos que confirman lo señalado. La Provincia, administrada por el Provincial y el Venerable Definitorio que moraban en el convento principal y desde donde se administraba la Orden, se nutría económicamente por cuatro vías: los aportes trienales que hacían todos los conventos de la provincia, los ingresos por sota curas o capellanes (servicio de parroquias), los expolios (bienes y dinero dejado por los frailes al momento de morir) y las donaciones.

Las entradas trienales por estos conceptos fluctuaban entre siete mil y diez mil pesos, al menos para el periodo 1779-1810³. En este marco temporal no observamos mayores alcances negativos; es decir, por lo general la entrada fue superior al gasto. Sin embargo, en dos momentos de esta larga historia económica la Provincia tuvo alcances negativos, en 1710 y 1819 con 2.983 y 3.902 pesos, respectivamente. El Gráfico 1 muestra el período 1779-1822 como reflejo de la estabilidad económica de la Provincia.

Como se puede observar existió un equilibrio entre las entradas y los gastos en la Provincia, demostrando que en lo poco y en lo mucho siempre buscaron adecuarse a las circunstancias que los tiempos imponían. Cuando los alcances fueron negativos, no constituyeron mayor problema ya que con la venta o conmutación de un par de limosnas en especies se solucionaba inmediatamente el problema.

3. Cuentas Provinciales y Expolios, 1693-1821, AFSch.

El momento más crítico que muestra el gráfico, fue en 1819 con un alcance negativo cercano a los cuatro mil pesos, cifra no menor si consideramos que equivalía a la mitad de los ingresos trienales del principal convento de la Orden, o al total de las entradas trienales por el servicio de los frailes de las parroquias del obispado de Santiago en calidad de tenientes curas.

El monto no significó un desembolso para la Orden. Si bien el dinero fue invertido en una noble causa, reparar el convento del Monte, este costo fue asumido íntegramente por el provincial Guzmán y Lecaroz con su propio peculio. En todas las Actas de Venerable Definitorio, entre 1779-1822, los padres Provinciales terminaron señalando que “no existía deuda en su administración”. Para lograr el objetivo estuvieron dispuestos a utilizar hasta su propio patrimonio para no quedar expuestos al descrédito de sus pares. Así ocurrió en 1819 con Guzmán y Lecaroz, quien asumía la no despreciable suma de 3.800 pesos, en directo beneficio del convento San Francisco del Monte.

La administración económica de los franciscanos: de la norma a la realidad

La constitución del Papa Inocencio XI, con fecha 20 de noviembre de 1679, declaraba los preceptos de la Regla de los frailes menores. Allí, junto con insistir que el mejor camino para evitar la relajación de las costumbres era la vida en comunidad, reparaba en el manejo del dinero. Ningún religioso debía administrar caudales, bienes muebles e inmuebles.

Los preceptos, 18 los de primera clase, eran claros respecto al dinero. El número cinco decía: “No se reciba dineros ni pecunia por sí ni por interpuesta persona”. El sexto: “No se tenga nada propio” (Constitución... 1680, en Espinoza Ábalos 1944: 109-110). La pena por el incumplimiento de estos dos preceptos negativos -que prohíben hacer una cosa-, era la privación de sus oficios *ipso facto*.

Para evitar el delito de “propiedad” contemplado en los Estatutos se había creado por autoridad apostólica la figura del síndico, para “recibir y gastar los dineros”, con la finalidad de que los religiosos tuvieran una más “pura observancia” del voto de pobreza. El tema de la pecunia y la llamada “guarda de la pobreza”, con todas sus implicancias, estaban contemplados en los Estatutos (Estatutos Generales...1746: 15-26). Por ejemplo, lo relativo al uso de las cosas materiales, el rol de guardián en los conventos, el número de frailes por instituto, los réditos anuales, el registro de las misas, limosnas, entierros, etcétera, son expuesto con toda claridad en dichos Estatutos.

A fin de evitar las situaciones arriba señaladas, el síndico aparecía como la instancia de solución. Estaba instituido como autoridad apostólica, el cual en nombre de la Santa Sede administraban las temporalidades y reemplazaba a los frailes en el manejo de los dineros (Constitución del año 1680, fondo Santísima Trinidad, volumen 1, Actas del Definitorio, AFSch., fj. 49-50). En consecuencia, al síndico debían recurrir los frailes cuando necesitasen gastar los dineros asignados, ya sea de palabra o por escrito, manifestando sus necesidades (Estatutos Generales... 1746: 16-20).

El uso de las cosas estaba permitido en relación a las necesidades de los religiosos. El papa Clemente V señalaba expresamente que “no se reciban cosas

preciosas, curiosas, y superfluas, así en los edificios de las Iglesias, y Conventos, como en los ornamentos, por ser cosa no congruente a la profesion de nuestra pobreza". Según el Concilio de Trento, los religiosos que fueran convencidos de tener cosas como propias quedarán "privados de voz activa y pasiva por dos años". Por su parte, los preladados, según el citado Concilio, debían velar por que los religiosos "no tengan cosa superflua, con tanto que ninguna cosa necesaria les sea negada" (Estatutos Generales 1746: 20). Más aún, si los preladados superiores fueran negligentes en proveer lo necesario, comida y vestido fundamentalmente, serían indefectiblemente privados de sus oficios.

En definitiva, los padres Provinciales y los Guardianes debían "conceder moderadamente a los Religiosos el uso de las cosas, según las necesidades que ocurren, y conforme a la calidad de las personas, de los lugares, y tiempos" (Estatutos Generales 1746: 20). En los padres guardianes también recaía gran parte de la administración de los dineros. Estaban obligados todos los meses y el primer día del mes a dar cuenta clara de las limosnas que se habían dado y del modo cómo se dieron, como de los gastos y de cómo se gastaron. Dicha cuenta se debía dar "delante de los Discretos y Syndico del Convento" y de "tres a tres meses estarán obligados los Guardianes de dar cuenta a toda la Comunidad de las limosnas y gastos del Convento; y los que hicieren lo contrario, por la primera vez sean privados de sus oficios por seis meses, por segunda un año, y por tercera perpetuamente" (Estatutos Generales 1746: 22).

Mirado el problema desde la realidad misma de los frailes en los conventos, la pobreza franciscana y la administración de la pecunia no fue nada de fácil de cumplir. El gran desafío para muchos religiosos de las diversas órdenes mendicantes fue renunciar a dejar de vivir en el mundo material o en el siglo, para refugiarse en el espiritual, alejados de los bienes y riquezas, del dinero.

Sin embargo, la realidad mostraba otra cosa. Por ejemplo, en la visita que realizó a la provincia Tomás Torrico en 1789 detectó una serie de anomalías en el manejo del dinero (Rovegno 2006). En su Informe, el problema mayor fue que los religiosos administraban libremente los recursos sin mayor intervención del síndico⁴. Situación parecida ocurrió con los Provinciales, quienes utilizaban en la formalidad la figura del síndico pero en la práctica eran los soberanos.

Pero más allá de estas situaciones anómalas en materia económica, la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad debió enfrentar otros problemas en relación con la política de los Borbones quienes, como ya hemos señalado, manifestaron predilección por el clero secular. Una de las entradas económicas importantes de la Provincia fue por el servicio de las parroquias en calidad de tenientes curas o capellanes, en los inicios del siglo XIX entró en crisis y los padres provinciales debieron innovar en la administración de sus recursos, utilizando mecanismos reñidos con sus Estatutos y constituciones.

El problema fue el de la secularización del clero. Los religiosos regulares estaban autorizados para servir en parroquias, tanto en la ciudad como en el medio rural. Este servicio implicaba un estipendio que ingresaba a la provincia. El Cuadro 2 da cuenta de los montos y porcentajes.

Sin duda el ingreso a la Provincia por servicios a las parroquias urbanas y rurales del obispado de Santiago, en calidad de "sotacuras o capellanes", fue importante. El promedio del ingreso considerando sólo hasta 1810 fue de un 43,4% pero comenzó a descender hacia la segunda década del siglo XIX.

4. Informe de visita Provincia franciscana Santísima Trinidad, de Tomás Torrico, 1789. Libro de Patentes del Convento Grande de Nuestra Señora del Socorro, siendo Guardián el padre Fernando José de Salas, 1784-1905. AFSCCh, Fondo Santísima Trinidad.

Años	Total entradas (pesos)	Entrada sotacuras y capellanes	Porcentaje del total de entradas
1779-1782	9.789	3.517	35,9
1782-1789	10.892	7.120	65,3
1789-1794	10.793	3.928	36,3
1794-1797	7.328	2.960	40,3
1797-1803	9.375	2.775	29,6
1803-1806	8.871	4.366	49,2
1806-1810	10.793	3.431	45,9
1819-1819	3.766	1.325	31,7
1819-1821	4.165	1.340	32,1

Cuadro 2. Porcentaje de entradas en pesos por sotacuras y capellanes. Provincia Santísima Trinidad, 1779-1821. Fuente: Elaborado por los autores en base al libro *Cuentas Provinciales. Expolios, 1693-1822*. Archivo Franciscano de Santiago de Chile.

Enríquez ha estudiado la presencia de los Regulares en las parroquias y vice-parroquias del obispado de Santiago en el período 1760-1810, dejando en claro la asidua concurrencia de religiosos regulares, especialmente franciscanos, en las parroquias y vice-parroquias en calidad de tenientes curas. Nos dice:

Basta mirar los libros parroquiales para darse cuenta que la administración de los sacramentos a la población, contenido fundamental de la cura de almas, estuvo en manos de los regulares, de los que oficialmente tuvieron los nombramientos de tenientes curas y de los que ocasionalmente celebraron bautismos, matrimonios y defunciones (Enríquez 2005: 205).

A raíz del proceso de independencia se va a producir una estampida de religiosos franciscanos al clero secular, al punto de existir en la Provincia no más de 160 religiosos hacia 1819, de los 370 que existían en 1791.

Esta situación fue descrita por Joseph Xavier de Guzmán, en su calidad de Ministro Provincial, en los siguientes términos:

El estado físico y moral en que he encontrado la Provincia al tiempo de recibirme de ella es el más miserable y puede formar época en su destrucción. No pasan sus religiosos de 160, y éstos, los más, viejos, enfermos e inhábiles para ejercer las funciones claustrales. Sin predicadores, sin lectores, y abandonados enteramente los estudios, los claustros desiertos o con pocos religiosos, y a proporción todos los demás sin orden ni concierto (Iturriaga 2005a: 12).

La situación llegó a ser tan compleja que ante la necesidad de mantener económicamente a la Provincia, con una cuota que se prorrataba entre todas las casas, el Provincial señalaba que sólo habían contribuido los conventos de El Monte, Valparaíso, Quillota, Higuierillas, Curimón, Coquimbo, Copiapó, Recolectión y San Fernando, porque “los demás se han relevado de esa pensión por su suma pobreza y mal estado en que han quedado con la guerra y el saqueo y dilapidación que han padecido por los Guardianes que fugaron a Lima” (Iturriaga 2005a: 12).

Las parroquias y capillas del Obispado de Santiago, en las cuales prestaban servicios espirituales los religiosos franciscanos, comprendían tanto el medio urbano como rural. El Cuadro 3 indica no sólo el nombre de los frailes involucrados sino

Nº	Religiosos	Parroquia/capilla	Aporte
1	Francisco Vergara	Cartagena	200
2	José Brito	San Pedro	200
3	José Velasco	Maypo	100
4	Agustín Vello	Maypo	200
5	Xavier Albear	Coico	200
6	Félix Aguilera	San Pedro	150
7	Bernardo Álvarez	Petorca	200
8	Manuel Conde	Petorca	100
9	Santiago Baras	Tiltit	150
10	Ramón Romero	El Romeral	200
11	Nicolás Pacheco	Illapel	100
12	Lorenzo Silba	Aconcagua	175
13	Pedro Moreno	San Pedro Nolasco	175
14	Pedro Baras	Santa Ana	50
15	Leonardo Meneses	Río Claro	200
16	Fernando Moreno	Putauendo	175
17	José Aguisa	San Juan de Dios	200
18	Fernando Cadiz	La Calera	175
19	P. Jubilado Manuel Zárate	Maipo	80
20	Tadeo Sotomayor	Colchagua	100
21	P. Predicador Apostólico Antonio Asarta	Valparaíso	150
22	Feliciano Osorio	La Dehesa	125
23	Pascual Banegas	Maypo	100
24	P. Jubilado José Baint	San Vicente	36
25	Agustín Passos	Cumpeu	50
26	José Celaya	Peumo	50
27	José Antonio Meneses	El Oliviar	50
28	José Ortiz	Mallarauco	12
29	Ramón Salgado	Casablanca	25
30	Clemente Ponte	San Fernando	150
31	José Benegas	Cahuil	25
32	Diego Díaz	San Pedro	25
	Total ingresos a la Provincia		3.928

Cuadro 3. Entradas en plata: Sotacuras-capellanes. Parroquia/capilla: Obispado de Santiago, 1789-1794. Fuente: Elaborado por los autores a partir del libro *Cuentas Provinciales. Expolios, 1693-1822*. Archivo Franciscano de Santiago de Chile.

también el dinero que cada uno aportaba y el total para el período septiembre 1789 a mayo de 1794, siendo Ministro Provincial Jerónimo Arlegui.

Este servicio no siempre trajo buenos dividendos. El interés por parte de los frailes seráficos por servir parroquias del obispado de Santiago fue creciendo, lo que era concordante con la política de los Borbones, ocasionando problemas económicos serios para la Orden. Entonces, ¿cómo suplir el aporte de los frailes? y ¿cómo financiaron las situaciones coyunturales? A esa tarea se abocaron los Ministros Provinciales, junto al Venerable Definitorio.

Los frailes fueron muy prácticos y racionales al momento de resolver las situaciones económicas que los afectaban, como fueron las luchas por la independencia y el proceso de secularización, recurriendo a sus bienes patrimoniales. Así ocurrió durante el gobierno de Bernardo O'Higgins, 1817-1822, cuando los Ministros Provinciales hicieron uso de su patrimonio para buscar nuevas formas de financiamiento para su labor pastoral y educacional (Leal 2011).

Cuando la situación se hizo más compleja, la Provincia debió recurrir a la venta de casas, sitios e hijuelas (Leal 2010). El caso más emblemático lo constituyó lo ocurrido en el convento de la Alameda, donde se vendió la parte de la Cañada, equivalente a 18 sitios, que cubría una superficie de 22.181 varas cuadradas y que reportó un censo principal de 37.577 pesos, con réditos anuales de 1.551 pesos⁵.

5. AFSCCh, Asuntos Varios, Sección 1, vol. 6.

Los principales compradores fueron las máximas autoridades del momento, el Director Supremo Bernardo O'Higgins, el Ministro de Guerra José Ignacio Zenteno, el Ministro de Estado Joaquín Echeverría, el Notario Fernando Olivares y el Alarife Antonio Mancheño⁶.

6. AFSCCh, Asuntos Varios, Sección 1, vol. 6.

Desde 1821 será posible observar una nueva etapa en la historia del convento de la Alameda, marcada por el inicio de la pérdida de un patrimonio que se había configurado desde el siglo XVI y que equivalía a "doce solares" (Millar y Duhart 2007: 142) y también por una nueva forma de administrar los recursos, donde los Ministros Provinciales jugaron un rol de vital importancia (Leal 2011). Ya no serán sólo las limosnas recibidas de los feligreses sino que a partir de la venta de parte de sus propiedades en la periferia urbana se invirtió en otras propiedades que les reportaron los recursos necesarios para subsistir. En ello pusieron todo su esfuerzo y visión económica.

En este contexto, Bernardo O'Higgins no sólo fue uno de los principales deudores del convento (Iturriaga 2005c) sino que también estuvo vinculado al origen de un importante espacio económico que le reportó a la Orden beneficios materiales y también espirituales: la Chacra-La Granja (Iturriaga 2005c). El año 1821, en calidad de Director Supremo:

cede en censo a los franciscanos del convento de san Francisco de la Alameda, una chacra en la localidad denominada La Granja, a cambio de la huerta que poseían en el centro y cuya expropiación se hacia necesaria para el desarrollo de la ciudad (Beltrame *et al.* 2008: 25)

Desde 1822 se comenzó a hablar de una "Nueva chacra", de 70 cuerdas, para lo cual se compró al Estado dos regadores de agua, cuyo valor fue de 1.000 pesos. Junto con comenzar a preparar el terreno para sembrar trigo y cebada, construir edificaciones para el ganado, plantar árboles frutales, viñas, levantar cuartos y mediaguas para los operarios se comenzó a arrendar los terrenos para talaje de animales y producción de cereales (Iturriaga 2005c; Beltrame *et al.* 2008).

De esta forma, podemos apreciar el giro experimentado en la administración económica de los bienes franciscanos desde fines de la Colonia hasta los inicios de la vida republicana, donde los criterios no siempre estuvieron en consonancia con su Regla y Estatutos Generales, pero sirvieron para educar y evangelizar a una población que vivía al margen de los beneficios que tenía la elite.

Conclusiones

La provincia franciscana de la Santísima Trinidad, al igual que el resto de la sociedad colonial, debió hacer frente a la política económica implementada por los Borbones utilizando tradicionales y nuevos mecanismos de financiamiento, en una época de franca predilección por el clero secular.

Si bien ambos cleros debieron enfrentar una serie de medidas que atentaban contra su patrimonio económico, la Orden franciscana logró mantener sus fuentes de financiamiento y con ello dar estabilidad a sus frailes. Las entradas en plata como en especies en el siglo XVIII no mermaron. En los libros de cuentas y en las disposiciones es posible observar una realidad material que satisfacía con creces los requerimientos de una comunidad de frailes numerosa, como los franciscanos. Los feligreses y bienhechores mantuvieron su relación espiritual y material durante todo el siglo XVIII, seguramente por el fuerte arraigo que tenían en la sociedad.

Junto a las tradicionales formas de financiamiento -censos, capellanías, limosna de la calle, donaciones entierros, misas, etcétera-, los franciscanos agregaron otras, como fue el servicio en las parroquias del obispado de Santiago, en calidad de sota cura o capellanes, lo que constituyó en términos económicos un gran alivio a los padres provinciales al momento de solventar los gastos que demandaba la labor pastoral, cultural y educacional.

El creciente proceso de secularización vivido por la Orden, desde la Colonia a los inicios de la República, terminó disminuyendo sus haberes económicos lo que, junto a otros factores, generó una situación de incertidumbre que fue enfrentada por los padres provinciales con éxito. La secularización de los frailes puso a prueba las tradicionales formas de financiamiento, lo que ameritó pensar en otras alternativas como las inversiones en el medio rural, que no estaban permitidas por la norma. En este sentido, y al igual que el resto de la sociedad, es posible observar en la comunidad de frailes seráficos elementos de continuidad y cambio.

En este ámbito se destacó el tres veces ministro provincial Joseph Xavier de Guzmán y Lecaroz, quien trató con los autoridades gubernamentales de la época, negociando el patrimonio material localizado en la traza principal de la ciudad de Santiago, para invertirlo luego en el medio rural. Su exitosa gestión económica le valió permanentes felicitaciones el Venerable Definitorio, ya que había traído a la comunidad el socorro y el beneficio necesarios en momentos tan complejos. La Granja, localizada a un par de leguas del convento de la Alameda, fue el predio que auxilió económicamente a los franciscanos durante todo el siglo XIX, generando recursos por arrendamientos, talaje y venta de terreno.

Efectivamente, en la administración y generación de recursos la normativa que pretendía proteger la llamada "pobreza franciscana", y evitar el delito de "propiedad", no se cumplió. Los "nuevos tiempos" exigían respuestas a las cuales no pudieron escarpar los frailes seráficos, incorporando decididamente la racionalidad y las inversiones en el manejo de los recursos. Más que los síndicos, fueron los padres provinciales quienes asumieron el rol económico contradiciendo su Regla, estatutos y constituciones.

Finalmente, y a la luz de la información desplegada y de la normativa para el siglo XVIII sobre la pobreza y la pecunia, la realidad se impuso a los ideales del franciscanismo que -como en otros aspectos de la vida de la Orden- presentes desde los primeros siglos de su existencia, coexistieron en permanente tensión (Le Goff 2003).

Bibliografía

- » Ayrolo, V. (2007). *Funcionarios de Dios y de la República, clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires, Biblos.
- » Beltrame, P. (2008). *100 años de Fe y Misión Santuario Inmaculada Concepción*. Santiago de Chile, Talleres de Imprenta Salesianos, S. A.
- » Carbajal, D. (2015). Los conventos de Orizaba (México): Relaciones sociales, reforma eclesíastica y cambio político, 1767-1834. En Enríquez, L. y R. Aguirre (coords.); *Tradición y Reforma. En la Iglesia Hispanoamericana 1750-1840*: 21-46. Santiago de Chile, Centro de estudios Bicentenario.
- » Cavieres, E. (2004). Patrimonio eclesial y políticas de Estado. Entre el patronato real y la ilustración republicana. Chile 1760-1840. En Fiorenzo Landi (a cura di); *Confische e sviluppo capitalistico. I grandi patrimoni del clero regolare in eta moderna in Europa en el Continente americano*: 135-153. Temi di Storia Franco Angeli, Milán.
- » De Pazzis Pi, M. y D. García (1995). Aproximación al modo de vida conventual de los Franciscanos Descalzos. La provincia de San Juan Bautista en el siglo XVIII a través de los libros de patentes. *Cuadernos de Historia Moderna* 16: 409-428. Servicio de Publicación UCM, Madrid.
- » Di Stefano, R. (2006). El clero de Buenos Aires en la primera mitad del siglo XIX. En Ayrolo, V. (comp.); *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-Nación*: 203-226. Salta, Editorial de la Universidad de Salta.
- » Di Stefano, R. y L. Sanata (2009). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- » Enríquez, L. (2005). Regulares en la Iglesia Secular: Presencia franciscana en curatos y doctrinas del obispado de Santiago de Chile, 1760-1810. En Millar, E. y H. Aránguiz (eds.); *Los Franciscanos en Chile: Una historia de 450 años: 197-215*. Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia.
- » Enríquez, L. (2008). El clero secular del obispado de Santiago de Chile (1700-1810). En Aguirre, R. y L. Enríquez (coords.); *La Iglesia Hispanoamericana, de la colonia a la república*: 19-44. México, Plaza y Valdés Editores.
- » Espinoza Ábalos, D. O.F.M, (1944). Constitución del Papa Inocencio XI. Declaración de los preceptos de la Regla de los Frailes Menores, Roma 20 de noviembre de 1679. En Espinoza Ábalos, D.; *Catecismo Seráfico*: 109-110, Santiago de Chile, s/e.
- » *Estatutos Generales de Barcelona, para la Familia Cismontana de la Regular Observancia de N.P.S. Francisco (1746)*. Madrid, Imprenta de los Herederos de Juan García Infanzón.
- » Fraschina, A. (2015). Ilustración y modernidad en los conventos de monjas de Buenos Aires: 1754-1833. Reformas y continuidades. En Aguirre, R. y L. Enríquez (coords.); *Tradición y Reforma en la Iglesia Hispanoamericana 1750-1840*: 115-141. Santiago de Chile, Centro de Estudios Bicentenario.
- » Guarda, G. (2011). *La edad media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé, 1541-1826*, Corporación del Patrimonio Religioso y Cultural de Chile, Ograma impresores, s.l.
- » Krebs, R. (2002). *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- » Leal, C. (2008). Libro de la Disposición de la Recoleta Franciscana de Santiago: 1805-1837. *Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago de Chile* 99.

- » Leal, C. (2010). Franciscanos en tiempos de revolución y organización de la República: Entre los vaivenes de la guerra y la vida conventual de los frailes. En Sánchez, M. (ed.); *Historia de la Iglesia en Chile. La Iglesia en tiempos de la Independencia*, tomo II, 135-152, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- » Leal, C. (2011). Entre la fe y los negocios. El franciscano Joseph Xavier de Guzmán y Lecaroz. En Cavieres, E. y J. Cáceres (eds.); *Lecturas y (RE) Lecturas en Historia Colonial: 141-160*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- » Le Goff, J. (2003). *San Francisco de Asís*, España, Ediciones AKAL.
- » Iturriaga, R. (2005a). Crónica de 1810 (Los franciscanos en tiempo de la Independencia). *Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago* 83.
- » Iturriaga, R. (2005b). Casas, Misiones y lugares de la Orden de hermanos menores en Chile. *Publicaciones del Archivo Franciscano* 85.
- » Iturriaga, R. (2005c). Disposiciones del convento San Francisco de Santiago, 1796-1828, *Publicaciones del Archivo Franciscano* 82.
- » Millar, R. y C. Duhart (2007). La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones. En Sagredo, R. y C. Gazmuri (eds.); *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la conquista a 1840: 125-159*, Santiago de Chile, Editorial Taurus.
- » Muñoz, J. G. (2005). El convento de San Antonio en la doctrina de Malloa: Síndicos y Benefactores, siglos XVII y XVIII. En Millar, R. y H. Aránguiz (eds.); *Los Franciscanos en Chile: Una historia de 450 años: 69-102*, Alfabeta Artes Gráficas, Santiago de Chile.
- » Peire, J. (2000). *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario, 1767-1815*. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- » Ramírez, H. R. (1995). *Un Ilustrado Chileno: El Doctor Fray Joseph Xavier de Guzmán y Lecaroz, (1759-1840)*. Talleres J. M. Impresor, Santiago de Chile.
- » Rovegno, J. (2006). Fray Tomás Torrico: Misionero y Visitador. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 2: 51-64.
- » Sánchez, M. (2000). La Capellanía camino de salvación. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 18: 9-21.
- » Tedesco, E. (2002). Iglesia y Crédito en Córdoba. Los cambios a fines del período borbónico y de las primeras décadas independientes. En: Vidal, G. y P. Vagliante (comps.); *Por la señal de la cruz: 55-92*. Ferreyra Editor, Córdoba, Argentina.
- » Troisi, J. (2006). Los franciscanos de la Provincia de Asunción en la transición del período colonial al independiente (1780-1820). En Ayrolo, V. (comp.). *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-Nación: 115-132*. Salta, Editorial de la Universidad de Salta.
- » Wobeser, G. von (1994). *El Crédito Eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*. México, Universidad Autónoma de México.
- » Wobeser, G. von (1999). *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fuentes de archivo

- » Archivo Franciscano de Santiago de Chile (AFSCh)
Actas del Venerable Definitorio, volumen 6 (1766-1790) y 7 (1790-1831), Cuentas Provinciales y Expolios, 1693-1822, Informe de visita Provincia franciscana Santísima Trinidad, de Tomás Torrico, 1789. En *Libro de Patentes del Convento Grande de Nuestra*

Señora del Socorro, siendo Guardián el padre Fernando José de Salas, 1784-1905, Fondo Santísima Trinidad (Digitalizada, imágenes 0030-0057).

Nómina de religiosos, 1814, fr. Buenaventura Aránguiz, carpeta s/n. documento 49.

Libro donde se asientan los Capítulos, Congregaciones y Decretos del Definitorio. Provincia de la Santísima Trinidad, 1767.

» Archivo Nacional de Chile (ANCh)

Nombre de los religiosos de esta provincia de la Santísima Trinidad: edad, procedencia y parcialidad. Fondo Capitanía General, volumen 664, fjs. 14-16v.

La conformación de un pueblo y su ejido en la provincia de Buenos Aires. Construcción social del espacio en Santa María Magdalena, décadas de 1820 a 1870

 María Soledad García Lerena*
María Clara Paleo**

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2015. Fecha de aceptación: 18 de abril de 2016.

Resumen

Se presenta el estudio de los cambios en la conformación del pueblo y ejido de Santa María Magdalena -provincia de Buenos Aires-, en el período comprendido entre las décadas 1820-1870, en base a los planos de mensuras y documentos relacionados. Se aportan elementos acerca del proceso de construcción y ordenamiento territorial del pueblo a partir de su representación gráfica y de los actores que participaron en su conformación; también se analizan las relaciones de poder que se materializaron en coyunturas históricas particulares. Así, la construcción social del espacio -que abrevia en las ideas de ordenamiento territorial modernas del Estado en conformación- se relaciona con las particularidades del contexto local.

Palabras clave

*Santa María Magdalena
pueblo
siglo XIX
Buenos Aires*

The conformation of a town in Buenos Aires province. Social construction of spatiality in Santa María Magdalena, between 1820'-1870'

Abstract

The paper analyses the changes in the settlement of the town and suburbs of Santa Maria Magdalena -province of Buenos Aires-, in the period 1820-1870, based in maps and other related documents. The graphical representation provides elements about the process of territorial organization and the relationship with political and social situations; moreover the power relations that materialized in specific historical circumstances are also studied. Thus, the social construction of space, supported on ideas about modern territorial order of a State under construction, is related to the particularities of the local context.

Key words

*Santa Maria Magdalena
town
19th century
Buenos Aires*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Laboratorio de Análisis Cerámico. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Argentina. E-mail: soledad.garcia.lerena@gmail.com

** Laboratorio de Análisis Cerámico. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Argentina. E-mail: mcpaleo@fcnym.unlp.edu.ar

Introducción

En las últimas décadas, el estudio de los pueblos de campaña de la actual provincia de Buenos Aires (Argentina) ha reconocido un impulso desde distintos ámbitos disciplinares (Aliata 2005, 2010a; Barral y Fradkin 2007; Barcos 2007a, 2007b, 2009, 2011a; Caggiano *et al.* 2012; Canedo 2011, entre otros). Estos estudios aportan valiosa información acerca de los procesos de ocupación y ordenamiento del espacio, la conformación del Estado, las prácticas productivas y la vida cotidiana de sus pobladores.

La Magdalena, pago de antigua ocupación en la campaña sur de Buenos Aires (Gelman 2004), ocupó desde momentos tempranos de la conquista hispana una gran extensión de territorio, desde el Riachuelo hasta las inmediaciones del río Salado (García Belsunce 2003). Esta zona, en donde confluyeron distintos grupos étnicos y sociales, se conformó como un espacio de producción rural cuya actividad principal fue la ganadera destinada al consumo local y al abastecimiento de la ciudad de Buenos Aires, sumado a la exportación de los productos derivados (cueros). En su extensión territorial se creó tempranamente un asentamiento de origen eclesiástico, Santa Cruz de los Quilmes, y recién a mediados del siglo XVIII se comenzó a generar la concentración de pobladores que daría lugar a la actual ciudad de Magdalena, cabecera del partido desde 1758 (Barral y Fradkin 2007).

En este trabajo se presenta el estudio de los cambios acaecidos en la conformación del pueblo y ejido de Magdalena en el período que comprende las décadas de 1820 a 1870, fundamentalmente porque permite realizar una mirada con profundidad temporal de este proceso, dado que este pueblo se estableció tempranamente en la campaña bonaerense. El análisis brinda elementos para caracterizar el ordenamiento del pueblo e interpretar el entramado de relaciones sociales que tuvieron lugar en las coyunturas sociopolíticas del período en estudio. Asimismo, se propone aportar desde las particularidades de un caso de estudio, al análisis del poblamiento y ordenamiento socio-territorial de la provincia de Buenos Aires en el período seleccionado. El abordaje del mismo se realiza a partir del análisis de planos y mensuras del Archivo Histórico de Geodesia y Catastro del Ministerio de Obras Públicas de la Provincia de Buenos Aires y documentos¹ relacionados de distintas secciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires "Ricardo Levene" (AHPBA) y del Archivo General de la Nación (AGN).

1. AGN, Relevamiento de Unitarios y Federales (1830-1), Sala X 26.6.5; AHPBA. Sección Ministerio de Gobierno. Leg. 2, Exp. 47 (1873). Sección DT. 49.2.2 62 C (1828); 49.2.2.85 B (1830) y 49.2.2.85 H (1830).

Los pueblos rurales pueden ser considerados escenarios desde los cuales se fueron organizando nuevas formas de ejercer el poder institucional y desde donde ese poder actuaba sobre el medio rural circundante (Barral y Fradkin 2007). En este marco, el análisis de la conformación de un pueblo de la campaña sur con sus particularidades y sus puntos en común con la historia de otros pueblos bonaerenses, puede aportar elementos para evidenciar cómo se fue configurando un entramado de relaciones de poder institucional en la configuración y regularización de su espacio. Estos abordajes ponen de manifiesto relaciones de poder que se materializaron en la construcción de la espacialidad urbana, ya que el paisaje humano fue producto y resultado de ese proceso dinámico de dominación y resistencias (Zarankin 1999). La problemática abordada es entendida como parte del proceso de construcción del Estado (Gautreau y Garavaglia 2011) y de consolidación de la sociedad moderna, en donde las ideas de ordenamiento territorial y la segmentación de los espacios fueron centrales. La creación de este mundo material específico contribuyó a reforzar un determinado orden social ya que los documentos,

en este caso los mapas, son representaciones de una realidad que a su vez colaboran a reproducir (Senatore *et al.* 2007). Esta forma de concebir a los mapas y planos permite que su análisis permita dilucidar las relaciones de poder imperantes en cada coyuntura histórica, tanto a nivel local como en redes de relación más amplias. El ordenamiento espacial tiene como elemento central la construcción de planos y mapas a través de personal técnico. Estos actores calificados fueron destacados desde la temprana colonia, ya que portaban los conocimientos suficientes para realizar las mensuras de la tierra en forma segura (Garavaglia 2011). Los mapas y planos en tanto objetos culturales legitimaron proyectos oficiales, destacándose el papel de la cartografía en la conquista y control de un territorio. Estos documentos, además de fuentes de información, fueron artefactos de administración que expresan y manifiestan una forma de poder (Senatore *et al.* 2007). El estudio del pueblo y ejido de la Magdalena permite visualizar estos procesos y relaciones mediante el análisis de la regularización de su espacio.

En este trabajo se aborda el período comprendido entre las décadas de 1820 a 1870. En este marco temporal, iniciado luego de la independencia, surgió la necesidad de conformación de un nuevo Estado. A lo largo de él, se identifican distintos proyectos políticos que tuvieron al fomento de los pueblos y al conocimiento del territorio como aspectos centrales para el control territorial y el avance de la frontera. Hacia los inicios del siglo XIX, los ejidos en la campaña bonaerense existían de hecho pero aún no estaban demarcados, como tampoco la mayoría de los pueblos (Barcos 2007a). Tras la independencia, se consolidó paulatinamente un modelo urbanístico de “colonización ejidal”, que supuso un ordenamiento territorial de raíces ilustradas que promovió la existencia de una población campesina en la superficie ejidal, al tiempo que se desarrolló el latifundio ganadero (Aliata 2010b). El ejido fue adquiriendo en la región bonaerense características particulares, perdiéndose su carácter comunitario original (Aliata 2010a) y para la década de 1820, durante la gestión rivadaviana, se definió como una zona alrededor de los pueblos y las ciudades, destinada a la producción y al abasto local (Barcos 2007a, 2011b, 2012). La finalización del período se justifica en la consolidación, a grandes rasgos, de la incorporación de la región pampeana al mercado mundial como agroexportadora, alcanzando su apogeo a partir de la consolidación del Estado Nacional en la década de 1880 (Sábato 1989).

El pueblo de Santa María Magdalena

Desde el inicio de la conquista hispana el pago de la Magdalena ocupaba el territorio comprendido entre el Riachuelo y las inmediaciones del río Salado (García Belsunce 2003). En 1730, con la creación de los primeros curatos de campaña, se configuró el curato de Santa María Magdalena con sede interina en la parroquia de Quilmes, utilizando la estructura preexistente de la reducción (Barral y Fradkin 2007). De esta manera, Barral y Fradkin (2007), en su análisis del proceso de conformación del poder institucional en la campaña, sitúan el origen de Magdalena en torno al poder eclesiástico. El pueblo de Santa María Magdalena se generó entre 1735 y 1765, en los terrenos de la familia Gómez de Saravia (Barba 1988; García y Paleo 2012). El año inicial corresponde a la creación de la Guardia de Atalaya, en el arroyo homónimo que desagua en el Río de la Plata. El año 1765 corresponde a la fecha en la que los vecinos solicitaron la construcción de una capilla para que cubriera los servicios de la incipiente población (AHPBA D.T. 49.2.2-62C; Barba 1988). Este pueblo no cuenta con una fecha de fundación oficial, ya que se trata de una aglomeración

espontánea. La comunidad asume el origen del poblado en 1776, cuando se comenzaron a registrar actas de bautismo en la capilla (Kauffman 2006). En 1780 se crearon nuevas parroquias y el territorio de este pago se dividió en tres: Magdalena, Quilmes y San Vicente (Barral y Fradkin 2007). El territorio del antiguo pago fue reconfigurando sus dimensiones mediante la creación de nuevos partidos; la última escisión se produjo en 1994 con la creación del partido de Punta Indio.

Los primeros planos

El gobierno colonial fomentó la conformación de pueblos y la producción hortícola en sus inmediaciones. La acción topográfica oficial fue realizada por particulares hasta la primera década del siglo XIX, y recién a partir del periodo rivadaviano fue implementada por organismos específicos (Barcos 2011a). A partir de la información recabada por Pedro Andrés García se propusieron algunas medidas que pretendieron la "adaptación de varias disposiciones generales sobre pueblos presentes en el Derecho Indiano a las particularidades de la campaña bonaerense" (Barcos 2011a: 297), tales como reunir a la población y distribuir tierras entre los labradores. Con la creación de la Comisión Topográfica bonaerense en 1824, la cual en 1826 pasó a tener alcance nacional mediante la creación del Departamento General de Topografía y Estadística (Barcos 2011a; D' Agostino 2014), un conjunto de agrimensores realizaron el relevamiento del estado de los pueblos existentes, con el objetivo de estimular su poblamiento (Barcos 2009). Se reconoce así una política temprana de fomento al poblamiento y cultivo en las tierras ejidales en los pueblos de campaña (Barcos 2011a).

Los primeros planos para el pueblo de Magdalena datan de 1826, cuando el agrimensor Juan Saubidet, miembro del Departamento Topográfico, realizó un croquis con una propuesta para el ejido de Magdalena (Figura 1). El esquema formulado, bajo el título "Ejido para el pueblo de la Magdalena propuesto en noviembre de 1826"², plantea un ejido de 2 leguas de ancho entre los puntos "a" y "b" tomados en sentido paralelo a la costa del Río de la Plata, delimitando este espacio los márgenes del arroyo de Atalaya, la Cañada de las Islas y el mencionado río. Cabe destacar que para la legislación vigente, los ejidos de los pueblos debían tener dos leguas de lado, es decir cuatro leguas cuadradas (Barcos 2007a, 2009). En este caso, debido a los accidentes geográficos -arroyos y sus bañados-, estas medidas fueron ajustadas a una superficie menor para preservar el lugar donde se encontraba la incipiente urbanización, algo similar a lo ocurrido con el ejido de Mercedes (Guardia de Luján, Barcos 2007b). En el plano de Saubidet se consignan la Guardia de Atalaya, sobre la costa del Río de la Plata y el arroyo homónimo, el poblado de Magdalena con algunas construcciones sobre el margen norte de la Cañada de las Islas y las edificaciones de un particular, Velázquez, dentro de la superficie ejidal. Un aspecto llamativo fue la introducción de un signo de pregunta al lado del nombre del pueblo, como si el autor dudara sobre la ubicación del pueblo o su nombre.

En septiembre de ese año, Saubidet realizó dos planos que no se encuentran asociados a los escritos de las mensuras realizadas. En ambos el agrimensor señaló el norte magnético y el geográfico con +13° y 30' de declinación magnética. El primero de ellos, denominado "Trazado del pueblo de Sta. María Magdalena"³ muestra una propuesta de traza, en forma de damero, con un conjunto de ocho manzanas en sentido aproximado E-O y seis en sentido N-S, ya que la cañada interrumpe la traza generando una asimetría en la planta.

2. AHGyC, MOP, Exp. 316.

3. AHGyC, MOP, Exp. 318.25.2.

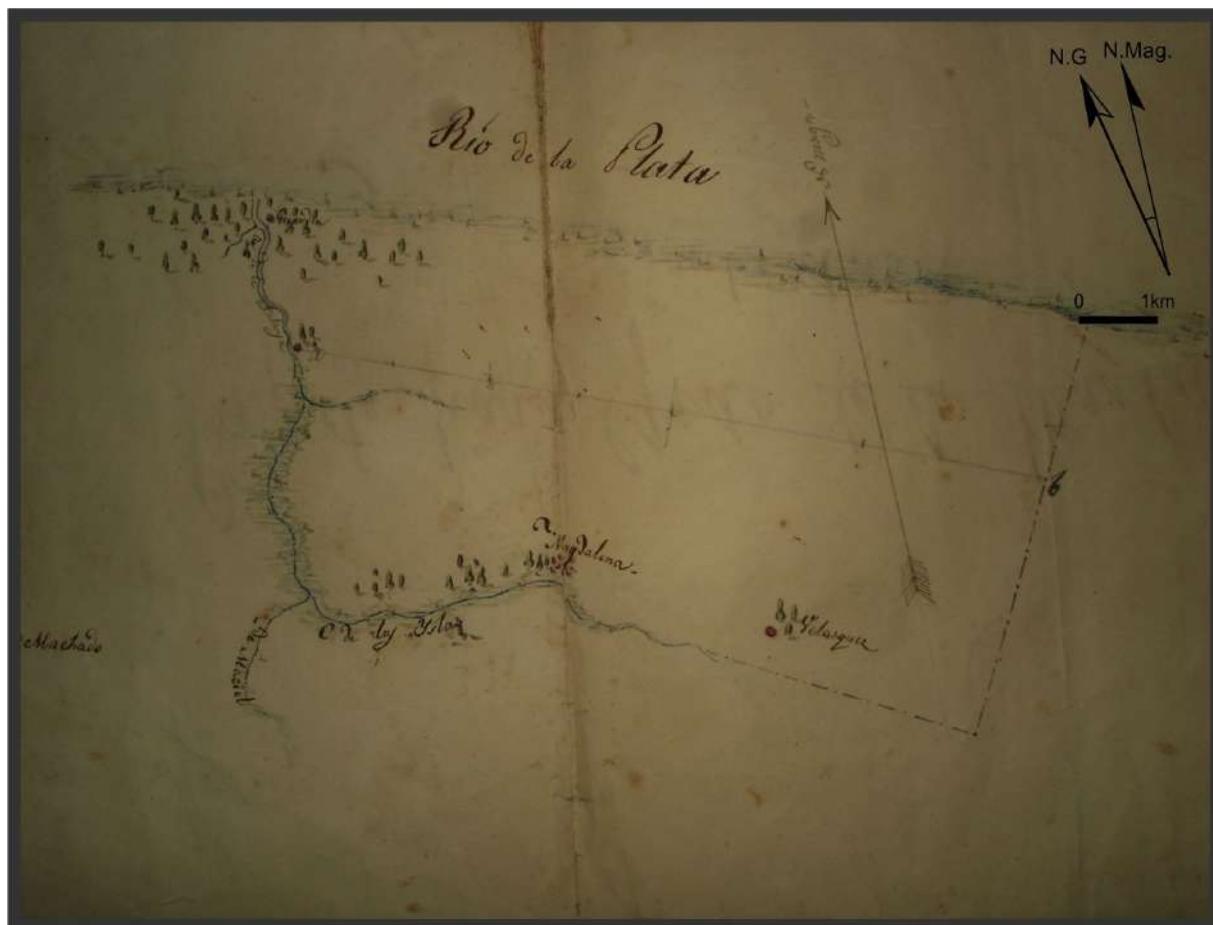


Figura 1. Proyecto para el ejido de Magdalena, realizado por Saubidet en 1826 (AHGyC, MOP, Exp. 316 de Magdalena).

Las cuadrículas propuestas tenían una dimensión de 100 varas de lado (aproximadamente 85 mts). Las calles corren en sentido NNE-SSO, alrededor de los solares se encuentra una avenida más ancha rodeada por una hilera de chacras de 225 varas de lado. Quedó definida una plaza central de dos manzanas de largo frente a la iglesia y un espacio destinado a los edificios públicos orientados hacia la plaza central, tal como proponía la legislación de la época (Aliata 2010a). En una nota al costado del plano, Saubidet sostuvo que “las quintas que tienen una pequeña línea en los ángulos han sido amojonadas a partir de los solares”⁴. Este elemento iconográfico se consigna en quince de las veinte quintas delimitadas. También marca el camino que cruza el ejido en un sentido aproximado E-O siguiendo los márgenes de la cañada, y que pese a sus irregularidades trató de hacer coincidir con el trazado de las calles.

El otro plano, denominado “Plano de Sta. María Magdalena levantado en [...] de 1826 y demostración de la traza del pueblo realizada en igual fecha”⁵ (Figura 2) el agrimensor hizo una radiografía del poblado, un año antes había realizado lo mismo en Chascomús (Aliata 2010a). Relevó una serie de construcciones que evidencian espontaneidad en su localización, ya que no se encuentran alineadas ni en correspondencia con la propuesta de traza. Sin embargo, puede reconocerse una relación entre las construcciones relevadas y el camino, ya que 41 de las 73 estructuras habitacionales dibujadas se ubican a menos de 150 varas del camino. Se distingue la ubicación de la plaza central, de dos manzanas de largo, y frente a ella un espacio de edificios públicos. Ninguno

4. AHGyC, MOP, Exp. 218.25.2.

5. Plano de Santa María Magdalena, Juan Saubidet (1826). AHGyC, MOP, 318.25.2.



Figura 2. Detalle del plano del pueblo de Santa María Magdalena y una demostración de su traza, realizada por Saubidet en 1826 (AHGyC, MOP, Exp. 318.25.2).

de ellos presenta construcciones. Nueve conjuntos de edificaciones tienen cercados delimitadores de su espacio, posiblemente zanjeados o cercos vivos. El 80% de las construcciones se ubican, de acuerdo a la propuesta de traza, en el espacio destinado a los solares del pueblo, alrededor del 10% en la calle que oficia como circunvalación y que separa los solares y quintas, y el 10% restante en el espacio de las quintas. De acuerdo al código de colores utilizados por el Departamento Topográfico se destacan: la iglesia, ubicada en la manzana sur de la plaza, y una construcción en forma de L en el sector sudoeste del plano, cuya coloración indican haber sido de material y no de adobe, quincha o paja como el resto de las construcciones. Esta última construcción estaba asociada a dos conjuntos de estructuras de adobe, cinco de ellas concéntricas y mediante un zanjado se comunicaban con otras dos, las cuales podrían interpretarse como una posta.

El análisis de los planos muestra que a lo largo del tiempo se ha mantenido la ubicación de la iglesia en la misma manzana de 1826, pero se modificó el emplazamiento de la plaza principal y los edificios públicos. A partir del plano de 1854 y hasta la actualidad, la plaza ocupó la manzana contigua a la iglesia y los edificios públicos fueron emplazados en distintas manzanas alrededor de la plaza. Aunque este plano muestra un poblado incipiente y poco regular -que como otros pueblos de la campaña constituía apenas un conjunto de desordenados edificios (Aliata 2010a; Canedo 2011)- se observa que el camino y la cañada tuvieron un rol importante para la instalación de las viviendas. En estos planos, se vislumbra el intento del agrimensor para regularizar el espacio: el poblado en forma de damero con una plaza central alrededor de la cual deberían situarse los edificios más importantes de justicia, administración

y religión. Asimismo, el interés de jerarquizar la distribución de la población de forma tal que vecinos y pobladores se asentaran en diferentes áreas de acuerdo a su *status* (Funari 2002).

En forma simultánea al trazado de estos planos se configuró la Comisión de Solares, la cual fue integrada en 1828 por Don Pablo Chavarría y Don Gregorio Domínguez (AHPBA D. T. 49.2.2 62C). Estas comisiones debían conformarse con vecinos “notables” y propietarios, alfabetizados, y su función se relacionaba con la necesidad de involucrar redes de poder local en la organización espacial de los pueblos (Aliata 2005, Barcos 2011b). A partir de la consulta de listados de unitarios y federales relevados entre 1830 y 1831 por las Comisarias de Campaña y los cuerpos de los Juzgados de Paz, por orden del gobierno de Juan Manuel de Rosas en la provincia de Buenos Aires (1829-1832) (Gelman 2004), es posible adscribir socio-políticamente a los integrantes de estas comisiones de Solares (AGN sala X, 26-6-5). Chavarría era un federal de moderada fortuna que había ocupado el rol de Juez de Paz y Domínguez era un unitario de escasa fortuna. Como puede notarse, la Comisión estaba conformada por integrantes de filia-ciones políticas contrapuestas. A partir de un cuestionario del Departamento Topográfico, en 1828 redactaron un documento en el que sostenían que hacia fines del siglo XVIII las poblaciones se habían instalado “sin tener éstos quien les ordenase método para guardar orden para formar calles, sino que cada qual, fundaba su población donde les convenía y parecía”⁶. Este libre albedrío para la instalación de viviendas se ve reflejado en el plano. En la nota también quedan manifiestos conflictos con otros actores poderosos en el medio local, los cuales articularon el reclamo de más de veinte vecinos por la posesión de terrenos. Así, se los acusó de frustrar los progresos del pueblo y paralizar el trabajo de la Comisión, a la vez que solicitaron un agrimensor para prevenir la “usurpación escandalosa de estos que se titulan propietarios de los terrenos en el Estado”⁷.

6. AHPBA, DT 49.2.2 62 C.

7. AHPBA, DT 49.2.2 62 C.

Posteriormente, en 1830 una nota enviada al Departamento Topográfico firmada por los entonces representantes de la Comisión de Solares, Don Venancio Velázquez y Don Gregorio Domínguez, relató la lectura pública de un comunicado del Juez de Paz que anulaba todo lo efectuado por la comisión, dejando sin efecto las donaciones de solares y demás diligencias. Esto generó gran consternación en el pueblo, “a los unos por hallarse ya establecidos y a los otros por haber realizado sus denuncias”⁸. De esta forma, sostuvieron que se descartarían tres años de trabajo de la comisión siendo pocos los frutos conseguidos por los “infinitos rivales que ha tenido la formación de este pueblo”⁹. Asimismo, plantearon que el Juez pretendía nombrar nuevos representantes para la Comisión alegando que, independientemente de la propuesta del Juez, no consideraban que fueran “sujetos a los que se les pueda confiar tales cargos, pues apenas sabrá alguno de ellos poner su nombre para firmar”¹⁰. Lo relatado contrastó con la percepción de los miembros de la comisión de la cercana Chascomús, quienes calificaban que se había cumplido de *manera extraordinaria* el objetivo del progreso del pueblo (Aliata 2010a). La nota de la Comisión de Magdalena puso de manifiesto las tensiones entre dos grupos de poder local, la disputa por los cargos mencionados y por los mecanismos de acceso a la propiedad, todas signadas por las lealtades políticas propias de la coyuntura ya que el Juez de Paz, Pablo Chavarría, era federal y los miembros de la Comisión pertenecían a las filas unitarias (AGN sala X, 26-6-5). Resulta llamativo también el papel estratégico de la comisión en el control de la tierra y las disputas entre estas facciones políticas y grupos de poder local. Esta caracterización, así como las notas propias de la comisión, evidenciaron los conflictos en torno a la formación de un poder institucional que servirá para consolidar distintos grupos, a veces con intereses contrapuestos a los de la elite local (Aliata 2010a).

8. AHPBA, DT 49.2.2.85 B.

9. AHPBA, DT 49.2.2.85 B.

10. AHPBA, DT 49.2.2.85 B.

11. AGN sala X, 26-6-5.

Previo a la coyuntura originada por la derrota de Juan Lavalle -que había derrocado al gobernador federal Manuel Dorrego) y al inicio del gobierno de Rosas (Gelman 2004) algunos vecinos considerados unitarios ocupaban cargos políticos, situación que es modificada en el gobierno de Rosas. El relevamiento de Unitarios y Federales realizado en 1830-1831 nos muestra la resolución del conflicto, ya que en este momento figuraban como miembros de la Comisión de Solares Lino López Osornio, Eusebio Miguenz y Genaro Martínez como presidente, quienes dejaban sin efecto lo realizado por la comisión previa al rosismo. Los integrantes fueron clasificados a nivel político de forma vaga, utilizando términos como “se cree”, “según algunos”, “unitario para unos, federal para otros”¹¹, aunque todos ellos se clasificaron como lecto-escritores. Esto se relaciona con dos aspectos; por un lado, que aunque la selección de funcionarios debía realizarse entre vecinos declaradamente federales (Gelman 2004), a comienzos de la década de 1830 la medida no era tan estricta como lo sería después. Por el otro, que sí parece haber sido más importante saber leer y escribir. De esta manera, las acusaciones acerca de la idoneidad de los miembros para integrar la Comisión, realizada por la Comisión saliente, habilita a reflexionar acerca del capital simbólico involucrado en la lecto-escritura, ya que a nivel discursivo y en la práctica jugaría un rol importante a la hora de pretender profundizar las relaciones desiguales en términos sociales y políticos entre los actores y habilitaba a ocupar lugares estratégicos en la construcción de entramados de poder. El papel central de las Comisiones de Solares radicó en el poder de vigilancia y control sobre la nueva traza, la definición de la legitimidad de títulos y la distribución y entrega de solares en cada pueblo (Aliata 2010a)

12. AHPBA, DT 49-2-2-85H.

Por último, en 1830 el Juez de Paz Genaro Martínez escribió al Departamento Topográfico una nota en la cual señalaba que la nueva comisión solicitaba a los vecinos los títulos de propiedad y encontraba muchos obstáculos para el cumplimiento de sus funciones. De esta forma, resolvió que “de ningún modo puede efectuarse el establecimiento del Pueblo por la insuperable dificultad de ser unos terrenos de propiedad”¹². En forma coincidente con los documentos analizados, se evidencian los inconvenientes y el proceso de avances y retrocesos a la hora de regularizar y encuadrar la población y sus propiedades.

Después del rosismo

A partir de 1852, tras la caída de Rosas en el gobierno de Buenos Aires y de una época de gran merma en las actividades del Departamento Topográfico -entre las décadas de 1830 y 1840-, se produjo una suerte de “refundación” del organismo (Aliata 2010a; Gautreau y Garavaglia 2011) y se realizaron nuevas trazas de los pueblos. De esta forma, se inaugura una segunda etapa caracterizada por el aumento de las actividades que se vincula “con la reorganización y el despliegue del Estado en este periodo luego de la derrota de Rosas” (Gautreau y Garavaglia 2011: 66). Se inició un período de revisión de la legislación de tierras (D’Agostino 2014) y de la política rosista, con fuertes críticas a las donaciones y premios de tierras públicas. Sin embargo, las medidas tomadas en este período no estuvieron exentas de marchas y contramarchas (Infesta y Valencia 1987).

En este contexto, se tornó prioritario el arreglo de los pueblos de la campaña y en 1853 el Departamento Topográfico recibió la orden de realizar las trazas de los ejidos de éstos (Canedo 2011). Entre 1854 y 1856 se conformaron tres comisiones (Sur, Norte y Centro) con el objetivo de levantar los planos de

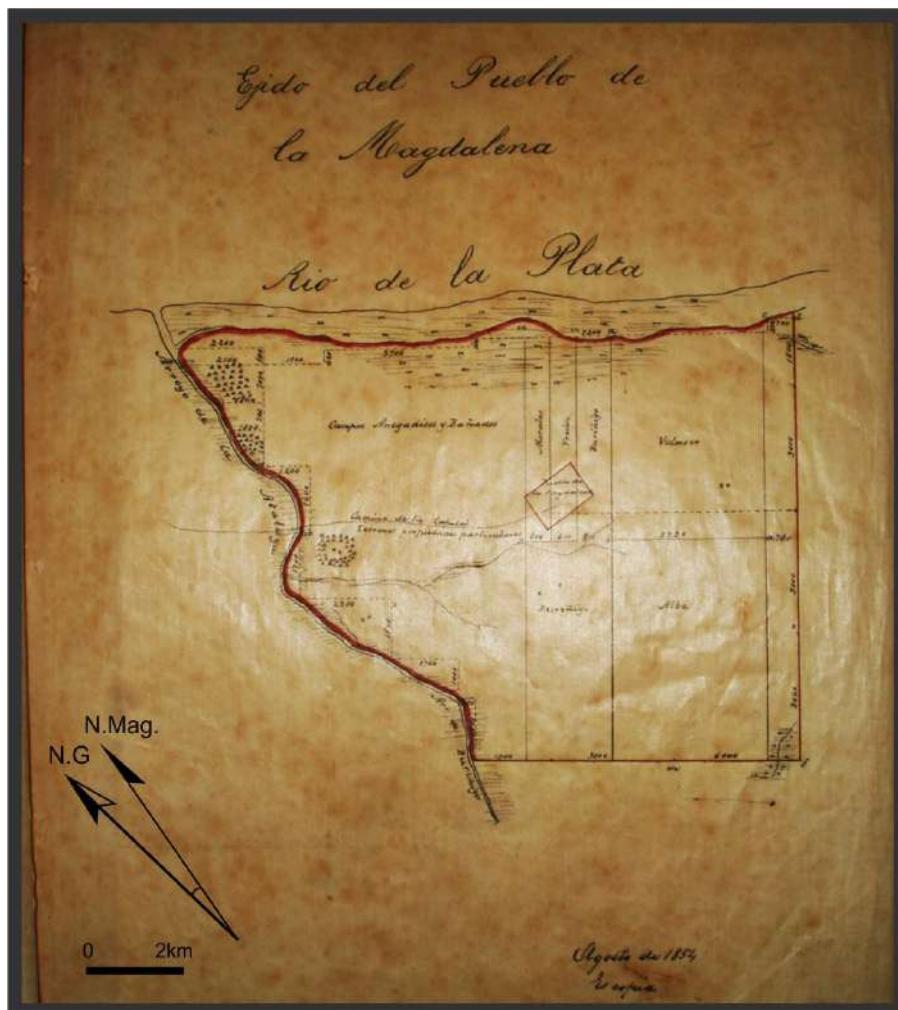


Figura 3. Propuesta de ejido del pueblo de la Magdalena, Arrufó 1854 (AHGyC, MOP, Exp. 12 de Magdalena).

los pueblos con su propuesta de traza y delimitar los límites de los ejidos (Canedo 2011). En el caso particular de estudio, en 1854 Jaime Arrufó, a cargo de la comisión Sur, realizó dos nuevos planos. En el primero, titulado "Plano del Ejido del pueblo de la Magdalena"¹³ (Figura 3), el agrimensor delimitó el ejido, tomando los mismos accidentes naturales como límites aunque extendió su superficie hacia el sur de la cañada con respecto al plano de Saubidet. De esta manera, dos de sus lados resultaron irregulares por la presencia de cursos de agua, áreas de bañados y zonas anegadizas. En la mensura, aclaró que no podían seguir adelante por los inconvenientes de la topografía, por lo "fangoso del terreno y los espesos matorrales"¹⁴. Cabe señalar que si bien la ocupación ejidal era para la producción agrícola para el abasto, Arrufó señaló que este ejido estaba compuesto por tierras poco apropiadas para la labranza por ser anegadizas a lo que sumó la escasez de "brazos" para trabajarla. Indicó el camino a la capital y orientó el pueblo en relación al norte magnético.

En el segundo plano (Figura 4), titulado "Plano del pueblo de Sta. María Magdalena y proyecto de traza para el arreglo y nomenclatura de sus calles"¹⁵, el agrimensor reconoció las estructuras habitacionales existentes. En el expediente Arrufó señaló que, luego de ensayar varias trazas posibles, acordaron con el Juez de Paz y los miembros de la Comisión de Solares, adoptar la traza

13. AHGyC, MOP, Duplicado 12 Magdalena.

14. AHGyC, MOP, Duplicado 12 Magdalena.

15. AHGyC, MOP, Duplicado 12 Magdalena.



Figura 4. Plano del Pueblo de Santa María Magdalena y proyecto de traza para el arreglo y nomenclatura de sus calles, realizado por Jaime Arrufó en el año 1854 (AHGyC, MOP, Exp. 12 de Magdalena).

en sentido aproximado N-S, ya que según sus palabras ocasionaba el menor perjuicio posible y consideró que esto era así porque previamente se había seguido una orientación similar.

En este croquis se consignaron dos plazas, cada una de ellas de una manzana. La principal, llamada "Plaza de la Constitución", se ubicaba en la manzana contigua de la iglesia y los solares a la derecha de la plaza se destinaban a espacios públicos. Allí se dispusieron dos construcciones de paredes de ladrillos sobre las que se consignó la palabra "escuelas". A seis manzanas de distancia se encontraba la "Plaza Mercado del Comercio", cuya octogonalidad contrastó con una quinta delimitada de unos 100 metros de lado, en cuyo interior se señalaron arboledas y dos pequeñas construcciones. Si bien la población del partido aumentó de 1245 habitantes en el año 1825 (Barral y Fradkin 2007) a 5811 en 1854 (Registro Estadístico de 1854), resulta llamativo que, en contraste con el crecimiento de otros pueblos de la provincia, en Magdalena el número de construcciones urbanas se redujo a 64 y, al igual que tres décadas antes, sólo dos se señalaron como de material. De las demás construcciones, 11 correspondieron a ranchos de pared, ya que tenían los bordes color rojo y las 51 restantes eran ranchos de quinchá y paja. Según Arrufó los 11 ranchos de pared eran las edificaciones principales y habían servido para las delineaciones del trazado. En contraste, el agrimensor dijo que "las casitas de color amarillo demuestran ser de poca importancia y algunas de ellas sirven de cocina"¹⁶, de lo que se deduce que eran consideradas prescindibles. Más de la mitad de las construcciones se ubicaron en dos manzanas

16. AHGyC, MOP, Duplicado 12 Magdalena.

a la redonda de la plaza, e incluyeron a las viviendas de mayor tamaño y de mejor calidad constructiva. Sin excepciones, las más alejadas fueron ranchos de paredes quinchadas. Puede reconocerse entonces que habría una mayor especialización de los espacios, plazas, iglesia y edificios públicos como la escuela en la región central del pueblo, donde se localizarían también los sectores más pudientes del vecindario, con viviendas de mayor tamaño y materiales más confortables y duraderos. A su vez, muchas de las construcciones reseñadas, en particular las seis cercadas, se orientaron siguiendo el camino a Buenos Aires. En forma coincidente con el plano de Saubidet realizado casi 30 años antes, tanto la cañada como el camino principal constituyeron un eje importante para la instalación de las viviendas del pueblo. Los planos de 1826 y 1854 manifiestan las discordancias entre las edificaciones y la traza, entre el espacio ideal y la materialidad concreta del poblado. Asimismo, señalan que en las tres décadas transcurridas entre ambas mensuras no hubo grandes modificaciones tanto en la cantidad de población asentada en el pueblo como en la ubicación de las construcciones en la traza. Muchas de las construcciones presentes en este plano, por su precariedad y ubicación discordante con la traza, debieron ser destruidas conforme a la necesidad de establecer vías de circulación y espacios para habitar.

En varias oportunidades el agrimensor hizo referencia al consenso logrado con el Juez de Paz y la Comisión de Solares para ciertas decisiones, como el emplazamiento de la Plaza Mercado del Comercio en el terreno más elevado, o la orientación de la traza eligiendo privilegiando las construcciones de los sectores más pudientes del pueblo. Para el año 1854, la comisión estaba formada por Don Venancio Velázquez (presidente), Don Ciriaco Bueno y Don Elías Basterrechea, a quienes Arrufo se refirió con las siguientes palabras: "La comisión está perfectamente instruida, según lo ha demostrado en el curso de las operaciones que se han realizado"¹⁷. En este nuevo contexto político el depuesto Velázquez volvió a ocupar un lugar en la Comisión.

17. AHGyC, MOP, Duplicado 12 de Magdalena.

Unos años después, en 1860, Pedro Benoit realizó una mensura del pueblo y ejido¹⁸ (Figura 5). En primer lugar, solicitó los títulos de los propietarios para deslindar las propiedades dentro del ejido. Aunque muchos vecinos comparecieron, no todos mostraron los títulos alegando distintas razones. En el expediente figura una lista de los 140 solares demarcados y cedidos. Aunque ubicó 152 solares en el plano, 12 de ellos estaban despoblados. Por otro lado, señaló las chacras donadas, un total de 32, y la lista de las 233 solicitudes de quintas. En el plano se ubican 96 quintas y chacras, aunque de estas últimas 28 no tienen asociados nombres de particulares, las cuales, según Benoit, no habían sido pobladas o se habían despoblado posteriormente. Cabe señalar que estas listas las tomó del archivo de la Municipalidad. En este plano se registró por primera vez al cementerio fuera del pueblo, en la zona de chacras, esto se relaciona con las medidas higienistas que comenzaban a implementarse (Uvietta 2014). Por último, ubicó los terrenos de nueve propietarios particulares que debían ser expropiados para terminar de delimitar el ejido.

18. AHGyC, MOP, Duplicado 34 de Magdalena.

Benoit hizo una nueva mensura en 1867, en ella retomó lo comenzado en el plano anterior para "abrir la legua cuadrada de terreno permutado dentro del ejido"¹⁹. En el expediente, incorporó algunos títulos que no había visto para la mensura anterior y realizó la expropiación de la legua cuadrada propuesta. Cabe señalar que el agrimensor relató que existieron muchas dificultades porque "ha sido imposible llenar los deseos de la Municipalidad y las indicaciones de la vista fiscal"²⁰, sobre todo por diferencias en las áreas a expropiar. Finalmente se culminó con las expropiaciones de los terrenos de nueve propietarios y se detallaron los montos abonados a cada uno.

19. AHGyC, MOP, Duplicado 64 de Magdalena.

20. AHGyC, MOP, Duplicado 64 de Magdalena.



Figura 5. Detalle del plano del ejido de la Magdalena realizado por Pedro Benoit en 1860 (AHGyC, MOP, Exp. 34 de Magdalena).

La población del partido en el Censo nacional de 1869 cuantificó 7879 habitantes, de los cuales 1506 habitaban en el pueblo en 131 unidades censales. En el pueblo se registraron 87 casas de azotea, 13 de madera y 226 de barro y paja. Como puede notarse, era un pueblo pequeño y gran parte de la población residía en casas precarias. El plano, con una escala menor, no recogió las construcciones y sus ubicaciones en el pueblo.

Un aspecto importante, que hizo a la particularidad de Magdalena, fue la instalación en Atalaya de establecimientos dedicados a la industria saladeril. Atalaya, está situada sobre la margen del arroyo homónimo, a pocos kilómetros del pueblo de Magdalena, sobre la costa del Río de la Plata. Estas industrias, que comenzaron a funcionar en la zona en 1872, significaron un fuerte estímulo para el crecimiento de la población, en allas se destacó la gran afluencia de inmigrantes como mano de obra. En este sentido, en 1873 se registró un documento en donde la Comisión de Solares y el Juez de Paz describieron que “es de suma urgencia para esta localidad que hoy empieza a tomar incremento, merced a los Establecimientos de Saladeros que se han situado en el Puerto de la Atalaya, el que se encuentra comprendido en el ejido de este Pueblo”²¹ que se realice una mensura y regularización dominial. Para justificar la mensura, el presidente de la corporación municipal sostuvo que “la Municipalidad del Partido se ve asediada todos los días con solicitudes, pidiendo solares, quintas y chacras dentro del ejido de este Pueblo; solicitudes que no puede menos de conceder”²². Pidieron que fuera un agri-

21. AHPBA, Min. de Gobierno, Leg. 2, Exp. 47.

22. AHPBA, Min. de Gobierno, Leg. 2, Exp. 47.

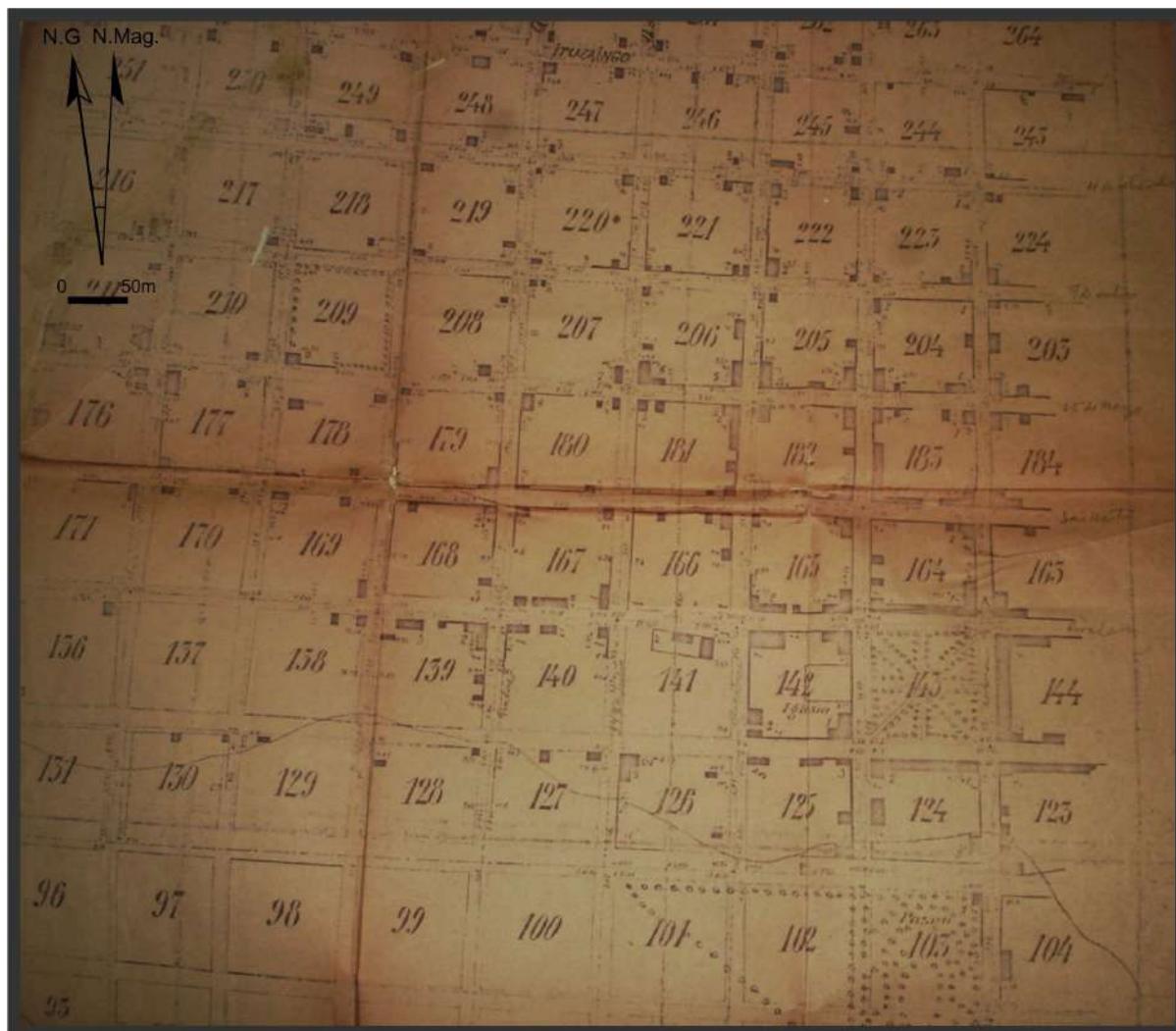


Figura 6. Detalle del plano de Magdalena de Gironde y Castex realizado en el año 1877 (AHGyC, MOP, Exp. 84 de Magdalena).

menor calificado el que implementase la mensura, ya que la Corporación "teme" que debieran mover las poblaciones con el perjuicio que implicaba. Resulta llamativo que en la solicitud fundamentaron que la ayuda contribuiría al desarrollo del pueblo que, en sus términos, "ha permanecido estacionario por tanto tiempo, a consecuencia de la interminable cuestión de su ejido"²³, situación que parecía en camino de resolverse por la voluntad de los propietarios de aceptar la propuesta municipal. Esto hace referencia a las expropiaciones de terrenos para la conformación del ejido, relatadas en las mensuras de Benoit. En esta oportunidad, el Departamento Topográfico otorgó 60.mil pesos para la mensura del ejido y pretendió que fueran devueltos con las ventas posteriores. El Departamento consideró que la suma era apropiada por "la configuración muy irregular del perímetro de dicho ejido y la naturaleza del terreno"²⁴. Asimismo, la autoridad municipal pidió que se realizara la delineación y subdivisión de solares, quintas y chacras de acuerdo a la mensura de Benoit de 1867 "dejando según los rumbos del antiguo Pueblo por estar ya formado y poblado casi en su mayor parte"²⁵. Este expediente puso en palabras cuestiones que hacíamos notar previamente: las dificultades para practicar las mensuras por las características del terreno y su poca idoneidad para la labranza, el escaso crecimiento del pueblo -contrastante con el desarrollo de otros pueblos de la campaña (Aliata

23. AHPBA, Min. de Gobierno, Leg. 2, Exp. 47.

24. AHPBA, Min. de Gobierno, Leg. 2, Exp. 47.

25. AHPBA, Min. de Gobierno, Leg. 2, Exp. 47.

2010a)- y, relacionado con esto, las dificultades para conciliar intereses -en particular de grupos de vecinos propietarios, integrantes de la corporación municipal y agrimensores.

Hacia fines del período analizado, en 1877, Juan Gironde y Eduardo Castex hicieron un nuevo plano del ejido y pueblo de la Magdalena (Figura 6; Duplicado 84 de MG). El original de esta mensura está extraviado, sólo se conserva una copia prácticamente ilegible. En el plano correspondiente a esta traza del pueblo, se consignaron muchas de viviendas y otras construcciones que se concentraron -en su mayoría- cerca de la plaza central, en general en las esquinas sin ochavas. Algunas de estas construcciones se conservaron, a menudo en muy mal estado. Resulta interesante la plaza central, con el número 143, ya que presenta el dibujo de hileras de árboles conformando una serie de caminos cruzándose en el punto central. De esta manera, en este micro espacio se delimitaron claramente los espacios destinados a circular diferenciados de los espacios intransitables. Este tipo de dominación sutil es un elemento que, en forma inconsciente, va configurando las subjetividades de la sociedad moderna (Zarankin 1999) en donde el ideal del orden, en el plano material e ideal, era el perseguido por las elites. Transcurridos algunos años de funcionamiento de los saladeros, en el plano se vislumbra una mayor correspondencia entre las edificaciones y la traza, la cual continúa en vigencia. De su ordenamiento se desprende que las viviendas de barro, adobe y paja, pertenecientes a los sectores menos favorecidos de los primeros planos, debieron ser abandonadas y destruidas para la conformación de un pueblo regular.

Consideraciones finales

En los primeros momentos del pueblo de Magdalena tanto la cañada como el camino principal constituyeron un eje importante para la instalación de las viviendas, las cuales se concentraron en su cercanía. En el plano de 1854 se evidencia una mayor sectorización social de la trama urbana, pero aún el camino tenía un papel preponderante. Para la década de 1870 encontramos una mayor correspondencia entre las edificaciones y la traza oficial. De esta manera, estos dos elementos del paisaje, camino y cañada, fueron ejes estructuradores para la población que, de forma espontánea, se instaló en relación a las vías de comunicación con la ciudad de Buenos Aires y con otros pueblos. Asimismo, el reconocimiento de sectores subalternos con pequeñas viviendas de materiales lábiles plantea, por su parte, que eran observados por el poder estatal y los notables locales pero el derrotero de la historia del pueblo los hace aparecer y desaparecer de las fuentes. Luego del proceso de ordenamiento, se conformó un pueblo que, con sus particularidades, siguió un modelo urbanístico que manifestó la estandarización del espacio, con la centralidad de la plaza y los edificios públicos en la traza.

En los distintos documentos analizados con relación a la conformación del pueblo algunos temas resultan recurrentes. En tal sentido, la conflictividad entre distintos sectores de la población, las múltiples dificultades del proceso de ordenamiento del espacio y conformación del pueblo son aspectos a destacar. Por un lado, existieron dificultades prácticas que encontraron los agrimensores para realizar las mensuras por las características del terreno. Este terreno anegadizo no sólo complejizó las tareas y condicionó el tamaño del ejido sino que también fue percibido como poco idóneo para la labranza. Por otro lado, resulta notorio el escaso crecimiento del pueblo que se revierte recién en la década de 1870. Asimismo, si bien la función del ejido era la producción agrícola, el pago

era eminentemente ganadero. A fines del siglo, cuando se consolidó un modelo agroexportador la población del partido de Magdalena era de 10176 habitantes, siendo el aumento en doce años de un 29,15%, resultando notoria la afluencia de extranjeros (Censo 1881). La población urbana, con 3118 habitantes en 552 unidades censales, aumentó más del 100% respecto del censo anterior. Para entonces, el partido de Magdalena se encontraba abocado a la producción de ganado lanar y vacuno y sólo se dedicaron 1169 has para la labranza, frente a las 360136 dedicadas al pastoreo (Censo 1881).

Los planos de la ciudad de Magdalena podrían pensarse como un acto cartográfico (Lois 2009), como una forma de pensamiento y práctica sobre la espacialidad. La confección, uso y manejo de mapas exige una cultura compartida acerca de las formas del mundo (Lois 2009). Esta cultura compartida -pero con un acceso diferencial para distintos sectores- generaría procesos de distinción en relación a la apropiación de determinados capitales culturales y simbólicos (Bourdieu 1997). Un caso que ilustra esta cuestión queda reflejado en la nota de los miembros de la Comisión de Solares de 1830, en referencia a la falta de idoneidad de los futuros miembros de la comisión dada su supuesta condición de analfabetos, aunque no pueden dejar de interpretarse como intentos de descalificar a sectores políticamente contrarios.

El análisis de los mecanismos de acceso a la propiedad en los pueblos de campaña constituye una interesante vía para conocer las relaciones de poder a nivel local, ya que las Comisiones de Solares, los Jueces de Paz y posteriormente las municipalidades fueron un puente administrativo entre las comunidades locales y el estado (Barcos 2011b). Estas instituciones se encargaron de recibir los pedidos y otorgar los solares, quintas y chacras mediante la donación y la venta. En particular, las Comisiones de Solares establecieron un entramado de relaciones de poder que trascendió lo meramente administrativo y tuvieron una estrecha relación con lealtades políticas a nivel más amplio que el pueblo, tal como queda evidenciado en este análisis. De esta manera se concibe a los pueblos rurales como un punto de intersección de las redes de poder institucional (Barral y Fradkin 2007).

Los planos muestran la negociación entre un proyecto y su concreción, son un terreno de proyección pues reflejan cierta forma de construcción del espacio ideal considerado para la planificación urbana, que se plasma sobre una realidad y una historia preexistente, así como la negociación y la puja de intereses entre los diferentes actores involucrados. Como sostiene Acuto (1999), un aspecto de la producción y la reproducción de las espacialidades es su carácter conflictivo. Esto se debe a que la espacialidad, a partir de su materialidad y sus significados, produce y reproduce relaciones de dominación, por lo que resulta un instrumento de poder (Acuto 1999). Estos poderes, operan de manera diversa en cada entramado de relaciones y no se ejercen de manera monolítica. En este sentido, no sólo se debe atender a las orientaciones políticas de las autoridades para ejercer efectivamente el poder sino también el accionar de los grupos sociales que buscaban ocupar posiciones dentro de las nuevas estructuras institucionales (Barral y Fradkin 2007). En la ciudad de Magdalena, tal como en Chascomús (Aliata 2010a) y Mercedes (Barco 2007b y 2011a), se produjo el reordenamiento de una zona ya poblada, en donde las instituciones oficiales, como el Departamento Topográfico, impusieron proyectos políticos particulares y debieron negociar con intereses de la comunidad local que no fueron homogéneos. Las ideas de la modernidad que aspiran a la regulación del orden del espacio y de la población se fueron plasmando en la constitución de éste y otros pueblos y resultaron indivisibles de la conformación del Estado moderno.

Abreviaturas

- » Archivo General de la Nación: AGN
- » Archivo Histórico de Geodesia y Catastro: AHGyC
- » Ministerio de Obras Públicas: MOP
- » Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires: AHPBA
- » Departamento Topográfico: DT

Bibliografía

- » Acuto, F. (1999). Paisajes cambiantes: la dominación Inka en el Valle Calchaquí Norte (Argentina). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3: 143-157.
- » Aliata, F. (2005). La acción del Departamento Topográfico y las Comisiones de Solares en la consolidación de los poblados bonaerenses. Dolores entre 1831 y 1838. En Baticuore, G.; K. Gallo y J. Myers (comps.); *Resonancias Románticas. Jornadas sobre la historia de la cultura*. Buenos Aires, EUDEBA.
- » Aliata, F. (2010a). Transformaciones en el hábitat rural. Los planos topográficos de Chascomús, 1826 -1854. *Mundo Agrario* 10 (20): 1-34.
- » Aliata, F. (2010b). Las raíces del árbol de la libertad. *Nuevos Mundos Mundos Nuevos*. Disponible en Internet: <http://nuevomundo.revues.org/59222>. Consultado el: 20 de agosto de 2011.
- » Barba, F. E. (1988). Los orígenes del pueblo de Magdalena. *Investigaciones y Ensayos de la Academia Nacional de Historia* 38: 485-491.
- » Barcos, M. F. (2007a). Los ejidos de los pueblos de campaña: ocupación y acceso a la propiedad legal en Monte, 1829-1865. *Mundo agrario* 7 (14): 1-26.
- » Barcos, M. F. (2007b). Los sistemas de acceso a la tierra en Mercedes (Guardia de Luján): pueblo, ejido y campo, 1745-1830. *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 7: 85-111.
- » Barcos, M. F. (2009). Los intersticios de la ley. De la sanción a la implementación de la legislación ejidal en Mercedes (Buenos Aires), 1810-1870. En Banzato G. y G. Blanco (comps.); *La cuestión de la Tierra Pública en Argentina. A 90 años de la obra de Miguel Ángel Cárcano*: 75-110. Rosario, Prohistoria.
- » Barcos, M. F. (2011a). Los ejidos de los pueblos a la luz del proceso de construcción del Estado. Guardia de Luján (Mercedes), 1810-1870. En Garavaglia J. C. y P. Gautreau (eds.); *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII- XIX*: 295-325. Buenos Aires, Prohistoria.
- » Barcos, M. F. (2011b). Dueño o propietario. Los terrenos ejidales de la Provincia de Buenos Aires (Argentina) y la redefinición de los derechos de propiedad durante el siglo XIX. *XIII Congreso de Historia agraria*. Disponible en Internet: <http://www.seha.info/congresos/2011/S2-Barcos%20Maria%20Fernanda.pdf>. Consultado el: 29 de enero 2011.
- » Barcos, M. F. (2012). El influjo del Derecho Indiano en la legislación sobre ejidos de la Provincia de Buenos Aires, 1782-1870. *Revista de Indias* LXXII (256): 687-716.
- » Barral, M. E. y R. O. Fradkin (2007). Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836). En Fradkin, R. (comp.); *El poder y la vara: Estudios sobre la justicia y la construcción del estado en el Buenos Aires rural*: 25-58. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- » Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona, Anagrama.
- » Caggiano, M. A., M. S. García, M. C. Paleo, S. G. Adam y V. Dubarbier (2012). Una mirada antropológica sobre la conformación de tres pueblos de la pampa bonaerense: Azul, Chivilcoy y Magdalena. En Agostino. H. (ed.); *Actas de las Cuartas Jornadas de Historia Regional de La Matanza: 179-197*. Buenos Aires, Universidad de La Matanza.
- » Canedo, M. (2011). Mucho más que una cuestión de medidas. Las comisiones para el arreglo de los pueblos del Estado de Buenos Aires. Pergamino, Arrecifes, San Pedro, 1854-1856. En Garavaglia J. C. y P. Gautreau (eds.); *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII- XIX*: 27-55. Buenos Aires, Prohistoria.

- » D'Agostino, V. (2014). Expansión estatal, política de tierras y desarrollo de la repartición topográfica en Buenos Aires, siglo XIX. *Población y Sociedad* 21 (2): 15-48.
- » Funari, P. P. (2002). La arqueología de las ciudades españolas y portuguesas en Sudamérica: una aproximación comparativa. *Boletín electrónico AEG*. Disponible en Internet: <http://www.naya.org.ar/articulos/arqueoo5.htm>. Consultado el: 22 de mayo de 2010.
- » Garavaglia, J. C. (2011). ¿Cómo se mide la tierra? Las mensuras en el Río de la Plata, siglos XVII y XVIII. En Garavaglia J. C. y P. Gautreau (eds.); *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII- XIX: 27-55*. Buenos Aires, Prohistoria.
- » Gautreau, P. y J. C. Garavaglia (2011). Inventando un nuevo saber estatal sobre el territorio: la deinición de prácticas, comportamientos y agentes en las instituciones topográficas de Buenos Aires, 1824-1864. En Garavaglia, J. C. y P. Gautreau (eds.); *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII- XIX: 27-55*. Buenos Aires, Prohistoria.
- » García Belsunce, C. (2003). *El pago de la Magdalena. Su población (1600-1765)*. Buenos Aires, Academia Nacional de Historia.
- » García, M. S. y M. C. Paleo (2012). Arqueología urbana y construcción del ejido de Magdalena (Buenos Aires): articulando escalas de análisis. En Rodríguez Leirado E. M. y D. Schávelzon (eds.); *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica (1): 69-86*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- » Gelman, J. (2004). Unitarios y Federales. Control político y construcción de identidades en Buenos Aires durante el primer gobierno de Rosas. *Anuario IEHS* 19: 359-390.
- » Infesta, M. E. y M. E. Valencia (1987). Tierras, premios y donaciones. Buenos Aires: 1830-1860. *Anuario IEHS* 2: 177-211.
- » Kaufmann, J. L. (2006). *Bautismos en la Parroquia "Santa María Magdalena" 1776-1810*. La Plata (Buenos Aires), Arzobispado de La Plata.
- » Lois, C. (2009). Imagen cartográfica e imaginarios geográficos. Los lugares y las formas de los mapas en nuestra cultura visual. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* XIII (298). Disponible en Internet: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-298.htm>. Consultado el: 14 diciembre de 2011.
- » Sabato, H. (1989). *Capitalismo y Ganadería en Buenos Aires. La fiebre del lanar 1850-1890*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- » Senatore, M. X., S. Buscaglia, M. Bianchi Villelli, M. Marschoff, V. Nuviola y C. Bosoni (2007). Imágenes de Floridablanca. La construcción narrativa y material de la colonia española de San Julián (siglo XVIII). En Morello, F.; A. Prieto: M. Martinic y C. Bahamonde (eds.); *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando Piedras, Desenterrando Huesos... y Develando Arcanos: 801-812*. Punta Arenas, Ediciones CEQUA.
- » Uvietta, A. (2014). Patrimonio cultural del cementerio de Magdalena (Provincia de Buenos Aires, Argentina): 1860-1940. *XV Encuentro Iberoamericano de Valoración de Gestión de Cementerios Patrimoniales: 1-23*.
- » Zarankin, A. (1999). Arqueología de la arquitectura: another brick in the wall. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3: 119-128.

Fuentes documentales citadas

- » Censo de Unitarios y Federales 1830-1. Sala X. 26.6.5. AGN
- » Plano de Santa María Magdalena, Juan Saubidet. 1826. 318.25.2 AHGyC, MOP de la Provincia de Buenos Aires.

- » Proyecto para el Ejido de la Magdalena. Juan Saubidet. 1826. Expediente N° 316. AHGyC, MOP de la Provincia de Buenos Aires.
- » Duplicados de Mensura n° 12, del Ejido de la Magdalena; Jaime Arrufó (1854); n° 34, del Ejido de la Magdalena, Pedro Benoit (1860); n° 64, del Ejido de la Magdalena, Pedro Benoit (1867); n° 84, del Pueblo y Ejido de la Magdalena. Juan Gironde y Eduardo Castex (1876). AHGyC, MOP de la Provincia de Buenos Aires.
- » Expedientes 49.2.2 62C (1828); 49.2.2.85B (1830) y 49.2.2.85H (1830). DT, AHPBA.
- » Expediente 47. Legajo 2 (1873). Ministerio de Gobierno. AHPBA.
- » Censo General de la Provincia de Buenos Aires. Demográfico, Agrícola, Industrial y comercial, 1881. Imprenta El Diario. Buenos Aires, 1881
- » Registros Estadísticos de la Provincia de Buenos Aires. Año: 1854. Imprenta de la Tribuna e Imprenta del Porvenir. Buenos Aires.

Espejismos de la folklorización. La reconfiguración de la indianidad en el proyecto de nación de Eduardo Nina Quispe

 Cecilia Wahren*

Fecha de recepción: 7 de enero de 2015. Fecha de aceptación: 26 de abril de 2015.

Resumen

A comienzos del siglo XX las elites paceñas -recientemente encumbradas en el poder- desplegaron una serie de discursos y políticas culturales tendientes a propugnar la integración de la población indígena al interior de la nación que hicieron de su folklorización la herramienta para forjar un estereotipo de “indio autóctono” que permitía definir la singularidad de la bolivianidad frente a la comunidad internacional, al mismo tiempo que habilitaba establecer jerarquías al interior de la nación. Este despliegue, sin embargo, no estuvo exento de conflictos. Durante este período, a población indígena -lejos de presentarse como un elemento folklórico- organizó el movimiento de caciques apoderados que, combinando la práctica litigante con abiertas rebeliones, desafió el proyecto de nación de las elites. En este artículo nos proponemos analizar las nociones de nación e indianidad construidas por Eduardo Nina Quispe, indígena apoderado protagonista de la lucha legal durante las primeras décadas del siglo XX, como modo de abordar la manera en que el proyecto de elite se articuló, en oposición o confluencia, con algunos sectores del movimiento indígena.

Palabras clave

nación
indianidad
Nina Quispe
folklorización

Folklorisation mirages. The reconfiguration of indianness in Eduardo Nina Quispe's National project

Abstract

In the early twentieth century, elites from La Paz deployed a series of speeches and cultural policies designed to advance the integration of indigenous peoples into the nation that made of their folklorization the tool to forge a stereotypical “native Indian” that allowed to define the singularity of the Bolivian identity facing the international community, while empowered to establish hierarchies within the nation. This deployment, however, was not without conflict. During this period, the indigenous population -far from presenting as a folkloric

Key words

nation
indianness
Nina Quispe
folklorization

*Universidad de Buenos Aires/Universidad de San Andrés/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Email: wahrencecilia@gmail.com

element-organized the movement of “caciques apoderados” which, combining litigation practice with open rebellion, challenged the national project of the elites. In this article we analyze the concepts of nation and indigeness built by Eduardo Nina Quispe, indigenous lead of the legal struggle in the early decades of the twentieth century, as a way to address the way the elite’s project was structured, in opposed or confluence, with some sectors of the indigenous movement.

Introducción

El siglo XX en Bolivia se abrió con el ascenso de la elite paceña al poder tras el enfrentamiento con su contraparte chuquisaqueña en la Guerra Federal, la cual albergó dentro de sí una de las rebeliones indígenas más importantes del período republicano¹. El proyecto de nación emprendido por esta elite estuvo signado, por tanto, por dos necesidades. Por un lado, delinear y proyectar una identidad paceña a nivel nacional en pos de legitimar su reciente encumbramiento en el poder y, por otro, reubicar al indio dentro de la representación de la comunidad nacional después de la rebelión. Esto dio lugar al despliegue de discursos y políticas culturales tendientes a propugnar la integración de la población indígena al interior de la nación que hicieron de su folklorización la herramienta para forjar un estereotipo de “indio autóctono” que si bien permitía definir la singularidad de la bolivianidad frente a la comunidad internacional, al mismo tiempo habilitaba establecer jerarquías al interior de la nación. Este despliegue, sin embargo, no estuvo exento de conflictos. Durante las primeras décadas del siglo XX, La población indígena -lejos de presentarse como un elemento folklórico- organizó el movimiento de caciques apoderados que, combinando la práctica litigante con abiertas rebeliones, desafió el proyecto de nación de las elites.

En este artículo nos proponemos analizar las nociones de nación e indianidad construidas por Eduardo Nina Quispe, indígena apoderado protagonista de la lucha legal durante el período, como modo de abordar la manera en que el proyecto de elite se articuló, en oposición o confluencia, con algunos sectores del movimiento indígena. Si bien su propuesta no agota las construcciones alternativas que se dieron por parte del mundo indígena en general, posibilita el acercamiento a una de ellas. Además, permite evaluar el grado de hegemonía del proyecto de la elite así como también el modo en que esta última recibió la propuesta del movimiento indígena. Como veremos, indagar en los modos en que Quispe desafió el discurso hegemónico de las elites no sólo posibilita observar los sentidos alternativos que cobró la indianidad durante el período sino también profundizar la comprensión del propio discurso de aquellas.

En función de estos objetivos reconstruiremos, en primer lugar, las visiones sobre la indianidad forjadas por las elites y el contexto en el cual se despliega el proyecto de Nina Quispe. En segundo lugar, analizaremos la propuesta educativa y la práctica legal de Quispe en pos de la recuperación de tierras y de la configuración de una idea alternativa de nación. Finalmente, analizaremos los discursos elaborados por la elite en torno a su propuesta a lo largo de las décadas de 1920 y 1930.

Elites y movimiento indígena en Bolivia a comienzos del siglo XX

Los discursos del siglo XIX -hegemonizados por el darwinismo social- que presagiaban la extinción de la población indígena en tanto raza biológicamente inferior dieron paso, a comienzos del XX, a otros que empezaron a profesar

1. La Guerra Federal fue un enfrentamiento regional que se produjo al interior de la elite y que desembocó en el triunfo de la elite liberal paceña y el consecuente cambio de la sede de gobierno de Sucre a La Paz. Para este triunfo fue crucial la alianza entre el partido liberal y las comunidades aymaras. Pero si en un principio los indígenas actuaron bajo las órdenes del Ejército Federal, a medida que se desarrollaba la contienda manifestaron objetivos autónomos que desembocaron en un levantamiento indígena regional al mando de Zarate Willka. Una vez finalizada la guerra, la elite liberal paceña emprendió una serie de políticas represivas sofocando la rebelión indígena que se había gestado al interior de su propio levantamiento (Condarco 1983).

su integración, influenciados por una noción de raza dotada de una connotación cultural y estética en lugar de biológica (Funes 2006: 178). A partir de entonces, desde diferentes discursividades y políticas culturales, comenzó a forjarse una noción folklorizada del indígena que permitía integrarlo a la nación pero sin eliminar la indianidad sino reubicándola dentro de un nuevo esquema representacional². El indígena pasó, entonces, a ser tomado como referente de lo autóctono, circunscripto al espacio rural, fijado en un tiempo remoto, y al cual se le reservaba, por tanto, el rol de soldado, minero y agricultor a la vez que era excluido de la ciudadanía política (Larson 2008). Diversos dispositivos fueron delineando distintas aristas de este estereotipo. La patrimonialización de las ruinas de Tiwanaku anclaron allí el origen remoto de la nación colocando en el mismo tiempo pasado al indígena contemporáneo; compositores indígenas se abocaron a valorizar la música indígena como tal y a circunscribirla como un elemento inalterado pasible de convertirse en música nacional a través de un proceso de occidentalización; finalmente, diversas fiestas públicas escenificaron las jerarquías sociales exhibiendo a las tropas de bailarines indígenas como elemento folklórico³.

Estos cambios producidos en las representaciones que las elites forjaron del indio tenían como contracara una rearticulación del movimiento indígena. Si bien la rebelión de 1899 había sido sofocada, en 1910 se inició un nuevo ciclo rebelde que se prolongaría hasta 1930. Se trató de un movimiento que combinó la práctica litigante de los caciques apoderados, levantamientos localizados en la frontera comunitaria amenazada por la expansión latifundista, y rebeliones abiertas tales como las de Pacajes en 1914, de Jesús de Machaca en 1921 y de Chayanta en 1927 (Rivera Cusicanqui 2003: 79-89).

El movimiento de caciques apoderados se había conformado tras el proceso de desposesión de tierras abierto con la ley de ex-vinculación en 1874. Bajo el amparo de esa misma legislación, que permitía a las comunidades delegar en apoderados la gestión de sus reclamos de tierras, surgió esta figura como líder del movimiento (Choque Canqui y Quisbert 2010: 27). Ante las nuevas expropiaciones que se gestaron a comienzos del siglo XX apareció una nueva generación de líderes indígenas, conocidos como "caciques apoderados", que se desarrollaron en base a las redes de apoderados de fines del siglo XIX, aunque conformando una red mucho más amplia, sustentada en extensos lazos transregionales y multilingües. Estos apoderados de segunda generación no sólo buscaron evitar las invasiones a tierras comunales que librara el partido liberal, sino recuperar territorios que estaban ocupados por haciendas desde tiempos previos. Por otra parte, revivieron el título de cacique de la época colonial imbricando su liderazgo en una genealogía que se remontaba a las luchas jurídicas coloniales, al mismo tiempo que investían a dicho título de una nueva significación (Gotkowitz 2011: 88). Los caciques apoderados en Bolivia durante la República eran representantes de una, dos o tres comunidades, nombrados a través de los jilaqatas (autoridad originaria) para gestionar sus demandas ante las autoridades de los poderes del Estado. Existieron, de todos modos, diferencias en los modos de ejercer los liderazgos. No todos eran caciques apoderados sino que estas adscripciones podían aparecer dissociadas (Choque Canqui y Quisbert 2010: 29). Nina Quispe tomó solamente el título de apoderado, en sintonía con un fuerte reconocimiento de las instituciones y rituales republicanos y una activa adscripción a ellos, diferenciándose de este modo de otros líderes, tales como Marka T'ula, uno de los primeros en establecer un parentesco con los "caciques de sangre", y que si bien mantenía -al igual que Quispe- estrechos lazos con el mundo

2. La noción de folklorización busca problematizar el concepto de folklore tal como ha sido definido en el siglo XIX. Enmarcado en la necesidad de los estados nación en proceso de conformación la folklórica delineó un objeto de estudio portador de las raíces, el fondo étnico, el carácter primigenio y la originalidad cultural de cada nación (Ortiz García 1994: 53). Lo folklórico, de este modo, se presentó como algo dado, pasible de ser rescatado a través de la recolección de objetos y prácticas inertes. Pensar en términos de folklorización permite distanciarse de estos supuestos al visibilizar el proceso a través del cual se designan determinadas expresiones culturales como folklóricas, dotándolas, en ese mismo momento, de connotaciones específicas. Al hablar de folklorización, por tanto, hacemos referencia a la conversión de expresiones culturales indígenas en folklore nacional; a una operación que, de este modo, permite integrar dichas expresiones y fijarlas como diferentes a la vez.

3. Análisis en profundidad estos aspectos en Wahren (2014).

urbano y sus organizaciones políticas, enfatizaba su respeto a las “leyes antiguas” de la corona de España (Gotkowitz 2011: 85-87).

Las redes del movimiento de caciques apoderados adquirieron una dimensión inequívocamente nacional. En ninguna otra parte de los Andes los movimientos indígenas de principios del siglo XX lograron tal grado de coordinación. Aunque algunos de los caciques apoderados estuvieron implicados en grandes rebeliones, su práctica política se centró, sobre todo, en la ley; concretamente en la presentación de memoriales a las autoridades estatales en pos de la defensa de la tierra, la educación y derechos. En sí, tal presentación era una práctica común que se remontaba a la época colonial, lo particular del movimiento a comienzos de siglo fue su alto grado de coordinación y colaboración. En efecto, desde la sede de La Paz, los caciques apoderados de muchas regiones implementaron una difusión de querellas a todos los niveles de gobierno por medio de periódicos simpatizantes y de sus propios boletines (Gotkowitz 2011: 81-82).

El desenvolvimiento de las prácticas de los caciques apoderados también estuvo ligado a los conflictos existentes al interior de la elite. La coalición que había triunfado en la Guerra Federal presentaba una gran heterogeneidad en su interior. Aglutinados en oposición al partido conservador se encontraban constitucionalistas paceños, liberales paceños y liberales que aspiraban a la constitución de un gobierno federal. Sin embargo, no todos estos intereses encontraron lugar dentro del gobierno que se instauró una vez finalizado el conflicto (Irurozqui 1994: 114-116). Así, durante la década de 1910, el resurgimiento de las fracturas al interior de la elite abrió espacios a los sectores subalternos en la medida en la que los partidos políticos, cada vez más fragmentados, rivalizaban por lograr adeptos. En abril de 1914, bajo la jefatura de Bautista Saavedra, políticos disidentes crearon la Unión Republicana. Los integrantes del Partido Republicano demostrarían ser activos interlocutores, aunque aliados transitorios, del movimiento indígena, en parte para contrarrestar la influencia del Partido Liberal. Los caciques apoderados también obtendrían el apoyo de los miembros de la naciente izquierda de Bolivia. Las organizaciones laborales, los partidos políticos de izquierda y los movimientos estudiantiles radicales surgieron en Bolivia durante la década de 1920. Estas organizaciones no sólo defendían los derechos de los obreros sino que también proponían agendas pro-indígenas. El Partido Socialista, fundado en 1921, convocaba a la abolición del pongueaje, el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y la revolución armada por parte de obreros, soldados y campesinos (Gotkowitz 2011: 95,96).

La experiencia política de Nina Quispe se remonta a la rebelión acontecida en 1920 en su lugar de origen, Taraqu. Los ayllus de la península de Taraqu habían sido embestidos en distintos momentos desde la realización de la revisita de 1882, pero la ofensiva culminó en 1907 de la mano del presidente Ismael Montes. Al comenzar la segunda década del siglo XX, la fractura que provocó el golpe de Bautista Saavedra y el ascenso al poder del Partido Republicano crearon las condiciones para una radicalización de las propuestas comunarias en pos de la recuperación de los territorios usurpados. Los colonos indígenas impusieron su resistencia ante las “obligaciones de costumbre” y en varias comunidades procedieron a una recuperación de facto de sus tierras, reestructurando los ayllus. En 1921 los hacendados hicieron un primer intento de recuperar sus fincas con la utilización de un destacamento del regimiento Abaroa pero no lograron su objetivo. Esto dio lugar a la utilización de toda clase de violencias y amenazas contra los comunarios. La contraofensiva latifundista fue respondida, a su vez, por la presentación de varias solicitudes de amparo

y denuncias a la prefectura. Finalmente, en 1922, los hacendados de Taraqu lograron la reconquista de las fincas. La participación que Nina Quispe había tenido en estos sucesos lo obligó, una vez consolidada la hacienda, a migrar a La Paz (Mamani Condori 1991: 73-81). “En la ciudad la vida de los indígenas era de continuas humillaciones: los que se habían dedicado al comercio no se libraban de su estigma de indios; peor aún les iba a los que vagaban en busca de ocupación para sobrevivir” (Mamani Condori 1991: 127). Es en este contexto, donde los expulsados (o “lanzados”) de sus ayllus debieron establecerse. Es importante destacar, de todos modos, que aún desposeídos los “lanzados” continuaban considerándose comunarios y miembros de sus ayllus (Mamani Condori 1991: 128). Basado en esta experiencia es que, una vez en La Paz, Nina Quispe inició la práctica educativa y legislativa que analizaremos en este artículo.

El proyecto educativo de Eduardo Nina Quispe

Para comprender mejor el proyecto educativo de Eduardo Nina Quispe es necesario reconstruir el programa que las elites liberal y republicana desarrollaron en torno a este ámbito y observar cómo se inserta en este contexto. En el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XX, las políticas educativas atravesaron un importante proceso de experimentación, debate y cambio. “En los años inmediatamente posteriores a la guerra de 1899, los funcionarios del Ministerio de Educación apoyaron las políticas de asimilación civilizatoria, promoviendo la alfabetización e hispanización” (Gotkowitz 2011: 103). En tanto la alfabetización era una condición que habilitaba el derecho al voto, su universalización a través de la educación pasó a formar parte de la política clientelar del partido liberal. La población indígena comenzó así a adquirir mayor prominencia dentro del juego político. Asimismo, la alfabetización permitió la expansión de las prácticas litigantes de los comunarios en pos de la restitución de sus tierras. Frente a esto, en las décadas de 1910 y 1920, un grupo de liberales disidentes comenzó a ver un peligro en esa concepción de la educación y a idear un proyecto alternativo. El indio letrado fue reinventado, entonces, como el “cholo advenedizo” y politizado, frente al que se oponía la figura del indio “auténtico” y telúrico, al cual la nación le reservaba el rol de soldado, minero y agricultor. Acorde a esta nueva concepción, los proyectos educativos no apuntaron más a la alfabetización universal sino que planificaron un modelo segregado de escolaridad rural que predicaba la educación del indio en su propio medio y contenía un currículo industrial cuyo objetivo central era el de entrenar la fuerza laboral rural. Específicamente, el decreto ministerial de 1919 demandaba la conversión de las escuelas rurales en escuelas de trabajo agrícola y su reubicación en áreas rurales pobladas por “indios puros”. La nueva pedagogía rural ganó legitimidad por su capacidad de articular dos necesidades contradictorias de la elite letrada: por un lado, integraba a las masas indias al Estado nación modernizador como una fuerza laboral subalterna y, por otro, a través de la reproducción de las jerarquías raciales, espaciales y de clase, les negaba el poder de escribir, sufragar y, por tanto, la ciudadanía (Larson 2008: 122,142).

En este marco es que Nina Quispe desarrolló su labor educativa en la ciudad de La Paz. Comenzó alfabetizando en su domicilio a los hijos de los matarifes y a medida que su obra fue extendiéndose acudió a la Municipalidad para solicitar un espacio más adecuado, consiguiendo que le cedieran un aula en una escuela nocturna de la ciudad. En 1928 se convirtió en director y preceptor de dicha escuela con sus primeros veintiún alumnos regulares. Al año

siguiente tenía dos mil inscriptos. A principios de 1930 obtuvo la autorización para fundar escuelas en Surata, Quruyku y Pukarani (Choque Canqui 2012: 98-101; Mamani Condori 1991: 130). El Inspector de las Escuelas Municipales, que asistía a las pruebas finales de los niños instruidos por Nina Quispe, manifestaba en la prensa que “el éxito obtenido por éste es rotundo, habiendo ya rendido examen dos comunidades con éxito halagador”⁴. La experiencia de la escuela nocturna de indígenas impulsó a Nina Quispe a fundar en agosto de 1930, en el local de Inspección Técnica de Instrucción Municipal, la Sociedad Centro Educativo “Kollasuyo” (Mamani Condori 1991: 132). El centro desarrollaba una labor educativa desde las comunidades con una proyección a nivel cantonal, departamental y nacional (Choque Canqui y Quisbert 2010: 63).

4. Periódico *El Norte*, 16 de octubre de 1929.

La propuesta de Quispe giraba principalmente en torno a la alfabetización como medio para la obtención de los objetivos del movimiento indígena. En una entrevista que le realizaron en 1928 relataba:

visité varias casas, de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo, y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer [...] Pienso en formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera también hacer una jira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mi todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos⁵.

5. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

Por otra parte, su proyecto se desprendía de su propia condición de alfabetizado, a la cual Nina Quispe le asignaba gran importancia. Ante la pregunta sobre la escuela dónde había aprendido a leer respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer y mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que él encerraba [...] considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el por qué de las cosas, haciéndonos viajar a otros pueblos y enseñándonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos⁶.

6. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

Alfabetización, derechos indígenas y justicia se vuelven en el discurso de Quispe indivisibles. La alfabetización cobra así un lugar preponderante en la estructuración del movimiento que lidera así como también en la constitución de su identidad personal. Su relato ante la prensa expone su proceso de aprendizaje como independiente de la educación institucional y de las elites letradas lo cual tendrá una impronta en su práctica educativa, al mismo tiempo que alberga una interrelación con ellas al pensar en su proyección a futuro.

Una última actividad relacionada al ámbito educativo fue el Congreso de indígenas organizado por Nina Quispe en 1930. En esta instancia, Quispe esperaba “buenos resultados para el futuro desenvolvimiento de las labores educacionales de la raza”. Asimismo, en ocasión del congreso habría una gran concentración de niños indígenas en La Paz con el fin de que pudieran concurrir a los desfiles cívicos del 16 de julio, coincidentes con la fecha de aquel.

Para Quispe la concurrencia de los alumnos de las escuelas indígenas a la ciudad de La Paz era de gran importancia debido a que “las nuevas generaciones deben darse cuenta de todo lo que existe en nuestro territorio, y que es indispensable que los niños conozcan las ciudades para que despierten al conocimiento de la vida en sociedades organizadas”⁷. “Darse cuenta”, “conocer”, “viajar a otros pueblos”, lo que Quispe buscaba obtener y brindar a través de los libros debía también materializarse en la experiencia concreta de sus alumnos en el ámbito urbano. En este sentido, si bien la actividad educativa de Nina Quispe anclaba y se encontraba habilitada por la maquinaria institucional del gobierno republicano, su labor y sus supuestos a la hora de pensar la educación indígena distaban enormemente de las propuestas contemporáneas de la elite letrada. Ante la idea de una educación rural que buscaba formar indios trabajadores en su “propio medio”, Nina Quispe formaba indígenas alfabetizados que pertenecían tanto al ámbito rural como urbano, y a los cuales, por tanto, no se establecía un lugar predeterminado dentro de la nación. ¿Constituía entonces su proyecto educativo una propuesta asimilacionista que retomaba las ideas del liberalismo de comienzos de siglo? ¿O se constituyó como un proyecto alternativo tanto a estas últimas como a las de las elites republicanas? Para analizar en más profundidad las especificidades del proyecto de Nina Quispe es necesario ver cómo se articula su práctica educativa con su política en torno a la restitución de tierras comunales y a los derechos políticos y civiles, lo cual lo conduce, como veremos en el siguiente apartado, a elaborar también una propuesta de nación y de indianidad.

7. Periódico *El Diario*, 6 de junio de 1930.

Tierra, autonomía y nación: Nina Quispe y la “sociedad República del Collasuyo”

La práctica educativa de Nina Quispe estuvo acompañada de una intensa actividad dentro del ámbito legislativo. En ésta, al igual que en la primera, se vislumbra un objetivo que es la mejora de las condiciones de vida de la población indígena al interior de la nación boliviana. En una solicitud enviada a la Cámara de Diputados comunicaba:

Anhelamos que desaparezca por completo el trato brutal, el abuso y el atropello al indio, tanto de parte de algunos mestizos, de algunos afincados, de las pequeñas autoridades administrativas y de todos los que están acostumbrados a amasar fortunas con el sudor del indio. Queremos que haya más humanidad más comprensión, más piedad para nuestra clase, si quiera por un sentimiento de egoísmo nacional⁸.

El acto de anclar su reclamo en un “sentimiento de egoísmo nacional” marca el modo en que Quispe fijaba al movimiento indígena no en oposición sino dentro y como parte del Estado nación. Su adhesión a la nación boliviana la manifestó cabalmente a raíz de la Guerra del Chaco cuando proclamó: “inculcaremos en las escuelas indígenas el deber de sacrificarnos por nuestra hermosa bandera nacional y por nuestra amada patria”⁹. Asimismo, como hemos visto, participó de los desfiles cívicos del 16 de julio con sus alumnos y también en ocasión del congreso indígenal envió una carta de “aliento y felicitación a los generales /y/ a los cadetes del colegio militar” (Mamani Condori 1991: 132). Esta integración también implicaba el abandono de ciertas prácticas indígenas como la vestimenta típica. Al respecto opinaba que “sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelos y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de las bestias

8. Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa (AHAL). Solicitud de indígenas con informes. Caja 93. Informe 28.

9. Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura (ALP-EP). Caja 136. *De los títulos de composición de la Corona de España*: 11.

10. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

humanas"¹⁰. Quispe no sólo enmarcó su práctica educativa y legislativa dentro de la República, sino que también identificó el progreso del indio con el de la nación. En una nota, que tenía en el centro una foto de Nina Quispe junto a un avión, éste ponía a conocimiento de la sociedad la fundación de una nueva asociación presidida por él: la Sociedad República del Collasuyo. En ella planteaba

que habiendo nosotros proclamado la República Collasuyo dentro de la constitucionalidad del país para velar por el progreso de la clase indígena, tanto del Altiplano, como de los valles y de los Yungas de nuestro territorio, nos hemos empeñado en la tarea de efectuar trabajos agrícolas y ganaderas para reconstruir nuestras fuerzas como valor positivo para la marcha progresiva de nuestra raza y de nuestra patria¹¹.

11. Periódico *El Diario*, 9 de agosto de 1930.

Este fervor patriótico pareciera alimentar la idea de que el proyecto de Nina Quispe contenía un componente asimilacionista conducente a disolver la indianidad en el ser nacional. Pero al mismo tiempo que predicaba una indiscutida integración del indio a la nación, es posible ver en su práctica algunos aspectos que entran en conflicto con la idea de nación promovida por las elites y que encarnan una reivindicación de autonomía. Observar la labor y los supuestos de la Sociedad República de Collasuyo puede contribuir a analizar este aspecto. Para ello abordaremos el escrito de Nina Quispe denominado *De los títulos de composición de la corona de España*. Este documento constituye una fuente fundamental para reconstruir el pensamiento de Quispe, por lo cual ha sido analizado en profundidad en diversos estudios¹². En este apartado haremos eco de lo postulado por ellos, pero focalizaremos especialmente en la articulación del discurso de Nina Quispe con el forjado por las elites, en particular con su visión folklorizada de la indianidad. En dicho documento se encuentran reunidas solicitudes de indígenas, proyectos de ley, debates parlamentarios, correspondencia y escritos de Quispe en tanto presidente de la Sociedad República de Collasuyo, encabezados por una primera hoja que de un lado contenía el escudo de Bolivia y del otro una fotografía de Quispe vestido de traje¹³. En conjunto estos documentos abarcan un extenso período que se remonta a la época colonial y recorren lo acontecido en cuanto a la legislación indígena durante todo el período republicano. A lo largo del año 1932, este escrito acompañó diversos pedidos de alinderamientos con el fin de evitar usurpaciones de hacendados y también conflictos intracomunitarios enviados a los subprefectos de las respectivas provincias¹⁴. La asociación entre estos pedidos y la legislación colonial se desprendía de los efectos de la ley del 23 de noviembre de 1883, que establecía que las "cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras" durante el coloniaje constituían las bases de probanza para evitar las continuas revisitas dispuestas por las leyes del 5 de octubre de 1874 y del 1° de octubre de 1880 (Choque Canqui 2012: 72). De este modo, Nina Quispe anclaba la legitimidad de sus reclamos actuales en el arsenal de leyes coloniales y republicanas, y en sus propios escritos.

12. Principalmente Mamani Condori (1991), Choque Canqui (2012), Choque Canqui y Quisbert (2006 y 2010), Gotkowitz (2011) y Ticona Alejo (2005).

13. Nos referimos al traje asociado a las elites mestizo criollas compuesto por pantalón y saco de pana y camisa.

14. ALP-EP. Caja 346, 1932.

Más allá de la utilización de *De los títulos de composición de la corona de España* en la lucha legal, un análisis interno de este escrito permite profundizar en las ideas contenidas en la Sociedad República del Collasuyo. En uno de sus fragmentos Nina Quispe escribe:

La República de Bolivia está dividida en nueve departamentos que son: Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro, Santa Cruz, Tarija, El Beni y El Litoral. En las comunidades de la república, linderos o mojones se encuentra el Centro Educativo 'Collasuyo' de la América¹⁵.

15. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 1.

La existencia de la Sociedad es puesta como parte integrante, pero diferenciada, al mismo nivel que las divisiones republicanas. Todas son parte de "nuestra patria Bolivia", la cual de todos modos es historizada: "antes se llamaba Alto Perú, tan solo desde el año 1825 tomó el nombre actual en homenaje al gran libertador de la América del Sud General Simón Bolívar"¹⁶. Esta historización puede remontarse (y a la vez proyectarse) aún más si consideramos otro fragmento del escrito en el que se resalta "la admirable labor de Nina Quispe que silenciosamente está trabajando por la grandeza del Collasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías para su resurgimiento"¹⁷. La referencia a Bolivia en tanto Collasuyo (denominación que la zona andina de Bolivia recibió dentro del Estado incaico) y Alto Perú (durante la colonia), produce una desnaturalización e historización de los límites del Estado nación dentro de los cuales se sitúa la Sociedad República del Collasuyo. Esta inserción, de todos modos, implica una circunscripción de la población indígena, ya vista en el ámbito legislativo, ahora en términos geográficos. Es posible, incluso, pensar en esta circunscripción también como un espacio de autonomía política. Gotkowitz ha mostrado cómo los caciques apoderados designaron autoridades cantonales y departamentales, fundaron escuelas imitando la estructura, sellos y órdenes del Ministerio de Instrucción, y promulgaron leyes, configurando incluso sus propios códigos legales (Gotkowitz 2011: 142). También se constituyeron como interlocutores del poder central saltando a las autoridades estatales locales. Tal fue el caso de Pacajes, en donde ante la malversación de la contribución territorial de los indígenas por parte del suprefecto, que había impedido que llegaran esos fondos al tesoro nacional "en estos momentos en que la Patria necesita más que nunca dinero para mantener a sus soldados y demás usos", los indígenas de la provincia encabezados por Nina Quispe resolvieron que "el segundo semestre de contribución será depositado por el Ilacata Tomás Surco, miembro de esta sociedad en el Tesoro de la administración"¹⁸. Estas características que tomó el movimiento de caciques apoderados ha conducido a Gotkowitz a plantear que éste instituyó "su propio Estado dentro del Estado" (Gotkowitz 2011: 142). En este mismo sentido Mamani Condori plantea que Nina Quispe buscaba avanzar hacia la fundación de una "república india" teniendo como instrumento fundamental a la Sociedad Centro Educativo Collasuyo que se había insertado en los linderos y mojones del país (Mamani Condori 1991: 151).

Si bien podemos pensar como una paradoja la convivencia del anhelo de integración a la nación y la búsqueda de autodeterminación política, ésta deja de serlo si observamos cuál es la propuesta de nación acuñada por Nina Quispe. Un fragmento de *De los títulos de composición de la Corona de España* se manifiesta en este sentido:

La República de Bolivia está dividida en nueve departamentos que son: Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro, Santa Cruz, Tarija, El Beni y El Litoral. Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua, habla la raza indígena, el castellano, lo hablan las razas blancas y mestiza, todos son nuestros hermanos¹⁹.

Esta concepción de una Bolivia considerada como un todo pero dónde claramente existe una diferenciación de diversos sectores, siendo el indígena identificado con el habla aimara y quechua uno fundamental²⁰, nos permite volver sobre el interrogante acerca de si su propuesta de integración a la nación resulta un proyecto asimilacionista. En contraposición a esto último, en el planteo de Nina Quispe existe una clara delimitación de la indianidad, pero a diferencia de la noción construida por la elite, ésta no es folklorizada. En este sentido, el

16. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 1.

17. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 4.

18. Archivo de La Paz, Fondo Administración de las Provincias de Ingavi, Pacajes y Omasuyus (ALP/P-TD). Ingavi. Caja 37, 1932.

19. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 5.

20. Esta visión ha llevado a Mamani Condori a hablar de un pachakuti que implicaba el retorno del Qullasuyo (Mamani Condori 1991: 152) y a Gotkowitz de "una visión de armonía intercultural" (Gotkowitz 2011: 87).

rechazo del poncho que convierte al indio en una postal ante los extranjeros y en “bestias humanas” ante los bolivianos, se oponía al énfasis que los bailes organizados por el Estado y las elites letradas hacían en la necesidad de que las tropas de bailarines indígenas concurren con sus trajes típicos. El sentido del progreso y la incursión al mundo urbano iban a contrapelo del estereotipo del indio rural y anclado en el pasado. Y el acceso a la alfabetización disputaba el destino prefigurado del indígena como trabajador manual y potenciaba su agencia política. Como ha planteado Gotkowitz, la incorporación a la nación boliviana no era una preocupación abstracta, no ser considerados bolivianos conllevaba consecuencias tangibles. La incorporación significaba el acceso a las instituciones públicas y el idéntico amparo ante la ley. Significaba, también, el derecho a cruzar las fronteras y participar del comercio a larga distancia (Gotkowitz 2011: 134). En este contexto, la propuesta de Nina Quispe logró postular la integración a la nación sin caer en un proyecto asimilacionista. Lejos de resultar disolvente de la indianidad forjó una noción de ésta que se opuso a su folklorización, abriendo a la población indígena, como tal, la posibilidad de reclamar por derechos civiles, tierras y autonomía política. Esta noción implicaba un cuestionamiento a las bases de la estratificación social colonial vigente en Bolivia que convertía la diferencia en jerarquía, así como a los preceptos del liberalismo para los cuales la eliminación de ésta última requería una negación de la diferencia cultural. Subyacía, así, un contenido ideológico que postulaba la igualdad de derechos en la diferencia cultural y que, aún cuando no resultaba del todo explícito, se traducía en las prácticas educativas y legislativas. En este sentido, su participación en la maquinaria legal, educativa, e incluso ritual de la elite gobernante gestaba un profundo cuestionamiento de su sistema de dominación.

El discurso de la elite en torno de la “sociedad república del collasuyo”

En este apartado nos proponemos analizar los modos en que la elite liberal recibió las propuestas y actividades de Nina Quispe. Como hemos visto en los apartados anteriores, las actividades de Quispe se encontraban en constante articulación con la elite letrada y con diversos mecanismos institucionales. De hecho, estaban absolutamente imbricadas en la maquinaria legal y educativa liberal, de modo que eran bien conocidas por aquella.

Las primeras repercusiones de sus actividades que encontramos en la prensa son muy positivas. En 1927 el periódico *El Norte* presentaba a Nina Quispe como “un indio que ha sabido querer a los de su raza, un indio comprensivo, que concibe que la independencia de sus compañeros solamente podrá conseguirse a base de estudio y civilización”. Y frente al éxito de los niños de la escuela indigenal en los exámenes rendidos ante el inspector de Instrucción de las Escuelas Municipales, planteaba que “Eduardo Nina Quispe ha obtenido un resultado que muchos que decían preocuparse del ‘problema del indio’ no han podido conseguir hasta hoy”. En este sentido, el propio inspector proponía organizar un desfile con los alumnos indígenas “como una demostración del civismo de esta raza que ingresa a la civilización”²¹. En esta misma línea *La República* publicaba en 1930 que “con maestros como Nina se puede esperar la patria nueva”²². No sólo Nina Quispe era elogiado, sino que incluso la Sociedad República del Collasuyo era bien admitida. Al respecto, la prensa planteaba que “los componentes de la República indígena Collasuyo [...] son en su totalidad indígenas que con un noble entusiasmo se preocupan por el adelanto de la instrucción indigenal en Bolivia”²³. Todo

21. Periódico *El Norte*, 16 de octubre de 1929.

22. Periódico *La República*, 7 de diciembre de 1930.

23. Periódico *La Razón*, 27 de diciembre de 1931.

esto conducía a afirmar que “son los indígenas quienes mayormente se interesan por la resolución en forma práctica del viejo problema indigenal”²⁴.

24. Periódico *El Diario*, 18 de mayo de 1932.

Sin embargo, a partir de octubre de 1932, en un brevísimo lapso, las referencias a Nina Quispe cambiaron por completo. El 31 de octubre el diario *Última Hora* anunciaba que la prefectura había hecho abortar una sublevación indigenal que tenía como objetivos inmediatos “Guaqui, Tiahuanacu, Viacha, Jesús y San Andrés de Machaca, Caquiaviri y Puerto Acosta” pero que incluso planificaba “marchar luego sobre la ciudad de La Paz y pasar a degüello a los blancos, establecer un gobierno de carácter comunista, cuya primera medida fuera la reversión de la totalidad de las tierras a los indios, sus primitivos poseedores”²⁵. Esta noticia dio inicio a una serie de publicaciones, informes y denuncias que derivarían en el posterior enjuiciamiento de Nina Quispe. Reconstruyamos el recorrido que condujo a aquel desenlace. La misma nota a continuación, en un apartado llamado “Acción comunista”, planteaba que “no pueden atribuirse estas actividades de la población indígena del Altiplano a otra cosa que a la labor subversiva que vienen efectuando entre los indios ciertos elementos extremistas y agitadores”. Y argumentaba que “no cabe, frente a la amenaza de una sublevación que tendría funestas consecuencias en este momento, otra cosa que obrar con rapidez y decisión. No basta que el movimiento subversivo haya abortado. Es necesario además verificar sus causas y orígenes y sancionar ejemplarmente a los agitadores”²⁶. Cinco días más tarde, en una publicación de *La Razón*, Nina Quispe aparece como uno de esos agitadores:

25. Periódico *Última Hora*, 31 de octubre de 1932.

26. Periódico *Última Hora*, 31 de octubre de 1932.

el subprefecto de Pacajes recibió denuncia escrita y fundada en declaraciones juradas de tres testigos, que los indígenas Paulino Bonifacio, Rufino Vargas, Jenaro Bonifacio y otros muchos agentes de un indígena apellidado Nina Quispe, se habían reunido en una estancia en la región de Calacoto de Pacajes, y allí habían acordado la sublevación con tendencias comunistas, haciendo su propaganda mediante volantes impresos y en los cuales, se hacía saber que toda la clase indígena se encontraba lista para la sublevación general, que ellos poseían gran cantidad de armas, y que en cuanto se diera el grito de alarma todos estaban en la obligación de organizarse y pasar a degüello a los blancos, para así apoderarse de todas las tierras que constituían fincas que en esa forma había ordenado su presidente Nina Quispe²⁷.

27. Periódico *La Razón*, 5 de noviembre de 1932.

A comienzos del año siguiente la acusación se agudiza, y ya no sólo Quispe es denunciado como agitador sino que toda su labor, antes celebrada, es convertida en blanco de ataque. Es la Legión Cívica la que identifica a la “República de Collasuyo” como una “sociedad indigenal que, conservando las formas legales en apariencia, se hallaba entregada a una intensa difusión de doctrinas disolventes comunistas”. Es por esto que la Legión Cívica, “creada como una institución puesta al servicio [...] de la paz pública interna del país y con el fin de levantar el espíritu cívico ciudadano alrededor de [...] la defensa del sudeste ante el invasor guaraní”, considerando a la República de Collasuyo peligrosa para la nacionalidad, decidió denunciarla ante las autoridades. En función de ello comisionó al legionario Nicolás Montes de Oca para “recoger los pormenores necesarios y vigilar de cerca las actividades de la indicada sociedad presidida por Nina Quispe”. Como resultado de sus pesquisas el legionario habría obtenido “datos que son enteramente comprometedores para las sospechosas actividades de Nina Quispe y sus secuaces”, los cuales se elevaron al Fiscal del Distrito para “iniciar un sumario respectivo y determinar el grado de culpabilidad de los acusados”²⁸.

28. Periódico *El Diario*, 16 de marzo de 1933.

Confluían, en estas publicaciones, dos acusaciones que no eran nuevas sino que retomaban motivos ya utilizados por la elite a la hora de deslegitimar las movilizaciones indígenas: la guerra racial y el comunismo. La orden supuestamente dada por Nina Quispe de “pasar a degüello a los blancos” tenía dos implicancias. Por un lado, desdibujaba al enemigo concreto que podía tener una movilización indígena en reclamo de sus tierras: ya no era el hacendado sino la población blanca en su totalidad. Frente a ésta se colocaba al indígena al cual, a través de una circunscripción racializada, se lo presentaba claramente diferenciado de la “raza blanca” y a la vez indiferenciado a su interior. Esta racialización, que proponía al color como diacrítico, albergaba el salvajismo de la raza indígena, condensado en su propósito de practicar el degüello. De este modo, lejos de las concepciones de racismo culturalista que comenzaban a ser hegemónicas a principios del siglo XX, se retomaba un motivo típico del pensamiento decimonónico cuyo mayor exponente había sido el proceso Mohoza tras la rebelión de 1899²⁹.

29. El pueblo de Mohoza fue escenario de unos de los eventos más sobresalientes que marcaron la ruptura de la alianza popular que había unido a elites liberales con las comunidades indígenas en los comienzos de la Guerra Federal. Allí 120 soldados de un escuadrón liberal murieron en manos de los indígenas pertenecientes al mismo bando, evidenciando la existencia de un programa autónomo. Una vez finalizada la guerra, los liberales en el gobierno llevaron a cabo una estrategia represiva que buscó sofocar el levantamiento indígena. El proceso en el que se juzgó a los participantes de los sucesos de Mohoza catalogó el conflicto como una “guerra de razas”, convirtiéndose en la máxima expresión del darwinismo social desplegado en Bolivia (Demélas 1981, Mendieta Parada 2007).

30. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 36, 1931.

31. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 36, 1931.

Por otra parte, la asociación entre comunismo y sublevaciones indigenales tampoco era nueva. La rebelión de Chayanta acontecida cinco años antes “fue la primera mención de una tentativa de revolución específicamente comunista en la historia boliviana, e indica una preocupación creciente entre la clase alta por un potencial ascenso de un radicalismo a ultranza de la extrema izquierda” (Klein 1969: 91, citado en Hylton 2011: 132). De hecho, como lo ha demostrado Hylton, en este caso la temida alianza entre caciques, artesanos urbanos e intelectuales del Partido Socialista no fue mera proyección ni paranoia de la elite criolla, sino que la rebelión de Chayanta articuló efectivamente a dichos sectores (Hylton 2011: 133). Asimismo, esa acusación fue repetida en sucesos menores luego de aquella rebelión. En la correspondencia mantenida entre el prefecto de La Paz y los subprefectos e intendentes, encontramos alertas sobre la necesidad de tomar “medidas sagaces [para] descubrir propagandistas [de] comunismo” así como de ejercer “estricta vigilancia para evitar [el] ingreso al territorio de elementos comunistas”, especialmente “procedentes [de la] República Perú, sean prófugos o deportados”³⁰. Esta correspondencia pone en evidencia, también, que el comunismo podía servir de etiqueta en situaciones en que los acusados no estaban vinculados con actividades comunistas. Tal es el caso del presidente municipal de Coripata, quien exigía al prefecto de La Paz una sanción correspondiente por calumnia contra José María Gamarra por haber denunciado actividades comunistas en su pueblo³¹.

¿Ahora bien, que nos dicen los expedientes de la Prefectura sobre lo que pasaba en los alrededores de La Paz en el momento en que la prensa describe el intento de aquella gran sublevación y el despliegue de actividades comunistas por parte de las organizaciones indígenas? 1932 era en efecto un año de conflictividad social. Un intenso intercambio de correspondencia a lo largo del mes de marzo informa sobre una sublevación indígena en las fincas de Caluyo y Capiri³². En los telegramas, los subprefectos y corregidores pedían mayor asistencia militar en sus zonas. El corregidor Pedro Sanagua argumentaba que convendría “tener una fuerza permanente en este cantón para lo cual estamos preparando alojamiento”. Comunicaba que los “colonos de Capiri se han declarado comunistas” y alertaba que a raíz de la proximidad de la celebración de la invención de la cruz “existen rumores muy acentuados y públicamente propalados que esperan esta fecha para una sublevación general”³³. Es en ese contexto que aparecen las comunicaciones acerca de los intentos de la sublevación indigenal a la cual nos referimos anteriormente. El subprefecto de Viacha envió el 29 de octubre de 1932 un telegrama al Prefecto de La Paz donde planteaba:

32. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

33. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

Ayer informé ampliamente a Mingobierno asuntos preparativos sublevación indigenal. Caso serio, merece atención poderes públicos para conjurar cualesquier conato subversivo mediante armas con expresa autorización escrita hacer uso caso necesario determinado acción civil o militar para deslindar responsabilidades. Amago de ataque no solo tiende a pueblos Jesús y San Andrés Machaca, Guaqui, Tiahuanacu y Viacha, tiene proyecciones para atacar La Paz. Una palabra arrastra pueblos altiplano asegurándose constante cambio comunicaciones de extremo a extremo y cabildos celebrados sin que pueda encontrarse prueba evidente, por reserva y solidaridad que guardan³⁴.

34. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

El subprefecto también reproducía alertas de sublevación enviadas por el corregidor de Jesús de Machaca y el intendente de Guaqui y sus solicitudes de armamentos para prevenir el conflicto, y expresaba que se encontraba “en activas pesquisas [para] precisar cabecillas, sitios cabildo y otros detalles”³⁵. Dos días después, el intendente de Guaqui habiendo recibido el armamento y carabineros solicitados, viaja a Jesús de Machaca para corroborar las versiones sobre el levantamiento y declara que el “vecindario hallase completamente tranquilo”³⁶. Por otra parte, el Subprefecto Sosa envía a requisar casas indígenas en busca de armamentos descubriendo “solo dos cacerinas mausser en cambio, contrabando de 56 pieles vicuña, lana madejas”³⁷. El descrédito de una efectiva existencia de planes de sublevación indigenal que provocan estos informes, se profundiza con una publicación del periódico Última Hora en la que exponía que si bien “informaciones recogidas en la Prefectura del Departamento y en el Ministerio de Gobierno nos permitieron dar noticia al público de un vasto movimiento indigenal que estaría preparándose en el altiplano”, sin embargo

35. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

36. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

37. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

personas llegadas de diversos puntos del altiplano, a las cuales hemos interrogado a este respecto, se muestran sorprendidas de la noticia y nos aseguran que en esa región agrícola no han advertido ningún motivo ni actividades de los indígenas que pudieran ser motivo de alarma, reinando por el contrario una tranquilidad que nada induce a suponer pueda alterarse³⁸.

38. Periódico Última Hora, 8 de noviembre de 1932.

Aún así, el proceso en contra de los cabecillas de la supuesta sublevación continuó. El primer documento de la prefectura que establece una relación entre los intentos de sublevación y Eduardo Nina Quispe es un telegrama enviado por el intendente de Guaqui el 14 de noviembre de 1932. Este no se basa en la atestiguación de hechos probatorios de dicha vinculación sino en la

carta publicada en el diario La Razón por Francisco Mendoza C. cuyo recorte me permito enviar a Ud. [que] expresa que varios indígenas agentes de otro igual apellidado Nina Quispe, se habían reunido en una estancia de la región de Calacoto provincia Pacajes, para acordar la sublevación con tendencias comunistas³⁹.

39. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

Curiosamente el artículo al que se refiere el intendente es, también, la primera mención que hemos encontrado en la prensa al respecto. En función de ello es que éste comienza a realizar averiguaciones y envía la siguiente información:

el indígena Eduardo Nina Quispe reúne constantemente a los principales mandones de varias provincias del Departamento. El indígena Eduardo Nina Quispe vive actualmente en la región de Caja del Agua, Calle Laja, casa que fue del Cura Rosilló. Con estos datos posiblemente puede la policía de seguridad investigar y capturar al indígena Quispe en el momento mismo que tenga su reunión⁴⁰.

40. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

La segunda referencia a Nina Quispe se encuentra en un escrito del subprefecto de la provincia de Omasuyus en la cual expresaba: “paréceme indispensable establecer una estricta vigilancia sobre [...] un Nina Quispe, Profesor de Escuelas Indígenales, los cuales ejercen una poderosa influencia sobre los comunarios del Departamento, por lo que yo he podido apreciar”⁴¹.

41. ALP/P-TD. Omasuyus. Caja 108, 1932.

Nina Quispe continuó con su práctica legal y desmintió dichas acusaciones. En un memorial en el cual denunciaba los abusos cometidos por el corregidor del cantón de Ayo Ayo, Nicacio Herrera, declaraba que

en mi calidad de representante legal por los indígenas comunarios de este departamento, tengo mandato especial para reclamar por los abusos que sufran mis mandantes de parte de autoridades cantonales [...] atentados que cuando son denunciados y reclamados dan lugar a que se nos llame comunistas, no siendo sino más que la impotencia de esta autoridades abusivas al no poder justificar su conducta⁴².

42. ALP/PE. Caja 346, 1933.

Asimismo, en *El Diario* publicó una nota en respuesta a las acusaciones vertidas en ese periódico arguyendo que “una sociedad como cualquiera otra, que se desenvuelve dentro de las leyes existentes con fines altamente educativos de la raza indígena no puede ser materia de afán sensacionalista”. Utilizaba la ocasión “para hacer pública profesión de la fe patriótica, inspirado por un alto y elevado ideal nacionalista de la Sociedad que me honro en presidir”, y acusaba a “algunos señores que han amasado fortuna con las lagrimas y el sudor de los indígenas, [que] hacen frecuente uso de la sindicación de comunistas a todos los que reclamamos dentro de las leyes vigentes” de haber “sugerido y sorprendido la buena fe de algún cronista para mover a la policía contra pacíficos ciudadanos”⁴³.

43. Periódico *El Diario*, 24 de marzo de 1933.

Aún así, a pesar de las incertidumbres en cuanto a la sublevación y a la participación de Quispe dentro de ella, se inició un juicio en su contra. El 20 de abril de 1933 fue capturado bajo la sindicación de “explotar a los indígenas del altiplano”⁴⁴. Se argumentaba que si bien

44. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933 y 7 de mayo de 1933.

el fiscal del distrito, en su reciente viaje [...] tuvo oportunidad de comprobar que no existe conato de sublevación indigenal como equivocadamente informo un diario local [...] empero pudo comprobar que el indígena Eduardo Nina Quispe, aprovechando de su relativa instrucción explotaba a los indígenas haciéndoles creer que pronto serían dueños de las haciendas. Para decirles esto les cobraba dinero para gastos de propaganda⁴⁵.

45. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933.

El acusado habría manifestado que “era en efecto Eduardo Nina Quispe [...] y aún le entregó al señor Nogales dos de los folletos que ha mandado editar con el dinero que exacciona a sus compañeros”⁴⁶. Como muestra este fragmento, ante la detención, Nina Quispe, en consonancia con los efectos que su práctica había tenido hasta ese momento, mostró su documentación como probatoria de la constitucionalidad de sus acciones. Pero una vez detenido, son esas mismas actividades las que resultan suficientemente peligrosas y, de hecho, ya no parece ser necesario vincularlas a los espectros del comunismo o de la guerra racial para ello.

46. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933.

Ante la falta de pruebas, Nina Quispe fue liberado por orden del juez Carpio, pero rápidamente fue detenido y puesto esta vez a disposición de autoridades militares. Se inició así una nueva etapa que se prolongaría por un largo tiempo. Las acusaciones vertidas en la prensa sumaban a la sindicación de “explotación

de los indígenas" nuevamente la tentativa de sublevación⁴⁷. El juicio se prolongó por más de seis meses. Los defensores de Quispe reclamaron la falta de indicios y la necesidad de resoluciones, ante lo cual fueron enviados pedidos de averiguaciones, informes y documentos en las provincias⁴⁸. Ya en noviembre de 1932 los documentos del archivo de la Sociedad habían sido requisados, incluyendo su correspondencia oficial, sin haber conseguido papeles comprometedores que demostraran algo en su contra (Choque Canqui y Quisbert 2010: 83, 84). Fue nuevamente la Legión Cívica quien remitió "algunos documentos al fiscal del distrito sobre las actividades delictivas que ejerce el indígena Eduardo Nina Quispe"⁴⁹. Finalmente, en mayo de 1934 terminó el proceso declarándose falta de suficientes indicios de culpabilidad por lo cual el fiscal militar requirió la absolución. Según él, la sentencia debía dictarse dentro del plazo de una semana, pero Nina Quispe recién pudo abandonar la cárcel en 1936 (Mamani Condori 1991: 136, 137).

Si al comienzo las actividades de Nina Quispe habían sido bien recibidas, en consonancia con la incorporación simbólica de la población indígena que se desplegaba en estos años, a partir de 1932 las mismas actividades son percibidas de otra manera; se convierten en peligrosas, y se relacionan con el comunismo y con la organización de sublevaciones sumamente amenazantes para La Paz. ¿Cómo explicar tal viraje? En primer lugar, es necesario tener en cuenta que este viraje coincide con el ingreso de Bolivia a la Guerra del Chaco. Como desarrolló Mamani Condori retomando el trabajo de René Arce, al interior de ella se desató una "guerra interna" que opuso no sólo a terratenientes y campesinos, sino que además se encontraba atravesada por la estructuración colonial de la sociedad boliviana (Mamani Condori 1991: 97). El Estado y el Ejército se volvieron "guardianes del interés nacional", recrudesciendo las presiones sobre la población indígena a través del reclutamiento forzado, la intensificación de la usurpación de tierras y el establecimiento de una fuerza represora llamada Legión Cívica (Mamani Condori 1991: 100-102). La Legión Cívica fue creada en julio de 1932 por un decreto supremo del gobierno de Salamanca "con el fin de hacer frente a la emergencia nacional y velar por el orden interno"⁵⁰. Según su reglamento tenía "autonomía en sus funciones e iniciativas [...] dentro de sus actividades tendientes al mantenimiento de la tranquilidad y el orden público en momentos de guerra" (informe del tcnl. Zegarrudo, 26-II-34, citado en Mamani Condori 1991: 113). De este modo, ante la situación de guerra externa que había comprometido a casi la totalidad de su fuerza militar, la Legión adquiría las funciones asociadas normalmente a las guarniciones y regimientos militares, y su estrecho vínculo con los terratenientes y vecinos la convirtió en un "instrumento de opresión colonial sobre los indios" (Mamani Condori 1991: 113, 114).

Como hemos visto, fue justamente la Legión Cívica la que cristalizó la identificación de la Sociedad Republicana de Collasuyo y el comunismo y quien brindó el material probatorio para culpabilizar a Nina Quispe como instigador de la sublevación. Por otra parte, Nina Quispe fue liberado recién al terminar la guerra, en una coyuntura política distinta, el socialismo militar de Toro y Busch (Mamani Condori 1991: 139). Esto conduce a argumentar (junto con Mamani Condori) en favor de que la necesidad de control interno recrudesció y convirtió en peligrosas actividades que antes el Estado podía aceptar e incluso incentivar. Pero es necesario tener en cuenta, también, que los modos de integración del indio dentro de la nación boliviana albergaban la posibilidad de este cambio. La representación folklorizada, que estaba siendo forjada por las elites, admitía al indígena en su condición de "indio autóctono" y excluía los reclamos que se desarrollaran por fuera de los límites impuestos por aquella.

47. Periódico *El Diario*, 5 de junio de 1933 y 10 de octubre de 1933.

48. ALP/P-TD. Pacajes. Caja 116, 1933.

49. Periódico *El Diario*, 26 de abril de 1933.

50. Este decreto venía a coronar un gobierno autoritario que se había mostrado reacio a los reclamos del movimiento estudiantil y obrero cada vez más radicalizado. La respuesta de Salamanca frente al conflicto social profundizado por la crisis económica de 1930 había sido una política represiva teñida de un ferviente anticomunismo que buscaba desacreditar la movilización como parte de una "amenaza roja". El vuelco hacia la guerra contra el Paraguay no fue sino el intento de evadir con una política externa su fracaso en el frente interno, aunque de hecho sería justamente la Guerra del Chaco la que finalmente terminaría por desarticular la configuración social vigente (Klein 2002).

Esta dimensión es la que permitió que, ante el creciente control interno provocado por la situación de la guerra y la concomitante agudización de los conflictos sociales, aparecieran las imágenes del indio “comunista”, “explotador” y “salvaje” protagonista de una “guerra racial”. Estos estereotipos no son excepciones ni desviaciones del proceso de folklorización del indio; funcionan como la contratara del “indio autóctono”, y son constitutivas de la noción de indianidad que determina la incorporación del indígena a la nación boliviana a comienzos del siglo XX.

Conclusiones

El análisis de la Sociedad República del Collasuyo pone en evidencia un tema subyacente pero protagonista del proceso de construcción de la nación y la indianidad en Bolivia que es la disputa por la agencia política indígena. El proyecto de nación de Eduardo Nina Quispe, desglosado en su práctica educativa y legislativa, expresa las tensiones a las que se vio enfrentada la visión hegemónica de indio folklorizado como único medio de ser incorporado a la nación. Manteniendo un discurso integracionista Quispe logró, sin embargo, plantear una noción alternativa de indianidad y, por tanto de nación, en la cual la población indígena, como tal, adquiriría derechos civiles a la vez que se convertía en un sujeto político dentro del Estado boliviano. Si bien las elites en un comienzo interpretaron la actividad de Nina Quispe como reproductora de la representación folklorizada del indio, ante la agudización del control social que provocó el inicio de la Guerra del Chaco, estas adquirieron un halo de peligrosidad. Este vuelco revela la contradicción latente entre la complejidad de la práctica de Nina Quispe y la dualidad que contenía la imagen de indianidad folklorizada elaborada por las elites. Si la práctica de Quispe tenía una arista de integración que, por tanto, podía ser vista como funcional al proyecto de nación de las elites, al mismo tiempo albergaba consecuencias que, además de constituirse en un reclamo de autonomía, colocaban a la población indígena como interlocutor con el mismo status que las elites a la hora de definir el Estado nación. Por otra parte, la imagen de “indio salvaje” que funcionaba como contracara de la de “indio autóctono” se desvela ante las tensiones provocadas por la guerra. Es esta imagen la que, a la hora de deslegitimar la práctica de Nina Quispe frente al peligro que representa en el nuevo contexto de conflictividad social, reaparece, a la par que la acusación de comunismo. Estos elementos, aun cuando se presentan como opuestos a la imagen del “indio autóctono”, resultaban constitutivos del discurso folklorizante de la elite, en tanto permitían remarcar los límites dentro de los cuales se admitía la participación indígena dentro de la nación, albergando, de este modo, los elementos para neutralizar las prácticas que los desafiaran.

Agradecimientos

Agradezco los enriquecedores comentarios a la primera versión de este texto aportados por Sergio Serulnikov, así como las oportunas observaciones de los evaluadores externos.

Bibliografía

- » Condarco Morales, R. (1983). *Zarate. El "Temible" Willka*. La Paz, Renovación.
- » Choque Canqui, R. (2012). *Historia de una lucha desigual*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Choque Canqui, R., Quisbert, C. (2006). *Educación indígena en Bolivia*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Choque Canqui, R., Quisbert, C. (2010). *Líderes indígenas aymaras*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Demélas, M. D. (1981). Darwinismo social a la criolla. *Historia Boliviana* I: 55-82.
- » Funes, P. (2006). *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Gotkowitz, L. (2011). *La revolución antes de la Revolución*. La Paz, PIEB-Plural.
- » Hylton, F. (2011). Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta. En Hylton, F., F. Patzi, S. Serulnikov y S. Thomson (comps.); *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia andina: 127-187*. La Paz, Muela del Diablo.
- » Irurozqui, M. (1994). *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.
- » Klein, Herbert (2002). *Historia de Bolivia*. La Paz, Librería Editorial Juventud.
- » Larson, Brooke (2008). La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos. En De la Cadena, M. (comp.); *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina: 117- 147*. Popayán, Enviación.
- » Mamani Condori, Carlos (1991). *Taraq. 1866-1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*. La Paz, Aruwiyiri.
- » Mendieta Parada, Pilar (2007). *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Tesis para optar el Título Profesional de Doctor en Ciencias Sociales con Mención en Historia. Lima, UNMSM.
- » Ortiz García, Carmen (1994). Antropología y Folklore. *Revista de dialectología y tradiciones populares* 49: 49-68.
- » Rivera Cusicanqui, Silvia (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz, Yachaywasi.
- » Ticona Alejo, Esteban (2005). Movimiento indígena y pensadores aymaras. En *Lecturas para la descolonización*. La Paz, Plural.
- » Wahren, Cecilia (2014). La creación de la Semana Indianista. Indianidad, Folklore y Nación en Bolivia. *Universitas Humanística* 77: 169-195.

Fuentes citadas

Fondos documentales

- » ALP/EP (Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura).
- » ALP/P-TD (Archivo de La Paz, Fondo Administración de las Provincias de Ingavi, Pacajes y Omasuyus).
- » AHAL/Solicitudes de indígenas (Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa).

Periódicos citados

- » El Diario (La Paz).
- » Última Hora (La Paz).
- » La Razón (La Paz).
- » El Norte (La Paz).

Cultura, Sociedad y Políticas Públicas. Pasado y Presente del Patrimonio Cultural en Michoacán

OJEDA DÁVILA, L.; MIJANGOS DÍAZ, E.; MERCADO LÓPEZ, E. (coords.) (2015). *Cultura, Sociedad y Políticas Públicas. Pasado y Presente del Patrimonio Cultural en Michoacán*. Morelia, Michoacán (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 258 páginas.



Lorena B. Rodríguez*

El objetivo del libro es analizar distintos procesos de patrimonialización de recursos naturales y bienes y manifestaciones culturales en el estado de Michoacán, México. En particular, y como eje vector que articula los distintos capítulos que componen la obra, se aborda la relación entre las políticas públicas y la configuración del patrimonio cultural. A tal fin, el libro reúne los textos de nueve autores e incluye, además, una Introducción y unas Conclusiones -redactadas por los coordinadores- que ofrecen al lector una buena síntesis de los contenidos principales de cada contribución así como un balance sobre la temática central allí analizada. Vale resaltar que estos autores provienen de distintas formaciones académicas -antropología, historia, arquitectura, etc.- y variadas experiencias en el campo de la patrimonialización. Como consecuencia, las perspectivas de análisis, las preguntas y las metodologías puestas en juego no son homogéneas. Lejos de constituir esto una dificultad a la hora de acercarse a la obra como un todo coherente, los enfoques disímiles resultan complementarios y aportan complejidad a la cuestión del patrimonio cultural michoacano. También cabe mencionar que aun cuando la obra describe un problema desde lo local resulta de interés general pues aborda un tema de absoluta vigencia; esto es, la importancia del patrimonio en el marco de los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural que se han desplegado en toda Latinoamérica en las últimas décadas.

Con el objetivo de dar cuenta de los aportes del libro, desarrollaremos a continuación una síntesis de las contribuciones de cada autor. El primer artículo, de Eduardo Mijangos Díaz, se titula "La 'identidad campesina'. Una valoración a partir del agrarismo pos-revolucionario en Michoacán" y aborda -desde una perspectiva histórica- el tema de la construcción de identidades en el México pos-revolucionario problematizando el concepto de *agrarismo*, entendido como la organización y movilización colectiva de las comunidades campesinas para defender sus tierras. Este concepto también es instituido por el Estado como valor patrimonial, aunque -como describe el autor- no siempre coincide con las más complejas representaciones, manifestaciones y discursos de las propias comunidades.

El siguiente artículo, de Carmen Alicia Dávila Munguía, titulado "El patrimonio artístico purépecha y su resguardo en las comunidades indígenas michoacanas: el templo de Santa María Huiramangaro" se desplaza hacia lo que en el libro se describe como patrimonio edificado y pone el foco sobre un retablo colonial del templo de la Virgen de la Asunción -municipio de Pátzcuaro- para dar cuenta de su proceso de restauración. Al respecto, advierte la autora que tareas como esta sólo pueden desarrollarse de la mano de la valoración que haga la propia comunidad de ese patrimonio religioso, aunque en concordancia y con el debido apoyo de los organismos gubernamentales correspondientes. Una mirada diferente sobre el patrimonio y las políticas de conservación es la propuesta por Catherine R. Ettinger en su artículo "Perspectivas sobre la conservación de la troje purépecha. Entre la conservación ideal y la realidad". La troje, unidad dentro de la vivienda indígena característica de la región purépecha, es puesta bajo la lupa para analizar los diferentes discursos que se despliegan en torno a su conservación. Según esta autora, los académicos y el Estado propician -con miradas externas, estáticas, idealizadas o guiadas por diversos intereses como el turístico- la exclusión de los moradores originales al desconocer la complejidad de la troje como algo más que un objeto, y consecuencia no se escuchan sus razones para modificarla en términos "no tradicionales". Propone, en cambio, entender que la tradición es algo dinámico y relacionado a diversos procesos internos de las propias comunidades que se enfrentan, entre otras cosas, a problemas ambientales, económicos, sociales. Según la autora, sólo atendiendo estos problemas se podrá resolver el tema de la conservación del patrimonio.

Eugenio Mercado López, en su artículo "Políticas del patrimonio cultural en la conservación de monumentos históricos de comunidades indígenas de Michoacán", continúa reflexionando sobre el patrimonio edificado; en particular, sobre el tema de la conservación de los monumentos históricos de uso religioso. El autor pone en evidencia, a partir de la descripción de varios ejemplos, los conflictos que se generan al interior de las comunidades a la hora de poner en práctica políticas públicas, desconectadas muchas veces de la realidad local y que incluso inciden de manera negativa no sólo en los bienes culturales sino también en el devenir social de la colectividad. Así, entendiendo que el patrimonio

*Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria -Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. E-mail: rodriguezlo@hotmail.com

puede ser una herramienta de desarrollo regional y comunitario, el autor propone que la formulación y aplicación de políticas públicas estén orientadas fundamentalmente por las experiencias, las valoraciones y los usos de los bienes culturales desplegados por cada comunidad. Por su parte, Lorena Ojeda Dávila, en el artículo “Tensiones en torno a la ‘puesta en valor’ del patrimonio cultural indígena purépecha en Michoacán”, retoma también la cuestión de los conflictos que se expresan entre los miembros de las comunidades indígenas michoacanas. A partir de las trayectorias de dos agrupaciones indígenas que han buscado fomentar la reivindicación étnica, entre otras cosas, a través de la defensa de su patrimonio cultural y considerando especialmente el hecho de inscribir en 2010 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad dos manifestaciones de su cultura, la *pirekua* -canto purépecha- y la cocina tradicional michoacana, la autora reflexiona sobre las posiciones divergentes que emergen en estos procesos de patrimonialización. En particular, se centra en las tensiones desencadenadas bajo el impulso de programas gubernamentales que se limitan a promover aquellos bienes o manifestaciones culturales pasibles de ser explotados turísticamente y, por ende, a excluir a buena parte de las personas que los producen, significan y resguardan. Concluye que en materia de *puesta en valor* del patrimonio es imperiosa la necesidad de accionar políticas incluyentes y significantes a nivel local y destaca que, a pesar de los problemas y las discordancias descritas y dadas la proactividad de los purépechas, en un mediano plazo podrían encontrarse puntos de acuerdo. Asimismo, Eva María Garrido Izaguirre, en su trabajo “Concursos artesanales: el caso de Michoacán, una revisión crítica” analiza -a través de varios ejemplos- el fenómeno de los concursos artesanales y su relación con las esferas de producción y circulación de las obras. Revisando los diferentes criterios de dictaminación en base a los conceptos de belleza, tradición y calidad puestos en juego en los concursos, Garrido Izaguirre advierte que los mismos se rigen por parámetros orientados a promocionar un tipo determinado de obras para mercados urbanos y exclusivos generando, una vez más, conflictos, confusiones e inequidades. Como propuesta, la autora insiste en la necesidad de impulsar abiertos diálogos entre todos los actores implicados, a partir de los cuales puedan repensarse las políticas institucionales y se abran vías que permitan a todos los artesanos tomar control sobre el devenir de su patrimonio.

Aunque en la mayor parte de los artículos se pone el acento en dos grandes actores involucrados en los procesos de patrimonialización -el Estado y las comunidades- otro actor importante son las empresas privadas. Es el caso desarrollado por Teresita Fernández Martínez en su trabajo “La nueva

minería en Angangueo: un paisaje urbano histórico en riesgo”, en el que analiza el rol de una multinacional minera desembarcada en Angangueo -antiguo asiento minero- y el impacto -probablemente irreversible- en el patrimonio cultural y natural de la región que su instalación ha provocado. En contraposición a los beneficios prometidos por la minera, la autora vislumbra serios riesgos que -según ella- deberán ser subsanados por los propios actores sociales afectados, reconfigurando su autonomía y reconociendo su responsabilidad y sus derechos para propender al bien común. En este último sentido, resulta interesante el siguiente capítulo, “*Homies* de retorno en Angahuan: una comunidad purépecha en Michoacán”, de Berenice Guevara Sánchez quien analiza la reinserción de los *homies* -jóvenes migrantes que fueron miembros de pandillas en Estados Unidos- en la comunidad indígena. Esta población, que comparte una tradición cultural donde priman los intereses colectivos por sobre los individuales, recibe a estos jóvenes e incorpora -aunque no sin conflictos- sus nuevas formas de vida, dinamizando y fortaleciendo, en consecuencia, la identidad étnica y la cohesión social.

La última contribución del libro, “Patrimonio cultural: ¿de quién? ¿para quién? ¿para qué?” de Aída Castilleja, plantea una serie de debates teóricos en torno a la definición de patrimonio cultural -que entiende como una construcción social e históricamente situada- y busca reflexionar en torno a esta cuestión a partir de las preguntas propuestas en el título del artículo. En relación con esas reflexiones propone también, en base a un punteo de temas nodales, componer una agenda de trabajo que se oriente a la reconversión del patrimonio cultural en un sentido social, que contribuya a reconocer la diversidad cultural y a fortalecer la organización y participación de quienes crean, producen o resignifican bienes o manifestaciones patrimoniales.

En síntesis se trata de una obra que, a partir del espacio michoacano y desde una mirada multidisciplinaria, pone el foco sobre el patrimonio o los procesos de patrimonialización tanto del pasado como del presente, considerando los múltiples actores que intervienen en los mismos y las tensiones o acuerdos que entre ellos operan, atendiendo y conectando las dimensiones políticas, económicas y culturales implicadas. Sin duda, el libro constituye un aporte para académicos, funcionarios, gestores culturales y promotores comunitarios pues a partir de debates teóricos, análisis de casos y descripción de experiencias de gestión, invita a accionar sobre el patrimonio y también a pensarlo como un mecanismo de inclusión y una vía más a partir de la cual revertir desigualdades.

Los estudios andinos, entre la reforma y la revolución. Chile, 1960-1973

CARLOS MARÍA CHIAPPE (2015). *Los estudios andinos, entre la reforma y la revolución. Chile, 1960-1973*. Iquique, El Jote Errante. 187 páginas.

 Nayla Capurro*

El libro que ofrece Carlos María Chiappe trata, como su título lo indica, del surgimiento y desarrollo del campo de estudios andinos en Chile en relación al contexto socio-político del país entre 1960 y 1973. Dicha coyuntura reviste especial interés en el estudio de esta disciplina, dado que fue en este período cuando las ciencias sociales en Latinoamérica en general, y en Chile particularmente, atravesaron un proceso de modernización e institucionalización.

El objetivo principal de la obra consiste en analizar la incidencia de los procesos económicos, políticos y sociales durante el mencionado período en el ámbito científico-académico chileno, explorando los vínculos entre los estudios andinos y los planes estatales de desarrollo que involucraron a las comunidades indígenas del Norte Grande chileno. A este fin, el autor selecciona y analiza tres fuentes del período en cuestión, dos trabajos académicos de Mario Rivera y uno de Freddy Taberna Gallegos, que abordan la problemática indígena. Mediante un enfoque etnográfico que apunta a recuperar y dialogar con las perspectivas de los autores trabajados, así como con los proyectos intelectuales por ellos sustentados, Chiappe reconstruye los contextos de producción y circulación de las fuentes, proponiendo algunas líneas de análisis al respecto.

El libro se divide en una Introducción y cinco capítulos. A modo introductorio, el autor explicita las temáticas a abordar, sus objetivos, su postura metodológica en el análisis de las fuentes y el marco teórico-conceptual por el cual se reconoce influenciado. Retomando periodificaciones realizadas previamente por Hans Gunderman, Héctor Gonzalez, Lautaro Núñez y Stefano Palestini, entre otros, distingue dos períodos en cuanto al proceso de desarrollo de las ciencias sociales en Chile: uno previo a la institucionalización y profesionalización de las mismas y otro posterior. El libro se centra principalmente en la coyuntura de transición entre ambas etapas, que se corresponde con las décadas de 1940/50-60.

El primer capítulo trata sobre el surgimiento y desarrollo del campo de los estudios andinos desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1960. Las primeras investigaciones que pueden atribuirse a dicho campo se realizaron en la región

del Norte Grande de Chile, auspiciadas por el gobierno en el marco de la Guerra del Pacífico (1879-1883), con el objetivo de conocer la geografía, los recursos y las poblaciones de este territorio en disputa. Mientras que el fin de la Guerra coincidió con una disminución de los estudios andinos en la región la actividad se retomó, entre las décadas de 1940 y 1960, impulsada por el gobierno chileno con el propósito de conocer y evaluar la plausibilidad de adecuar los ecosistemas y poblaciones del Norte Grande a los nuevos programas y planes estatales desarrollistas.

En el segundo capítulo, el autor realiza una historización de las nociones de progreso y desarrollo, concebidas como sinónimos, a las que entiende como matriz del pensamiento occidental. Analiza luego la presencia de estos conceptos en los aportes al indigenismo peruano de Eduardo Valcárcel (1891-1987) y José Carlos Mariátegui (1894-1930) y en las contribuciones al indigenismo chileno de Alejandro Lipschutz (1883-1980). Chiappe propone que el progreso, concebido como ley universal de mejoramiento humano, suponía para las naciones latinoamericanas la necesidad de desarrollar definitivamente su identidad nacional e incluir a este fin a las comunidades indígenas. A esta problemática intentaron dar solución las corrientes indigenistas pero al compartir esta postura epistemológica eurocéntrica no lograron superar sus limitaciones y recuperar las perspectivas de los propios indígenas.

En el tercer capítulo, Chiappe da cuenta del desplazamiento semántico experimentado por la noción de progreso en el escenario de posguerra de la segunda mitad del siglo XX. El desarrollo y el progreso pasaron a concebirse en este contexto como una utopía, la cual sería realizable a través de la cooperación internacional. Es en este nuevo paradigma desarrollista que las ciencias sociales, en tanto medios para conocer y superar los problemas que impedían el desarrollo de las distintas sociedades, cobrarían renovado impulso a nivel mundial. Chiappe explora las condiciones de emergencia, los procesos y actores sociales que intervinieron en la modernización y conformación de las ciencias sociales en Chile en el marco del modelo económico desarrollista, entre los cuales menciona la relación de este país con Estados Unidos, la cooperación y financiación internacional de las actividades de enseñanza e investigación, el fomento

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Email: naylacapurro@gmail.com

del cristianismo social y las políticas gubernamentales que conllevaron a la Reforma Agraria.

El cuarto capítulo aborda la problemática medular del libro: la modernización de las ciencias sociales en el Norte Grande y el rol de las mismas en las políticas gubernamentales desarrollistas que involucraron a las comunidades indígenas de dicha zona. La modernización y profesionalización de las ciencias sociales en esta región se inició con la apertura de museos regionales y el establecimiento de una red científico-académica entre fines 1956 y 1967, dando lugar a grandes avances en los campos de la Arqueología, la Antropología social, la Historia y la Etnohistoria.

Con respecto a las políticas estatales desarrollistas implementadas en el Norte Grande hacia la década de 1960, Chiappe destaca la progresiva incorporación a las mismas del asesoramiento de especialistas en ciencias sociales y en el conocimiento de los pueblos indígenas. El autor analiza las fuentes anteriormente mencionadas que abordan la problemática de la incorporación de las comunidades indígenas a la sociedad estatal y propone que, a pesar de sustentar diferentes proyectos intelectuales, las tres coinciden en la consideración de las comunidades indígenas como sumidas en un proceso de desintegración cultural provocado por el contacto con las poblaciones urbanas o con el capitalismo.

Finalmente, en el quinto capítulo, el autor expone sus conclusiones, sosteniendo que en el proceso de modernización de las ciencias sociales en el Norte Grande de Chile intervinieron tanto el interés por la institucionalización académico-científica como la creciente politización de las ciencias sociales y su búsqueda de autonomización. En este marco, coexistieron diversos proyectos intelectuales con diferentes enfoques sobre el mundo andino, entrecruzados a su vez con distintos ideales de ciencia. A pesar de sus diferencias, estos enfoques concebían el progreso como el avance de todas las sociedades hacia la perfección, lo que les impidió conocer el punto de vista nativo y trascender su matriz eurocentrista.

El libro de Chiappe representa sin dudas una contribución al estudio de la dinámica de las relaciones entre las esferas política y científico-académica en Chile. Si bien profundiza el caso de los estudios andinos en el Norte Grande de Chile, no deja de lado su articulación con los procesos más amplios atravesados por las ciencias sociales en el escenario latinoamericano en general. Como principal aporte de la obra, se destaca la relevancia que otorga el autor al modo en que las bases epistemológicas sostenidas por los científicos sociales, y por el Estado chileno, influenciaron sus enfoques respecto del mundo andino, dificultando así su capacidad de captar las perspectivas de las comunidades indígenas.

Del gobierno y su tutela. La reforma a las haciendas locales del siglo XVIII y el Cabildo de México

SÁNCHEZ DE TAGLE, E. (2014). *Del gobierno y su tutela. La reforma a las haciendas locales del siglo XVIII y el Cabildo de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 287 páginas.

 Rogelio Jiménez Marce*

Existen numerosos estudios sobre las reformas borbónicas que han centrado su atención en los cambios que produjeron en el ámbito económico, político, social y urbanístico pero se ha explorado escasamente el impacto que estas disposiciones ocasionaron en las corporaciones, asunto que, como lo indica Esteban Sánchez de Tagle en *Del gobierno y su tutela*, resulta de particular importancia pues las autoridades metropolitanas buscaron eliminar la jurisdicción que éstas gozaban y que les permitía ser autónomas. En el caso particular del Cabildo de la Ciudad de México, el autor advierte que una resolución de la Real Audiencia, emitida en 1765, constituyó el punto de partida del embate en contra de los privilegios que ostentaba; situación provocada, según los regidores, por la “invasión” de los asuntos de la administración local realizada por los funcionarios reales. La controversia evidenciaba la fractura de una concepción tradicional que concebía a los reyes como los vigilantes de un orden natural e indisponible presente en los diversos cuerpos jurídicos. Con el ascenso de los Borbones, en el siglo XVIII, se introdujeron una serie de cambios que buscaban, entre otras cosas, innovar las estrategias de gobierno. Con la intención de transformar los “gobiernos tradicionales”, las autoridades reales crearon nuevas instancias de gobierno y transformaron el sistema jurídico. Las reformas provocaron que las corporaciones perdieran identidad, por lo que se acusó a los funcionarios reales de monopolizar la procuración del buen gobierno y de propiciar que se perdiera la comunicación que éstas tenían con el monarca.

Así, las primeras manifestaciones del reformismo metropolitano se apreciarán en el control hacendario de aquellos Cabildos que se encontraban endeudados, tal era el caso del de la Ciudad de México. Las autoridades reales acusaron a los regidores de ser los culpables, sin tener en cuenta las exacciones extraordinarias ordenadas por la Corona y el nombramiento de nuevos funcionarios que recibían su sueldo del Ayuntamiento. La primera reforma a la hacienda sería promovida por el virrey conde de Fuenclara, quien nombró a un juez superintendente de propios y arbitrios que debía pagar adeudos y fortalecer las rentas del patrimonio municipal. Como este funcionario actuaba de forma independiente, el Cabildo consideró que se limitaba su autonomía y solicitó

su desaparición pero la petición sería denegada realizándose un juicio de residencia en contra del Ayuntamiento, exigencia considerada por los capitulares como un atentado y que promovió un juicio contra el virrey, quien ordenó la detención de los regidores. En respuesta, el Cabildo elevó una queja a la monarquía por las “irregularidades cometidas”. Si bien es cierto que el Ayuntamiento no buscaba la derogación de la ley sino su exención, su pretensión sería desestimada por considerarse que la revisión de sus fondos era consecuente con la política real.

A pesar de los dimes y diretes, las autoridades virreinales, a fines de la década de 1770, decidieron dar marcha atrás con la mayoría de las medidas que le impusieron al Cabildo, pues permitieron el nombramiento de regidores honorarios. Aunque se propuso crear un reglamento para regir las rentas de la ciudad, éste no sería aprobado debido a que el Ayuntamiento alegó que no había sido consultado. De hecho, la Corporación remitió un alegato al monarca en el que evidenciaba que su actuación se regía bajo derecho y que sus acciones se guiaban en función de la autonomía que le correspondía como cuerpo, aunque aclararon que ésta no debía confundirse con soberanía. En este mismo sentido se manifestó el representante jurídico del Ayuntamiento, quien pidió que se defendiera el derecho al autogobierno y sugirió que se estableciera una alianza con el Consejo de Indias para hacer frente al reformismo que amenazaba a ambas corporaciones, alianza que resultaba necesaria en un momento en que se ponían límites a la actuación de los regidores, además de que se manifestaba un gradual desplazamiento de los oidores americanos de la Real Audiencia.

El procurador buscó utilizar los antiguos dispositivos institucionales para facilitar la comunicación del Ayuntamiento con las Cortes, motivo por el que se remitió una representación, elaborada por los letrados americanos y firmada por los regidores, que buscaba demostrar que no sólo estaban en juego sus derechos sino también la procuración del bien público, pues los “españoles europeos” imponían normas en las que no tenían cabida los americanos. El lenguaje utilizado en la representación recurría a una retórica “caballeresca” para sustentar la fidelidad condicional al monarca, al tiempo que abogaba por los derechos de los americanos que, según ellos, tenían los mismos privilegios que los peninsulares, pues la consecución del bien común sólo se lograría con la

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. E-mail: rojimarc@yahoo.com.mx

participación de los nacidos en el territorio. En una segunda representación de 1772 se exigió una reparación pública por las acusaciones de malversación y se pidió la reducción del número de regidores honorarios. La investigación realizada por el Consejo de Indias concluyó que se debía disminuir el número de regidores y regresar la administración de los propios al Ayuntamiento, pero esta última medida no se llevaría a la práctica.

Sánchez de Tagle concluye que en la ciudad de México los proyectos reformistas evidenciaban deficiencias en su planeación y en el seguimiento de sus disposiciones, situación que generó el fortalecimiento del antiguo orden tal como se podía apreciar en el caso de Tlaxcala, población indígena que apeló a los derechos que se le otorgaron en el siglo XVI

como consecuencia de su participación en la guerra de conquista para defender la administración de sus propios y para mantener la autonomía política de su gobierno¹. Estudios como los de la ciudad de México y de Tlaxcala evidencian que para entender el impacto de las reformas borbónicas en la Nueva España se requiere comprender los contextos particulares en los que se puso en práctica y, con ello, analizar sus consecuencias específicas pues no siempre se consiguió modificar el antiguo orden imperante. En este sentido, el libro de Esteban Sánchez de Tagle resulta relevante, no sólo por la sólida investigación documental que sustenta su trabajo sino porque evidencia la necesidad de replantear lo acontecido en los últimos años del período virreinal para entender las razones de la crisis del sistema monárquico en las primeras décadas del siglo XIX.

¹ Véase Carlos Bustamante, *El quebranto de los privilegios. Autonomía, guerra y constitución gaditana en Tlaxcala, 1780-1824*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.