HISTORIAS 25

Patricia Nettel **La mentalidad de los tratadistas españoles** ☐ Chantal Cramaussel **Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Viscaya** ☐ José Luis Mirafuentes **El poder misionero. (Sonora siglo XVIII)** ☐ Carlos Monsiváis **Si Dios no existe, alguien debe otorgar los certificados** ☐ Martha Rocha **Las mujeres en la Revolución Mexicana** ☐ Gerardo Necoechea **Historiografía chicana** ☐ Pablo Rodríguez **Promesas, seducción y matrimonio** ☐ Isabel Quiñónez **Literatura polular** ☐

Instituto Nacional de Antropología e Historia

publicaciones

Serie: **CUADERNOS DE TRABAJO**

DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS

- **La inversión inglesa en la minería mexicana**, No. 50
  Edgar Omar Gutiérrez López
- **Primera aproximación al estudio del sindicalismo ferrocarrilero en México**, No. 51
  Ingrid Ebergenyi
- **Una ciudad destruida**, No. 52, Tomo I
  Martha Rocha Islas, Marcela Tostado, Enriqueta Tuñón
- **Condiciones de vida y trabajo en la ciudad de México siglo XIX**, No. 53
  María Gayón Córdova
- **La Villa de San Juan Zitácuaro y sus alrededores**, No. 54
  Carmen Reyna
- **Bibliografía comentada sobre la mujer mexicana**, No. 55
  Soledad Arbeláes, Concepción Ruiz Funes, Julia Tuñón, Martha Rocha, Enriqueta Tuñón

DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS
ANEXO CASTILLO DE CHAPULTEPEC
TEL.: 553-63-57

DIRECCION GENERAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA:
Roberto García Moll

DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS:
Antonio Saborit

DIRECCION:
Carlos Aguirre

CONSEJO DE REDACCION:
Rosa María Meyer, Dolores Pla, Isabel Quiñónez, Esteban Sánchez de Tagle

ASISTENTE DE REDACCION:
Dolores Avila

ASISTENTE EDITORIAL:
Magalí Muría Tuñón

CONSEJO EDITORIAL:
Clara García, Inés Herrera, Sonia Lombardo, Elsa Malvido, Sergio Ortega, José Emilio Pacheco, Roberto Sandoval

CONSEJO DE ASESORES:
José Aricó, Marco Bellingeri, Marcelo Carmagnani, Juan Carlos Garavaglia, Enrique Montalvo, Enrique Semo, Ilán Semo, Paco Ignacio Taibo II

CORRESPONDENCIA: Apartado Postal 5–119
México, D.F. CP 06500, Tel: 553-80-52

Imprenta de Juan Pablos, S.A.

Diseño de portada: Roberto de la Torre
Portada, ilustraciones y viñetas tomadas de *Las décadas del Chango García Cabral*, editorial Domés, 1979.
Fe de erratas: Las viñetas de andamio y crestomania del núm. 24 son una selección de la colección de sellos del Museo Nacional de Historia, INAH.
Selección y reproducción de Rosalino Martínez y Jorge Perezvega.

HISTORIAS 25

REVISTA DE LA DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

México, D.F. Octubre 1990-Marzo 1991

INDICE

ENTRADA LIBRE

ROGER CHARTIER: **Texto, símbolos y lo francés** 3
PHILIP BENEDICT: **¿Hitoria interpretativa o historia cuantitativa?** 17
DOMINICK LACAPRA: **Chartier, Darnton y la gran matanza del símbolo** 27
JAMES FERNANDEZ: **Los historiadores cuentan cuentos: de gatos cartesianos y peleas de gallos gálicos** 46

PATRICIA NETTEL
Comercio y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. Un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles 59
CHANTAL CRAMAUSSEL
Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya 73
JOSE LUIS MIRAFUENTES GALVAN
El poder misionero frente al desafío de la colonización civil. (Sonora siglo XVIII) 91
CARLOS MONSIVAIS
"Si Dios no existe, alguien debe otorgar los certificados". (Nota sobre la Academia de Letrán) 103
MARTHA EVA ROCHA ISLAS
Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución Mexicana 111
GERARDO NECOECHEA
Del centro occidente al medio oeste: historiografía chicana 125
PABLO RODRIGUEZ
Promesas, seducción y matrimonio en Antioquia colonial 141

ANDAMIO

ISABEL QUIÑONEZ
Literatura popular: bibliografía 161

RESEÑAS 169

CRESTOMANIA 187

Entrada libre

Texto, símbolos y lo francés

Roger Chartier

Tomado de *Journal of Modern History*, núm. 57, diciembre 1985. Traducción de María Teresa Solana.

Cualquier historiador francés encontrará en el libro más reciente de Robert Darnton[1] una invitación a la reflexión, pero —y permítaseme poner esto en claro desde el principio—, esto es lo que hace a este trabajo fascinante. Una invitación a la reflexión porque, primero, combina dos propósitos considerados generalmente incompatibles: entender el carácter radicalmente ajeno del comportamiento y el pensamiento de los hombres de hace tres siglos, y distinguir una identidad francesa perdurable en ese mundo extraño. "Lo francés existe", escribe Darnton, perceptiblemente en los cuentos de campesinos del siglo XVIII (o antes), personificado en los héroes de la literatura nacional francesa y en la sabiduría popular de nuestros días. Sin embargo, ¿cómo es posible rastrear una continuidad de este tipo en textos o acciones que Darnton mismo califica como "opacos" y que probablemente contienen fuertes "dosis de choque cultural" para el lector de hoy? Esta es la primera pregunta que el libro plantea.

En otro plano, el trabajo es una rigurosa crítica de la historiografía francesa, en particular de la historia de las *mentalités*. Darnton hace dos reproches, en este y en otros trabajos, que con seguridad un historiador francés encontrará inquietantes. Primero, considera la noción misma de *mentalités* como confusa, vaga e imprecisa: "Sin embargo, a pesar del cúmulo de prolegómenos y discursos sobre el método, los franceses no han desarrollado una concepción coherente de *mentalités* como un campo de estudio. Son proclives a cargar el término con nociones de las *répresentations collectives* derivadas de Durkheim y el *outillage mental* que Lucien Febvre sacó de la psicología de su época. Todavía hay que ver si *mentalité* aguanta el peso".[2] En segundo lugar, desaprueba enérgicamente el programa y la práctica de la historia de las *mentalités* en su forma sucesiva y cuantitativa, definida por Pierre Chaunu como *histoire sérielle au troisième niveau* (el "tercer nivel", después del económico y el social, es el de la cultura).[3] Desde este punto de vista, la historia de las *mentalités* debe basarse en la recopilación de cantidades masivas de datos homogéneos, repetitivos, tratados en forma similar a los métodos que se usan para analizar información en serie económica, demográfica o sociológica. Esto lleva a Darnton a

Entender una cultura es buscar el origen de los significados contenidos en las formas simbólicas de las que la cultura se sirve.

un diagnóstico de la historia cultural francesa: "Los franceses intentan evaluar las actitudes contando —contando las misas por los muertos, las descripciones del purgatorio, los títulos de libros, los discursos en academias, los muebles en inventarios, los delitos en los archivos policiacos, las invocaciones a la virgen María en testamentos y las libras de cera de velas quemadas en honor de los santos patronos en las iglesias." A este método le objeta dos cosas: primero, los "objetos culturales" no son de la misma naturaleza que los datos seriados que estudian la historia económica o la demográfica, ya que "éstos no son fabricados por el historiador sino por la gente a la que estudia. Les dan significado. Necesitan ser interpretados, no contados." Segundo, la cultura no puede ser considerada como un "nivel" de alguna entidad social parecida a una casa de tres pisos, porque todas las relaciones interpersonales son de naturaleza cultural, incluso aquellas que calificamos como "económicas" o "sociales". Al hacer énfasis en la cuantificación y al "menospreciar el elemento simbólico en las relaciones sociales" (p. 261), los historiadores franceses han perdido de vista, en el último análisis, lo que es esencial. La crítica de Darnton es severa, pero ¿es efectivamente pertinente para comprender lo que la historia cultural francesa es en realidad? El programa trazado por Pierre Chaunu hace doce años (a raíz de la lectura de la tesis de Michel Vovelle sobre los testamentos provenzales), ¿es una expresión justa de lo que los historiadores franceses producen actualmente? La puntería de Darnton es buena y da en el blanco, pero ¿vale la pena su objetivo?

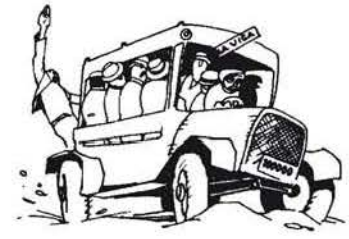
El libro de Darnton se presenta como un ensayo en antropología histórica —más bien, como un "modo antropológico de la historia"— capaz de superar las contradicciones insolubles en las que se ha llegado a encerrar la historia de las *mentalités* "a la française". La antropología tiene mucho que ofrecer al historiador: un enfoque (accediendo a otra cultura a partir de un rito, texto o acto aparentemente incomprensible, "opaco"); un programa ("tratar de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, comprender lo que quiere decir y buscar las dimensiones sociales del significado" [p. 264]; y un concepto de cultura como un "mundo simbólico" en el cual los símbolos compartidos, "como el aire que respiramos" sirven al pensamiento y a la acción, moldean la clasificación y el juicio y proveen advertencias o acusaciones. Entender una cultura es, entonces, sobre todo buscar el origen de los significados contenidos en las formas simbólicas de las que la cultura se sirve. Sólo hay una manera de hacer esto: ir "del texto al contexto" y viceversa; comparar cada uso específico y localizado de un símbolo u otro con el mundo de significación" que le da sentido. Un programa así es diferente al de la antropología histórica, como se le ha llegado a definir dentro de la tradición de *Annales*, que consiste, esencialmente, en un tratamiento histórico de los objetos antropológicos. Para Darnton, la referencia a la antropología tiene un status diferente puesto que ésta supuestamente da "al historiador lo que el estudio de la *mentalité* no ha podido proporcionar: una concepción coherente de cultura".[4] Sin embargo, esta "concepción coherente" ostenta una firma —la de Clifford Geertz, con quien Darn-

ton cursó un seminario durante seis años en la Universidad de Princeton (de donde surge el presente libro) sobre el tema "Historia y Antropología". *La gran matanza de gatos* utiliza el concepto de cultura en un sentido estrictamente geertziano, tal como se expresa, por ejemplo, en la interpretación de las culturas como "un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida."[5] ¿Bajo qué condiciones puede un historiador legítimamente hacer uso de una definición de esta clase? ¿Qué actitud implica ésta respecto a textos que dan acceso a las "formas simbólicas" que funcionaron en las sociedades antiguas? ¿Es ésta suficiente para fundamentar una nueva forma de escribir la historia cultural, liberada de las incertidumbres de una difunta historia de las *mentalités*? El libro nos incita a plantear estas interrogantes lo más claramente posible.

No obstante, antes de volver a estas preguntas es necesario exponer lo que es el libro. Contiene seis ensayos unidos por un buen número de motivos repetidos y ligados por el principio común que consiste en colocar cualquier "texto" específico dentro del "contexto" que hace factible su interpretación. En el primer ensayo, el texto está armado con los cuentos populares franceses, tal y como los recopilaron los folcloristas entre 1870 y 1914. Estos ofrecen presumiblemente una versión por escrito de las versiones de los mismos cuentos que se transmitían oralmente en los siglos XVII y XVIII —versiones independientes de y anteriores a los más "ilustrados" relatos de Perrault, Madame d'Aulnoy o de la condesa de Murat. Con objeto de entender estos cuentos, que contienen sorprendentes cantidades de crudeza y crueldad, necesitamos relacionarlos con las experiencias sociales y las prácticas cotidianas del mundo en el cual circulaban, la sociedad campesina del Antiguo Régimen, ahora bastante familiar para nosotros gracias a los estudios regionales y generales que han aparecido en los últimos veinticinco años. La interpretación de Darnton es que los relatos franceses comunican, de manera específica y nacional, un cuerpo de enseñanzas sobre el mundo social y las precauciones que debían tomarse, o las reglas que debían observarse, que alguien se abriera camino en ese mundo. "Lo francés existe", y en este caso consiste en una moral de engaño, en la celebración de la astucia, el único recurso en una sociedad insensible, injusta y brutal. Desde este punto de vista, la manera en que los campesinos interpretaban el mundo se expresa en estos cuentos en un pensamiento no formulado en ideas claras y determinadas, sino que surge de la manipulación de un repertorio de símbolos en forma de cuento.

Este es el proceso descrito en "La gran matanza de gatos", el ensayo que da el nombre y la portada al libro (un grabado de la serie de William Hogarth, *Stages of Cruelty*). El "texto" es la historia de la matanza de gatos perpetrada por aprendices y oficiales impresores en la calle de Saint-Séverin en París, en 1730. El episodio lo relata uno de los masacradores, quien más tarde se convirtió primero en *prote* (capataz) y posteriormente en grabador, en un

La gran matanza de gatos *utiliza el concepto de cultura en un sentido estrictamente geertziano.*



La matanza de los gatos nos da acceso a la comprensión de una cultura en su totalidad.

manuscrito titulado *Anecdotes typographiques*, fechado en 1762. Mal alimentados por su patrón y desvelados por los gatos del vecindario, los aprendices deciden vengarse. Primero molestan al patrón y a su esposa con maullidos nocturnos cerca de la ventana de su dormitorio, después llevan a cabo —a petición del patrón— una verdadera cacería de gatos, incluyendo a la Grise, la gatita adorada de la patrona, a la que destrozan con una varilla de hierro. La carnicería acaba en una parodia de justicia cuando algunas de las víctimas felinas son condenadas a la horca después de un remedo de juicio. La escena enfurece al patrón, sume a la patrona en la desesperación cuando se da cuenta de que la Grise está muerta, y hace a los trabajadores desternillarse de risa. Todo esto les parece tan cómico que siguen riéndose durante mucho tiempo acicateados por el talento mímico de uno de ellos, quien representa la escena, imitando la furia del patrón y la aflicción de la patrona.

¿Por qué toda esta risa a propósito de una masacre horrible? Para ver necesitamos recurrir al "contexto". En este caso es de tres tipos: social, que entraña las tensiones que existían entre los maestros impresores y los oficiales en París; festivo, al adoptar los rituales del carnaval y del *compagnonnage;* y simbólico, dotando al gato de múltiples significados para hacer de él una encarnación del demonio, un sustituto doméstico y un símbolo de la sexualidad femenina. Al jugar con estos significados plurales, los oficiales impresores podían atacar al burgués y a su esposa sin tener que recurrir a la violencia física. A la patrona se le asigna el papel de bruja sin necesidad de decirlo con palabras, su honor femenino es atacado sin levantar un dedo para amenazar su virtud. La agresión metonímica, que dirige contra los gatos la violencia simbólicamente apuntada hacia los patrones —impotentes para responder—, es tan astuta y tan bien lograda que induce necesariamente a la risa —una risa espontánea y duradera.

En sus dos primeros ensayos, Darnton sigue el modelo de "descripción profunda" al pie de la letra. La matanza de los gatos parisinos es como la pelea de gallos en Bali: es un punto de entrada que nos da acceso a la comprensión de una cultura en su totalidad. Es un "texto" entre otros que integra esta cultura. Nos proporciona una interpretación que esa cultura da de sí misma. Una vez que se descifran sus formas simbólicas, los cuentos populares o los rituales pueden revelar los significados que es su deber manifestar y las referencias respecto a la sociedad con que se les ha dotado. Este planteamiento, ahora clásico, es fecundo, pero sin embargo suscita una pregunta: ¿es legítimo considerar como "textos" acciones realizadas o relatos contados? Sin duda, los viejos cuentos pueden conocerse sólo a través de la forma escrita permanente que los folcloristas les han dado, y la matanza de gatos no hubiera sido conocida nunca si Nicolas Contat, el autor de las *Anecdotes typographiques* no hubiera escrito sobre ella treinta años después de que ocurrió. Pero, ¿podemos calificar como texto tanto al documento escrito —el único vestigio de una costumbre antigua— como a la misma costumbre? ¿No se corre aquí el riesgo de confundir dos tipos de lógica, la lógica de la expresión escrita y la lógica que conforma lo que el "sentido práctico" produce? El uso metafórico de

términos como "texto" o "lectura" es siempre riesgoso, y más cuando el único acceso al objeto bajo investigación antropológica es un texto *escrito*. Este no sólo desvanece las formas de hablar o de actuar que dieron al cuento o al rito su significado así como su sentido literal —o incluso más—; sobre todo, un texto real con una condición propia se interpone entre el observador y este supuesto "texto" oral o festivo. En este sentido, la matanza de gatos no es la pelea de gallos: al relatarla y al interpretarla, el historiador está a expensas de un informe que fue elaborado previamente y de un texto que ya existe, revestido con sus propios fines específicos. Este texto muestra el hecho, pero también constituye el hecho como resultado del acto de escribir. "El suceso más divertido en la imprenta de Jacques Vincent, según un obrero que lo presenció, fue una escandalosa matanza de gatos." (p. 81), escribe Darnton en la introducción de su ensayo. Obviamente, la cuestión radica en el status que se le dé a este "según": bien puede referirse a un testigo presencial, pero casi seguramente se refiere a un escritor.

A los dos ensayos iniciales le siguen otros cuatro que aparentemente se desvían un poco de los principios establecidos en la introducción. De inmediato se hace evidente que los textos sobre los que se basan pertenecen a un nivel cultural distinto a los cuentos de campesinos o a las fantasías de un impresor. Incluyen una descripción anónima de la ciudad de Montpellier escrita en 1768 por un burgués de la localidad; una serie de quinientos informes escritos entre 1748 y 1753 por Joseph d'Hémery, inspector del comercio de libros, sobre los hombres de letras de su tiempo; el "Système figuré des connaissances humaines" de la *Encyclopédie;* y las cartas dirigidas por Jean Ranson, un comerciante de La Rochelle, al director de la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel, Frédéric-Samuel Ostervald, en las cuales Ranson hace pedidos de libros y comentarios sobre su lectura. La relación entre texto y contexto se vuelve un tanto confusa en el análisis de estos documentos; a lo sumo podríamos hablar de comparaciones intertextuales, por ejemplo, entre las cartas de Ranson sobre Rousseau y las ideas de otros lectores sobre las obras de este último, o entre las investigaciones ramificadas de la *Encyclopédie* y los parecidos "árboles del conocimiento" propuestos antes por Bacon o Chambers. En estos cuatro estudios, el texto se considera en sí mismo y por sí mismo y se analiza por sus intenciones y mecanismos. Darnton se concentra en las categorías e imágenes que yacen detrás de las descripciones dadas; en las estrategias retóricas que apuntan hacia la imposición de un orden nuevo —en beneficio de los burgueses pre-revolucionarios en el caso del texto de Montpellier, o de los Filósofos en el *Discours préliminaire* de D'Alembert; y en las formas en que los diversos autores emplean la palabra escrita, según la leen o la producen, para interpretar y construir su propia existencia. ¿Pueden las formas intelectuales y afectivas, tomadas en este sentido, realmente llamarse "simbólicas"? ¿Y puede llamarse antropológico un enfoque que apunta a la reconstrucción de las categorías y clasificaciones en juego dentro de los textos para describir o seleccionar y establecer jerarquías entre la gente y los objetos de conocimiento? Parece dudoso, a menos que

¿Puede llamarse antropológico un enfoque que apunta a la reconstrucción de las categorías y clasificaciones en juego dentro de los textos para describir o seleccionar y establecer jerarquías entre la gente y los objetos de conocimiento?

En el libro hay una ruptura incontrovertible entre los dos primeros ensayos y los últimos cuatro.

aceptemos una definición extremadamente amplia de las formas simbólicas —tan amplia que perdería todo contenido específico a tal punto que se vuelve difícil saber qué sería excluido de la categoría de símbolo.

Aun cuando la intención de Darnton es interpretar "una matanza de gatos del mismo modo que el *Discours préliminaire* de la *Enciclopedia*" (p. 14), en el libro hay una ruptura incontrovertible entre los dos primeros ensayos y los últimos cuatro. Los dos primeros pretenden recrear una situación en un terreno antropológico; de aquí que tomen los textos escritos sólo como un medio de acceso a la narración oral o al acto de la masacre. Los cuatro ensayos restantes intentan mostrar cómo se expresan una posición social y una postura intelectual por medio de una obra escrita —descriptiva, administrativa, filosófica o epistolar. Ciertamente, una pregunta común subyace en ambos grupos: ¿cómo organiza y manifiesta el hombre su percepción y evaluación del mundo social? Mientras que las opiniones y juicios de los campesinos que narraron o escucharon los cuentos y las de los trabajadores que se deshicieron de los gatos son accesibles sólo a través de la mediación de los textos que relatan lo que supuestamente escucharon, dijeron o hicieron, las opiniones de los burgueses, de los administradores y de los filósofos nos son asequibles en primera persona en textos organizados por completo de acuerdo a estrategias de escritura con sus propios objetivos específicos: reconstruyendo el orden social, manteniéndose al día sobre el mundo literario, sustituyendo la autoridad de los Filósofos por la de los teólogos, rehaciendo las vidas individuales a través de la lectura de Rousseau. Esto explica quizá el contraste entre el tratamiento que Darnton da a la narración de Contat, la cual desaparece como narración y se propone como el recuento transparente de la matanza que refiere, y el tratamiento que da a los otros textos, a los que considera, por el contrario, en toda su textualidad y en los que analiza las categorías conceptuales y las fórmulas retóricas que conforman sus efectos intencionales.

Ahora podemos volver a las tres preguntas planteadas anteriormente, empezando por la que surge a partir del intento de Darnton por definir una identidad francesa sobre la base de prácticas o textos que él califica como ajenos a nosotros y opacos. Este objetivo podría parecer sorprendente y provocativo dado que pretende rastrear una continuidad nacional en formas culturales que no deben nada ni al estado centralizado ni a un sentido de suelo patrio. A los historiadores franceses, mal acostumbrados a asociar cultura popular e historia nacional, esto bien podría parecerles inquietante. La herencia de una historia social que dio prioridad a las divergencias regionales y locales y la conciencia de que los mismos rituales o los mismos motivos existían en las diversas sociedades de otros antiguos regímenes europeos, han ayudado a eliminar el estudio de las prácticas culturales desde la estructura del estado. Más recientemente, el retorno a la historia nacional que inspira a varios proyectos en curso —uno de Fernand Braudel— presupone un énfasis en el papel del estado en la centralización y unificación del país, en tanto que las tradiciones culturales pueden

aparecer, desde esta perspectiva, como algo que detiene u obstaculiza la afirmación de un sentimiento de pertenencia a una nación. El objetivo de Darnton resulta, así, más original de lo que parece cuando apela a una reevaluación de los rasgos nacionales que hacen, por ejemplo, a los cuentos populares franceses diferentes de sus contrapartes alemana o italiana que se basan en la misma historia. Sin embargo, lo que sigue siendo difícil de sostener es la doble y contradictoria afirmación de una discontinuidad radical entre las viejas y las nuevas formas de pensar el mundo y de actuar en él, y una continuidad perceptible de un "estilo cultural" francés. O esta continuidad existe, en cuyo caso las viejas formas de pensamiento no son tan extrañas, o de otro modo esas viejas formas eran verdaderamente diferentes a lo nuestro y por tanto nunca podrían encontrarse en nuestro mundo presente. "Lo francés existe", *sans doute,* pero ciertamente no como una entidad que abarca siglos.

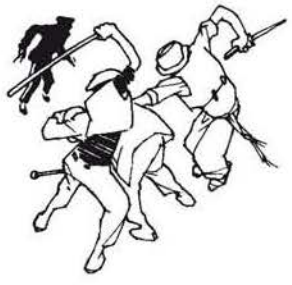
La segunda pregunta que plantea el libro de Darnton es si la estricta concordancia con un programa de *histoire sérielle au troisieme niveau* es una característica necesaria de la historia cultural francesa. Un pronunciamiento así parece tomar muy poco en cuenta las discusiones en marcha o los campos de investigación que hoy se ponderan. Algunos de los mismos estudiosos más casados con la tradición de *Annales* han planteado sus dudas sobre la elección de categorías y métodos que antes se consideraban obligatorios para el estudio de las *mentalités*. La cuantificación que objetiva lo que está contenido en el pensamiento ha sido tildada de engañosa ya que ésta supone o que las entidades culturales e intelectuales son de fácil acceso en objetos cuantificables, o que el pensamiento colectivo debe ser aprehendido en sus expresiones más repetitivas y menos personales, reduciéndolo así a un conjunto limitado de fórmulas que hay que estudiar sólo como elementos presentes, en mayor o menor número, en una sociedad dada. Para combatir esta reducción de los pensamientos a objetos o a "objetivaciones" —en oposición a un sociologismo simplista que establece correspondencias estrictas entre los diferentes niveles sociales y las formas culturales—, ha cobrado forma una definición de historia fundamentalmente sensible a las desigualdades en la apropiación de materiales o de prácticas comunes. La información serial puede y debe continuarse reuniendo pero sólo para dar una noción preliminar del alcance y distribución de los objetos culturales y de las prácticas —los mismos estudios recientes sumamente cuantitativos de Darnton sobre los éxitos de librería de fines del siglo XVIII son quizá el mejor ejemplo de esto. Sin embargo, es irrefutable que la cuestión más apremiante inherente a la historia cultural hoy no sólo en Francia sino *también* en Francia, es la relativa a las diferentes formas en las que los grupos o los individuos hacen uso de, interpretan y se apropian de los motivos intelectuales o de las formas culturales que comparten con otros. De aquí el complejo de cambios en la tarea del historiador para enfocar su atención en las carreras individuales, para revocar y poner en duda la separación canónica entre lo popular y lo culto, y para intentar la reconstrucción de prácticas sobre la base de las representaciones que se dan de ellas y de los objetos manipulados

Ha cobrado forma una definición de historia fundamentalmente sensible a las desigualdades en la apropiación de materiales o de prácticas comunes.

Necesitamos pensar sobre la definición de la cultura como un "mundo simbólico".

en ellas.[6] Este puede no ser el "modo antropológico de la historia" al que aspira Darnton, pero decididamente no es, o ya no lo es más, la historia contable que él afirma es típica de los franceses.

Sin embargo, la crítica de Darnton tiene dos ángulos: él habla de "un interés excesivo por la cuantificación de la cultura", pero también de un "menosprecio del elemento simbólico en las relaciones sociales". Necesitamos pensar por un momento sobre este "elemento simbólico" y sobre la definición de la cultura como un "mundo simbólico". La noción de símbolo se toma en su sentido más amplio, de acuerdo con la definición de Geertz, como "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirve como vehículo para una concepción". ¿Es ésta, en algún sentido verdadero, una definición factible? Veámoslo "desde el punto de vista del nativo" y consultemos uno de los diccionarios más antiguos, el Furetière por ejemplo, en la edición de 1727. *Symbole* significa: "signo, tipo, especie de emblema, o representación de alguna cosa moral, por las imágenes o las propiedades de las cosas naturales. Figura o imagen que sirve para designar alguna cosa, ya sea por medio de la pintura o la escultura, o por el discurso. El león es el símbolo del valor; la esfera el de la inconstancia; el pelícano el del amor eterno". Es claro, entonces, que el símbolo es un signo, pero un signo específico y particular, que implica una relación de representación —por ejemplo, la representación de una abstracción por medio de una figura. Para ser calificada como "simbólica", la relación entre un signo y lo que nos hace conocer, que es invisible, supone que este signo sea puesto en el lugar de la cosa representada, que sea la cosa que lo representa. Así, para un hombre de los siglos XVII y XVIII, los jeroglíficos, los enigmas y los emblemas eran símbolos por excelencia.



Si bien los símbolos son signos, no todos los signos son símbolos, hasta el punto en que la relación que los conecta con las cosas de las cuales ellos son la "indicación" o la "marca" no es necesariamente una relación de representación. Bajo la palabra *signe*, el diccionario de Furetière enlista algunas de estas otras posibles relaciones entre el signo y el significado: identificación por el reconocimiento del todo por medio de una parte ("este niño, perdido hacía mucho tiempo, fue reconocido por una seña que ostentaba en el muslo"); diagnóstico en el que un estado se deduce de una propiedad (como en ciertos o probables "signos médicos"); predicción o presagio que descifra el futuro a partir del presente. Estas acepciones, antiguas y comunes, en un diccionario de la lengua francesa, que reflejan y popularizan la teoría del signo como fue formulada por los lógicos y gramáticos de Port Royal, perduran como una primera advertencia contra un empleo demasiado amplio del término "símbolo". En realidad, indican claramente que no todos los signos manipulados en una cultura dada son de ninguna manera símbolos, lo que requiere necesariamente de una relación de representación entre el signo visible y el referente significado. Por supuesto que el historiador o el antropólogo no están obligados a quedar presos de las categorías de pensamiento de los hombres que estudian, y están en su derecho de elaborar un vocabulario analítico propio. Traigo a colación este viejo significado de "símbo-

lo" por una razón en particular: para apuntar que cualquiera interesado fundamentalmente en reconstruir la forma en la que los hombres del siglo XVIII concebían y expresaban sus relaciones con el mundo debe poner especial atención a las definiciones que ellos mismos dieron al término para designar el modo esencial a esta manera de pensar y de hablar. Y para subrayar —una vez más en contraste con una definición demasiado holgada del término "símbolo", que al ensanchar la noción la hace menos fácilmente comprensible— que las viejas definiciones nos permiten formular mejor un significado útil del término al fundar dicho significado en un tipo particular de relación entre el signo y el significado en la relación de representación.

Aun cuando se defina con mayor precisión, la noción no es fácil de usar. Primero, difícilmente podemos exigir estabilidad en la relación que vincula al signo simbólico y lo que éste representa y presenta a nuestros ojos. La variación brota de muchas fuentes: en relación con el signo, cualquier signo dado entraña una pluralidad de significados; en cuanto a las circunstancias, un signo puede o no estar investido de una función simbólica, según las condiciones de su empleo; por lo que respecta a su comprensión, es inevitable y sumamente desigual de un grupo o de un individuo a otro. Por tanto es riesgoso afirmar que los símbolos se "comparten como el aire que respiramos". Antes al contrario, sus significados son inestables, cambiantes, equívocos. No son siempre fácilmente descifrables y no siempre bien descifrados. Entonces, parece difícil postular que en un momento y en un lugar dados, una cultura particular —por ejemplo, la de los impresores parisinos a principios del siglo XVIII— está organizada de acuerdo con un repertorio simbólico cuyos elementos están documentados en diversas fechas entre los siglos XVI y XIX y en múltiples sitios. Más todavía ¿cómo puede pretenderse que las formas simbólicas estén organizadas en un "sistema"? Esto supondría coherencia e interdependencia entre ellas, lo que a su vez supone la existencia de un universo simbólico compartido y unificado. En cualquier caso, un sistema y una unidad tales parecen muy dudosas durante el antiguo régimen dadas las múltiples divisiones de la sociedad francesa, fragmentada por diferencias en edad, sexo, status, profesión, religión, residencia, educación, etcétera. ¿Tenemos, entonces, derecho a pensar que más allá de esta discontinuidad de culturas particulares, cada una de las cuales secretaba su propio "patrón de significado", existía una cultura simbólica que podría considerarse que engloba a las otras y proponer un sistema de símbolos aceptados por todos? Los errores de una forma particular de historia social de la cultura, que intenta correlacionar a cualquier costo cada forma y cada pedazo de información cruda con un "nivel" social específico —generalmente identificado en fríos términos socioprofesionales—, son insuficientes para persuadirnos, sin reservas, de la validez de un "idioma general" capaz de explicar todas las expresiones particulares. Aquí, otra vez, el empleo metafórico del vocabulario lingüístico entraña cierto peligro.

Por consiguiente, la comprobación del status de las formas simbólicas no puede darse por supuesta, y a pesar de que el

Los errores de una historia social de la cultura, que intenta correlacionar cada forma y cada pedazo de información cruda con un "nivel" social específico son insuficientes para persuadirnos de la validez de un "idioma general" capaz de explicar todas las expresiones particulares.

Las Anecdotes *de Contat pertenecen a la tradición de textos que pretendían revelar al público los secretos y las prácticas de determinadas comunidades profesionales, étnicas o religiosas.*

vocabulario tradicional de la historia cultural es a duras penas satisfactorio, los préstamos recibidos de la antropología no resuelven en sí mismos todas las incertidumbres. Pueden incluso crear algunos problemas propios al destruir la "textualidad" de textos que relatan las prácticas simbólicas que se analizan. La ahora famosa matanza de gatos es el caso en cuestión. Sabemos de ella por un texto manuscrito titulado *Anecdotes typographiques. Où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs*, fechado en 1 de septiembre, 1762, dedicado a d'Hémery, inspector de la venta de libros y firmado "Mxxx (Le Brun) Antiguo capataz de imprenta (*ancien prote*), grabador y autor." En la primera página aparece una dirección, "Bruselas, Casa de Pierre Hardy, A la verdad", que es doblemente ficticia ya que el texto no fue impreso y no existió tal impresor.[7] Giles Barber se las arregló para seguir la pista al autor: "Le Brun" era un Nicolas Contat, tallador de madera que empezó su carrera en 1737 como aprendiz del impresor Vincent en la calle de Saint-Séverin. Jean Michel Papillon menciona el cambio de nombre en su *Traité historique et pratique de la gravure en bois* (1766), pero no ofrece ninguna explicación sobre éste: "El nombrado Contat, llamado Le Brun, antiguamente impresor o cajista, ha trabajado siempre en la talla de madera." Así, el texto tiene un autor identificable e identificado. ¿Es ésta razón suficiente para concluir con Darnton que su trabajo pertenece "a una línea de escritos autobiográficos de impresores que se extiende desde Thomas Platter hasta Thomas Gent, Benjamín Franklin, Nicolas Restif de la Bretonne y Charles Manby Smith"? (p. 84).

Este texto con ningún "yo" resulta una curiosa autobiografía. Presenta a un héroe llamado Jérome que no aparece inmediatamente (lo hace sólo hasta el final del capítulo 3), o que no está presente continuamente y nunca habla como el sujeto gramatical de un enunciado, pero es siempre el objeto de descripción. El procedimiento que se sigue en el texto es brindar una sucesión de aseveraciones generales que son o bien pronunciamientos de supuestas verdades universales relacionadas con el oficio de la impresión, o bien descripciones de lo que ocurrió a Jérome y sus compañeros. En ningún caso el sujeto enunciante está indicado claramente. Esto le da al texto un tono raro: el lector nunca sabe quién está hablando realmente, y las múltiples aventuras que protagoniza el héroe son en cierto modo neutralizadas, resaltadas a distancia y desmontadas de su realidad por el empleo que hace el autor del presente de indicativo o del futuro histórico. En el texto no hay una sola de las características usuales de la autobiografía, y Giles Barber, su editor, advierte que es posible "no hallar ningún motivo específico para la redacción de las *Anecdotes typographiques*, ni establecer el status exacto del texto o saber para quién fue escrito."

Me gustaría arriesgar una hipótesis. Las *Anecdotes* de Contat pertenecen a la venerable tradición de textos que pretendían revelar al público los secretos y las prácticas, verdaderas o imaginadas, de determinadas comunidades profesionales, étnicas o religiosas. Como ocurre en dichos textos, Contat presenta primero lo diferente del mundo que intenta develar. Para él, los *enfants de*

l'imprimerie constituyen "un pueblo, o mejor dicho una república que vive separada de las otras naciones" —una república con sus propias leyes, gobierno y lenguaje, la cual el texto está por exhibir ante los ojos de todos. No es sorprendente encontrar los mismos elementos en la literatura de revelación, como, por ejemplo, las obras publicadas desde fines de la Edad Media que prometían la divulgación de los secretos de las organizaciones de falsos mendigos. Primero se relatan los varios grados de iniciación, después se describen los distintos tipos de aprendizaje, y un diccionario traduce los términos específicos del oficio. Así, más que a las autobiografías, el texto se aproxima a obras que debieron su éxito —en ocasiones resonante, como en el caso del *Jargon ou langage de l'Argot réformé*, que describe la organización monárquica y corporativa del reino de los mendigos y vagabundos— a la divulgación de los secretos, reales o imaginarios, de comunidades que eran consideradas misteriosas en cierta medida.

Durante el siglo XVIII dos géneros infundieron nueva vida a este tipo de literatura. El primero eran descripciones de ocupaciones y oficios. Contat alude directamente a éstos en su "Avis au lecteur en forme de préface" (Aviso al lector en forma de prefacio): "Si un Diccionario y la descripción exacta de los instrumentos que sirven a las ocupaciones y oficios se ha ganado sus sufragios, qué provocará y estimulará en vosotros un retrato fiel de los instrumentos del autor y del conservador de las artes (impresión); de aquellos hombres que generosamente emplearon sus días en procurarnos los bellos grabados (que son) el fruto de sus noches insomnes." Un segundo modelo para la obra, los relatos de viajes, es más absoluto. El subtítulo de las *Anecdotes typographiques*, "en las cuales se ve la descripción de costumbres, hábitos y usanzas singulares de los oficiales impresores", imita el título de muchas relaciones de viajes. Contat juega con este paralelo para anunciar que está a punto de transportar al lector a un pueblo apartado, exótico a su manera, pero a la mano.

A pesar de que resulta claro que todo el texto se funda en la experiencia personal y en un conocimiento profundo del oficio de la impresión, la obra no es, en esencia, fundamentalmente autobiográfica. Su anunciada intención es dual: "despertar la curiosidad del público", proponiéndose "anécdotas", una "descripción" y un cuento (*une histoire*) de un oficio rico en secretos; y utilizar esta publicación para defender la independencia y la tradición de la comunidad de impresores, amenazada, según el "Avis au lecteur", por el gobierno, quien "armado con toda su despótica autoridad intentó introducir cambios y desunir a los Compañeros". Quizá esto explica la elección de una forma particular de discurso que emplea las múltiples anécdotas como *exempla* que encarnan verdades universales. Así, la descripción del oficio de la impresión que a la vez divulga y argumenta a favor de la profesión, se entreteje con elementos narrativos, agrupados en torno al personaje de Jérome, que dramatiza la vida de esta comunidad y anima el texto con cuentos anecdóticos.

Con este juicio no afirmo que las *Anecdotes* no tengan relación con la realidad social o que lo que narran sea mera ficción. Sin

El subtítulo de las Anecdotes typographiques *imita el título de muchas relaciones de viajes.*

La matanza de gatos es uno de los exempla *para ilustrar los trucos que los débiles juegan a los poderosos y la venganza de los taimados contra los que los atormentan.*

embargo, mi interpretación del texto nos debe llevar a plantear preguntas respecto a la función *discursiva* que se atribuye a cada anécdota o episodio, y a evitar conclusiones apresuradas respecto a su "realidad". La matanza de gatos es uno de los *exempla* para ilustrar los trucos que los débiles juegan a los poderosos y la venganza de los taimados contra los que los atormentan. En esto se parece a la trama de los cuentos populares franceses que elogian la astucia e ingenio de los humildes contra los amos. ¿Se realizó en efecto la matanza? Probablemente. ¿Cómo Contat nos la refiere? No podemos saberlo y nunca lo sabremos. Pero resulta claro que para nosotros sigue siendo una matanza por escrito. Por ello necesitamos sobre todo descifrar su función en el texto.

Pero, alguien podría objetar, ¿qué diferencia hay en si las manipulaciones simbólicas caen dentro de la categoría de actos que realmente tuvieron lugar, o en la de la escritura imaginada? ¿No se expresa en ambos casos la misma hostilidad hacia el patrón? ¿No es atacado en la misma forma, usando un animal y empleando la parodia, ambos cargados de significados simbólicos? La objeción es válida, aun cuando, como es obvio, los efectos sociales de un acto colectivo o de una invención individual no son lo mismo. Esto nos obliga a volver al detalle de la narración misma. Darnton ve en ella tres "temas ceremoniales y simbólicos" que convierten la escena en una cacería de brujas (con la esposa del impresor como la bruja), una cencerrada; y una parodia de juicio de carnaval (pp. 100-103). Para él, la presencia del "tema de la brujería" se corrobora por la elección en el texto de palabras en expresiones como *des chats endiablés font toute la nuit un sabbat* ("unos gatos endemoniados celebran un aquelarre durante toda la noche"); *le lendemain Monsieur Leveillé fait son sabbat et passerait pour sorcier si on ne le connaissait pas* ("Leveillé representa un aquelarre las dos noches siguientes. Si uno no lo hubiera conocido, habría creído que era una bruja."); o *il est decidé que ce sont des chats envoyés, que l'on a jeté quelque sort* ("Se corre la voz de que rondan las brujas y de que los gatos deben ser los agentes de alguien que desea embrujarlos").[8] Todo el problema aquí consiste en discernir la carga semántica de este vocabulario de brujería dentro de la cultura de los artesanos parisinos de principios del siglo XVIII. ¿Es impensable que dichos términos hubieran perdido mucha de su fuerza original para convertirse en un debilitado vocabulario neutralizado, que ya no implicaba necesariamente las imágenes o las ideas que éstos tuvieron un siglo antes? Volvamos una vez más a Furetière: *Sabbat*: "se dice por extensión de un gran ruido, de griterío como uno se imagina se hace en el Sabbath. Están los gatos, que inician su *sabbat* en las cañerías." De esta manera, la palabra se ha alejado de su primer referente, pasando, como dicen los lingüistas, de la denotación a la simple connotación. Contat mismo corrobora esto cuando llama a la cocinera que maltrataba a los aprendices y oficiales *diable incarné habillé en femme* ("el diablo encarnado vestido de mujer") ¿Debemos concluir necesariamente que cuando habla de ella en estos términos, imagina realmente a la cocinera como una hechicera como se entendía el término en el siglo XVII? De manera similar, la alusión al hechizo, del cual el cura de la

parroquia está enterado, no parece evidencia suficiente sobre la cual decidir que la cacería de gatos fue ordenada por el patrón como un sustituto de exorcismo, ni que la patrona está acusada de ser una bruja. Las palabras son tan versátiles como los símbolos y están cargadas con significado en grados desiguales. No es del todo cierto que el empleo de términos tomados del vocabulario de brujería hacían surgir las mismas asociaciones entre los impresores de París que en la cultura campesina de cien años antes.

Las palabras son tan versátiles como los símbolos y están cargadas con significado en grados desiguales.

¿Es la matanza una cencerrada? Darnton piensa que si sobre la base de alusiones a las relaciones entre la esposa del patrón impresor y el joven abate, preceptor de sus dos hijos. El patrón es, entonces, un cornudo, "Por ello la diversión de los obreros tomó la forma de una cencerrada" (p. 101). ¿Pero es éste un término legítimo para una "festividad" en la que ninguno de los elementos que caracterizan una cencerrada está presente? Volviendo a Furetière: "*Charivari:* Ruido confuso que la gente común hace con cacerolas, vasijas y ollas para agraviar a alguien. Se hacen cencerradas como mofa de gente de edad muy desigual que se casa." La matanza de la calle de Saint-Séverin no corresponde a esta definición, ni en sus formas —no hay procesión ni ningún bullicio común a las cencerradas—, o en su supuesta motivación, ya que el adulterio usualmente no daba origen a cencerradas, que hacían mofa ya fuera de viudas que volvían a casarse o de maridos mandilones. La alusión a la infidelidad de la patrona que engaña a su marido con el joven abate tiene probablemente otra función en el texto. Al empalmarla con otra intriga entre Marion, la hija del impresor, y un abate de Saint-Germain l'Auxerrois, añade a la narración un toque burlón, divertido, de sátira anticlerical.

Para terminar la serie, el juicio paródico de los gatos que corona la matanza, ¿puede compararse completamente con las festividades de carnaval? La ejecución de Mardi Gras incluía un elemento esencial que falta aquí: el fuego en el que se quema la efigie del carnaval. En la calle de Saint-Séverin no hay pira ni carbones incandescentes, sólo gatos colgados —algo muy diferente tanto del ritual del carnaval y del uso festivo típico del gato, en los que —por ejemplo, en las festividades de las vísperas de San Juan— éste es arrojado al fuego. El juicio de burla, como indica Darnton, imita una forma cultural común entre los obreros tipográficos que se practicaba, por ejemplo, en la fiesta de San Martín. Por tanto, no hay ninguna razón para ver en él estrictamente un rito de carnaval. No es entonces fácil situar la matanza, como la describe Contat, entre las categorías clásicas de los folcloristas, y quizá sea más sabio evitar hacerlo de acuerdo con las formas canónicas de la cultura festiva del carnaval o de la cencerrada. Cuando eliminan a los gatos, en particular a la mascota de la patrona, los *compagnons* manifiestan con claridad su animadversión hacia la gente que los utilizaba malévolamente. Lo hicieron al descargar su violencia sobre el animal que mejor representa simbólicamente (en el sentido dado arriba) la casa y a la señora de la casa. Pero aunque es probable que la cultura artesana urbana atribuía al gato el significado que se manipula en la narración y en la macabra ceremonia —si ésta efectivamente tuvo lugar—, es más dudoso que esta

El libro de Darnton se suma a la reflexión en curso sobre la naturaleza y el status de la comprobación histórica y la relación entre la excepción y lo normal.

cultura estuviera jugando realmente con el repertorio completo de motivos diabólicos y carnavalescos que Darnton le atribuye. Esto supondría que la acción colectiva que tiene lugar en la calle de Saint-Séverin lleva consigo toda una serie de creencias, ritos y comportamientos que es difícil de imaginar que poblaban simultáneamente la mente de los obreros urbanos de las imprentas del siglo XVIII.

Este análisis del texto de Contat —que en sí está abierto a la discusión— intenta sólo señalar tres demandas inevitables a cualquiera que se afane en descifrar el sistema simbólico que subyace en un texto: primero, tomar el texto como un texto y tratar de determinar sus intenciones, sus estrategias y los efectos producidos por su discurso; después, evitar suponer un valor estable, pleno, en sus preferencias léxicas, sino tomar en cuenta la investidura semántica o desinvestidura de sus términos; finalmente, definir los ejemplos de comportamiento y los rituales presentes en el texto sobre la base de la forma específica en la cual están congregados o producidos por la invención original, en lugar de categorizarlos en base a parecidos remotos con formas codificadas del repertorio de la cultura popular occidental. Si tenemos estos preceptos en mente podemos medir el riesgo que entraña una comparación lingüística que designa como un "lenguaje general" el sistema simbólico de una cierta cultura y como proposiciones particulares usos localizados que varían de un conjunto dado de circunstancias a otro. No es una tarea sencilla para el historiador situar la aseveración en relación con el lenguaje, o medir la brecha, la cantidad de "juego" que existe entre las formas consideradas características de una cultura y los dichos y acciones individuales —escritos o hablados— que encuentra ante sí. Necesitamos una verificación rigurosa de los signos que se consideran indicios claros y seguros de las formas de pensar y sentir, y necesitamos una descripción inequívoca de la operación por la cual un evento singular se acepta como revelador de una totalidad. En este sentido, el libro de Darnton, y en particular el ensayo sobre los gatos masacrados, se suma a la reflexión en curso sobre la naturaleza y el status de la comprobación histórica y la relación entre la excepción y lo normal, o como escribe Edoardo Grendi, "lo normalmente excepcional".[9]

Esta discusión sobre el libro de Robert Darnton es quizá una extraña manera de hacer justicia a su talento. El suyo no es un libro de teoría o epistemología, sino como acostumbra Darnton, un trabajo en el que la sociedad de la Francia del antiguo régimen surge a la vida, en el que hombres y mujeres de hace trescientos años se vuelven seres de carne y hueso que piensan y sufren, lloran o ríen. Ningún lector, a menos que sea de una naturaleza particularmente biliosa y mordaz, puede resistirse a esta sensitiva y sutil búsqueda de una humanidad perdida. Pero al mismo tiempo, el libro quiere ser una "defensa e ilustración" de una nueva forma de concebir y escribir sobre la historia cultural. Por esta razón espero se me perdone por desviarme un momento del seductor cuadro que pinta Darnton hacia la inevitable grisalla de una discusión de conceptos y métodos.

Notas

[1] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 269 pp. Las citas de páginas en el texto corresponden a esta obra.

[2] Robert Darnton, "Historia intelectual y cultural", *Historias*, núm. 19, pp. 41-56.

[3] Pierre Chaunu, "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau", *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, 1973, 2 vols., pp 105-25, vol. 1.

[4] Robert Darnton, "Historia intelectual y cultural", p. 50.

[5] Clifford, Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, p. 88.

[6] Un eco de estas reevaluaciones críticas de la historia de las *mentalités*, serial y no serial, puede encontrarse en Roger Chartier, "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. E. La Capra y S.L. Kaplan, Ithaca, N.Y., 1982, pp. 13-46; y Roger Chartier, "Culture as Appropiation: Popular Cultural Uses in Early Modern France", *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. S. Kaplan, Berlín, 1984, pp. 229-53.

[7] Este texto fue publicado con introducción y notas, por G. Barber en Oxford Bibliographical Society Publications, n.s., vol. 20, Oxford, 1980.

[8] Traducciones de Darnton, pp. 100-7.

[9] Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 55-99. También en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1989, pp. 138-175. Carlo Ginzburg y C. Poni, "La micro-histoire", *Le Débat*, núm. 17, 1981, pp. 133-36.

¿Historia interpretativa o historia cuantitativa?

Philip Benedict

Tomado de *Quaderni Storici* 58, abril 1985. Traducción Francisco Pérez Arce.

En el mundito de los historiadores americanos que se ocupan de Francia, la publicación de *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, de Robert Darnton es un gran acontecimiento literario. En un país como los Estados Unidos, donde el abismo entre la investigación histórica académica y el público culto es quizá más grande que en cualquier otro lugar del mundo occidental, cuando las monografías de historia europea tienen gran éxito logran vender algunos miles de copias. *The Great Cat Massacre* recibió calurosas reseñas en revistas de gran difusión como *The New York Times Book Review* y *The New Republic* (que reseñan sólo una pequeña parte de los libros de producción académica), agotó rápidamente los diez mil ejemplares de la primera edición y promete vender muchos más. El autor apareció en TV para discutir sus investigaciones —un hecho normal en Fran-

Darnton crea una guía para una masa de lectores, elegantemente narrada y con elegancia de estilo, pero también hábilmente cercana al sentido común.

cia y en Italia, pero extraordinario en Estados Unidos para un especialista en la Francia del siglo XVIII. Continuamente encuentro amigos y conocidos que apenas terminaron de leerlo y se dicen entusiasmados.

El encanto del libro es fácil de entender y su éxito lo tiene ampliamente merecido. Los seis capítulos, cada uno construido en torno a la explicación de un episodio, texto o grupo de textos, llevan al lector de los cuentos narrados en las pobres casas campesinas, a la cultura de los artesanos y de los talleres en las ciudades, al reino de la historia intelectual, donde son indagadas las condiciones materiales de vida del escritor en la Francia del XVIII, la estrategia intelectual de la *Enciclopédie* y las relaciones entre Rousseau y sus lectores. Los episodios y los textos que Darnton elige, le permiten discutir aspectos en torno a los cuales, el trabajo de los historiadores en los últimos años (y el del mismo Darnton), ha sido particularmente rico —el mundo ritual de los obreros tipógrafos, por ejemplo, o el carácter de la estratificación social en el *Ancien Régime*— y de examinar problemas que son objeto de gran interés, incluso para estudiosos de campos diversos de la historia, en particular, el cómo se leía y la relación entre texto y lector.

Pero el libro ciertamente es más que una colección de seis cuadros separados, como podría parecer a primera vista. El conjunto de los capítulos toca los principales niveles culturales en la Francia del XVIII y algunos de los temas centrales de su historia intelectual. El libro puede, entonces, ser visto como un panorama de la cultura francesa de aquella época. Y la perspectiva que ofrece es sugestivamente diferente de la codificada en generaciones de volúmenes sobre la Ilustración; sea porque incluye la cultura popular (no todos los franceses del siglo XVIII eran philosophes), reconociéndole existencia y autonomía; sea porque el modo de presentar la documentación es novedoso e inteligente. Darnton siempre ha sido un extraordinario estilista y *The Great* en ese sentido es un "tour de force" particular. La prosa está agradablemente salpicada de expresiones francesas y fluye con facilidad entre un vigoroso inglés coloquial y el argot específico de numerosas especialidades académicas. Darnton tiene un número de lectores fuera de lo común y logra lanzar hipótesis e ideas tratadas por disciplinas muy diversas como la psicología, el folklore y la crítica literaria; las presenta con claridad y las examina a fondo —a menudo quizá para refutarlas, porque el autor sigue siendo obstinadamente un historiador que siempre verifica estas hipótesis con las mejores pruebas de archivo. Como *Il formaggio e i vermi* de Carlo Ginzburg, un libro con el cual *The Great* tiene muchas cosas en común, éste es un trabajo en el que el lector percibe, con exactitud, el papel del autor/historiador en la organización y discusión del material. Darnton crea, por sí mismo, una guía para una masa de lectores, elegantemente narrada y con elegancia de estilo, pero también hábilmente vecina al sentido común. Y se propone conducir a sus lectores a través de un reino desconocido de la mente humana, en un viaje al mismo tiempo estimulante y placentero.

El amplio éxito de *The Great*, también puede atribuirse al hecho de que está conscientemente escrito para todo el público culto en su conjunto. Una afirmación como: "La mayoría de la gente tiende a pensar que la historia cultural interesa a la alta cultura, la cultura con C mayúscula" está hecha con descuido... Cierto, es parte de los resultados del libro el hecho que estimule lecturas en niveles diversos: al mismo tiempo que mantiene su encanto para "l'homme moyen intelectuel", el libro ofrece también a los historiadores profesionales muchas cosas sobre las cuales reflexionar, porque quiere ser, nada menos, que un nuevo enfoque a la historia de las mentalidades.

"Historia en su tendencia etnográfica" es la definición que el autor da a su enfoque, que discute brevemente en la introducción y en la conclusión. Su premisa fundamental es, que cuando los documentos sean para nosotros particularmente oscuros, cuando no alcancemos a comprender el significado de un ritual o a encontrar el espíritu de una broma, esas son, precisamente, las ocasiones que ofrecen un camino fértil para penetrar las visiones del mundo que hemos perdido. Partiendo de tales documentos, "colocándolos en el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto y viceversa" el historiador puede "abrir una calle a través de un mundo mental desconocido". El objetivo último del trabajo, para el historiador de la cultura, es el de descubrir cómo la gente da significado a su propio mundo. Darnton contrapone este enfoque, exquisitamente hermenéutico, a los métodos cuantitativos que han prevalecido en las investigaciones francesas recientes de historia de las mentalidades y que —afirma— han conducido este campo, alguna vez rico en promesas, hacia una esterilidad creciente. "A pesar de su vigoroso arranque de hace 15 años, la historia de las mentalidades parece haber perdido impulso en Francia. Si es así, la explicación puede encontrarse en un interés excesivo por la cuantificación de la cultura y en un menosprecio del elemento simbólico en las relaciones sociales". Por otra parte, añade, con un juego de palabras: "no puede calcularse la media de los significados o reducir los símbolos a su mínimo común denominador".

El objetivo último del trabajo, para el historiador de la cultura, es el de descubrir cómo la gente da significado a su propio mundo.

La reseña del libro en *The New York Times* es de una escritora de cuentos que ha juzgado estos enunciados metodológicos una intromisión ociosa y superflua en el volumen —"un discurso humosamente académico" son sus palabras textuales.[1] Pero son esenciales para explicar la atracción que el libro ejerce sobre el lector especialista; ¿qué provoca más al historiador profesional que la afirmación de que lo que está leyendo es el compendio de un nuevo enfoque de la historia? Todos los historiadores reconocerán la inteligencia del autor, su olfato, su dominio de la documentación. Y se preguntarán incluso qué tanto hay de verdad en la afirmación del autor de que se trata de un nuevo y fructífero enfoque de la historia de la cultura.

Las implicaciones de esta pregunta van más allá de este libro, porque el trabajo de Darnton está inscrito en una más vasta tendencia, presente en la literatura histórica americana reciente, que apunta a una historiografía sensible a las sugerencias de la antropología cultural. La influencia de Clifford Geertz se revela

Los textos de los que Darnton parte son de un género que pocos historiadores han utilizado como fuentes primarias: el cuento, por ejemplo.

particularmente fuerte en este libro; y por lo demás Darnton ha estado muy ligado a Geertz: *The Great* es en realidad fruto de un curso universitario que impartieron juntos. Pero Geertz ha sido el "gurú" de toda una generación de jóvenes historiadores innovadores —como William Sewell y Rhys Isaacs, y su visión del científico social como la de un estudioso cuya tarea principal es traducir sistemas de significado diversos al nuestro en términos comprensibles para nosotros—, y ése es quizá el estímulo más importante para la innovación metodológica en la actual historiografía americana.[2] Esta es, entonces, una ocasión para reflexionar sobre las causas, y sobre las implicaciones, de tal fenómeno.

Veamos más de cerca el libro. Los textos de los que Darnton parte son de un género que pocos historiadores han utilizado como fuentes primarias: el cuento, por ejemplo, o incluso episodios menores tratados por documentos poco notables. Entre éstos el relato de la masacre de algunos gatos por parte de los trabajadores en el taller del tipógrafo Jacques Vincent, narrado por Nicolás Contant en las "Anecdotes Typographiques ou l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs"; una descripción anónima de Montpellier en el 1768, publicada en el 1909 sobre "Archivos de la Villa Montpellier"; el fichero de los autores parisinos compilado por el inspector Joseph d'Héméry, ahora entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional; y finalmente la correspondencia entre un mercader de la Rochelle, Jean Ranson, y su exmaestro Frédéric-Samuel Ostervald en relación a la adquisición y la lectura de libros por parte del mismo Ranson (esta última fuente fue descubierta por Darnton en archivos que han provisto muchos materiales fascinantes, las cartas de la "Société Typographique de Neuchatel"). Son textos insólitos y cautivadores, pero el lector bien informado, familiarizado con el trabajo reciente sobre la historia del *Ancien Régime*, no puede dejar de notar que, por cuanto Darnton inicia cada capítulo desde un punto de partida inusitado, gran parte del terreno que recorre, hasta el fin, resulta más bien conocido. El capítulo sobre la masacre de los gatos, por ejemplo, parte de este bizarro episodio para discutir la estructura de los talleres tipográficos y la naturaleza de las relaciones entre trabajadores y maestros en el siglo XVIII —un tema que el mismo Darnton ya ha tratado en algunas páginas memorables—,[3] el ritual carnavalesco, el comercio y el "compagnonnage" —en torno al cual tanto se ha escrito recientemente— y, finalmente, el simbolismo de los gatos.

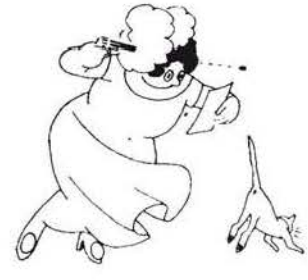
Tómese en cambio el capítulo montado en torno a la descripción de Montpellier, "La ciudad como texto". El objetivo esencial de Darnton es mostrar que el anónimo autor inicia la descripción de su ciudad con un informe de la "minuta gerarchia" de la "dignitá", según la cual eran ordenados los cuerpos sociales de la ciudad. Pero después, en el curso de la descripción, cambia metáfora y comienza a dividir a los habitantes de la ciudad según el clásico esquema de los tres estados. Las ricas particularidades ofrecidas en las 426 páginas manuscritas, bien pronto se muestran demasiado complejas para ser adaptables a uno o a otro de estos esquemas:

los niveles de riqueza no se sobreponen perfectamente a los status; el estilo de vida, los vestidos y los pasatiempos de ciertos miembros del tercer estado, son poco disímiles de los de la nobleza, mientras muchas cosas separan a estos burgueses respetables de la "canaille" bajo ellos. Darnton concluye: "Esta consideración nos enfrenta a nuestra pregunta original: ¿Qué significaba una ciudad para alguien situado en la clase media durante el Antiguo Régimen? La *Description* realmente ofrece tres interpretaciones. Presentaba a Montpellier como un desfile de dignatarios, después como un conjunto de estados y, finalmente, como el panorama de un estilo de vida. Cada una de estas tres versiones contenía contradicciones que se contradecían entre sí; éste es el atractivo del documento, porque a través de sus inconsistencias se puede percibir una visión nueva de un mundo que luchaba por surgir".

Los últimos 20 años han visto aparecer una vasta literatura sobre la estratificación social en el "Ancien Régime"; en ella la fusión de las élites durante el siglo XVIII y la utilidad y límites del concepto de sociedad de órdenes han sido temas particularmente importantes. La complejidad del orden social en la edad moderna y la falta de una coherencia perfecta entre las jerarquías diversas de riqueza, poder y status en sus valoraciones multiformes, son ahora claras para todos. A la luz de este trabajo se puede tener interés por los problemas afrontados por el burgués anónimo que buscaba describir su sociedad, pero es más difícil encontrar su situación realmente inesperada.

Es cierto que las varias secciones de este libro representan incrementos significativos en nuestro conocimiento de la Europa Moderna. La lectura de Rousseau por Ranson es uno de los raros casos, que se puede poner junto al de Monocchio, de análisis de este tipo de documento: es un ejemplo de cómo los lectores ordinarios de aquel periodo reaccionaban a los textos que leían. El paso sobre el simbolismo de los gatos es una novedad, así como el perfil estadístico de los "hommes de lettres" reconstruido a partir de las fichas de d'Héméry. Sin embargo en este libro no hay, para transformar la comprensión que los historiadores tienen del paisaje cultural del siglo XVIII, tanto como los imprevistos puntos de partida podían hacer esperar. Y es difícil escapar a la conclusión de que la obviedad de una parte del material aquí presentado, esté ligado al método del libro. Este método consiste sustancialmente en el avance y retroceso entre texto y contexto; es inevitable, entonces, que gran parte de aquello que se reclama para ayudar al lector en la comprensión de los textos tratados sea un contexto ya conocido por los historiadores. Ciertamente ha habido ocasiones extraordinarias en las cuales un método, en sustancia similar, ha ayudado a los historiadores a descubrir mundos enteros cuyas perspectivas mentales antes estaban ocultas. Un caso ejemplar es el trabajo de Frances Yates, cuyos intentos por aclarar el significado de autores oscuros como Giordano Bruno lo han conducido a lo profundo de los meandros del hermetismo y de la mnemónica del Renacimiento. Pero ¿cuántos son los textos que contienen esquemas de significado realmente oscuros? A juzgar por los ejemplos ofrecidos aquí, su número no puede ser muy grande.

Ha habido ocasiones extraordinarias en las cuales un método ha ayudado a los historiadores a descubrir mundos enteros cuyas perspectivas mentales antes estaban ocultas.



Las técnicas cuantitativas han demostrado ser capaces de identificar y de colocar, en el espacio social, los cambios de modos de pensar.

Darnton se ha visto empujado hacia un enfoque antropológico de la cultura por la desconfianza en el enfoque cuantitativo seguido por muchos historiadores de la sociedad y la cultura en Francia. El origen de esta desconfianza es fácil de entender, puesto que ciertos trabajos recientes en ese ámbito, no son otra cosa que áridas colecciones de tablas. Sin embargo, Darnton sólo dedica un párrafo a criticar directamente el enfoque cuantitativo; y es uno de los más flojos. Las curvas estadísticas construidas por estudiosos como Michel Vovelle, que ha contado las misas de "requiem", son —afirma— puros síntomas y lo unívoco de su sentido es artificialmente producido por los historiadores mismos. Estas estadísticas pueden haber sido —y son— interpretadas de maneras diversas. "A diferencia de las estadísticas sobre precios de la economía, las estadísticas sobre la vida en la demografía, y las categorías profesionales (más problemáticas) en la historia social, los objetos culturales no son fabricados por el historiador, sino por la gente a la que estudia. Les dan significado. Necesitan ser interpretados, no contados."

A propósito de este discurso pueden hacerse muchas observaciones: en el texto arriba citado Darnton mezcla dos cosas distintas. La primera parte se refiere a las series estadísticas producidas por los historiadores examinando un amplio número de hechos o de individuos específicos; en la segunda parte habla de los objetos reales. Es cierto que los objetos culturales no son producidos por los historiadores sino por la gente estudiada; pero la misma cosa se puede decir para las transacciones mercantiles o para los nacimientos. No es posible comprender cómo la relación entre una curva que representa el porcentaje de testamentos que contienen legados para misas, en el tiempo, y los testamentos reales, sea diferente de la de una curva de la fertilidad conyugal, por grupos de edad, respecto a los nacimientos sobre los que está construida.

En segundo lugar, esta parte del libro de Darnton es de alguna manera una batalla contra los molinos de viento. ¿Alguna vez existió un historiador que dijera que contar los libros es lo mismo que leerlos? Ciertamente se han escrito monografías sobre la difusión de libros entre una cierta población, sin que hubiera indicios de que el autor hubiera leído los libros de los que hablaba. Pero estos estudios sobre la popularidad de diversos autores, evidentemente eran tesis que se integraban a otras de corte más tradicional, cuyo objetivo era entender los textos de que se trataba, no de sustituirlos.

Esto nos conduce a un tercer punto: la complementariedad sustancial de las técnicas y de los enfoques que Darnton nos pinta como si fueran contrapuestas. Los historiadores de la cultura recurren a técnicas cuantitativas por dos razones: principalmente para establecer si las creencias y actitudes —que por mucho tiempo habían sido tesis muy difundidas simplemente porque habían sido testimoniados en los documentos literarios más notables del periodo— eran verdaderamente compartidas por amplios sectores de la población; y, en segundo lugar, porque las técnicas cuantitativas han demostrado ser capaces de identificar y de colocar, en el espectro social, los cambios de modos de pensar que no pueden percibirse claramente sin recurrir a la cuantificación. El

cuadro del cambio de la sensibilidad religiosa, puesto en claro por Vovelle en su estudio de los testamentos provenzales, es quizá el mejor ejemplo de este segundo punto. Obviamente no es posible aclarar, con el uso exclusivo de técnicas cuantitativas, el significado de cambios tales como la disminuida frecuencia con la que la gente pedía misas para su propia alma en el purgatorio en los años sucesivos al 1750. Puede ser reconstruido sólo con una cuidadosa atención al contexto en el cual la gente pedía —o rehusaba pedir— las misas, a lo que decía a propósito de esta elección en el momento en el que la tomaba y a qué sabemos en torno al clima religioso más en general: en otras palabras, adoptando precisamente la técnica de pasar del texto al contexto y viceversa que Darnton propone. Pero la cuantificación puede ayudar en este proceso, incluso aportando indicaciones sobre la cronología de cierta creencia o de la adopción de cierta práctica y aclarando qué tipo de personas la adoptaban o la rechazaban. La cuantificación no debe estar en el polo opuesto de una investigación de significados: son puntos de vista cuya utilidad aparece más claramente si los consideramos parte del mismo proceso de reconstrucción del mundo cultural del pasado.

La cuantificación no debe estar en el polo opuesto de una investigación de significados.

También un segundo enunciado metodológico hecho por Darnton requiere algunas observaciones, porque es característico de una posición teórica ampliamente difundida entre semióticos y estudiosos de la literatura y está influyendo cada vez más, también, a los historiadores. Antes de presentar el cuadro de Montpellier contenido en la *Description* anónima, Darnton echa una mirada sobre Montpellier y sobre su economía, basado en numerosos estudios tradicionales, es decir, sobre fuentes secundarias. Pero se apresura a añadir que la discreción del desconocido autor del manuscrito "no debe contraponerse con nuestro intento de comparar los hechos por una parte (el Montpellier de la historia) con la interpretación de los hechos por la otra (el Montpellier de la *Description*), porque nunca podremos separar la interpretación y los hechos, ni abrirnos paso en el texto para encontrar una realidad inflexible".

Obviamente los historiadores deben cuidarse de no caer en una concepción ingenua de los hechos; pero ésta no es sino una recomendación dirigida hacia la mejor interpretación de las pruebas documentales disponibles, la cual puede estar sujeta a revisión en cualquier momento. No veo por qué esto signifique que no podemos distinguir entre la "realidad" de la Montpellier del XVIII (reconstruida con base en toda la documentación disponible excluido este documento) y la particular interpretación de esta sociedad que el documento expresa. Sólo el escéptico más radical podría negar que, en el siglo XVIII, existía una Montpellier y que era la arena de ciertas formas de relaciones sociales. Es más, si rehuímos admitir una diferencia entre la "realidad" de esta sociedad y esta particular representación de ella, no podremos nunca comenzar a responder al problema más interesante y a la pregunta más importante que debemos plantear en torno a esta específica descripción; esto es, por qué el autor representaba su sociedad de ese modo particular. La respuesta a este problema, sugerida en el capítulo,

El método de Darnton resulta mucho menos innovativo de lo que su vestimenta lo hace parecer a primera vista.

es que ciertos cambios en las relaciones sociales ya habían sucedido en la Montpellier del XVIII, por lo que, cuando nuestro autor desconocido busca describir su ciudad, el viejo idioma de estados y dignidades no servía a su objetivo; así, se vio obligado a andar a tientas hacia nuevas categorías; en otras palabras, las realidades sociales en proceso de transformación, suscitaban un cambio de percepciones. Una explicación de este género —como también una completamente opuesta que subrayara la resistencia de las categorías ideológicas respecto a la capacidad de la realidad para cambiarlas— no puede tampoco ser concebida sin alguna distinción entre este texto y la realidad más allá de él. Negar que podemos comprender, más allá de un documento, la realidad del pasado, quiere decir, al mismo tiempo, cerrarse caminos ricos en posibilidades para la investigación y refutar las bases mismas del método histórico.

Planteando la descodificación del significado como una alternativa a la cuantificación de los fenómenos culturales, Darnton retoma una dicotomía que —como Raymond Williams subraya— ha recorrido por siglos la historia de la cultura.[4] Por una parte está la tradición que sostiene que la esencia de las "scienze umane" está en la comprensión simpatética de las formas culturales, el proceso del "verstehon". Esta corriente puede ser seguida hacia atrás hasta Vico y Herder, y ha encontrado quizá su exponente más importante, desde el punto de vista metodológico, en Dilthey. Además está la tradición que pone el acento sobre métodos de investigación más "objetivos", tomando como modelo a las ciencias naturales. Esta corriente nace desde los primeros aritméticos políticos (primi aritmetici politici) y pasa por Compte. La historia del debate metodológico en el ámbito de las ciencias sociales está en gran parte señalada por la oposición entre estas dos tradiciones y no sorprende que *The Great* retome una vez más esta contraposición. Una profunda vena de positivismo comptiano corre a través de la historiografía francesa contemporánea, mientras que es evidente la deuda de la aportación teórica de Geertz hacia grandes figuras de la tradición del "verstehen" como Weber y Collingwood. Sin embargo, sería una pena que permaneciéramos rígidamente firmes en uno de los polos de este viejo "Methodenstreit", en lugar de reconocer los límites de ambos y su complementariedad sustancial.

Ya que muchos de los supuestos implícitos de la antropología cultural derivan en línea directa de una tradición que, por largo tiempo, ha influenciado la historia intelectual, el método de Darnton resulta en realidad mucho menos innovativo de lo que su vestimenta lo hace parecer a primera vista. Pero él mismo parece consciente de ello: al igual que para el antropólogo, escribe, "debemos tener presente la otredad. Traducido esto a la terminología del historiador, la otredad parece un recurso familiar para evitar el anacronismo". Y de hecho lo es. Si bien una vena interpretativa de la historia como historia del progreso domina gran parte de la historia de la cultura, mucho de lo mejor del trabajo en este campo ha estado enfocado, desde siempre, a reconstruir y comprender sistemas filosóficos y visiones del mundo ajenos. Pero no ha sido ésta su única preocupación: también se ha ocupado de en-

tender las condiciones en las cuales las ideas cambian y se generan nuevos esquemas de conocimiento (mucha de la actual historia de la ciencia en particular es prueba viviente de la riqueza de esta actitud). Y otra preocupación ha sido la de indagar el modo en el cual las ideas son acogidas y cómo ejercen su influencia. No es sencillo ver cómo este género de intereses pueda ser interpretado coherentemente en el programa que aquí he tratado: en realidad el cuadro de la cultura francesa del XVIII que *The Great* nos propone es más bien estático, como una fotografía de niveles culturales diversos o una serie de cuadros separados, más que un relato de su estrecha y mutua interacción. Como observa Williams, el método del "vestehen" ha estado generalmente poco interesado en la explicación o, como sea, se ha replegado tendencialmente al círculo vicioso del "espíritu que da forma",[5] asumiéndolo a menudo como explicación. Es una manera vieja de afrontar los problemas históricos, disfrazada con las ropas de la antropología más reciente y, al mismo tiempo, un acercamiento que, en potencia, contiene la amenaza de restringir —más que de ampliar— el campo de la cultura.

El método del "vestehen" se ha replegado tendencialmente al círculo vicioso del "espíritu que da forma", asumiéndolo a menudo como explicación.

Darnton es un historiador demasiado bueno para permitir que sus enunciados metodológicos interfieran excesivamente con el modo en que construye sus demostraciones. Así, más allá de su cavilosa afirmación de que no se puede calcular la media de los significados y de su aparente adhesión a lo excepcional y lo inusitado, a menudo reconoce el no pequeño honor de demostrar que los episodios que está discutiendo revelan actitudes ampliamente difundidas y no solamente caprichos casuales. Todo ello es particularmente evidente en uno de los mejores y más importantes capítulos del libro, aquel sobre el modo en el cual Ranson leía a Rousseau: aquí, la prueba cuantitativa del número de ediciones de *La Nouvelle Héloïse* es utilizada para demostrar que la pasión de Ranson por las obras del ginebrino era todo menos excepcional. Sin un interés similar, la historia podría degenerar fácilmente en una serie de agradables relatos de sucesos particulares, sin contribuir en nada a una comprensión más plena de alguno de los principales procesos históricos. En la práctica, en suma, Darnton reconoce la complementariedad con aquellos enfoques cuyos enunciados teóricos tiende a negar.

La moda actual de la antropología cultural entre los historiadores americanos no es difícil de entender. Para los historiadores de las ideas, un grupo que en un tiempo fue de los más prestigiados en nuestro oficio, pero que ha decaído ante el público, y que ha perdido fe en sí mismo, frente al crecimiento de la historia social en los años setentas, el referir nombres como Geertz o Turner autoriza a vestir la prestigiosa capa de las ciencias sociales y seguir razonando del mismo envejecido modo sobre las mismas fuentes documentales. Para un historiador que rechaza el carácter impersonal y mecánico de una gran parte de la historia cuantitativa, la antropología cultural ofrece un camino diferente para escribir "la historia desde abajo", un camino libre de los supuestos materialistas que caracterizan una parte de la historia, y más respetuosa de la individua-

The Great *es el libro perfecto para recomendar a los amigos que no son historiadores.*

lidad humana. Los avances habidos en áreas como la semiótica y la teoría de la literatura, aumentan el prestigio de un enfoque que se declara encaminado a la interpretación de los significados. Al mismo tiempo, la resistencia de aquellos que condividen esta posición de llegar a conclusiones definitivas sobre los mecanismos causales y sobre las motivaciones de los actos, hunde raíces profundas en nuestra coyuntura post-nietzscheiana y post-wittgensteiniana. No es probablemente demasiado cínico pensar que el cuidado minucioso en demostrar inteligencia personal y virtuosismo literario que esta corriente ostenta, añada encanto y atracción para muchos historiadores. Sin embargo, por más que esta moda sea comprensible y por más fascinantes y agradables de leer que sean muchos de los libros escritos en el ámbito de este filón emergente, tal modo de hacer historia no ha demostrado aún que esté en grado de afrontar los problemas del cambio histórico o de proponer un modo de trabajar que abra nuevas vías y que pueda inspirar un más importante y coherente programa de investigación para una nueva generación de estudiosos. Aun si voces autorizadas nos dicen que el "verstehem" ha sustituido a la cuantificación en el margen más afilado de la disciplina,[6] hay buenos motivos para permanecer escépticos tanto sobre la base epistemológica, como sobre la fuerza de auténtico hallazgo representado por esta tendencia reciente en la moda de escribir historia.

The Great es un "tour de force". Es el libro perfecto para recomendar a los amigos que no son historiadores, para mostrarles el fermento de nuestra materia en este momento; y al mismo tiempo, como he querido sugerir en esta nota, son consistentes tanto el interés como la importancia de los resultados teóricos, estimulantes para los especialistas que reflexionarán sobre él. Pero no se trata de un libro que transforma nuestra comprensión del paisaje cultural de la Francia del XVIII, como lo habían hecho en cambio los trabajos precedentes del autor.[7] Sobre todo su notable encanto no significa automáticamente que deba ser asumido como un discurso del método.

Notas

[1] M. Gallant, "Fairy Tales and Other Cruelties", en *The New York Times Book Review*, 12 de febrero, 1984, p. 12.

[2] W.H. Sewll, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge 1980; R. Isaac, *The Transformation of Virginia, 1740-1790*, Chapel Hill 1982.

[3] "A Printing Shop across the Border", en *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 148-66.

[4] R. Williams, *The Sociology of Culture*, New York, 1982, pp. 15-16.

[5] Ibid., p. 16.

[6] J. Henretta, "Ethnography. Drama and Historical Method", en *Past and Present*, 101 (1983), pp. 158-61.

[7] *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Cambridge, Mass., 1968; *The Business of Enlightenment: a Publishing History of the Encyclopedie, 1775-1800*, Cambridge, Mass., 1979; *The Literary Underground of the Old Regime*.

Chartier, Darnton y la gran matanza del símbolo

Dominick LaCapra

Tomado de *Journal of Modern History*, núm. 60, marzo de 1988. Traducción de Dolores Avila

> ...ese don que toda sociedad anhela, cualesquiera sean sus creencias, su sistema político o su nivel de civilización; un don al cual vincula su ocio, su placer, su descanso y su libertad: la posibilidad de *desprenderse*, que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— en atrapar, durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta interrumpir su actividad de colmena, la esencia de lo que fue y continúa siendo, más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras; en el perfume que se respira en el cáliz de una azucena, más sabio que todos nuestros libros; o en el guiño cargado de paciencia, serenidad y perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato. [Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955].[1]

Nuestra preocupación antropológica y antropocéntrica por ver las cosas desde la perspectiva del "nativo" nos obliga a identificarnos con el gato, víctima ejemplar de la crueldad y la "diversión". Parece que los historiadores estamos por fin volviendo los ojos al problema de la "lectura" y que incluso mostramos cierta apertura a la "jerga de la textualidad" —o al menos así podría pensarse a partir de la polémica entre Roger Chartier y Robert Darnton originada por el reciente libro de Darnton *La gran matanza de los gatos*. Sin embargo, la abertura a través de la cual la lectura y la textualidad hacen su entrada en la profesión histórica parece de pronto no más grande que el proverbial guiño del ojo gatuno. Si bien la cuestión suscitada por la polémica Chartier-Darnton es la de la naturaleza e importancia de la lectura de textos en la historia, el enfoque con que la abordan es más bien limitado. Una aproximación diferente a la lectura ¿podría dejar lugar a la excluida perspectiva del gato y atenuar de este modo el imperialismo de la especie así como el carácter de chivo expiatorio metodológico del "otro" que parecen encerrar hasta las más generosas y tolerantes perspectivas huma-

¿Qué significan "lectura" y "textos", estas misteriosas palabras clave?

nistas o antropológicas? ¿Tendría incluso algún sentido dejar de intentar comprender la "broma" de la "gran matanza de gatos" con la que Robert Darnton trata de familiarizarnos a medida que penetra en los secretos aparentemente enigmáticos del Antiguo Régimen —una "broma" que no fue tan divertida para sus felinas víctimas? En todo caso, ¿qué significan "lectura" y "textos", estas misteriosas palabras clave que a menudo parecen rodeadas de una mayor oscuridad que cualquier otra cosa que el Antiguo Régimen pudiera ofrecer a nuestra curiosa indagación etnográfica?

La misma controversia entre Chartier y Darnton puede proporcionar cierta información etnográfica sobre el estado actual de la profesión histórica, pues Chartier es afiliado notable de la escuela de *Annales* que ha cuestionado algunas de las aseveraciones largamente sostenidas por la revista acerca de la naturaleza de la investigación, mientras que a Darnton se lo ha visto con frecuencia como a un importante mediador del "mensaje" de *Annales* en este lado del Atlántico —un mensaje que, en años recientes, él ha recodificado en términos antropológicos (particularmente en los términos aportados por Clifford Geertz). De ahí que la polémica entre estos historiadores —aun cuando no llega a verificarse— pueda enseñarnos algo acerca de la naturaleza de la lectura, el significado y la comunicación en nuestro propio gremio, así como sobre los hábitos del pasado distante. De hecho puede llevarnos a concluir que es imposible disociar los procesos de autocrítica y de fondo relacionados con la investigación en la medida en que en cualquier acto de comprensión o interpretación histórica existe una mutua implicación de uno mismo y del otro.

Cuando Chartier acepta la "invitación a reflexionar" hecha por el libro de Darnton, en un principio parece estar más preocupado por la falsa imagen que Darnton transmite de *Annales* en esta última etapa. En tanto que los lectores que están en la órbita de *Annales* tal vez no vean este problema como un problema central del libro, o cuando más, puedan leer en Darnton la propuesta de una rectificación relativamente inocua de los procedimientos vigentes en la historia social a *la française*, a Chartier le parece que Darnton se puso bravucón y parece que las apuestas están altas. El llamado a contar, más que a leer, objetos culturales para analizar "cantidades enormes de datos homogéneos y repetitivos", lanzado por la aplicación de la historia serial al estudio de la cultura, hace veinte años pudo haber sido representativo de la historia de las *mentalités*, pero, pregunta Chartier, ¿es ésta "una expresión justa de lo que los historiadores franceses están produciendo hoy"? (p. 4 de este mismo número de *Historias*. Las citas del artículo de Chartier van a partir de este momento referidas a la traducción que aparece al comienzo de Entrada libre). En este caso su respuesta parece relativamente clara, en tanto que la pregunta concuerda con el procedimiento recurrente en Chartier de plantear cuestiones cuasi-retóricas y a veces deliberadamente vagas. No es una "expresión justa", y la razón principal es la supuesta atención que los afiliados más recientes de *Annales* han puesto al problema de la lectura de textos —un problema que adquiere su más amplia e intensa expresión hacia el final del ensayo, donde

Chartier revela lo que piensa que Darnton no ha hecho, sobre todo en los dos primeros ensayos de su libro (los dedicados a los cuentos populares y a la matanza de gatos). Para Chartier, el historiador debe enfrentar "tres exigencias ineludibles para cualquiera que pretenda descifrar el sistema simbólico que subyace en un texto":

> primero, tomar al texto como un texto y tratar de establecer sus objetivos, sus estrategias y los efectos que provoca su discurso; enseguida, evitar conceder un valor acabado e inalterable a sus preferencias léxicas, pero tener en cuenta la carga o ausencia de carga semántica de sus términos; por último, definir las pautas de conducta y los rituales presentes en el texto sobre la base de la forma específica en que aquellos han sido reunidos o producidos por invención original, más bien que jerarquizarlas sobre la base de remotas semejanzas con formas codificadas dentro del repertorio de la cultura popular occidental [p. 16].

La atención hermenéutica a consideraciones léxicas y semánticas con frecuencia excluye o encubre una preocupación por cómo se construye el texto y el modo como éste "genera" o no "genera" significado o mensaje.

El esquema es admirable, pero tiene cuando menos tres limitaciones. Primera, lo que está en cuestión es precisamente qué debe entenderse por "tomar al texto como un texto". Segunda, la atención "hermenéutica" a consideraciones léxicas y semánticas —el significado o mensaje de un texto— con frecuencia excluye o encubre una preocupación "poética" por la sintaxis y la forma —esto es, por cómo se construye el texto y el modo como éste "genera" o no "genera" significado o mensaje. Tercera, "invención original" es una noción que se pone en tela de juicio en ideas de textualidad tan diferentes como las de Hans-Robert Jauss, Michael Riffaterre, Paul de Man y Jacques Derrida (para no hablar más que de ellos). El problema, sugeriría yo, no es la "invención original", sino cómo el texto incorpora, rehace y tal vez transforma sus varios contextos pertinentes, el último de los cuales incluye posiblemente "formas codificadas dentro del repertorio de la cultura popular occidental". Además, estaría la cuestión de qué motiva la selección o énfasis en ciertos contextos sobre otros.

En estricta justicia a Darnton, hay que señalar que, si bien declara que cuestiona especialmente "el crujir de los números" en la historiografía de *Annales,* hace también una notable *profession de foi:* la escuela ha "contribuido enormemente a nuestra comprensión del pasado —más, creo yo, que cualquier otra tendencia en la escritura de la historia desde principios de este siglo" (*La gran matanza de gatos,* p. 260). No obstante, propone críticas tentativas a dos principios metodológicos que Chartier menciona sólo *en passant:* "Que pueden identificarse niveles en el pasado" y "que el tercer nivel (la cultura) deriva en alguna forma de los dos primeros (economía y demografía, y estructura social") (*ibid,* p. 260). ¿Es exacto decir que esta metodología —si no metafísica— para el estudio de la realidad histórica ha sido impugnada en lo sustancial por lo que vagamente se denomina historiografía de *Annales*? De no ser así, ¿estaría más sujeta a impugnación si hubiera mayor sensibilidad a los problemas de la lectura, la interpretación y la textualidad? De hecho, ¿dónde está la evidencia de que los historia-

La preocupación por la textualidad y la lectura exige atención al problema de la interacción conflictiva entre el deseo por una estructura unificada y las fuerzas que desafían o aún desorientan ese deseo.

dores de *Annales* están enfrentando siquiera el conjunto de problemas de textualidad que Chartier señala? Resulta significativo que él se refiera sólo a dos de sus propios ensayos recientes. Yo sugeriría que la vieja metodología aún tiene gran poder, que veinte años no hacen una *longue durée*, ni siquiera una *conjoncture*, y que el *événement* de la "lectura" sigue ofreciendo una gran resistencia tanto en *Annales* como fuera de ahí. La preocupación por esto y por su mantenimiento sobre métodos de investigación más sólidos es ciertamente notable, en el restringido ámbito en que se ha dado pero aun en el trabajo de alguien como Chartier, que se cuenta entre los más sofisticados historiadores franceses de hoy en día; la receptividad al problema de la "textualidad" y el esfuerzo por relacionarlo convincentemente con la investigación histórica en general siguen siendo bastante restringidos. En mi opinión, esta restricción se hace evidente en su ensayo sobre Darnton.

Yo sostendría que la preocupación por la textualidad y la lectura exige atención al problema de la interacción conflictiva entre el deseo por una estructura unificada (en última instancia la totalización, incluyendo *l'histoire totale*) y las fuerzas que desafían o aun desorientan ese deseo. La atención inadecuada a este problema, que puede presentarse en la forma de un supuesto no cuestionado de unidad o bien de una aseveración no matizada sobre la falta de unidad (incluyendo la llamada historia en migajas) da como resultado incontrolado equívoco, mientras que el esfuerzo por abordar el problema al menos ofrece la posibilidad de cierto control consciente sobre los procesos —más que nada de los procesos lingüísticos— que no pueden dominarse cabalmente. Estos procesos, añadiría yo, plantean el problema de repensar la temporalidad como algo que involucra a la vez la repetición y el cambio, articulados en formas variables e intrincadas. Chartier señala que hay un flagrante error en el libro de Darnton entre su énfasis recurrente en la asombrosa diferencia y oscuridad del pasado y su insistencia en una identidad esencial que transmite una perdurable "galicidad" a través del tiempo: "Lo que es difícil de sostener, sin embargo, es la doble afirmación antagónica de una discontinuidad radical entre las viejas y las nuevas maneras de concebir el mundo y de actuar en él, y una clara continuidad de un 'estilo cultural' francés. O esta continuidad existe, en cuyo caso las viejas maneras de pensar no son tan extrañas, o esas viejas maneras eran realmente diferentes de las nuestras y por tanto nunca podrían encontrarse en nuestro mundo actual" (p. 9). De acuerdo con Chartier, no pueden aceptarse ambas opciones. En cambio, yo sostendría que esto es lo que uno hace en la práctica, pero en términos de repetición y cambio que plantean un problema de comprensión e interpretación —¿debería decir de 'lectura'?— que tanto Chartier como Darnton ignoran.

Además, Chartier no advierte los errores en su propio escrito. Hace hincapié en la necesidad de leer todos los textos, incluyendo documentos, poniendo una particular atención en su retórica y polivalencia, y a partir de aquí Chartier encuentra una "ruptura irrebatible" en el libro de Darnton entre los dos primeros ensayos —sobre los cuentos populares y la matanza de gatos— y los cuatro

últimos. Los dos primeros considerarían a los textos como transparentes, mientras que los últimos cuatro serían más sensibles a los problemas de la lectura. El mismo Chartier cuestiona la posibilidad de tratar a todos los fenómenos como "textos", y afirma que hay una diferencia radical, si no absoluta, entre los eventos "reales" tales como la narración oral de un cuento o una matanza de gatos, y los textos escritos. De hecho, Chartier distingue "dos clases de lógica, la lógica de la expresión escrita y la lógica que moldea lo que produce el 'sentido práctico'" (p. 6). Los dos primeros capítulos del libro de Darnton intentan aparentemente indagar sobre los eventos reales y el "sentido práctico", y en el proceso no son lo suficientemente atentos al hecho de que lo único que uno tiene son textos que primero hay que leer. Los cuatro últimos capítulos se desarrollan quizá en un nivel puramente textual e intertextual y no plantean problemas. (En todo caso, Chartier les dedicó poca o ninguna atención.) Chartier escribe:

> No hay duda de que una misma cuestión subyace en ambos grupos: ¿Cómo organizan y manifiestan los hombres su percepción y valoración del mundo social? Mientras que los puntos de vista y los juicios de los campesinos que contaron u oyeron los cuentos y de los obreros que ejecutaron a los gatos son accesibles solamente por la mediación de los textos que relatan lo que se supone que ellos oyeron, dijeron o hicieron, los puntos de vista de ciudadanos, administradores y filósofos se hallan a nuestro alcance en primera persona en textos íntegramente organizados conforme a estrategias de escritura que poseen objetivos específicos (reformular el orden social, seguir los pasos del mundo literario, sustituir la autoridad de los filósofos por la de los teólogos, reencauzar las vidas individuales a través de la lectura de Rousseau). Esto explica tal vez el contraste entre el manejo que hace Darnton de la narración de Contat, a la que no ve como narración sino como una transparente reseña de la matanza que reconstruye, y su manejo de otros textos, a los que toma, por el contrario, en su plena textualidad, y a los que analiza en busca de sus categorías conceptuales y fórmulas retóricas que configuran los efectos deseados [p. 8].

Los términos en que Chartier expone el contraste me parecen cuestionables. En primer lugar, los textos que se tratan en los cuatro últimos capítulos no son todos ellos relatos en primera persona. En segundo lugar, estos capítulos intentan reconstruir "realidades" que no son puramente intratextuales (en el sentido literal): la manera como un escritor anónimo entiende el arreglo social de una ciudad; la forma en que percibe un inspector de policía el mundo de los "intelectuales"; la organización del conocimiento en la *Encyclopédie;* y la respuesta de un lector burgués a los escritos de Rousseau. Darnton está siempre en busca de una "visión del mundo", y hay recurrentes dificultades en su concepción de la naturaleza del significado "simbólico". El intento de reconstruir un mundo "vivido" a través de inferencias de textos escritos es, desde luego,

Darnton está siempre en busca de una "visión del mundo", y hay recurrentes dificultades en su concepción de la naturaleza del significado "simbólico".

La cuestión es investigar los diversos vínculos entre el lenguaje —ya sea hablado o escrito— y las actividades a las que está ligado, incluyendo la actividad de inferir un pasado "vivido" a partir de indicios textuales o documentales.

siempre arriesgado, como lo es el empleo de la metáfora textual como vehículo para esta reconstrucción. Pero los problemas del libro de Darnton son más específicos y no se limitan a los dos primeros capítulos. La "ruptura irrebatible" es tan rebatible como la propia idea de Darnton acerca de la radical, si no absoluta, alteridad del pasado. Además, la noción de "lógicas diferentes" entre textos escritos y acontecimientos "vividos" resulta dudosa en los términos en que Chartier intenta plantearla. El mismo, a fin de cuentas, se refiere a algo que llama "sentido práctico". ¿Es el "sentido práctico" prelingüístico o sólo preescrito? Si es prelingüístico ¿cuál es su relación con el lenguaje? Si se restringe a lo preescrito, como parece ser el caso, ¿qué significado atribuye Chartier a la oposición entre lo hablado y lo escrito y qué tan justificada es su confianza en esta oposición? ¿Puede hablarse realmente —o escribirse, la diferencia resultaría mínima— de "lógicas diferentes", o en realidad se trata sólo de diferencias en las condiciones sociales de las culturas orales y escritas —diferencias que deben ser aún especificadas? La manera en que Chartier interroga la "metáfora" textual parece descansar en una oposición metafísica no estudiada entre escritura y discurso —que también actúa en el trabajo de un colega al que menciona a menudo, Carlo Ginzburg—, y no aborda el sentido más "infraestructural" de la noción de "texto" en la obra de Jacques Derrida, esto es, su noción del texto como una red —o entramado— de relaciones entre "indicios" establecidos. El "texto" de Derrida no puede reducirse a la idea geertziana de un "texto análogo" —una idea que sigue sujeta a una dicotomía acrítica entre acción y lenguaje—, y torna problemática la oposición entre discurso y escritura tanto como entre lo literal y lo metafórico. En todo caso, la cuestión no es proponer una diferencia de "lógicas" sino investigar los diversos y variables vínculos entre el lenguaje —ya sea hablado o escrito— y las actividades a las que está ligado, incluyendo la actividad de inferir un pasado "vivido" a partir de indicios textuales o documentales. Lo que resulta muy dudoso es la idea de que uno pueda hacer algún pronunciamiento general sobre la relación entre el lenguaje —o cualquier práctica significante— y las actividades no lingüísticas en apariencia —o no significantes—, porque para hacer cualquier pronunciamiento uno se sitúa inevitablemente dentro del lenguaje, que se articula en múltiples formas con esas actividades. Pensar lo contrario es asumir una posición trascendental exterior al lenguaje desde la cual uno pueda entonces pronunciarse sobre la relación entre el lenguaje y alguna otra cosa —lo que por supuesto se designa en términos lingüísticos como "sentido práctico". (Puede argüirse, *pace* Saussure, que el mismo punto se ubica en el nivel del signo, del que no se puede afirmar que sea natural ni tampoco que sea arbitrario en su relación con un referente o significado.)

El siguiente error en el ensayo de Chartier atañe al status de no transparencia de cualquier texto y al problema de la inestabilidad del propio lenguaje. Al criticar la concepción del "símbolo" que tiene Darnton, Chartier asienta:

> Aun cuando se le definiera con mayor precisión, la noción no

es fácil de emplear. Primero, difícilmente podemos suponer estabilidad en la relación que une al signo simbólico con lo que éste representa y pone ante nuestros ojos. La variación surge de numerosas fuentes: atendiendo al signo, cualquier símbolo puede transmitir una pluralidad de significados; atendiendo a las circunstancias, un signo puede o no estar investido de una función simbólica, dependiendo de las condiciones en que se emplee; atendiendo a la comprensión, ésta resulta inevitable y altamente desigual de un grupo o de un individuo a otro. Parece arriesgado, por lo tanto, sostener que los símbolos son 'compartidos como el aire que respiramos'. Por el contrario, sus significados son inestables, móviles, ambiguos, no siempre fácilmente descifrables ni siempre bien descifrados [p. 11].

Chartier encubre las dificultades inherentes a sus variadas definiciones de símbolo y signo.

Uno puede observar que éste es el único punto básico que Darnton recoge en "The Symbolic Element in History", y no es tanto por refutar el argumento de Chartier sino por retomar el asunto por sí mismo y construir a su manera el problema de la polisemia. Darnton enfoca sólo un elemento descontextualizado de la discusión de Chartier sobre el símbolo como probablemente se le entendía en el siglo XVIII —el león como símbolo del valor. A esta noción Darnton opone precisamente la polisemia del símbolo, y la utiliza para defender su versión de la muy precisa naturaleza de la matanza de gatos, en la cual los trabajadores se metieron en una especie de revoltura de elementos ya existentes en el repertorio cultural: hechicería, carnaval, cencerrada, drama, etc. Chartier, en cambio, invoca la inestabilidad y polisemia del símbolo para cuestionar el postulado de Darnton según el cual "en un momento y lugar dados, una cultura particular (por ejemplo la de los impresores parisinos de principios del siglo XVIII) se organiza de acuerdo con un repertorio simbólico cuyos elementos se hallan documentados en varias fechas entre los siglos XVI y XIX y en diversos sitios" (p. 11). Al final, esta no-polémica entre historiadores con un alto grado de cultura compartida, e incluso de afirmaciones comunes, testimonia las dificultades para la comunicación no sólo a través del tiempo sino en cualquier momento, y aun dentro de un segmento relativamente homogéneo de la población.

Sin embargo, Chartier provoca hasta cierto punto la (no)respuesta de Darnton. Porque justo antes del fragmento sobre la inestabilidad de los símbolos y el peligro de postular culturas comunes, trae a cuento la edición de 1727 del diccionario de Antoine Furetière como evidencia de la naturaleza de la definición "nativa" de términos clave como signo y símbolo. Chartier no sólo emplea canónicamente esta fuente, sino que además encubre las dificultades inherentes a sus variadas definiciones de símbolo y signo, reduciendo el símbolo, por ejemplo, a sólo un estrato de la discusión de Furetière, bastante confusa y a veces oscura. (De una manera que recuerda a Michel Foucault, Chartier afirma que "símbolo" implica una relación de "representación", y no ahonda mayormente en este término, que es tan conflictivo como el de "símbolo". Tampoco se detiene en la definición más amplia de Furetière del

Un texto dado puede combinar varios géneros en forma tal que dé pie a una interacción problemática entre la unidad genérica y las fuerzas que lo contrarrestan.

símbolo como "signo, tipo o clase de emblema, o representación de algo moral, a través de las imágenes o las propiedades de las cosas naturales" (p. 10), una definición amplísima, si no bastante "borgesiana" para abarcar al león como símbolo del valor, a la pelota de la inconstancia y al pelícano del amor eterno.) El mismo Chartier, además, actúa como si las "definiciones" de Furetière se aplicaran a los obreros en la matanza de gatos —o, en todo caso, Chartier no plantea la cuestión de su grado de aplicabilidad más que para afirmar que "reflejaban" y "popularizaban" la teoría del signo formulada por los lógicos y gramáticos de Port-Royal. Más aún, Chartier recurre nuevamente a Furetière cuando plantea dudas sobre la interpretación darntoniana de la matanza de gatos como un evento que involucra temas "ceremoniales y simbólicos" provenientes de la cacería de brujas, la cencerrada y el juicio bufonesco del carnaval, presentando en cada caso una definición rigurosa y estrecha del fenómeno en cuestión para despertar dudas en torno al trabajo de Darnton pero sin sugerir ninguna duda sobre la aplicabilidad de la definición.

En la discusión de Chartier sobre el género y su relación con textos específicos surge un equívoco similar al de la relación entre una definición unificada y los desafíos a ella. Chartier rechaza la idea de Darnton de que las *Anecdotes typographiques*[2] de Nicolas Contat —en donde se halla el relato de la matanza de gatos— puedan ser consideradas una autobiografía. Chartier sostiene que ellas pertenecen a "la tradición, reverenciada por duradera, de textos que buscan revelar al público los secretos y prácticas, reales o supuestos, de comunidades particulares, sean profesionales étnicas o religiosas" —una tradición genérica a la que inspiraron un "nuevo hálito de vida" otros dos géneros: las descripciones de artes y oficios y los relatos de viajes (p. 13). Resulta interesante que Darnton traiga a colación otros dos géneros en su ensayo: la *misère* y el manual. Uno podría fácilmente mencionar otros, por ejemplo: el relato hiperbólico de las proezas de un amigo, en cuyo reflejo se baña uno mismo. Pero la propia multiplicidad de fuentes genéricas o resonancias posibles parecería indicar que el problema no es simplemente "nombrar ese género". Lo más importante sería preguntar si el texto es una obra genérica mixta —de hecho, hasta qué punto éste corresponde a expectativas genéricas— y, en la medida en que sea mixto, qué peso hay que atribuir a cada género, cómo se construye la interacción de los varios géneros en la elaboración e interpretación del texto, y cómo valorar la medida en que el texto rebasa o no alcanza a satisfacer las expectativas que los géneros crean. En este sentido un texto puede ser autobiográfico y contar los secretos de algún oficio al mismo tiempo, y no hay que identificar autobiografía con el uso explícito del relato en primera persona. Es muy común que los géneros creen restricciones a la vez que ofrecen posibilidades para determinados textos, y un texto dado puede combinar varios géneros en forma tal que dé pie a una interacción problemática entre la unidad genérica y las fuerzas que la contrarrestan. Esto se aplica no sólo a textos del pasado sino también del presente, incluyendo aquellos escritos por el historiador.

Probablemente Darnton no estaría en desacuerdo con este

último punto. Como Chartier reconoce plenamente, *La gran matanza de gatos* es en sí mismo un intento extremadamente ambicioso de plantear el problema de la lectura y relacionarlo con textos y fenómenos que abarcan varios niveles de la cultura, desde el nivel bajo o popular hasta el alto o instruido. Son de admirar el esfuerzo y los hallazgos particulares, aun cuando se cuestionen las afirmaciones y procedimientos, más limitados. Uno de los grandes méritos del ensayo de Chartier es que reconoce el valor de la empresa de Darnton, aun cuando la cuestione. En mi propia discusión de los cuestionamientos de Chartier, así como en la discusión crítica del libro de Darnton que hago a continuación, yo también insistiría en el valor de la obra de ambos, Chartier y Darnton, en particular en el arduo empeño por alcanzar un grado más alto de autocomprensión historiográfica con implicaciones para la práctica de la investigación. De hecho, el resto de este ensayo puede leerse como un intento de reforzar la sugerencia de Chartier de que ciertos préstamos de la antropología "pueden incluso crear otros problemas al destruir la 'textualidad' de textos que relatan las prácticas simbólicas que se analizan" (p. 12).

Lo que ocurre en el paso del libro al artículo es un interesante juego entre transformación y continuidad estilísticas.

Lo que me gustaría investigar en *La gran matanza de gatos* es sobre todo la forma como Darnton entiende el significado simbólico y la lectura, su idea de la relación del historiador con el pasado, la manera en la que relaciona la cultura popular y la cultura de élite, y los temas en que hace o no hace hincapié. La (no)respuesta de Darnton a Chartier es de escasa utilidad en esta investigación, salvo hasta donde repite ciertos problemas en el propio libro. Lo que ocurre en el paso del libro al artículo es un interesante juego entre transformación y continuidad estilísticas. Se pasa de un libro en el cual los relatos se sitúan en el nivel de la narrativa flexible, por no decir suelta (mucho más que una "descripción profunda"), a un ensayo mucho más organizado y con una estructura argumental. No obstante hay una continuidad estilística en la cual uno puede leer la "firma" de Darnton desde el "Fiji $499" del inicio hasta el "Fiji $499" de la conclusión. (Más adelante plantearé algunas preguntas acerca de este estilo sonoro, atrayente y en extremo ameno.) Sin embargo, otros dos puntos más en torno al ensayo arrojan luz sobre el libro. Darnton involucra a un ejército de antropólogos para hacer énfasis en la polisemia del símbolo en una forma que podría sugerir una noción más teórica de la naturaleza "sobredeterminada" de un evento como el de la matanza de gatos. Darnton subraya también la importancia de lo liminal, de la marginalidad y de la hibridación en la cultura. El papel de la polisemia —y de la sobredeterminación— es ciertamente claro en el libro, en particular en el relato de la matanza de gatos, pero tanto allí como en el artículo sólo la polisemia se halla abierta, al menos potencialmente, al dominio pleno y no ofrece dificultad a la restringida idea darntoniana de lectura y significado simbólico. Todavía más, el papel de lo liminal y de la marginalidad es en el mejor de los casos colateral en el libro, en contraste con el artículo, porque en el libro se traen a colación sólo de paso —por ejemplo, en referencia al status de los aprendices (pp. 92-93) y de ciertos animales como cerdos y gatos (pp. 94-95). No se les investigó de

El fenómeno de la creación de chivos expiatorios y víctimas parecería jugar cierto papel en muchos de los relatos de Darnton.

manera sistemática. Tampoco se dedica una atención sostenida a los fenómenos de los que generalmente se ocupa: la creación de chivos expiatorios y de víctimas.

En efecto, el fenómeno de la creación de chivos expiatorios y víctimas parecería jugar cierto papel en muchos de los relatos de Darnton, pero esto queda sin subrayar o apenas se subraya. Podría preguntarse si es ésta la dimensión decisiva de la "polisémica" matanza de gatos, una dimensión de la cual uno preferiría mantener una distancia crítica a la vez que reconoce la amenaza y aun la tentación que representa para uno mismo y para la propia cultura. Por un lado, no hay nada oscuro sobre la victimación de criaturas indefensas cuando se es incapaz de llegar a las fuentes conocidas de la dificultad, esto es, esas fuentes más poderosas que uno mismo. Sucede todo el tiempo, no sólo en el Antiguo Régimen sino también aquí y ahora. Por otro lado, hay algo en este proceso, incluyendo la hilaridad que puede provocar, que no resulta inteligible o "leíble" ni antes ni ahora. Esto es tan extremadamente desconcertante, al grado de que uno preferiría prescindir de eso y, en todo caso, intentar resistirlo. Uno querría "entenderlo", hasta donde fuera posible, pero nunca con plena compenetración y siempre a distancia.

No queda del todo claro cómo entiende el propio Darnton el proceso de "captar" una broma, pero la tendencia a ignorar o a hacer poco caso del vínculo entre los fenómenos de marginalidad, chivo expiatorio y victimación se manifiesta en otros capítulos mejor que en el de la matanza de gatos. En el capítulo sobre cuentos populares, Darnton declara explícitamente que "sería excesivo tomar este cuento [*Les trois dons*] como evidencia de que el anticlericalismo representó en Francia el equivalente del antisemitismo en Alemania" (evidenciado en *Der Jude im Dorn*). Su argumento es que "la comparación de los cuentos populares no llevaría a conclusiones tan específicas". No obstante, Darnton está dispuesto a aventurar la afirmación, tal vez más excesiva, de que esa comparación ayuda "a identificar el sabor peculiar de los cuentos franceses. A diferencia de sus contrapartes alemanas, saben a sal. Huelen a tierra" (p. 61). Yo observaría que el anticlericalismo en general puede incluso no ser un tema significativo en *Les trois dons*, porque la explicación puede ser que la figura cuasi-femenina, vestida de sotana, del sacerdote semeja y se convierte en un sustituto de la odiada madrastra con la que en todo caso está aliado. De todas maneras, pueda o no verse el anticlericalismo francés como el equivalente activo del antisemitismo alemán, el argumento de Darnton distrae del papel que en ambos cuentos juegan los fenómenos del chivo expiatorio y la victimación —a la vez que distrae también del problema del antisemitismo francés. Aunque uno no debería darles mucha importancia —hacerlo sería en sí mismo dudoso y reductivo—, diversos indicios de reacciones cuestionables ante lo marginal aparecen también sin comentario en capítulos posteriores. El escritor anónimo que describe la geografía social de Montpellier evidencia su oposición a que se mezclen las categorías sociales e insiste en la necesidad de custodiar las fronteras. El inspector de policía, cuyos archivos sobre la vigilancia de

los intelectuales y otros tipos marginales constituyen la envidia del historiador social, muestra una aparente ambivalencia hacia las irregulares y alusivas figuras que acomoda en los casilleros. D'Alembert también se esfuerza por clasificar fenómenos recalcitrantes al establecer su variante del árbol del conocimiento, y Jean Ranson —el supuesto lector ideal de Rousseau— no escatima esfuerzos para apaciguar al escritor que insiste en su "otredad".

En un nivel metodológico, en la comprensión que Darnton tiene de la lectura y el significado simbólico opera un proceso excesivamente reductivo. Uno parece haber dejado de contar con el metodológico chivo expiatorio de los intelectuales de la élite —igual que los historiadores que estudian sus textos— como a veces solía ocurrir en los primeros trabajos de Darnton.[3] Pero la concepción misma de la lectura que aparece en el libro involucra un proceso urgente de sometimiento, nivelación y reducción de lo diferente hacia lo mismo. De hecho Darnton comienza con el aspecto supuestamente más enigmático de un texto o un fenómeno, e insiste una y otra vez en la radical alteridad del pasado. Sin embargo su afirmación inicial sobre la diferencia sólo está hecha para disolverse en una concordante escena de reconocimiento que vuelve familiar lo desconocido. La lectura para Darnton es un proceso bastante acogedor en el cual el significado puede recuperarse íntegramente aun cuando se afirme que es polisémico o multivalente. El enfoque en el mensaje y la "visión del mundo" facilita esta cómoda hermenéutica de la lectura, porque supone escasa atención a la composición, elaboración y ejecución de los textos. De hecho, en el caso de Rousseau el significado se identifica con la interpretación más simple de la intención del autor, y la posterior identificación de Ranson como el lector ideal de Rousseau contradice el énfasis en la extrañeza del pasado, pues Darnton comparte el punto de vista de Ranson de cómo leer a Rousseau si bien no llega al extremo bovariano de ver a *l'Ami* Jean-Jacques como a quien le suministra un sencillo estatuto para la vida. Hay un momento de hilaridad inconsciente en el capítulo sobre Ranson —que también pasa inadvertido en el comentario—, un momento que por sí mismo cuestiona la idea de una cabal recuperación hermenéutica del significado —el fragmento podría hallar lugar en *Bouvard y Pécuchet* de Flaubert o en la *Náusea* de Sartre.

> Ranson también acompañaba las referencias a Rousseau con datos sobre su propia vida. En junio de 1777, cuando estaba a punto de cumplir treinta años, escribió [a Frédéric-Samuel Ostervald, director de la Société Typographique de Neuchatel]: "Estoy seguro, señor, que le alegrará saber que estoy a punto de dejar de ser soltero. Elegí, y he sido aceptado por la señorita Raboteau, mi prima, la hermana de la joven con la que M. Rother de Nantes se casó el año pasado. Ella también es, por parte de su padre, parienta de Jarnac en el mismo grado que yo. El buen carácter de esta querida persona, junto con la consideración de sus bienes, me hacen concebir muchas esperanzas en este compromiso [aquí hay un hoyo en el papel]" [p. 237].

En la comprensión que Darnton tiene de la lectura y el significado simbólico opera un proceso excesivamente reductivo.

En Darnton el concepto de significado simbólico tiende a ser reificado o convertido en fetiche.

El punto básico es que en Darnton el concepto de significado simbólico tiende a ser reificado o convertido en fetiche: se le considera como un "significado trascendental" a la deriva, o como una realidad autónoma en relación con la cual el lenguaje u otras prácticas significativas no son más que vehículos o formas de expresión. Reducido así a un status instrumental, el lenguaje no presenta problemas para la completa recuperación del significado. Además, el supuesto de la alteridad y oscuridad del pasado, que habrán de ser penetradas y disipadas hermenéuticamente por la recuperación del significado, se complementa con el supuesto de acuerdo básico en el presente. Se dedica escasa atención a la posibilidad de una diferencia o ajenidad significativa en la propia cultura, y todo el complejo problema de la interacción de proximidad y distancia entre (y al interior de) pasado y presente se reduce a la idea bastante más simple de diferencia en ese momento del pasado y que se recupera y se hace familiar en el aquí y ahora. Un fragmento de la conclusión de *La gran matanza de gatos* resulta particularmente instructivo a este respecto: "Los antropólogos no tienen un método común, ni una teoría que lo abarque todo. Si se les pidiera una definición de la cultura, probablemente iniciarían una guerra de clanes. Pero a pesar de sus desacuerdos, comparten una orientación general. En sus diferentes formas de trabajar con sus diferentes tribus, generalmente tratan de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, para comprender lo que quiere decir y buscar las dimensiones sociales del significado. Trabajan suponiendo que los símbolos son compartidos, como el aire que respiramos o, para emplear su metáfora favorita, como el lenguaje que hablamos" (p. 264).

Podría objetarse que las diferencias entre los antropólogos, como sucede entre los historiadores, son más significativas y menos fáciles de resolver de lo que este fragmento —o el texto "The Symbolic Element in History"— podría hacernos pensar. Hay una gran diferencia, por ejemplo, entre los llamados antropólogos materiales y simbólicos. Dentro de la propia "tribu" simbólica, hay marcados desacuerdos entre geertzianos, turnerianos, levi-straussianos y derridianos, para nombrar sólo unos cuantos "clanes" sobresalientes. Más aún, el énfasis en el punto de vista del nativo caracteriza a la variedad "émica" de antropólogo, mientras que la variedad "ética" hace hincapié en la necesidad "científica" de desarrollar una forma de conceptualización que no es la "del nativo". Sin embargo, lo que resulta más sorprendente en este fragmento es la adopción del aire y el lenguaje como metáforas de símbolos compartidos, una yuxtaposición que atestigua el status derivativo del lenguaje con respecto a la idea fetichizada del símbolo, así como una concepción bastante "trivial" del lenguaje mismo.

Un tropiezo en la precipitada vuelta de Darnton a la antropología es el supuesto implícito de que la emulación de los procedimientos de esta última disciplina —como los entiende Darnton vía Geertz— puede proporcionar un "remedio rápido" para las dificultades encontradas en la historiografía. El resultado sería que la posición del historiador en su intercambio con el pasado no nece-

sita ser interrogada. Pienso que en los escritos de Darnton esta posición tiende a ser la del espectador común —si no voyerista— del pasado exótico. La recuperación de este pasado la favorece un estilo de escritura que amenaza con mediar entre cultura de élite y cultura popular a través de la confianza tácita en un proceso cuya historia, para Darnton, rara vez plantea un problema explícito: la simpleza. Darnton es un escritor muy "legible", en cierto sentido de una legibilidad muy simple porque el estilo de sus trabajos a veces descansa en técnicas de narración probadas, en artificios de transición y en frases atractivas que tienden a ocultar los problemas y a suavizar los puntos ásperos que podrían requerir un análisis crítico. Por supuesto, Marx relacionó fetichización con simplificación, y su análisis del fetiche de la mercancía sugería que el significado quedaba separado del proceso de trabajo a medida que este último se instrumentalizaba y se reducía a un valor de intercambio, y que el significado era entonces mistificado, reificado y se proyectaba desde una forma simbólica, autónoma, sobre la mercancía. El uso de un lenguaje simplificado arranca a lo "simbólico" de la elaboración y uso del lenguaje, donde hay una sutil "economía" de pérdidas y ganancias en el "significado", y lo convierte en el objeto trascendental que un "estilo" claro y despreocupado transmite aparentemente en toda su pureza.

Darnton es un escritor muy "legible" porque el estilo de sus trabajos a veces descansa en técnicas de narración probadas, en artificios de transición y en frases atractivas que tienden a ocultar los problemas.

¿Qué se le escapa a este "estilo"? La interpretación que hace Darnton de Rousseau es en ciertos sentidos un epítome de la promesa y los problemas de su libro. Uno de sus afanes encomiables es añadir a cada capítulo una selección de los documentos o textos en discusión. Idealmente, esta práctica acerca la historia sociocultural a la historia intelectual, al hacer públicas las fuentes a fin de que el lector se sitúe en una mejor posición para evaluar y posiblemente para impugnar la lectura del historiador. Cuando un archivo sólo se usa como base para narrar una historia o para formar y analizar hipótesis, permanece en silencio, pues en la práctica es inaccesible para el público, incluyendo a los historiadores más profesionales. Por desgracia, las selecciones de Darnton son tan breves que en gran medida funcionan no como la contraparte crítica de sus ensayos sino como prolongadas citas ilustrativas. Aun así, las selecciones proporcionan ocasionalmente material suficiente para plantear preguntas sobre el relato. Sin embargo, en el caso de Ranson como lector de Rousseau, uno cuenta con una anticlimática lista de los libros que él solicitó a la Société Typographique de Neuchatel, en lugar de una selección sustancial de sus cartas. Claro que nosotros contamos con los prefacios a *La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau, que son decisivos en la interpretación de Darnton, y yo quisiera decir unas pocas palabras, a modo de conclusión, sobre la forma como los aborda.

Para Darnton el problema de Rousseau en *La Nouvelle Héloïse* era ayudar a crear, a través de una nueva forma de escritura, "un nuevo tipo de lectura que fuera proporcionalmente eficaz a la distancia espiritual del lector con respecto a la alta sociedad parisina" (*La gran matanza de gatos*, p. 233). Esta forma de leer reviviría la que antiguamente estaba dedicada al texto sagrado. Esto sería "leer para absorber sin intermediarios la Palabra de

Muchos lectores de La Nouvelle Héloïse *creían y deseaban creer en la autenticidad de las cartas.*

Dios. Rousseau pedía que se le leyera como si él fuera un profeta de la verdad divina, y Ranson lo entendía así" (p. 234). Pero este proyecto cayó en una serie de paradojas que Rousseau tuvo que resolver para hacer llegar su mensaje al lector. Estaba, por ejemplo, la relación paradójica entre la auténtica expresión o comunicación de la individualidad y el papel del artificio retórico, esto es, la aporía de la realidad y la ficción.

> Rousseau insistió en la autenticidad de las cartas de los amantes, pero las escribió usando todos los recursos de una retórica que sólo él podía dominar. Presentó su texto como la comunicación sin intermediarios entre dos almas —"el corazón le habla al corazón"—; sin embargo, la verdadera comunicación tuvo lugar entre el lector y el propio Rousseau. Esta ambigüedad amenazaba con socavar la nueva relación entre el escritor y el lector que él deseaba establecer. Por un lado, tendía a falsificar la posición de Rousseau al hacerlo parecer un mero editor. Por el otro, dejaba fuera al lector, virtualmente reducido a un *voyeur*...
>
> Muchos lectores de *La Nouvelle Héloïse* creían y deseaban creer en la autenticidad de las cartas. Rousseau comprendió de antemano esta necesidad. Por ello hizo que su entrevistador, el refinado hombre de letras "N" en el segundo prefacio o *préface dialogué*, insistiera una y otra vez en la pregunta: ¿Es real esta correspondencia o es ficción"? "N" no podía librarse de esto, según explicó, porque lo "atormentaba". Al permitirle expresar sus dudas, Rousseau pareció justificarse frente al lector y enfrentarse a la paradoja inherente al género epistolar. Si bien no logró resolver esta paradoja, pareció apropiársela en un intento por alcanzar una verdad más elevada. Pidió al lector que renunciara a su escepticismo y que desechara la vieja manera de leer para entrar en las cartas como si fueran realmente el desahogo de unos corazones inocentes al pie de los Alpes. Este tipo de lectura requería un acto de fe, de fe en el autor, que de alguna manera debió haber sufrido con las pasiones de sus personajes, convirtiéndolos en una verdad que trascendía la literatura [*La gran matanza de gatos*, p. 234-235].

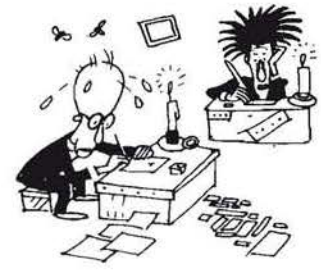
Darnton encuentra que los prefacios a *La Nouvelle Héloïse* presentan paradojas, pero que éstas parecen resolverse mediante un proceso dialéctico centrado en la intención del autor. Los prefacios están construidos como soluciones falaces, aunque efectivas, a la paradoja, a través de hacer manifiesta la intención del autor, que en alguna forma transmite el significado esencial o mensaje del texto. El significado o mensaje es cabalmente comunicado en su momento al lector ideal, que entiende cómo trascender las paradojas y atrapar la intención del autor. Así, el círculo hermenéutico salva los problemas planteados por el género epistolar y logra un completo cierre a medida que se alcanza, en un nivel más alto, una relación sin intermediarios, "de corazón a corazón", entre el solitario escritor y el igualmente solitario lector. El aná-

lisis de Darnton podría incluso extenderse hasta el punto de afirmar que la relación escritor/lector es un sencillo desplazamiento de aquélla entre el Dios oculto y el creyente en ciertas religiones protestantes.

Uno podría notar, de manera preliminar, la caprichosa disonancia que la interpretación que hace Darnton de Rousseau crea en el libro como un todo. El peso del primer capítulo sobre los cuentos populares fue establecer que "la galicidad existe... es un estilo cultural distinto; y expresa un punto de vista particular del mundo... la galicidad tiende a la indiferencia irónica" (p. 70). En "la visión del mundo" de la "galicidad" el mundo es mezquino y vil, y el mensaje es simple: "El mundo se compone de tontos y astutos... es mejor ser astuto que tonto". Este "mensaje" se convirtió probablemente en "un tema principal de la cultura francesa en general, tanto de la más refinada como de la más popular" (p. 73). Rousseau era, por supuesto, de Génova, pero sea que se le clasifique o no como representativo de la "galicidad", su "mensaje" atrajo a lectores franceses como Ranson. El mundo era corrupto para Rousseau. Pero, en la interpretación de Darnton, la conclusión que se extrae parece radicalmente contraria al supuesto "tema principal" establecido por los cuentos populares. Sin ápice de ironía, *l'Ami* Jean-Jacques aconsejaba a la gente que dejara de creer en la ilusión —más aún, que fueran buenos, o que de otro modo se sentirían mal. Ambas lecturas de Darnton, la de los cuentos populares y la de Rousseau, pueden cuestionarse. Pero la "lección" que uno puede sacar es que algo tan intrincado como la cultura francesa no puede ser abordado en términos de estereotipos de carácter nacional o "temas principales".

Algo tan intrincado como la cultura francesa no puede ser abordado en términos de estereotipos de carácter nacional o "temas principales".

El eslabón perdido en el análisis que Darnton hace de Rousseau parecería estar entre la paradoja que Rousseau trasciende en apariencia —pero que probablemente no consigue— y el tipo de lector —presentado como ideal por Darnton— quien en efecto cree que él trasciende la paradoja al tomar a la literatura como un estatuto no mediatizado para la vida. ("Ranson no leía para gozar de la literatura sino para enfrentarse a la vida, y en especial a la vida familiar, exactamente como lo proponía Rousseau" [p. 242].) ¿Quedan omitidos u ocultos ciertos aspectos del texto de Rousseau en la ya tan trillada frase "voluntaria suspensión del escepticismo" que Darnton identifica, tal vez demasiado pronto, como el mecanismo a través del cual Rousseau parece trascender la paradoja y a través del cual el lector, al captar el mensaje, logra aparentemente traspasar ciertos límites y comunicarse sin intermediarios con el autor? Darnton encontró una lectura posible de Rousseau "actualizada" de hecho por ciertos lectores que escribieron cartas, una lectura con la cual él está de acuerdo. Asimismo encontró un estado o dimensión de lo que puede llamarse, por mera conveniencia, el texto de Rousseau —aquel en el cual el autor lucha por alcanzar la transparencia, la comunicación inmediata y la autenticidad que trasciende a la ficción hacia una realidad o una verdad más elevada. Pero el trabajo de Jean Starobinski y Jacques Derrida, entre otros, ha alertado a los lectores contemporáneos hacia la manera en la cual la insistente búsqueda roussoniana de



La compleja relación de Rousseau con los dos interlocutores se hace textualmente explícita en la pregunta sobre el status del autor y el editor.

transparencia, autenticidad y absoluta "presencia" de uno frente a sí mismo y de uno frente al otro es desplazada y desorientada reiteradamente por "obstáculos", desviaciones, dudas y otros paradójicos "recordatorios" que, en el mejor de los casos, son sólo aparentemente trascendidos —en realidad, a veces no trascendidos sino más bien explorados con insistencia en el texto.[4] Este punto le llevaría a uno a no tomar como canónica la lectura de Ranson, sino a contrastarla con una lectura crítica del texto.

Vale la pena señalar que Rousseau escribiera dos prefacios a *La Nouvelle Héloïse*, hecho que alerta hacia el problema general de la duplicidad y la repetición en el texto. No sólo se repiten los temas y las estrategias textuales de un prefacio al otro, sino que, además, el segundo prefacio tiene la forma de un diálogo en el cual la voz narrativa se duplica. El punto que quisiera enfatizar no es que uno tenga un diálogo literal con dos sentidos o personas independientes, involucradas en un intercambio de puntos de vista. De hecho, la identidad plena de los interlocutores resulta estorbada y en ocasiones negada por cuanto que no reciben nombres propios sino que sólo se les designa con letras: "N" y "R". Aún más, es dudoso que pueda identificarse simplemente a "R" como Jean-Jacques Rousseau, autor biográfico del texto, pues la relación dialógica entre "N" y "R" consiste en una intensa interacción de voces o perspectivas que combaten, se desafían, se amenazan, se provocan y se engatusan una a la otra. Los interlocutores son seres híbridos, situados en el umbral, cada uno de los cuales existe en los límites del otro. En realidad, hay algo de "N" en "R" y algo de "R" en "N".

La compleja relación de Rousseau con los dos interlocutores se hace textualmente explícita en la tan obsesiva pregunta sobre el status del autor y el editor. De hecho, los intercambios que atañen a este asunto pueden incluso leerse como signos de la "muerte del autor" en el sentido de una identidad o presencia cabal cuya intencionalidad controla la elaboración y ejecución del texto. El propio Darnton cita un fragmento de un diálogo importante para la cuestión:

> R [Rousseau]: ¿Puede un hombre honrado ocultarse cuando habla al público? ¿Se atrevería a publicar algo que no reconoce? Soy el editor de este libro, y yo mismo pondré en él mi nombre como editor.
> N: ¿Pondrá su nombre? ¿Usted?
> R: Sí, yo mismo.
> N: ¡Cómo! ¿Su nombre?
> R: Sí, señor.
> N: ¿Su verdadero nombre? ¿Jean-Jacques Rousseau con todas sus letras?
> R: Jean-Jacques Rousseau con todas sus letras.

Darnton interrumpe su cita antes del siguiente intercambio importante:

> N: Seguramente no lo ha pensado. ¿Qué dirá la gente?
> R: Lo que quiera. Pondré mi nombre en esta colección no para

apropiarme de ella sino para que se me pueda cuestionar por ella. Si contiene algo malo, dejemos que me sea imputado; si algo bueno, no deseo premio alguno. Si yo creyera que el libro es malo, con más razón pondría mi nombre en él. No intento aparecer como mejor de lo que soy.[5]

Rousseau no decide la cuestión de si el texto es "real" o "ficticio".

Aquí "R", en nombre de Rousseau, renuncia a la autoría que le permitiría la plena apropiación del texto, pero insiste en poder ser cuestionado por él. ¿Pero puede pedir más un escritor, siempre empeñado en tensas negociaciones entre las varias y frecuentemente heterogéneas prácticas discursivas, desde los trabajos particulares de otros escritores hasta las corrientes y clichés anónimos —a veces al grado de ser "ventrilocuizado" por ellas? Rousseau parecería simplemente estar haciendo explícito el papel de "editor" que responde que es inherente a la práctica de la escritura, un papel mistificado por cualquier pretensión a la plena autoría. (Además, previamente arrojaría dudas sobre cualquier intento de interpretar el texto como una mera expresión de la intención del autor —mucho menos como declaración profética— con los prefacios como un sencillo manual de lectura.) Pero con más persistencia, pasión y energía de lo común, Rousseau también incorpora el doble diálogo interno que se realiza en un discurso crítico y autocrítico. Su discurso parecería requerir lectores capaces de ir al encuentro de sus exigencias o cuando menos de reconocerlas; lectores que traten de averiguar las complejidades de Rousseau pero sin renunciar a la pasión por la lectura, que para Darnton "apenas podemos imaginar; tan ajena a nosotros como el deseo de pillaje de los normandos... o el temor a los demonios entre los habitantes de Bali" (*La gran matanza de gatos*, p. 254).

El prefacio no "resuelve" ninguno de los problemas que se exploran en el texto principal. Los "repite" en forma anticipada retomándolos en otro nivel del discurso. La relación autor-editor es reproducida en la relación realidad-ficción, tema recurrente en los dos prefacios. En el primero, Rousseau —que otra vez afirma que ha hecho aparecer su nombre en la colección "no para apropiarse de ella, sino para poder responder por ella"— declara: "Aunque aquí sólo aparezco a título de editor, he trabajado en este libro y no me escondo este hecho a mí mismo. ¿Soy yo el único autor [*ai-je fait le tout*] y es toda la correspondencia una ficción? ¡Ah, mundo! ¡como si esto te interesara! Sin duda que para ti es enteramente una ficción".[6] En este fragmento, Rousseau resulta irónico al evadir la cuestión de si la novela epistolar es real o ficticia. Para *le monde* es ficticia en el sentido ordinario y un tanto peyorativo del término; eso es lo más que está dispuesto a conceder, en un tono desafiante. En lo que respecta a la verdad de los hechos en el texto, Rousseau más adelante declara que varias veces ha estado en el país de los dos amantes pero que no sabe nada de los diversos personajes. Todavía más, dice: "Debo advertir también al lector que he alterado la topografía en algunos lugares; ya sea por un deseo de engañar al lector, ya por la ignorancia del autor, lo dejo sin definir. Permitamos que cada uno piense lo que le plazca".[7] Aquí otra vez Rousseau no decide la cuestión de si el texto es "real" o "ficticio"

El efecto de la discusión continuamente desplazada en torno a la relación entre realidad y ficción es cuestionar la pertinencia de esta oposición al texto.

pero, irónicamente, alerta al lector hacia los problemas en la lectura del texto. En el segundo prefacio, el tema de la realidad y la ficción está tratado en una forma similar, sin concluir. Al principio "N" pregunta: "¿Esta correspondencia es real o es una ficción"?, y "R" contesta: "No veo el objetivo de la pregunta. Para decir si un libro es bueno o malo, ¿qué importa cómo se hizo?"[8] Más adelante, "R" plantea incluso algunas preguntas en extremo desconcertantes acerca de sí mismo como sujeto: "¿Quién puede asegurar que no me acosan las mismas dudas que a usted, que todo este aire de misterio no es tal vez una máscara [*une feinte*] para ocultarle mi propia ignorancia respecto a lo que usted quiere saber?"[9] Sin intentar rastrear los subsecuentes diálogos sobre el tema, yo señalaría simplemente que el efecto de la discusión continuamente desplazada en torno a la relación entre realidad y ficción es cuestionar la pertinencia de esta oposición al texto. El texto no es ni puramente "real" ni puramente "ficticio" en los sentidos ordinarios de esos términos donde todo cabe, tal como Rousseau no es simplemente ni el autor "real" ni el editor "ficticio" del texto. El texto —y "Rousseau" como escritor— se sitúa en una zona más conflictiva, no cabalmente definida por oposiciones claras.

Las cambiantes relaciones entre "N" y "R" determinan de algún modo sus identidades, así como su relación con la problemática de "Rousseau". En ocasiones parecen oponerse a una cuestión, pero también convergen e incluso se acercan a posiciones intercambiables. El final del diálogo resulta particularmente ilustrativo a este respecto:

> N: Le propongo que intercambiemos nuestros papeles. Suponga que lo apremio a publicar esta colección y que usted se resiste. Ponga las objeciones en su boca y deme las respuestas. Esto será más modesto y tendrá mejor efecto.
> R: ¿Estaría esto acorde con las características por las que me elogiaba hace poco?
> N: No. Trataba de tenderle una trampa. Dejemos las cosas como están.[10]

El aparente acuerdo logrado por los dos interlocutores al final del segundo prefacio es complicado. No puede reducírsele a un perfecto cierre del círculo hermenéutico. "N" aparece en el papel del demonio abocado a tentar a "R". Parece casi expresar un pensamiento que podría habérsele ocurrido con toda naturalidad al propio "R", pero el cambio o sustitución de papeles que "N" propone simplemente hubiera invertido una jerarquía y recreado una odiosa diferencia entre los interlocutores. "N" se hubiera convertido en un suplicante y "R" en una sacratísima figura de humildad. "R" no desaprovecha del todo la oportunidad al rechazar la propuesta: insinúa que la aseveración de que no se es digno de alabanza, es en sí misma muy digna de alabanza. Pero su rechazo reproduce las diferencias entre los interlocutores, sin llegar al extremo de la oposición pura o la simulación execrable. Bien podría uno preguntarse si este diálogo marca el límite de la propia comunicación.

Claude Lévi-Strauss no sería mi candidato al lector "ideal" de Rousseau (si tal idealización existe), pero bien lo preferiría a Jean Ranson. Una cosa que hacía a Rousseau tan atractivo para Lévi-Strauss era que, en su búsqueda de una forma de acuerdo respetuoso de las diferencias no denigrantes, *l'Ami* Jean-Jacques dejó lugar para los seres no humanos como el gato. Si esta búsqueda debe calificarse como "real" o "ficticia" puede considerarse como colateral a la cuestión, aunque también nosotros parecemos incapaces o reacios a abandonarla. En efecto, podría decirse que el gato tiene un "sentido práctico" al cual podemos responder con una mirada de entendimiento involuntario, una mirada que ni trasciende cabalmente el lenguaje ni permanece del todo dentro de sus fronteras. Decir esto no es suscribir la estética contemplativa que Lévi-Strauss parece sugerir a veces. Tampoco es negar que el escrito de Rousseau tiene implicaciones críticas para la vida social y política. Pero sí es impugnar la identificación completamente domesticada de esas implicaciones, vía la supuesta intención del autor, con la vida matrimonial y sentimental de un burgués moderadamente rico de la época e impugnar su interpretación, vía la llamada lectura etnográfica, en términos de una "visión del mundo" antropocéntrica y excluyente.

El gato tiene un "sentido práctico" al cual podemos responder con una mirada de entendimiento involuntario.

Notas

* Las obras en cuestión son: Roger Chartier, "Text, Symbols, and Frenchness", *Journal of Modern History*, 57 (1985): 682-95 (Traducido en este mismo volumen, pp. 3-17); Robert Darnton, "The Symbolic Element in History", *Journal of Modern History*, 58(1986):218-34, y *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

[1] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* [1955], traducción de John Weightman y Doreen Weightman, New York, 1974, pp. 414-15. [Traducción al español: Editorial Universidad de Buenos Aires, Argentina, 1970.]

[2] Nicolas Contat, *Anecdotes typographiques*, 1762, ed. Giles Barber, Oxford, 1980.

[3] Sobre este problema véase mi "Is everyone a *Mentalité* Case? Transference and the 'Culture' Concept", en *History and Criticism*, Ithaca, N.Y., and London, Cornell University Press, 1985.

[4] Véase e.g. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, París, 1957; y Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak, 1967; reimpresión, Baltimore and London, 1974. [Traducción al español: *De la Gramatología*, Ed. Siglo XXI, 1971.]

[5] Jean Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, en *Oeuvres complétes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, 1961, vol. 2, p. 27 (traducción del autor).

[6] *Ibid.*, p. 5.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 11.

[9] *Ibid.*, p. 28.

[10] *Ibid.*, p. 30.

Los historiadores cuentan cuentos: de gatos cartesianos y peleas de gallos gálicas

James Fernández

Tomado de *Journal of Modern History*, núm. 60, marzo de 1988. Traducción de Dolores Avila

Penetrando en la intertextualidad

Uno siempre se arriesga al intervenir en una disputa familiar, aun cuando ésta suceda entre dos cofrades de la *annales fraternité* distanciados entre sí. Pero cuando la manzana de la discordia es la disciplina y el método propios, uno se ve obligado a opinar, aunque ello signifique jugarse la vida. Además, ambas partes —particularmente Robert Darnton— han leído con atención la literatura antropológica; esto es algo que debemos reconocer al debate entre Darnton y Roger Chartier. Y si Darnton y Chartier han aprendido de la antropología, seguramente la antropología puede aprender de la historia social. Por lo menos, uno puede esperar añadir algo útil a los temas ya ampliamente discutidos. Largos años de trabajo en las selvas ecuatoriales no colocan al antropólogo en un punto arquimedeano, pero sí le dan una cierta perspectiva —tal vez incluso una "distancia crítica"— de las narraciones filofrancesas, es decir, las clases de cuentos típicamente narrados en los países centrales de Europa Occidental, como parte de su "centralidad".

Los textos en cuestión son, por supuesto, el libro de Darnton *La gran matanza de gatos* y la subsecuente polémica entre Chartier y Darnton. Estoy de acuerdo con Chartier en que son realmente los dos primeros capítulos de ese libro, "Los campesinos cuentan cuentos" y "La gran matanza de gatos de la calle Saint Severin", los que plantean puntos decisivos en torno a la interpretación de textos y en torno a la relación de los textos con los "hechos sociales" y con la "cultura". En todo caso, son los capítulos más interesantes para un antropólogo. El primero es una discusión sobre cuentos populares de campesinos y sobre mentalidades campesinas, y por ello resulta sin duda de interés antropológico. El segundo tiene una fuerte "relación intertextual" con un trabajo antropológico hoy ampliamente citado que es algo así como un "texto básico" sobre el tema; se trata del largo ensayo de Clifford Geertz sobre las peleas de gallos en Bali. Tal "intertextualidad" con una pieza clave de nuestra literatura también habrá de interesar a los antropólogos.

Usos y riesgos de la etnografía

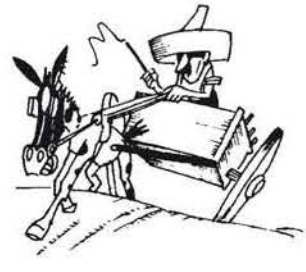
Parece claro que —aparte del beneficio que obtuvo al haber

trabajado en *compagnonage* con un maestro del oficio (Geertz)— lo que atrae a Darnton hacia la etnografía y lo que "legitima" su empleo de ella es, primero, que la etnografía tiene experiencia en desentrañar "textos enigmáticos" y en "penetrar en mentalidades ajenas", y, segundo, que la etnografía intenta ver la vida social desde "el punto de vista del nativo". En particular, la etnografía está habituada a descifrar asuntos complejos, sobredeterminados, basados en varios tipos de simbolismo que son escasos en palabras pero abundantes en significado gestual, como la música estridente de una cencerrada, o en significados que dependen de entes como gatos o lobos. Tales poderes de desciframiento otorgan al historiador más poder de interpretación sobre sus materiales de archivo, lo que muestra hasta qué grado sus significados se hallan depositados en las palabras. Es, pues, la antropología orientada al significado o antropología simbólica la que resulta particularmente reveladora para Darnton y cuya autoridad invoca. ¿Pero qué tan segura y legítima es *esa* autoridad? ¿Qué tan libre de las vicisitudes modernas y posmodernas?

Es la antropología orientada al significado o antropología simbólica la que resulta reveladora para Darnton y cuya autoridad invoca.

Así como los historiadores, en especial los historiadores sociales, se han alejado de *l'histoire événementielle*, la historia de la élite que tiene lugar por encima de la gente común, para dirigirse hacia una historia que busca penetrar en las vidas de ésta, otro tanto debe hacer la antropología, que se ha encaminado en general a la gente común y rechazado a la élite. Además, como Darnton subraya en varias ocasiones, las condiciones de vida y las formas culturales de los antiguos regímenes de la Europa moderna temprana —en los que se especializan muchos historiadores sociales— parecen tan diferentes y tan lejanos al nuestro que nos resultan ajenos; por tanto, parece natural un retorno a la disciplina que con regularidad ha tratado de comprender lo ajeno. De hecho, los campesinos y artesanos de muy distinto tiempo y lugar constituyen tanto un sujeto antropológico como un sujeto histórico.

Pero los métodos antropológicos —diseñados para situaciones, si bien ajenas, de encuentro cara a cara e interrogatorio directo— ¿pueden aplicarse en forma legítima y apropiada a sujetos tan lejanos a nosotros en tiempo y espacio como los artesanos y campesinos de mediados del siglo XVIII? ¿Qué riesgos se corren al hacerlo? Como sugiere Chartier, tales "préstamos de la antropología no resuelven por sí solos todas las incertidumbres, y pueden incluso crear nuevos problemas al destruir la 'textualidad' de los textos" (Chartier, p. 12 de este número).



La autoridad de los textos

Darnton y otros que practican la historia etnográfica parecen intentar, por tanto, una "refiguración" del método y el pensamiento del historiador. Es comprensible que las figuras o metáforas que aquí resultan atractivas sean las metáforas del "texto" y la "lectura" de Ricoeur —elaboradas con tanta fertilidad por Geertz—, dado que los principales materiales del historiador han sido siempre los textos (¿y cómo podría ser de otra manera?) y su principal método

Los textos no tienen existencia independiente del diálogo que los produjo y que se halla siempre reflejado en ellos.

de obtención de datos, la lectura. Es aún más comprensible tratándose de Darnton, cuya especialidad es la cultura y sociedad de la imprenta, y la lectura en el siglo XVIII. Pero poner nuevas glosas a esta actividad y combinarla con lo que hacen los etnógrafos —los antropólogos, después de todo, pueden "estar allí" actuando con todos sus sentidos, cosa que no pueden hacer los historiadores— despierta interrogantes, aun cuando sea claro que esa combinación puede liberar a los historiadores sociales que la practican, como Darnton, y puede actuar como un catalizador de la comprensión y del vigor narrativo que no dejará de atraer interés y resultar instructivo. Con frecuencia resulta asombroso cuán misteriosamente esos historiadores logran "estar allí" a pesar de que nunca estuvieron.

Hagamos algunas observaciones introductorias, desde la perspectiva antropológica, sobre la combinación catalizadora del trabajo de archivo y el trabajo de campo surgida de la mediación figurativa de los textos que resulta de los esfuerzos antropológico e histórico. Las metáforas del "texto" y la "lectura" no son las únicas que se han propuesto en la antropología en años recientes, a partir de la necesidad sentida entre los propios antropólogos de refigurar el pensamiento antropológico. No necesitamos mencionar el prolongado debate en antropología entre las posturas ética y émica, ciencia dura y ciencia blanda, por lo que respecta a si debemos estar preocupados por la construcción del significado y por los léxicos locales. Tampoco necesitamos mencionar las metáforas que atañen a la antropología de la vida social como juego y de la vida social como drama.

Para Lévi-Strauss, por ejemplo, deberíamos hablar de "audición" más que de "lectura". La metáfora musical o sinfónica organiza en lo esencial su discusión, y le preocupa igualmente negar la *alterité* radical y afirmar que existe una armonía fundamental entre las mentes salvaje y civilizada: nos oímos —esto es, nos percibimos— a nosotros mismos en cada uno de los demás. Más recientemente la metáfora ha cambiado de la lectura al habla. Bajo la influencia de Bajtin y otros, hemos refigurado a la etnografía como un proceso de diálogo —por supuesto, así ha sido siempre, aunque el modelo del textos tienda a oscurecer este hecho. Con el modelo "del habla" o coloquial, nos percatamos de los procesos creativos y constitutivos del hablar, el de ser respondido y el de escuchar, así como de la manera en que el diálogo produce los textos y es un antecedente de ellos. Es decir, desde este punto de vista, los textos no tienen existencia independiente del diálogo que los produjo y que se halla siempre reflejado en ellos.

Mientras que la lectura como método de obtención de datos está, desde luego, al alcance del historiador lo mismo que del antropólogo —o de cualquier miembro alfabeta de cualquier sociedad alfabeta en el tema—, no lo está escuchar al sujeto y hablar con él. El problema no es que la historia etnográfica prefiera aquella figuración de la etnografía acorde con sus métodos y temas por largo tiempo establecidos; esto resulta comprensible (*plu ça change*). Hay incluso muchos ejemplos —y no sólo en el trabajo de Darnton— de cuán evocadores, en todas las modalidades del sentido,

pueden ser los historiadores. Darnton, en efecto —siguiendo a Bloch— sostiene en una aguda metáfora que él no sólo ve; se guía por su olfato y confía en un sentido del olor canibalístico —el olor a carne humana— en los archivos. Pero dejando a un lado esta afirmación retórica, la metáfora del texto ignora la naturaleza sinestésica de la experiencia etnográfica —el grado hasta el cual es, o debería ser, consensual en todas las formas del ver, oír, degustar, tocar y [oler]. El problema es que tal figuración ignora que nuestra obligación como antropólogos hacia la "totalidad de los sentidos" y hacia el desafío de la sinestesia puede hacernos sentir incómodos ante cualquier figuración singular de nuestro trabajo, sea ésta el escuchar, el hablar, el leer o el oler. En efecto, el reto de "estar allí", de la experiencia etnográfica cara a cara, generalmente nos lleva a mezclar metáforas en la figuración de nuestra tarea.

Así pues, no son sólo los textos, ni siquiera sólo el lenguaje, los que proporcionan los datos de la etnografía completa y los que constituyen el resultado y la ventaja de "estar allí". Enfocar demasiado los textos es un logocentrismo que ignora la naturaleza sinestésica de la etnografía y el grado hasta el cual ésta se preocupa por registrar lo que existe fuera del lenguaje *per se;* el registro no toma necesariamente la forma de un texto, como lo muestra el vasto archivo de registros de las expresiones populares. Tal vez es la sinestesia lo que periódicamente incita a los propios antropólogos a refigurar su trabajo, apartándose de la lectura o la escritura para dirigirse a los actos de oír, hablar o tocar. El antropólogo se ha mostrado siempre dispuesto a poner en tela de juicio sus textos y sus metáforas organizadoras. Esto significa poner en tela de juicio el lenguaje mismo. Es dudoso que el historiador se aventure a arriesgar así la "textualidad" de los textos.

Sin lugar a dudas, la verdadera virtud de la entronización del modelo del texto en la antropología —tal vez su virtud principal— reside en la tendencia a la reflexión que se produce a través de enfocar el acto del "registro", con lo que se concentra nuestra atención en la forma como surgen los textos, y como están construidos en sí y entre ellos mismos y por informantes y etnógrafos. Esta tendencia está presente también en el modelo del diálogo, pues éste nos hace meditar sobre cómo y con qué propósito los significados culturales se producen, negocian y refuerzan en el diálogo, y el grado hasta el cual, fuera de él, tienen sólo un significado reificado. Es esta tendencia a la reflexión, esta "textualidad" construida dentro del modelo del texto, lo que Chartier encuentra mal comprendido por Darnton, quien parecería admitir la autoridad del tratamiento etnográfico de sus textos sin aceptar los compromisos de esa autoridad que derivan de reflexionar sobre los diversos propósitos —políticos y materiales, entre otros— a los que sirve la etnografía, como registro selectivo de una mucho más vasta experiencia sinestésica. Podemos avanzar todavía más sobre este punto examinando la discusión de Darnton sobre "galicidad".

Enfocar demasiado los textos es un logocentrismo que ignora la naturaleza sinestésica de la etnografía y el grado hasta el cual ésta se preocupa por registrar lo que existe fuera del lenguaje per se.

El esencialismo frustra nuestra comprensión en los planos diacrónico y sincrónico.

La galicidad: gatos cartesianos

Los antropólogos distinguen entre la "repetición de la uniformidad" como una consecuencia de sus estudios y la comprensión de la "organización de la diversidad" como un resultado deseable. En años más recientes hemos hablado sobre la tendencia al "esencialismo" en nuestros estudios y la necesidad de evitarla porque, al igual que la "repetición de la uniformidad", es el tipo de argumento que con tanta frecuencia predispone al investigador a seleccionar los hechos confirmadores de un cuadro mucho más complejo. Más aún, es un argumento expuesto a la influencia de etnocentrismos preexistentes y de ideas prejuiciadas. La identificación de algo que pueda llamarse "galicidad" en el primer ensayo de Darnton que aparece en *La gran matanza de gatos*, "Los campesinos cuentan cuentos", y su contraste con "germanidad, italianidad y anglicidad", es un buen ejemplo de la "repetición de la uniformidad", esto es, del "esencialismo". El peso de este argumento en nuestra disciplina durante los últimos veinticinco años nos llevaría a compartir la incomodidad de Chartier ante tales "esencias". Esto en parte porque, como señala el propio Chartier, parece haber una paradoja en la argumentación de Darnton: sostiene que hubo un cambio significativo en los "universos mentales" entre el Antiguo Régimen y el presente, al tiempo que se pronuncia por una persistencia de la galicidad. Además, porque el esencialismo ignora la multiplicidad de las voces contemporáneas en lucha, en negociación y en juego dentro de una cultura. Es una multiplicidad, como apunta Chartier, que fácilmente se pierde de vista en la idea de la "cultura como símbolos compartidos". El esencialismo frustra nuestra comprensión en los dos planos, el diacrónico y el sincrónico.

Chartier afirma que los dos primeros capítulos de *La gran matanza de gatos* deberían concentrar nuestra atención porque son semejantes entre sí, en contraste con los cuatro últimos. "Aspiran a recrear una situación en un terreno antropológico; de aquí que tomen los textos escritos sólo como medio para acceder al cuento hablado o al acto de la matanza" (Chartier, p. 8). En los cuatro capítulos finales, los textos corresponden a los propios personajes cuyos mundos sociales y estratagemas culturales se investigan. Son evidencias primarias. Chartier se muestra escéptico sobre el hecho de que los textos de los dos primeros capítulos sean tan transparentes como para conducir fácilmente al conocimiento de la situación que tratan de representar.

Se puede estar de acuerdo en que los dos primeros capítulos se tratan con mucha mayor cautela, ya que en gran parte se desprenden de la nueva materia de estudio. Pero debe hacerse hincapié en que desde el punto de vista antropológico hay una diferencia decisiva entre los dos primeros capítulos, precisamente en los términos que ya explicamos. El primer capítulo se encamina a repetir uniformidades, mientras que el segundo es un recuento mucho más satisfactorio —particularmente después de que se vio enriquecido con la refutación de Darnton a Chartier— de la organización de la diversidad.

Ahora bien, se concede que hay un titubeo que desarma, o tal vez un "razonamiento sagaz" (los franceses lo llamarían *malinité*), en el primer capítulo y en la conclusión. Darnton, a la vez que no cesa de predicar su "esencialismo", expresa también sinceras reservas sobre las consecuencias de tal esfuerzo. Sin embargo, tiene su pastel y se lo come. El resultado del capítulo es utilizar la comparación de estos cuentos populares para confirmar claras diferencias entre estas nacionalidades. He aquí algunas citas representativas. "Donde los cuentos franceses tienden a ser realistas, terrenales, obscenos y cómicos, los alemanes buscan lo sobrenatural, lo poético, lo exótico y lo violento". "Donde los cuentos alemanes conservan un tono de terror y fantasía, los franceses ponen una nota de humor y domesticidad". "Aunque cada relato se atiene a la misma estructura, las versiones en las diferentes tradiciones producen efectos totalmente distintos: cómico en la versión italiana, terrorífico en la alemana, dramático en la francesa y chusco en la inglesa". "La versión francesa se vuelve hacia los trucos... la contraparte alemana [sobrevive] mediante el trabajo arduo, la obediencia y la humillación". En general, los cuentos franceses evidencian "astucia y cartesianismo", es decir, "galicidad".

Darnton, a la vez que no cesa de predicar su "esencialismo", expresa también sinceras reservas sobre las consecuencias de tal esfuerzo.

Así pues, "la galicidad existe". ¡Un antropólogo no tendría duda de ello! Existió seguramente para Charles de Gaulle, así como para muchos patriotas y nacionalistas. Pero dudaríamos que realmente exista en el folklore campesino en una forma tan claramente discernible como sostiene Darnton y, todavía más, que sea fácil distinguirla de la germanidad, la italianidad o la anglicidad. Porque las penosas condiciones de la vida campesina que según Darnton se reflejan en el folklore francés no se limitaron en lo absoluto a los campesinos franceses de la época, sino que se esparcieron por toda Europa. Tómese el siguiente fragmento acerca del Gato con Botas como un gato cartesiano.

> En 'El gato con botas' un molinero pobre, al morir, le deja el molino a su hijo mayor, un asno al segundo, y sólo un gato al menor. 'No llamaron ni a un notario ni a un abogado', observa Perrault, 'hubieran devorado el pobre patrimonio. Nos encontramos evidentemente en Francia, aunque existen otras versiones de este tema en Asia, Africa y América del Sur. Las costumbres de la herencia de los campesinos franceses, lo mismo que de los nobles, a menudo evitaban la fragmentación del patrimonio y favorecían al hijo mayor. Sin embargo, el hijo menor del molinero hereda un gato que tiene talento para la intriga doméstica. En todas partes a su alrededor, este gato cartesiano ve vanidad, estupidez y apetitos insatisfechos; explota esto mediante una serie de trucos que hacen que su amo se enriquezca mediante el matrimonio con una rica y también logra una buena posición para él; si bien en algunas versiones anteriores a Perrault el amo engaña finalmente al gato, que es en realidad una zorra y no usa botas.

Pero este fragmento nos ubicaría sin dificultad en muchas otras partes de Europa o de cualquier otro lado donde se haya practicado

Carácter nacional no debe confundirse con carácter popular.

la primogenitura para los mismos propósitos y que poseen cuentos similares. La primogenitura no nos ubica exclusivamente en Francia.

Hay algunos otros puntos que deben establecerse. Ante todo, como el propio Darnton observa, siempre hay muchas versiones locales de cualquier cuento. Por lo tanto, uno se ve obligado a seleccionar un cuento representativo para compararlo con, digamos, un cuento representativo alemán. ¿Cómo deberá hacerse esa elección? Darnton no nos habla de sus criterios. Pero algo indica que emplea otros, además de los puramente intelectuales: las metáforas de la compresión gustativa son muy frecuentes en su argumentación. Nos dice que los elementos franceses en un cuento determinado "destacan tan característicamente como el ajo y la mostaza en un aderezo para ensalada francés"; que el Pulgarcito francés (*Le Petit Poucet*) "tiene un fuerte aroma francés"; y que los cuentos franceses generalmente tienen un "sabor peculiar". Todo esto puede ser sólo metáfora, pero puesto que no se presentan los criterios de selección debe presumirse que algo tan intuitivo como el gusto y el olfato ha influido en ella de hecho. Después de todo, recuérdese que Darnton sostiene que es el "olor" de la carne humana lo que lo guía a través de los archivos.

Pero es precisamente aquí donde debe tenerse cuidado de que la propia intuición y sentido de las cosas no esté trabajando al servicio de ciertas fuerzas geopolíticas. Uno no debe convertirse sin darse cuenta en un "agente del nacionalismo", esto es, de un conjunto de características estereotipadas y por lo común concebidas etnocéntricamente que los nacionalistas atribuyen a sí mismos y a su nación, en contraste con otras naciones, para fines geopolíticos y de solidaridad. Las características francesas y alemanas que Darnton encuentra en sus cuentos populares se acercan peligrosamente a los bien conocidos estereotipos nacionales construidos desde un punto de vista francófilo. En las interpretaciones de Darnton, los franceses salen mejor librados que los alemanes. Por lo menos, Chartier no desaprueba del todo la versión de Darnton de galicidad, ni tendría motivos para hacerlo.

De este modo, no es sólo el empleo engañoso de criterios "gustativos" más que "intelectuales" lo que resulta fastidioso; es también la deplorable simplicidad de este retrato de lo francés. Desde luego, ese "retrato" tiene un evidente atractivo para un sector del público norteamericano (tal vez hasta del francés), que encontrarían los criterios "gustativos" de selección de Darnton, así como los rasgos del carácter nacional que éstos identifican, bastante reconocibles en términos del estereotipo predominante sobre qué y quiénes son los franceses. En una palabra, tales rasgos no nos resultan del todo extraños. Y podría sugerirse que nos acercaríamos a un retrato más adecuado, menos simplista de los franceses si nos centráramos en *cómo* organizan la diversidad. Las diferencias en ese renglón pueden ser más reveladoras sobre las *mentalités* de las naciones.

En segundo lugar, carácter nacional no debe confundirse con carácter popular. Los rasgos de astucia y sagacidad que Darnton atribuye a la galicidad han sido atribuidos comúnmente a los

campesinos. Y en todo caso, dado que el folklore y su distribución precede en mucho tiempo a la creación de fronteras e identidades nacionales, resultaría un isomorfismo insólito e inesperado el que se adecuara perfectamente a esas fronteras mucho más recientes, y así, como quisiera Darnton, pudiera ser fácilmente descubierto para confirmar el carácter nacional.

"La galicidad existe", pues, en tanto que existe la nación francesa y, tal vez, la lengua francesa y una larga serie de textos escritos en ella, pero no como el folklore que se cuenta dentro de las fronteras nacionales francesas. Sin duda, la construcción de un consenso dentro de las naciones y el despertar de la conciencia propiciado por los movimientos políticos han tenido un impacto en el folklore local, e incluso han creado un abundante folklore que antropólogos y folkloristas prefieren llamar "fakelore". Probablemente el trabajo de Darnton en cuestión tendrá un impacto en nuestra comprensión del folklore francés. Y no hay duda de que existe algo que podemos llamar un estilo francés. Pero resulta cuestionable que esto sea algo más que una creación de la aristocracia o de la clase media alta, es decir, un producto de la intertextualidad en ese medio. En resumen, la galicidad es quizá un componente del "capital cultural" de una específica clase social alfabeta.

"La galicidad existe" en tanto que existe la nación francesa y, tal vez, la lengua francesa y una larga serie de textos escritos en ella.

Darnton reta al lector, como Chartier deja claro, a derrumbar "la canónica separación entre lo popular y lo culto" (p. 9), y éste es un objetivo importante. Pero un antropólogo tendría que actuar con la mayor cautela al intentar descubrir el estilo nacional o imponerlo a campesinos y proletarios. Esto se debe a las considerables diversidades culturales entre las naciones europeas y a la discrepancia entre fronteras políticas y fronteras culturales. Debe tenerse en cuenta además el efecto estandarizador de la clase media, filtro alfabeta a través del cual pasó mucho de la cultura popular al ser registrada.

Así pues, la galicidad y el estilo francés existen, pero esto no hace que este capítulo sobre folklore sea menos un ejercicio de interpretación intuitiva que repite uniformidades dudosas. Corre el riesgo de ser incluso un ejercicio de creación de mitos, una aportación para construir un sentido de solidaridad sobre bases endebles. Pero quiero dirigir mi atención ahora a un tipo de gato diferente del cartesiano y a un capítulo que a un antropólogo puede gustarle más: la pelea de gallos gálica de Darnton, "La gran matanza de gatos". En este capítulo —con algunas reservas—los antropólogos podemos ver reflejado nuestro trabajo en una forma más gratificante y de la cual todos podemos aprender.

Signos y estructuras: una pelea de gallos gálica

En su respuesta a la crítica de Chartier a su libro, Darnton deja a su colega francés con un palmo de narices: no responde directamente a la mayor parte de su crítica y descarta su teoría de la representación del simbolismo como "mecánica" e inadecuada al "flujo ontológico" de la acción simbólica. Por ejemplo, Chartier se

¿Hasta dónde puede desplegarse una superestructura analítica sin enajenar o supeditar la materia de estudio?

extiende al criticar la atención que Darnton presta al "análisis simbólico", y Darnton responde indirectamente por medio de un análisis estructural aún más ambicioso de la matanza de gatos que el que hizo en su libro: atrapa a los franceses —moradores de la tierra del estructuralismo, después de todo— con sus propias redes.

La resistencia de Darnton no resulta sorprendente, en cuanto que Chartier quiere que 1) considere el asunto "desde el punto de vista del nativo" y tome en cuenta las abstrusas definiciones de simbolismo de Antoine Furetière, un gramático de principios del siglo XVIII de la Escuela de Port Royal, y 2) someta sus discusiones sobre significado simbólico a una "verificación rigurosa" del tipo que sólo podría emplear una disciplina experimental de "sujeto presente", cuya historia no existe.

Chartier sostiene en relación con el primer punto que "cualquiera que se preocupe por reconstruir la forma en la cual los hombres del siglo XVIII concebían y expresaban sus relaciones con el mundo debería dedicar una escrupulosa atención a las definiciones que dan ellos mismos" (p. 10-11). Pero con todo lo deseable que pudiera parecer el arrojar dudas sobre "la separación canónica entre lo popular y lo culto", en este caso parece sencillamente imprudente. Es improbable, como asienta Darnton, que los aprendices de las imprentas de la época tuvieran alguna noción de la semiótica de Port Royal. Desde luego, aquí interviene además una permanente desavenencia entre las escuelas angloamericana (peirciana) y francesa (saussuriana), cada una de las cuales acusa a la otra de tomar préstamos sin entender realmente el discurso correspondiente. Chartier parece estar tratando de poner en aprietos a Darnton en lo referente a su comprensión inadecuada de la teoría del signo. Darnton contesta con una salva peirciana y angloestructuralista (Douglas, Leech, Tambiah).

El segundo punto involucra la cuestión más profunda de la estrategia y propósito de las disciplinas, dicho de otra manera, de las definiciones de trabajo que pueden aceptar a la vez que conservan un sentido de la proporción y una sensación de limitar la recompensa intelectual. ¿Hasta dónde puede desplegarse una superestructura analítica sin enajenar o supeditar la materia de estudio? Si se está interesado en una imagen de las actividades nativas tan completa como sea posible, en y a partir de sus propios términos —lo cual es seguramente un ideal etnográfico que parece importar a Darnton—, se quisieran definiciones de trabajo apropiadas pero no que dominen el campo en cuestión. Esto es, definiciones que permitan comprender cómo los símbolos transmiten significado y constituyen experiencia sin exigir un compromiso desproporcionado con el engorroso bagaje terminológico que la semiótica como disciplina (o conjunto de disciplinas) ha elaborado. A menudo se cae en un involucramiento excesivo con las precisiones de la discusión semiótica, hasta donde concierne a la etnografía o a la historia etnográfica, a expensas de los materiales que se busca esclarecer y animar. Esa posibilidad parece ser la causa del titubeo de Darnton y la fuente de su resistencia a la demanda que le hace Chartier de mayor precisión en su teoría del símbolo.

Darnton parece motivado en alto grado por su intento de limitar la recompensa intelectual y por guardar la debida proporción entre el compromiso con su discusión sobre el uso de la teoría semiótica, por un lado, y la dilucidación de los datos de archivo, por el otro. Sin duda, los antropólogos tendrían mucho que aprender de esta sensibilidad hacia los datos de parte del historiador.

Al mismo tiempo, Chartier incita en apariencia a Darnton a un análisis estructural bastante más formulista y gráfico —en realidad, mecánico— de sus materiales sobre la "matanza de gatos" que el que hizo en el libro. Estas fórmulas y gráficas basadas en oposiciones (por lo común binarias) de categorías y sus mediaciones se aplican de manera fructífera. Sin embargo, lo que Darnton nos ofrece es principalmente la antropología de los sesenta que, bajo el signo del estructuralismo, se preocupó intensamente por estas cuestiones "esquematizables" y en particular por cómo era posible que entidades como los gatos, anómalas, no fácilmente categorizables, operaran como mediadores y transformadores de estructuras.

No obstante, lo que más impresiona en la respuesta de Darnton es la forma en que analiza otra vez, como lo hizo en el libro, la interpenetración de dominios de la experiencia, el "flujo ontológico" de la matanza de gatos y los subsecuentes ritos. Esta es verdaderamente una etnografía orientada a explicar la "organización de la diversidad" y no la "repetición de la uniformidad", pues Darnton nos muestra cómo los diversos dominios de las relaciones trabajador-patrón, los temores y creencias asociados a la hechicería y el encantamiento, y las relaciones sexuales se entrelazan en esta mescolanza bufonesca y obscena de carnaval, cencerrada, cacería de brujas y juicio.

Darnton hace aquí un uso fructífero y apropiado del folklore (en contraste con el que hace en el primer capítulo), pues son los dichos y refranes populares los que le permiten penetrar en el significado sexual de *la chatte* y otros elementos de la farsa ritual. Esta es una explicación mucho más satisfactoria (enriquecida en su respuesta a Chartier) para armonizar las interrelaciones multivocales de la acción simbólica presente en su texto.

No obstante —corriendo mis propios riesgos en estas guerras semióticas anglo-francesas— quisiera sugerir una definición más rigurosa, que incluso funcionaría dentro de la postura de Darnton de resistirse a las definiciones de trabajo demasiado complejas y que también haría ver menos su análisis como un ejercicio de los sesenta. Atañe a la necesidad de distinguir con más claridad entre símbolo y metáfora, así como a la necesidad de definir mejor las relaciones entre metáfora y otras figuras retóricas. Este es en particular el caso, puesto que resulta más fácil comprender la matanza y el escenario correspondiente (al igual que todos los escenarios rituales) como metáforas complejas con un sentido alegórico, esto es, con preocupaciones temáticas características. Esto nos lleva más allá de la noción propia de los sesenta de los rituales como vehículos de los símbolos. De hecho, Darnton (con el titubeo antes mencionado) utiliza el vocabulario de este análisis y habla con alguna frecuencia de metáforas y metonimias. En su

Lo que más impresiona en la respuesta de Darnton es la forma en que analiza otra vez la interpretación de dominios de la experiencia, el "flujo ontológico" de la matanza de gatos y los subsecuentes ritos.

Darnton y otros historiadores etnográficos dan legitimidad a su obra invocando un método, el etnográfico, que parece brindarles mejor comprensión y un mayor poder interpretativo.

argumento es básica la idea de un "sistema de relaciones" que se manifiesta en estos episodios rituales. "Pensamos en el mundo estableciendo relaciones metafóricas", nos dice (p. 222), y añade que "el pensamiento puede expresarse por medio de la manipulación de las cosas... tales actos transmiten relaciones metafóricas" (p. 223). Pero no sólo combina metáfora y símbolo usando estos términos en forma virtualmente indiferenciada; tampoco recurre a ninguna de las teorías más recientes posteriores a los sesenta acerca de escenarios y transformaciones guiados por metáforas. Estas vincularían más firmemente los episodios que examina con las analogías formuladoras de la visión del mundo local, así como con el cambio histórico de una estructura de analogías, la del Antiguo Régimen, a otra más moderna.

En otras palabras, con todo lo hábil que Darnton es para mostrarnos la traviesa organización de la diversidad en sus materiales sobre la matanza de gatos, una idea más clara del "juego de figuras retóricas" le hubiera permitido atrapar mejor el "sistema de relaciones" que ahí se manifiesta, que el recurrir a los símbolos multivocales relativamente libres de toda atadura pero en última instancia sujetos a un esquema. El punto de vista más en boga es que símbolos y signos son componentes de escenarios que están ellos mismos anclados en, o son expresiones de, las diversas figuras retóricas que manifiestan preocupaciones temáticas subyacentes. Sin duda, tales "preocupaciones temáticas" pueden muy bien ser nuestra llave para acceder a las "mentalidades" de las culturas. Pero estos temas, en una forma distinta a la etnocéntrica, sólo pueden descubrirse al otro lado de la complejidad planteada por la organización de la diversidad. El esencialismo de Darnton en "Los campesinos cuentan cuentos" intenta descubrirlos de este lado de la complejidad. "La gran matanza de gatos" apunta hacia el otro lado. La comprensión de estos escenarios como "sistemas de relaciones", en cualquier caso, descansa ante todo en el análisis del establecimiento de figuras retóricas, en clara distinción de los símbolos que los acompañan y con los cuales, sin duda, están relacionados.

Los historiadores cuentan cuentos: la Francia de mediados del siglo XVIII - $7.95

En gran medida, la crítica que aquí propongo de un debate reciente sobre "historia etnográfica" exige no sólo una adecuada perspectiva "orientada simbólicamente", sino también una perspectiva "ecuatorial". Por esta última entiendo el esfuerzo por ubicarse en el campo de investigación y tratar de conservar una "distancia crítica" de la etnografía, esto es, tratar de entenderla no como un método acabado, sino con sus propias vicisitudes figurativas y que lucha por su legitimación. Darnton y otros historiadores etnográficos dan legitimidad a su obra invocando un método, el etnográfico, que parece brindarles mejor comprensión y mayor poder interpretativo sobre sus materiales. Pero este método, a su vez, debe enfrentar problemas de legitimación.

Desde esta perspectiva "ecuatorial" se observa con toda claridad que los intelectuales euro-americanos —antropólogos al igual que historiadores— viven en un periodo posmoderno donde una "crisis de legitimidad" afecta a su obra. En parte, esta crisis la provoca simplemente una insuficiencia sentida del método. Pero también tiene su origen en el "escepticismo hacia las grandes narraciones", hacia los sistemas explicativos que lo abarcan todo, a los cuales están vinculados los métodos que sirven para reproducir esas narraciones. En este momento —¿podríamos llamarlo "fin-de-siècle"?— hay una cierta incredulidad en las "antropologías newtonianas" de cualquier tipo.

En este momento hay una cierta incredulidad en las "antropologías newtonianas" de cualquier tipo.

El debate en cuestión no es ajeno a esa crisis ni al hecho de que a estos dos historiadores se les vea como comprometidos con metanarraciones (es decir que, detrás de sus proyectos en contienda, ambos cuentan versiones de un mismo cuento original) de un tipo acerca del cual la condición posmoderna les exige y nos exige a todos reflexionar. Disputas intelectuales como éstas, desde la perspectiva posmoderna, no son tanto disputas sobre los hechos y los mejores métodos para estudiarlos, sino sobre las narraciones preferidas.

Con diferencias importantes, sin duda, ambos contendientes parecerían estar contando el mismo cuento sobre un gran sistema explicativo estructural y semiótico, un cuento sobre la "unidad especulativa del conocimiento" y el posible "perfeccionamiento de la comprensión". Si los materiales de los archivos se someten a este sistema etnográfico de conocimiento, dice el cuento, los comprenderemos mejor que hasta hoy y podría ser que llegáramos a comprenderlos a la perfección. Desde luego, tanto Darnton como Chartier poseen demasiado de la cautela del historiador en cuanto a abusar del bagaje teórico y poseen demasiado también del compromiso del historiador con la narración evocativa, como para sistematizar en una forma "newtoniana". Con todo, la lucha en torno a cómo "contar" mejor esta narración original subyacente y las difíciles interrogantes sobre un sistema apropiado en el relato parecen guiar la discusión.

Es una discusión en la cual intervengo espontáneamente (y una narración, entre otras, que creo que debería contarse), porque comparto el punto de vista de que podemos ser más sistemáticos de lo que somos en lo que toca a comprender la capacidad humana para organizar la diversidad. Al mismo tiempo, existe otra narración original que es, se nos dice a veces, muy francesa —y tal vez la única otra narración europea original— y atañe a la "liberación de la humanidad". Desde mi punto de vista, la búsqueda de los elementos esenciales del carácter nacional —la repetición de uniformidades como "galicidad"— está lejos de actuar al servicio de la liberación, a menos que se emprenda desde el otro lado de la complejidad, y más bien opera a favor de la opresión a través de estereotipos comúnmente para el propio beneficio. Narraciones como ésta pueden servir al sentido de solidaridad francés o incluso a una más amplia "liberación", particularmente si uno prefiere los valores "franceses" a los "alemanes". Pero más allá de eso, es dudoso que sirvan a un sentido pleno de transcendencia de la humanidad,

Todos nos sentimos en estos días más o menos presos, como hormigas y decepcionados, en la "jaula de fierro" de Weber.

sentido que constituye, en gran parte, la preocupación de la etnografía.

Tal vez resulto demasiado solemne en mi lectura de Darnton o incluso demasiado serio en mi preferencia por la metanarración "mito de la liberación de la humanidad". Pero, de hecho, esta actitud no es exclusiva de esta discusión. Eminentes historiadores toman con mucha seriedad sus responsabilidades hacia este mito y hacia la vitalidad de la confianza y la solidaridad públicas. Lo que persiguen es —ya en forma explícita, como William McNeill, o implícita, como tal vez sea el caso de Darnton— "liberar" a sus lectores de la aflicción y el desaliento reinantes y devolverles la confianza en sus congéneres. En mi opinión, lo diré una vez más, ¡esa liberación no se basa en identificar la galicidad!

Pero ahora hablemos de la "darntonidad". El trabajo de Robert Darnton es siempre tan vivificante —tan lleno de otro tipo mejor de "esprit" (jeu d'esprit)— que uno preferiría terminar en ese mismo tono. En su respuesta a Chartier nos ofrece la imagen de un estudiante enclaustrado que escribe su tesis y que puso en la puerta de su cubículo de trabajo el signo "transcendente", "Fiji $499". Cualquiera que haya enseñado en Princeton, con sus largos inviernos húmedos, su cultura de pesadas tesis y su biblioteca donde los cubículos de trabajo, lo mismo de estudiantes que de profesores se hallan sepultados en catacumbas-hormigueros de conocimiento embalsamado, advertirá inmediatamente la multivocalidad trascendente de ese signo. *Mehr Licht*, en verdad.

Pero ese signo tiene aún mayor trascendencia. Todos nos sentimos en estos días, modernos al igual que posmodernos, más o menos presos, como hormigas y decepcionados, en la "jaula de fierro" de Weber. ¡Todos necesitamos más luz! Y si se requiere más luz sobre la condición humana, si se busca la trascendencia por sobre todas nuestras apremiantes inmediateces, fácilmente podemos transportarnos, con Robert Darnton como guía, a la Francia de mediados del siglo XVIII por sólo $7.95 *¡Caveat emptor*, y alerta sobre todo si *no* se es francés! Pero aun así, en fin de cuentas, es un excelente convenio.

Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. Un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles

Patricia Nettel

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

W. Benjamin

El propósito de este trabajo es historiar la paz que se instauró en América después de la guerra de conquista española. Estudiaremos el establecimiento de la "Pax Hispanica" a partir del conjunto de sistemas simbólicos que justificaron su acción. Se trata del análisis de una parcela de la historia del poder en el occidente cristiano de los siglos XVI y XVII, que da cuenta de los acontecimientos relativos a los mecanismos de sometimiento de los pobladores de América al estado español y a la iglesia católica. La función del soberano en el occidente cristiano era establecer la paz y la justicia en tanto que orden: defino al sistema de la "Pax Hispanica" como el orden sociojurídico específico establecido por los españoles en los territorios conquistados en el Nuevo Mundo. El establecimiento de este orden, cuyo origen es la guerra, tiene como punto de apoyo una cosmovisión. Si la guerra proporciona las condiciones para establecer el "orden", éste a su vez se organiza y justifica a través del mito, el mito del cristianismo.

Tres son los elementos de la guerra de conquista española en América: el poder guerrero del conquistador, el poder pastoral de la iglesia católica y el poder del estado español. Estos tres elementos producen, fundados en el mito cristiano, un conjunto de subsistemas simbólicos que justifican y conducen su acción. Estos subsistemas corresponden a dos niveles de la expresión simbólica: al mito y al ritual.[1]

Consideramos como mito al conjunto de tratados teológico-jurídicos producidos por los tratadistas españoles en ocasión de la guerra de conquista. Estudiaremos los tratados de Fray Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas. Cabe pregun-

tar ahora, qué es un mito y si es válida nuestra interpretación de estos escritos en tanto que mito.

Para Levi Strauss nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Para este autor "un mito se refiere a acontecimientos pasados... Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos que se suponen ocurridos en un momento del tiempo forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro". Levi Strauss ejemplifica su afirmación de la afinidad del mito con la ideología política haciendo referencia a la historia de la revolución francesa: "Si bien —la revolución francesa— es una secuencia de hechos pasados, también es un esquema dotado de una eficacia, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual...".[2] En síntesis, podemos decir que los mitos elaboran una cosmovisión, que a su vez hace una sistematización conceptual de sus "soluciones" sociales. Desde esta perspectiva el objetivo de nuestro trabajo es describir tanto el régimen de verdad, como el conjunto de reglas de los subsistemas simbólicos que tienen como sujeto de su acción a los habitantes de América en el periodo de la colonización.

Se definen dos posiciones antagónicas ante la colonización del indio americano a partir de un régimen de verdad, que tiene como fundamento la noción de Ley Natural, y la escolástica tomista. Estas son la de los conquistadores-encomenderos, representados por Sepúlveda, que justifican la guerra de conquista y la encomienda, que son los elementos del proceso colonizador inicial; y la posición de la iglesia misionera cuyo más eminente representante es Fray Bartolomé de Las Casas. La posición de Las Casas, fundada en la tradición utópica cristiana medieval, contesta el proceso colonizador y constituye así uno de los primeros discursos anticolonizadores de la historia moderna. La propuesta de Vitoria es el discurso que permite establecer las reglas a partir de las cuales se elaboran los otros discursos. Su propuesta coincide con los intereses de la Corona en su lucha por legitimar el poder colonial del estado español en el continente americano.

El problema. Mito occidental cristiano y orden social: la Guerra Justa

Hacia el final del siglo XV la expansión comercial europea, iniciada en el siglo XI, llega a su apogeo. De ella es consecuencia el descubrimiento de América. En ese momento, en el naciente mercado internacional, los términos del intercambio apenas se están generando, por lo que aún no rige la ley del valor. En estas condiciones, el comercio se realiza fundamentalmente por el equilibrio de fuerzas de los contratantes; en el simple intercambio de objetos que no son mercancías. Una vez que las partes se reconocen como propietarios, la porción con base en la cual intercambian sus productos es accidental y tiene como única garantía la fuerza. Es suficiente que la relación de fuerza sea desfavorable a una de las partes para que el comercio se transforme en intercambio desigual y en último extremo en pillaje y guerra de conquista. Se puede decir entonces que la fuerza y su última expresión, la guerra, fueron las protagonistas de la gran aventura que fue la expansión comercial europea.

Es necesario partir de esta perspectiva si queremos comprender lo que fue la gesta española en el Nuevo Mundo y su consecuencia: el orden de la sociedad colonial. Siguiendo a Max Weber, se puede caracterizar al conquistador español como el capitalista aventurero y comercial que especula con la guerra, la política y la administración.

Para Foucault la guerra es la forma extrema del poder, y el poder es también la continuación de la guerra por otros medios: el político y el religioso. Foucault afirma que el poder político reinscribe la relación de fuerza mediante una guerra silenciosa en la desigualdad económica y social, en las instituciones, en los cuerpos; que el poder político es la

corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra: es la continuación de una relación de dominación. Foucault sintetiza el problema cuando escribe: "No se escribe sino la historia de esta guerra cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones."[3]

La historia del descubrimiento de América por España es la historia de una guerra y de una derrota: la del infiel a manos del soldado mercader cristiano. Es el sometimiento de los habitantes del Nuevo Mundo al poder pastoral de la iglesia católica y al poder del estado español.

En el occidente cristiano medieval la iglesia católica además de poseer el poder de "la salvación eterna", se atribuía la tarea de garantizar el establecimiento del orden social, es decir de la justicia y de la paz, a través de la noción de "Ley Natural". La Ley Natural, escrita en el corazón del hombre por Dios, le permitía distinguir entre el bien y el mal, entre la verdad y el error. La solución final de esta elección era la condenación o la salvación eterna.

Para el catolicismo del Renacimiento europeo, en oposición a Lutero y a Calvino, existía armonía y continuidad entre el cielo y la tierra, y la mediación entre esta oposición cosmogónica era la "Ley Natural". Los protestantes al negar la continuidad entre el cielo y la tierra niegan la noción de Ley Natural que, hasta entonces, era el fundamento moral de todo derecho. Al hacer esto, suprimen la base del poder indirecto que la Iglesia reivindicó siempre sobre la sociedad temporal. Para el catolicismo la Ley Natural regulaba la armonía entre el cielo y la tierra que era el orden, es decir la justicia, establecido por Dios.

El derecho que derivaba de la Ley Natural era la adaptación de la sociedad humana a los principios eternos de esta ley. Para la escolástica tomista el derecho tiene como objetivo dirigir los actos humanos, es de carácter obligatorio y, respecto al derecho positivo, su medio de aplicación es la coerción. Su objeto es la comunidad humana organizada por la autoridad pública que tiene a su cargo a la multitud. Bajo esta visión existe entonces una conexión entre ética y política, ya que concibe al orden social como un orden de virtud. La iglesia y el estado eran dos manifestaciones distintas pero complementarias de la vida social. La iglesia ejercía sus derechos sobre el mismo territorio del estado y sobre los mismos sujetos que el Príncipe.

En la cultura cristiana europea la guerra también estaba sometida a un conjunto de reglas que derivaban de la Ley Natural, era el derecho de guerra. Para que pudiera considerarse como guerra justa, es decir legítima, debían cumplirse tres condiciones: a) que una autoridad legítima declarara la guerra; b) que hubiera una causa justa determinada por teólogos y especialistas: los tratadistas; c) que la guerra fuera llevada a cabo en condiciones de dignidad y equidad en el combate. Era esencial la recta intención de los combatientes.

La "Guerra Justa" en América

En el marco de esta tradición, los españoles al conquistar el Nuevo Mundo tuvieron que plantearse "La Justicia" de las guerras hechas a los aborígenes americanos. Sabemos que al descubrir Colón el Nuevo Mundo, los reyes españoles obtuvieron del papa Alejandro VI una Bula por la cual les hacía donación del señorío de los territorios recién descubiertos, con la condición de tomar a su cargo la evangelización de sus habitantes.

Así, en la conquista de América, los reyes de España consideraron que el dominio sobre el Nuevo Mundo era un hecho de "Derecho Natural y Divino", y su realización correspondía a los conquistadores. Vasallos en potencia, los habitantes de estos nuevos territorios debían ser informados de la donación papal, si después de esto no se sometían voluntariamente podía entonces estallar la guerra. El medio de información era el "Requerimiento", que era una exhortación a los aborígenes para adherirse a la fe católica y prestar obediencia al papa y al rey de España.

Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Histo-*

ria General de las Indias explica la forma en que se aplicó el Requerimiento en la expedición al Darién de Pedrarias. Por la dificultad de dar a entender el Requerimiento a los indios, Fernández de Oviedo llega a decir a Pedrarias, ante la risa de sus compañeros: "Mande vuestra merced guardarle (el Requerimiento) hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el Señor Obispo se los dé a entender". Fernández de Oviedo explica que años después preguntó al tratadista Palacios Rubios, autor del Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos al cumplir tal requisito; ante la respuesta afirmativa, Fernández de Oviedo concluye: "Mucho más pudiera yo reír de él y de sus letras... si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo habían de entender los indios sin discursos de años y tiempo".[4]

Ante la cruda realidad de las guerras de conquista, dos de las tres condiciones de una "Guerra Justa" caen en la absoluta irrisión; la tercera condición, equidad en el combate y recta intención fue imposible de realizar por el desequilibrio de fuerzas de ambos combatientes, derivada del uso de armas de fuego, caballos y técnicas sofisticadas de las guerras europeas de la época. Recordemos el sitio de Tenochtitlan en el que los bergantines españoles, desde el lago de Texcoco, bombardean la ciudad azteca.

A pesar de las posibles buenas intenciones de los españoles, las guerras de conquista derivaron en las masacres que Fray Bartolomé de Las Casas denunciara a lo largo de su obra. Por el escándalo que se suscita, los reyes españoles tienen que enfrentar el problema de la justicia o injusticia de estas guerras. Lo que estaba en juego era el fundamento ideológico del poder de los príncipes españoles en los nuevos territorios.

La conquista como "Guerra Justa": Vitoria vs. Sepúlveda

En 1521 Cortés conquista México y en 1532 Pizarro el Perú. En 1534 el Real Consejo de Indias autoriza la esclavitud de los indios. Sin embargo, por petición de los misioneros, en 1537 el Papado, con un Breve, castiga con la excomunión a aquellos que reduzcan a la esclavitud a los indios.[5] Pero por la acción de Carlos V el Breve se mantiene sin publicar y se retira en 1538.

En 1537 se hace evidente la inquietud en las esferas misioneras mendicantes: Fray Francisco de Vitoria escribe a Miguel de Arcos una carta sobre la conquista del Perú, donde comenta que al oír lo que sucede en las Indias se le hiela la sangre. En 1538 el religioso pronuncia sus Reelecciones teológico-jurídicas sobre la justicia de las guerras de conquista y la legitimidad del poder real español sobre las Indias, cuyo título es *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra.* El 10 de diciembre de 1539 Carlos V da instrucciones para que se informe acerca de los teólogos que impugnan en sus sermones y conferencias su derecho sobre las Indias. Ordena además la confiscación de sus escritos y sólo se permite la discusión de estos asuntos si se tiene autorización real.[6] El Rey considera que estas discusiones ponen en peligro la "moral del Imperio".[7] No sabe que en las Relecciones Vitoria no pone en duda su poder real sobre los nuevos territorios.

Mientras tanto la iglesia misionera mendicante sigue alerta. Y desde la Nueva España los obispos Garcés y Zumárraga envían en 1540 a los frailes Las Casas y Ladrada como "Cartas Vivientes". Se trata de proteger los progresos de la evangelización.[8] Este mismo año Las Casas envía una carta a Carlos V con el fraile franciscano Jacques de Testera, representante ante el rey de los misioneros. En ella Las Casas explica al Rey que al aumentar la cristiandad de los indios aumentará el dominio real y las rentas de reales y advierte que si no se pone remedio a la situación se está en riesgo de perder tal prosperidad.[9]

Todavía permanece Carlos V fuera de España un año, que le sirve a Las Casas para describir en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* los horrores de las gue-

rras de conquista en América. Esta obra se lee en el Consejo Real de Indias, donde causa un gran impacto. En diciembre de 1541 llega Carlos V a España y en 1542 en las Cortes de Valladolid se suplica al Rey poner remedio a la situación en las Indias. Se reúne una comisión de teólogos y juristas donde el Rey tiene ocasión de escuchar a Vitoria, Las Casas, Soto y Carranza.

Resultado de estas discusiones son las Leyes Nuevas publicadas en 1542, con las que se propone cambiar radicalmente el sistema de la colonización inicial, que tiene como pieza clave la encomienda, establecida con las leyes de Burgos de 1512.

Tal es el contexto político de los tratados más importantes sobre la colonización de América. De ellos veremos primero las tesis de Vitoria que se transforman, a pesar del inicial rechazo de Carlos V, en el régimen de verdad que sustenta la doctrina española sobre la colonización. Véase al respecto la expresión jurídica más acabada de la colonización: Las Leyes de Indias de 1681, donde se siguen las tesis de Vitoria. Comentaremos luego a Sepúlveda, el humanista que apoya a los conquistadores y hace una propuesta de carácter laico. Finalmente analizaremos la significación histórica de la obra de Las Casas como el primer anticolonialista de la época moderna.

Antes es necesario explicar las causas del cambio, en 1542, de la política real hacia las Indias. Las denuncias de Las Casas fueron un factor ético del cambio, pero Bataillon en sus *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* lo sitúa además en el contexto de la política internacional de la época: las aspiraciones de Francisco I de Francia por conseguir participación en los nuevos territorios descubiertos. En 1541, el Emperador ordena que, dado que el rey de Francia pone en cuestión la concesión del señorío del Nuevo Mundo por el Papado, se insista sobre los derechos obtenidos por una ocupación ininterrumpida de América desde su descubrimiento.[10] Pronto Carlos V se da cuenta que tiene que reforzar su poder sobre las Indias en dos frentes: el internacional europeo y el interno en las colonias. La solución la encuentra en los argumentos dados por los frailes dominicanos Vitoria y Las Casas. El primero, que afirma con argumentos religiosos y laicos su poder político sobre las Indias. Y el segundo, que le permite limitar el excesivo poder y autonomía de los conquistadores en las colonias en detrimento de la Corona, a través de la encomienda.

Vitoria escribe en sus Relecciones: "la posesión y ocupación de la provincia de aquellos bárbaros que se llaman indios parece poderse defender fundamentalmente con el derecho de guerra"[11] y pasa a definir en qué consiste una "Guerra Justa". Lutero sostenía que la guerra estaba prohibida para los cristianos y que por lo tanto no era lícito guerrear contra los turcos. En oposición a estas ideas, Vitoria se apoya en la noción de "Derecho Natural" para justificar la guerra defensiva. Pero una guerra defensiva implica la existencia de una injuria recibida y por lo tanto, como ya vimos, de una "causa justa", por lo que pasa Vitoria a establecer los títulos o causas de guerra justa: tres son seculares y cinco religiosos. De los primeros, dos son tradicionales del derecho cristiano de guerra (el derecho de viajar y comerciar y el derecho de defender a amigos y aliados). El tercer título secular Vitoria lo toma de Sepúlveda: la inferioridad de los indios que permite a los españoles asumir su administración y gobierno. Aunque respecto a este título el fraile expresa cierta duda.

Los cinco títulos restantes, que constituyen el centro de la argumentación de Vitoria, son, como ya señalamos, de carácter religioso, y aquí la referencia del fraile es la noción de "Derecho a la propagación de la fe cristiana": la iglesia católica tiene el poder concedido por el Cristo para expandirse y ocupar todo el orbe, y tal poder está respaldado por el derecho de guerra.

La noción de derecho a la propagación de la fe permite al papado, según nuestro autor, delegar la tarea de la "Predicación Universal" en los príncipes cristianos, que a su vez la pueden defender con el derecho a la "Guerra Justa". El papado puede también, en relación a la predicación, conceder el señorío de los

nuevos reinos a los príncipes cristianos. Pero al tomista Vitoria se le plantea un problema: ¿Cómo podrán ser privados justamente los príncipes infieles del poder y potestad que tienen sobre sus súbditos? Recordemos que según la escolástica tomista existe la obligación (que impone la noción de derecho natural y de gentes, que reconoce en los infieles a verdaderos propietarios pública y privadamente) de respetar el poder político que tienen los príncipes infieles sobre sus súbditos. Y aquí el tratadista dominicano con un argumento también religioso da la vuelta a la escolástica tomista: si bien el papa no puede privar directamente a los príncipes infieles de su poder, porque ello se opone al derecho natural, sí puede hacerlo indirectamente, porque los cristianos están sujetos a la iglesia en el orden espiritual por el bautismo. El ritual iniciático del cristianismo le sirve a nuestro autor como punto de apoyo que le permite accionar la palanca del poder: al pasar a formar parte de la iglesia por el bautismo, ésta rige al bautizado en todo lo necesario para el bien de su alma. A partir de este argumento podemos observar cómo el universalismo cristiano funciona como un dispositivo ideológico que permite la instauración del estado español sobre los aborígenes de América. Vitoria explica en el cuarto título, que una vez convertidos (por las buenas o por las malas) una gran parte de los bárbaros, el papa puede darles un príncipe cristiano, anulando el poder de los señores infieles, habiéndolo pedido o no los nuevos cristianos. La razón es que la iglesia puede, en favor de la fe, liberar a los cristianos de la obediencia de sus señores. En el sexto título Vitoria nos presenta la última consecuencia del proceso de conversión y así nos explica que si en alguna provincia o ciudad bárbara, los ya cristianizados quisieran tener un príncipe cristiano, podrían elegirlo, abandonando así a sus antiguos señores, porque el bien común lo debe determinar la mayoría.

Al terminar la exposición de los ocho títulos Vitoria considera la eventualidad de que los bárbaros no dieran ninguna ocasión de guerra, además de no aceptar el señorío de los príncipes españoles. El verdadero problema al que se enfrenta el tratadista es a la posibilidad de que se interrumpan las expediciones y el comercio con esos territorios, cosa inaceptable por ser en detrimento de los príncipes españoles. Es así que el autor propone a la Corona española seguir el ejemplo de los portugueses que mantienen comercio con pueblos semejantes a los bárbaros del Nuevo Mundo sin haberlos sometido a su dominio; Vitoria propone además imponer un impuesto sobre todas las mercancías que se importasen del Nuevo Mundo, fundándose en el hecho de que los reyes de España descubrieron esas tierras y defienden con su autoridad a los mercaderes. Tal vez, comenta el religioso, de esta forma no serían menores las rentas del rey.

Pasemos ahora a revisar brevemente los argumentos del humanista Ginés de Sepúlveda para justificar la colonización. En este tratadista el argumento central es de carácter laico. Para Sepúlveda el régimen de verdad se establece en el proceso civilizatorio fundado en la noción de progreso y evolución del hombre desde la barbarie a la civilización. Sepúlveda considera que los pobladores del Nuevo Mundo, a quienes cataloga de bárbaros, debían ser civilizados por príncipes cristianos y para ello deberían someterse voluntariamente a su poder, ya que sus virtudes y leyes los alejarían de la barbarie. En caso de que rechazaran el imperio de la civilización sería justo someterlos a través de la guerra.[12] Sin embargo, esta propuesta que permite a cualquier príncipe la tarea civilizadora entra en contradicción con los intereses de los reyes españoles.

La causa religiosa, que tenía como antecedente y fundamento la Bula del Papa Alejandro VI, da a los españoles no sólo el monopolio de la evangelización de América, sino también el del comercio, bajo pena de excomunión. Para Vitoria, como para la Bula arriba mencionada, el papa puede ceder, por causas espirituales, a un príncipe cristiano, el señorío de esos territorios y puede también prohibir al resto de los príncipes europeos cualquier actividad evangelizadora y comercial, por convenir a la difusión de la fe cristiana. Ante esta

situación el rey de Francia Francisco I comentó irritado: "El sol brilla para mí tanto como para los demás. Vería con gusto la cláusula del testamento de Adán, en la que se me excluye de la repartición del orbe".[13]

En realidad, el tratado de Vitoria es la proyección teórica y la justificación político-ideológica de las ambiciones expansionistas del capitalismo mercantil español, conjugadas con las pretensiones universalistas de la iglesia católica. Vitoria, en tanto que tomista, está en el polo opuesto de Maquiavelo, quien trata de eliminar la idea de que el "Derecho Natural" es la base de la vida política. Sin embargo, su propuesta tiene la función específica de justificar la acción de los reyes-apóstoles españoles: la conversión implica la sumisión a la iglesia y al estado español. Su propuesta también se sirve de la religión para fines políticos, como recomendara Maquiavelo en *El Príncipe.*

Hasta aquí hemos visto el "Derecho de Guerra" que justifica la colonización, es decir: "la subordinación de una república, la india, a otra república extranjera, la española", tal es la definición que da la orden franciscana en 1594, desde la Nueva España, de la situación colonial. El fenómeno colonizador en Hispanoamérica, como explica Fray Bartolomé de Las Casas, en el nivel de la jurisdicción, destruye la división natural entre los indios: gobernadores-gobernados, para dejar una inmensa población en condición de servidumbre a disposición de los conquistadores españoles. Veamos ahora al tratadista Las Casas, representante eminente de la posición de aquellos españoles que negaban la justicia de las guerras de conquista y de su consecuencia: la colonización.

Las Casas: un utopista del reformismo radical cristiano

Fray Bartolomé de Las Casas es sin duda una de las figuras de mayor estatura histórica de la conquista de América. Muchos son los estudiosos del pensamiento y de la acción de este religioso. Entre ellos destacan Bataillon, Giménez-Fernández, Hanke y Maravall, quienes analizan con exactitud la dimensión histórica de su obra. Nuestra interpretación de la mentalidad y de la significación histórica de la obra de Las Casas tiene como guías las obras de Bataillon y Maravall.[14] Del Análisis de Maravall retomamos las nociones de comparativismo, cosmopolitismo y relativismo. De Bataillon su exacta interpretación de la lucha de Las Casas por conservar la soberanía de los pueblos americanos.

El descubrimiento de América permite, con el auge comercial de que es producto, la consolidación de una socialidad mercantil e influye en la nueva visión del mundo que le es propia. Son los comerciantes y sus fieles acompañantes los frailes misioneros, los que con sus constantes viajes contribuyeron en gran medida al cambio de la cosmovisión del occidente cristiano. Por ellos fueron eliminadas del pensamiento occidental las ideas medievales de la inhabitabilidad del hemisferio sur del planeta, así como la imagen de la monstruosidad de sus habitantes (hombres sin cabeza, con un solo ojo en el vientre, etc.),[15] por una nueva visión de la unidad del género humano, basada en comprobaciones empíricas y racionales. Las Casas nos da un ejemplo de esto cuando a partir de su experiencia en el Nuevo Mundo dice: "Todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una y no más la definición y ésta es que son racionales".[16]

Según Maravall, la noción de unidad del género humano tiene además una gran fuerza práctica que afecta al modo en que en la nueva sociedad mercantil se relacionan los hombres entre sí. El fraile es representante de un nuevo cosmopolitismo de la convivencia, que es propio de la nueva visión del mundo, producto de la unificación del planeta a través del comercio. Las Casas al respecto dirá: "Como todos los hombres del mundo sean unidos y ligados entre sí con cierta hermandad y parentesco de naturaleza, y por consiguiente, se reducen como si todos juntos estuvieran mirándose."[17]

Desde la Edad Media, a través de los viajes de los mercaderes, la cultura europea entra en contacto con las sociedades "exóticas", y en el siglo XV estos contactos dan lugar a una nueva actitud ante lo "diferente": la comparación. El comparativismo sustenta y da un nuevo vigor al viejo fondo utópico medieval, que penetra en el Renacimiento al pensamiento político de la época. En España, por ejemplo, se llega a proponer a Felipe II coleccionar las ordenanzas de otros pueblos por la utilidad que pueda reportar su buen ejemplo al buen gobierno.[18] Y en América la iglesia misionera, cuyo representante más sobresaliente es Las Casas, llega al utopismo guiada por esta preocupación comparatista. El más célebre utopista del Renacimiento, Tomás Moro, tomó como modelo de *Utopía* al mundo americano. Las Casas propuso la "utopía" de conservar las "exóticas" sociedades americanas. Ambos reformadores tienen como preocupación fundamental las terribles condiciones de la "Acumulación Originaria" tanto en la Inglaterra como en la América del siglo XVI; esta preocupación los lleva a imaginar una sociedad perfecta. Es, como en muchas ocasiones se ha dicho, la crítica del presente, la que lleva a los hombres al utopismo.

El fundamento del método tanto de Moro como de Las Casas es el mismo: el relativismo. Es decir, el reconocimiento de las virtudes del "otro". Las Casas se expresa al respecto de los aborígenes americanos cuando dice: "...estas gentes, en cuanto a su entendimiento y uso de razón [se sigue] no ser en el mundo las menos racionales, ni de los egipcios, griegos, romanos, ni aun de los de España, mucho inferiores; antes en muchas cosas, como arriba consta muy superiores".[19]

Respecto a los defectos de estas sociedades americanas Las Casas, tajante, considera que en el mundo no son ellos los únicos en poseerlos. Sobre una de las más graves acusaciones que se le hacen a los aborígenes de América, los sacrificios humanos, Las Casas responde a ella con el relativismo comparatista. Argumenta que no es evidente que los sacrificios humanos sean contra la Ley Natural porque todas las naciones, llevadas por la luz de la razón, los practicaron alguna vez. La prohibición procede, según el religioso, no de la Ley Natural, sino de la ley positiva y de la ley divina.

En el capítulo CLXXIII de *Apologética Historia de las Indias* explica que fueron las naciones más religiosas las que ofrecían a Dios sacrificios humanos por lo que concluye que no se puede condenar, en las circunstancias de algunos pueblos, que se ofrezcan vidas humanas en sacrificio a la divinidad. Ante este problema el relativismo comparativo de Las Casas, como dice Maravall, alcanza niveles modernos de objetividad positiva y científica de la interpretación antropológica.

Las conclusiones a las que llega Fray Bartolomé de Las Casas con el método comparativo y su consecuencia la relativización, son fundamentales en su acción de protección de los pueblos aborígenes de América. En oposición a los conquistadores y a su teórico Sepúlveda. Las Casas dice: sólo por diversidad de religión no se puede hacer la guerra a un pueblo y sujetarlo; ni tampoco es justa la guerra que se hace con el fin de quitar la idolatría y sujetar por la violencia a infieles pacíficos.[20] Tampoco por sus pecados por graves que fueran, cometidos en tiempos de su infidelidad y antes de recibir, por propia voluntad, el bautismo.

Llegamos así a la polémica que enfrenta a los conquistadores, representados por Sepúlveda, con Las Casas y un sector importante de la iglesia misionera en América. Esta polémica tiene como referencia dos lecturas de Aristóteles: la ético-humanista de origen tomista de Las Casas y la de Sepúlveda, de carácter humanista pero de tendencia laica.

Surgen así dos posiciones frente al habitante del Nuevo Mundo. La de la iglesia misionera, que representa Las Casas, positiva. Y la de su antagonista, Sepúlveda, que representa a los conquistadores, negativa.

Sus posiciones tienen sus antecedentes en la cultura europea. Según Panofski,[21] desde sus orígenes existen en el pensamiento clásico europeo dos posiciones respecto a la noción de

"salvaje": el primitivismo blando, para el que la forma primitiva del hombre se conforma al modelo de la Edad Dorada, y el primitivismo duro, para el que los hombres en sus orígenes están sumergidos en una vida brutal. Para la primera posición, desde la Edad Dorada hasta el presente existe un proceso de perversión de la sociedad (que en su versión cristiana tiene su origen en el pecado). Para la segunda, desde los brutales inicios hasta el presente hay una evolución que lleva al hombre a la "civilización". La primera posición se inspira en fuentes religiosas: el estado original del hombre en el paraíso en la tierra; la segunda, en una filosofía racionalista laica. Estamos frente a dos mitos de la cultura europea presentes en el Renacimiento, de los que son representantes Las Casas y Sepúlveda. Para el primero el referente mítico es la "Edad Dorada" relacionada con el estado de naturaleza original del hombre en el Edén y para el segundo es el "Proceso Civilizatorio" al que puede y debe someter el "civilizado" español al bárbaro americano.

El mito de la "Edad Dorada" y del "Buen Salvaje" se encuentra desde el momento inicial del "Descubrimiento" en las cartas de Colón. La aplicación del mito de la Edad Dorada en América la hacen aquellos individuos que están ligados al reformismo cristiano, propio de la época, y cuyos representantes más importantes en Europa son Erasmo y Tomás Moro. Para estos reformistas una de las virtudes centrales del hombre es la simplicidad. La simplicidad como virtud se encuentra desde el mundo clásico, en Tito Livio. Y en el mundo renacentista español en el misticismo de San Juan de la Cruz que se refiere a esta virtud como la "Santa Simplicidad".

Las Casas y todos aquellos que apoyan su proyecto toman esta noción como fundamento de su utopismo. Son innumerables las referencias a la simplicidad del aborigen de América en Zorita, Quiroga, Mendieta y otros. Zorita se refiere también a la simplicidad del español que vive lejos del mundo urbano, en las retiradas aldeas campesinas. También para Las Casas el labrador español es el ejemplo que hay que proponer al indio y su contacto no le parece constituir un peligro, sino una favorable influencia. Mendieta afirma que es necesario mantener a los labradores indios en su "simplicidad natural".

Las nociones de "simplicidad natural" y "Edad Dorada" están íntimamente relacionadas, son el fundamento de la corriente utópica religiosa española en América y su base social es la sociedad agraria. Esta sociedad de labradores debe caracterizarse por la frugalidad. La frugalidad es compañera de la noción de "pobreza voluntaria". La pobreza voluntaria (de procedencia evangélica) es una noción utópica de la masa de pobres laicos de las nacientes ciudades europeas medievales que padecen en carne propia los efectos de los mecanismos propios de la nueva sociedad mercantil y de su también nuevo espíritu de lucro, que es calificado por ellos con las nociones morales de "codicia" y "avaricia". Aun el fraile franciscano Torquemada, en la Nueva España, y lejano ya del radicalismo de Mendieta, escribe sobre la simplicidad y la pobreza voluntaria de los indios. Para la orden franciscana en Nueva España, en los inicios de la evangelización, se trata de construir una "República Perfecta" que tiene como fundamento la "simplicidad natural" y la "pobreza" del indio.

Todos estos planteamientos pueden ser definidos por el concepto de naturalismo moral que tiene su origen en la Baja Edad Media y a su representante más importante en San Francisco de Asís. El realiza en gran medida, en la cultura cristiana occidental, la rehabilitación de la naturaleza, frente a su negación, como demoniaca, de la Alta Edad Media. De este naturalismo moral procede el naturalismo de las órdenes mendicantes en América, en general, y de Las Casas en particular, quien demuestra una profunda admiración de la Naturaleza "diferente" del Nuevo Mundo y sus habitantes. Y el ideal social de este naturalismo ético es el de la aldea campesina comparable en simplicidad y pobreza a la aldea comunitaria indígena.[22] Surge así una vez más, y esta vez en América, ante los procesos de la

"Acumulación originaria", la noción de pobreza como única arma eficaz contra el mal del siglo: la codicia.

En efecto, la fase de exploración y expansión mercantil la caracteriza la famosa "Auris Fames" de la que hace mención Cortés en su primer contacto con los dirigentes aztecas, que se refiere al espíritu de lucro propio del capitalismo mercantil y que se caracteriza por la permanente insatisfacción. El espíritu de lucro corresponde en lo moral a la codicia, que Las Casas describe bien cuando dice: "La posesión de oro y de las riquezas tenga tanta semejanza y vecindad con la bienaventuranza y felicidad y por sí suficiencia, y por consiguiente, tenga razón de fin y el fin sea *infinito* apetible y desirable, síguese que el apetito y deseo del codicioso sea infinito y vehemente, y por consiguiente que nunca el vacío deste apetito en esta vida jamás se pueda henchir."[23] Para el religioso toda España está contaminada por este pecado que está destruyendo al Nuevo Mundo. Según el fraile, por las violencias, despojos, robos, que se derivan de la injusta guerra de conquista, y cuyo único móvil es el botín, existe la necesidad de una solución ética: la Restitución.

La noción de Restitución surge con el desarrollo de la sociedad mercantil cuyo origen se remonta a la Europa del siglo XI. Desde esas épocas las masas de pobres demandan, ante las nuevas realidades sociales y económicas del naciente capitalismo mercantil, la necesidad de restituir lo obtenido "injustamente", es decir a través de los mecanismos económicos y no económicos: escasez artificial, monopolio, usura, precios excesivos, etc. De esta situación nueva surge la doctrina económica de la Escolástica y sus nociones claves: el "precio justo" y las condiciones en que la usura puede ser lícita. Surge así una nueva realidad económica: el crédito. En efecto, la Escolástica se adapta a las nuevas realidades sociales y económicas como la propiedad privada, que en la Alta Edad Media era considerada sospechosa por tener su origen en la avaricia.

Las Casas como buen tomista no sólo admite, sino también valora todas estas nuevas realidades sociales: propiedad privada, comercio, trabajo asalariado, pero está en contra de sus excesos.[24] Por lo mismo considera que la finalidad del gobierno español sobre los indios es su prosperidad material además de la espiritual. La noción de Restitución para Las Casas tiene como objetivo solucionar los excesos de la actividad guerrera-mercantil de los conquistadores de las Indias. En su tratado *Avisos y Reglas para Confesores*[24a] de 1547 la restitución es el eje de su argumentación. Por ella el Estado, apoyado en la Iglesia (en particular en los confesores), debe confiscar lo injustamente obtenido como botín de guerra o como tributo a través de la Encomienda. Debe restituirse también en el caso de una actividad mercantil pecaminosa como el tráfico de armas que sirven para hacer la guerra a los indios. Se debe respetar en cambio, a todos aquellos propietarios que no hayan obtenido sus riquezas a través de medios "injustos". A los conquistadores-encomenderos se les deben expropiar sus bienes, por ser la Encomienda una institución injusta, que deriva de la guerra de conquista. Al expropiarles sus bienes se les debe dejar únicamente lo necesario para vivir con su mujer y sus hijos según su condición social. La Corona con lo así obtenido debe apoyar a labradores españoles "pacíficos" e indígenas a realizar una actividad lucrativa dentro de los límites de la "justicia".

Veamos ahora en positivo cual es la propuesta en la que el religioso presenta su proyecto utópico anticolonial: la soberanía de los pueblos indígenas, gobernados a su vez por sus señores naturales y por el rey de España. Todo esto implica el reconocimiento (que ya encontramos en Vitoria) y el respeto del "Derecho Natural" a la libertad, a la propiedad (pública y privada) y a la jurisdicción y soberanía de los pueblos indígenas. En esto último radica la novedad y originalidad de la propuesta de Las Casas.

Las Casas está contra la guerra de conquista y su consecuencia, la Encomienda, porque ambas enajenan estos derechos inalienables de los habitantes aborígenes de América. La

Encomienda destruye las comunidades indias y su distinción natural entre gobernadores y gobernados y sumerge a todos los indios, sin distinción, en la servidumbre del trabajo constante y excesivo que enriquece a los españoles y que acaba con poblaciones enteras. El origen de esta situación lo encuentra el fraile en el superior poder militar de los españoles en las guerras de conquista quienes con caballos, artillería y armas de hierro derrotaron a los indios.[25]

Al atacar Las Casas las guerras de conquista y la Encomienda se le acusa de debilitar la legitimidad de la soberanía española en el Nuevo Mundo. Las Casas responde a esta acusación con una propuesta. Como Vitoria, nuestro fraile parte del derecho a la Predicación Universal de la Fe de Cristo por el papado. El Papa puede encargar tal tarea a un Príncipe Cristiano. Pero, a diferencia de Vitoria, en Las Casas hay un rechazo radical a la guerra como instrumento de penetración, en las circunstancias especiales de los pueblos del Nuevo Mundo. Es necesario entonces seguir en las Indias el ejemplo de la predicación evangélica absolutamente pacífica y respetuosa de la libertad del "otro".

Para el religioso, el Papa, por derecho divino, puede ordenar la predicación universal en todo el orbe y encomendarla a un príncipe cristiano. Este a su vez recibe la donación remunerativa de los reinos de los infieles. Pero dado que entre los infieles hay verdaderos reyes y príncipes sustentados en el "Derecho Natural y de gentes" y confirmados por el "Derecho Divino Evangélico", y dado que ningún pecado anterior al bautismo puede justificar su anulación, los infieles, que deben recibir la fe con libre voluntad, deben conservar sus señoríos y soberanías. Y así, al iniciarse con el bautismo el dominio del rey de España sobre esos pueblos, la condición de los soberanos españoles es la de ser señores universales y emperadores sobre muchos reyes: los señores indios. Esta es la propuesta de carácter anticolonial de Las Casas ya que implica el respeto de la soberanía de los pueblos indígenas.

La posición anticolonial de la Orden Franciscana en la Nueva España: la lucha contra el Repartimiento

La posición anticolonial de la Iglesia misionera no termina con Las Casas. Su lucha prosigue hasta finales del siglo XVI en la Nueva España, pero ya no es la lucha contra la guerra de conquista y la Encomienda que eran instituciones del periodo inicial de la colonización, ahora es contra otra institución aparecida a mediados del siglo: el Repartimiento o Trabajo Forzado Asalariado.

En realidad, después de la conquista de Nueva España, relata Zorita, el poder político de los señores naturales se había conservado, ya que únicamente se le había quitado el poder a Moctezuma. Sin embargo, a través de la acción española la tendencia fue limitar, cada vez más, el poder de los caciques. La desposesión del poder político de los señores indios llega a su total culminación con las reformas del visitador Valderrama, quien sin distinción de rangos transformó a los señores naturales en tributarios, eliminando todos sus antiguos privilegios.[26]

De hecho el triunfo de Las Casas de 1542 sobre la Encomienda, por las Leyes Nuevas, fue relativo, ya que finalmente ésta se conservó, aunque modificada. El tributo en trabajo se elimina, para quedar limitado al tributo en dinero y en especie. En efecto, después de 1565 el valor económico de la encomienda, dada la terrible caída demográfica que sufre la población indígena, disminuyó y el trabajo forzado asalariado o Repartimiento tomó el relevo. La política seguida en las Indias a partir de 1564 da un viraje hacia lo que Assadourian[27] denomina la política de la utilidad económica.

Mendieta en sus cartas y en su *Historia Eclesiástica Indiana* denuncia el creciente interés de la Corona por obtener cada vez más ganancias de las Indias y señala como centro de este interés no sólo el tributo sino más bien el trabajo forzado asalariado. Ya desde 1549 Carlos V expide una ordenanza que transforma el antiguo servicio personal de los indios, obtenido a través del tributo, en Repartimien-

to. En la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias* de 1681 (ley XIX, libro VI, título XII) se encuentra esta ordenanza que dice que los indios son vasallos libres del rey, pero que en atención a la "común y pública utilidad" y dada la inclinación de los indios al ocio se determina que es necesario obligarlos a trabajo asalariado para las labores del campo, cría de ganado y trabajo en las minas. El salario lo deberían determinar libremente los indios, pero si éstos pidieran salarios excesivos las autoridades se encargarían de establecerlo. Esto último es lo que sucedió.

La violencia que sufren los indios al ser obligados al trabajo asalariado es descrita por los religiosos contemporáneos como una afrenta moral. El fraile dominicano Juan Ramírez en 1595 condena el Repartimiento en los siguientes términos: "....en estos repartimientos se cometen cuatro pecados que claman y piden a Dios venganza, que son opresión de pobres, defraudación del jornal del obrero, homicidio y el pecado extraordinario...", "...los virreyes que hazen estos repartimientos y dan cédulas compulsorias para oprimir a los pobres por vía de govierno contra todo buen govierno y por vía de justicia contra toda justicia, haciendo leyes iniquas, *id est,* desiguales, pues son contra los solos indios, y haciendo fuerza y violencia a la causa de los humildes..." "¡Ay de aquellos que edifican la ciudad con sangre y aparejan su previsión con la desigualdad".[28]

Más interesante aún es el Memorial contra el Repartimiento de la orden franciscana redactado en 1594.[29] Allí se explica la situación de subordinación de los pueblos indígenas. Para los franciscanos, la Nueva España estaba constituida por dos naciones: la española y la india. La nación india estaba en su propia tierra y al convertirse voluntariamente al cristianismo había conservado su libertad y por lo tanto debía disfrutar de todos sus derechos. La nación española, en cambio, era advenediza y extranjera en esos territorios. Con la práctica del Repartimiento se subordinaba la nación natural a la extranjera: los indios a los españoles. No se guardaba con esta institución la igualdad que en justicia debía mantenerse entre indios y españoles. La requisitoria de los franciscanos contra el Repartimiento se funda en tres elementos: la igualdad formal de indios y españoles ante la ley, la libertad y el libre juego de las fuerzas del mercado para establecer los salarios. Tales principios son propios de la mentalidad de la sociedad mercantil y permiten a los religiosos denunciar las realidades de la situación colonial que padecen los indios como nación conquistada.

Sucede que el Estado español, si bien a través del control de los pueblos de indios, establece condiciones para que éstos logren sobrevivir, gestiona también que, por la violencia, la masa de campesinos indígenas dediquen gran parte de su tiempo y esfuerzo al trabajo asalariado forzado, pero con salarios siempre inferiores a su propia reproducción y a los que se establecerían por las libres fuerzas del mercado.

Conclusión

En el Nuevo Mundo, la permanente compulsión extra-económica sobre los indios, denunciada por sus defensores, los religiosos, es el motor de la acumulación. Mientras tanto, en Europa se empieza a desarrollar la moderna sociedad mercantil con base en el trabajo asalariado libre. Esto es, los trabajadores son libres de toda atadura comunitaria y su salario lo determina el libre juego de las fuerzas del mercado. Si en la Inglaterra del siglo XVI, por ejemplo, los mecanismos de la acumulación originaria dieron como resultado a una masa de hombres libres (de lazos comunitarios y medios de producción), en cambio, en las Indias, durante siglos, la expropiación violenta de bienes y de trabajo de las comunidades indias es un proceso crónico que no tiene como resultado una población "liberada" de ataduras comunitarias, sino que éstas son la condición previa a la explotación del trabajo de sus miembros en situaciones de vida cada vez más precarias. En el siglo XVII el sistema entra en crisis. Los criollos están contra la organización burocrática de la República de los Indios,

constituida por las comunidades indígenas controladas por los frailes de las órdenes mendicantes, que adaptados a la situación de explotación hicieron alianza con los burócratas explotadores: los alcaldes mayores. El centro del conflicto es el Repartimiento que impide el desarrollo del trabajo asalariado libre. De la utopía soñada por Mendieta o Las Casas derivó un sistema burocrático parasitario, como bien lo define J. Israel.[30]

Notas

[1] Foucault considera el derecho como la forma ritual de la guerra, véase *La Verdad y las Formas Jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

[2] Levi Strauss, C., "La estructura del mito", *Antropología Estructural I*, Buenos Aires, 1977, p. 189.

[3] Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. Piqueta, 1978, p. 136.

[4] Zavala, S., *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 79.

[5] El Obispo de Tlaxcala en Nueva España Julián Garcés solicita al Papado que se defina sobre la pregunta ¿los indios son hombres?, cuestión central para la evangelización y que los conquistadores ponían en duda. La respuesta fue dada con la Bula *Sublimis Deus:* los indios son verdaderos hombres y capaces de recibir la fe, por lo que no se les deberá privar ni de su libertad ni de sus bienes, aun si no son cristianos.

[6] Bataillon, M., *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976.

[7] André, Vincent, *Bartolomé de Las Casas. Prophete du Nouveau Monde*, Paris, Librairie Jules Tallandier, 1980, p. 102.

[8] *Op. cit.*, p. 104.

[9] *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 110, pp. 68-69.

[10] Bataillon, M., *op. cit.*, p. 339.

[11] Vitoria, Francisco, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 109-110.

[12] Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, México, Ed. FCE, 1979.

[13] Zavala, S., *op. cit.*, p. 39.

[14] Bataillon, M., *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976. Maravall, J.A., "Utopía y Primitivismo en el Pensamiento de Las Casas", *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

[15] Sahagún mismo menciona como producto de los descubrimientos geográficos del siglo XVI estos cambios en la visión europea del mundo; en el prólogo de "Colloquios y Doctrina Christiana...", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo 1, no. 4, julio-agosto 1927.

[16] Las Casas, B., *Apologética Historia de las Indias*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XIII, p. 128.

[17] Las Casas, B., *Historia de las Indias*, en *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CX, p. 6.

[18] Maravall, *op. cit.*, p. 135.

[19] Las Casas, B., *Apologética Historia de las Indias*, p. 509.

[20] Las Casas, B., "Aquí se Contiene una Disputa o Controversia", en *Tratados*, México, FCE, 1974.

[21] Panofski, "Los orígenes de la historia humana", en *Estudios de Iconología*, Madrid, 1972, citado por Maravall, *op. cit.*, p. 156.

[22] Véase el elogio de la simplicidad y pobreza de los indígenas en Benavente, Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1979.

[23] Las Casas, B., *Entre los Remedios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, p. 85; citada por Maravall, *op. cit.*, pp. 145-146.

[24] Al respecto véase el interesante artículo de Milhou Alain, "Las Casas et la Richesse", en *Etudes d'Histoire et de Litterature Ibéro-Américaines*, Paris, Centre de Recherches Ibéro-Américaines de Rouen, PUF, 1973.

[24a] en Las Casas B, *Tratados*, México, FCE, 1974.

[25] Para una visión general de las propuestas políticas de Las Casas, además de sus célebres Tratados: "Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas", "Tratado comprobatorio del Imperio Soberano", "Algunos principios que deben servir de punto de partida", editados por el FCE de México; véase la carta a Fray Bartolomé Miranda, publicada en Las Casas, B., *De Regia Potestate*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

[26] Nettel, P., *La utopía franciscana en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, 1989.

[27] Assadourian, C.S., "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII, enero-marzo 1989.

[28] Hanke, L., *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, FCE, 1975, pp. 289-291.

[29] García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, pp. 170-175.

[30] Israel, J., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1740*, México, FCE, 1980.

Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya

Chantal Cramaussel

Estudios recientes han enfatizado el papel fundamental de la mano de obra forzada en las explotaciones agrícolas y mineras de la Nueva Vizcaya.[1] Eran cuatro las categorías de trabajadores forzados que laboraban en las haciendas de los españoles: *Indios esclavos,* condenados al servicio personal por un tiempo determinado (indios de guerra y delincuentes) que los colonos intentaban arraigar definitivamente en sus haciendas. *Indios naborías,* que eran aquellos vinculados a perpetuidad a la hacienda de sus amos (situación semejante, por ejemplo, a la que fueron sometidos los indios "sin asiento" en el caribe durante el siglo XVI.[2]). Los naborías fueron integrados en el transcurso del siglo XVII al cuerpo de indios residentes de las haciendas: operarios de asiento, sirvientes de pie, gañanes o "asalariados libres".[3] *Indios de encomienda* e *indios de repartimiento* que conformaban el resto de los trabajadores de las diferentes clases de haciendas.

En estas dos últimas categorías de indios, en sus diferencias y semejanzas centraremos nuestra exposición. Insistiremos en la importancia de la conquista y la pacificación del territorio en la evolución tanto de la encomienda como del repartimiento de indios. En un primer apartado llamado "la conquista de los encomenderos" (1563-1715), definiremos el tipo específico de encomienda que se impuso en Nueva Vizcaya. Precisaremos las modalidades del repartimiento forzoso de indios en un segundo apartado que hemos intitulado "la mita neovizcaína", por el parecido del repartimiento de indios en la Nueva Vizcaya con la mita de América del Sur. En ambos apartados haremos especial referencia a la región de Parral que es la que mejor conocemos.

La conquista de los encomenderos (1563-1715)

La institución de la encomienda es bien conocida para el centro del virreinato,[4] pero durante mucho tiempo no se le dio importancia en la historiografía del norte ya que se partía de la idea de que cuando se fundó la Nueva Vizcaya, en 1562, las encomiendas de la Nueva España empezaban a entrar ya en decadencia.[5]

En Nueva Vizcaya, los gobernadores recibieron el poder de encomendar indios a los colonos españoles de la provincia. Los nuevos encomenderos recogieron tributos cuyo monto no fue regulado por la corona sino hasta el año de 1582, fecha en que se sustituyó el tributo en especie por tres semanas de trabajo por año y por tributario.[6] A partir de ese momento, tanto la encomienda como el repartimiento fueron para los españoles fuente de mano de obra forzada estacional. Considerado de esta ma-

nera, hubo desde el punto de vista formal muy pocas diferencias entre ambos sistemas en Nueva Vizcaya. La principal consistió en que los indios de encomienda eran destinados siempre a los mismos españoles, mientras que los indios de repartimiento eran atribuidos a distintos colonos, según las necesidades del caso. Otra diferencia podría ser el que mientras que los indios de encomienda debían entregar un tributo en trabajo que no les era retribuido bajo forma de salario, los de repartimiento debían recibir, en principio, un jornal. En realidad, ni el sistema funcionó como lo ordenaban las disposiciones legales, ni se pueden asimilar tan fácilmente indios de encomienda e indios de repartimiento, como veremos a continuación.

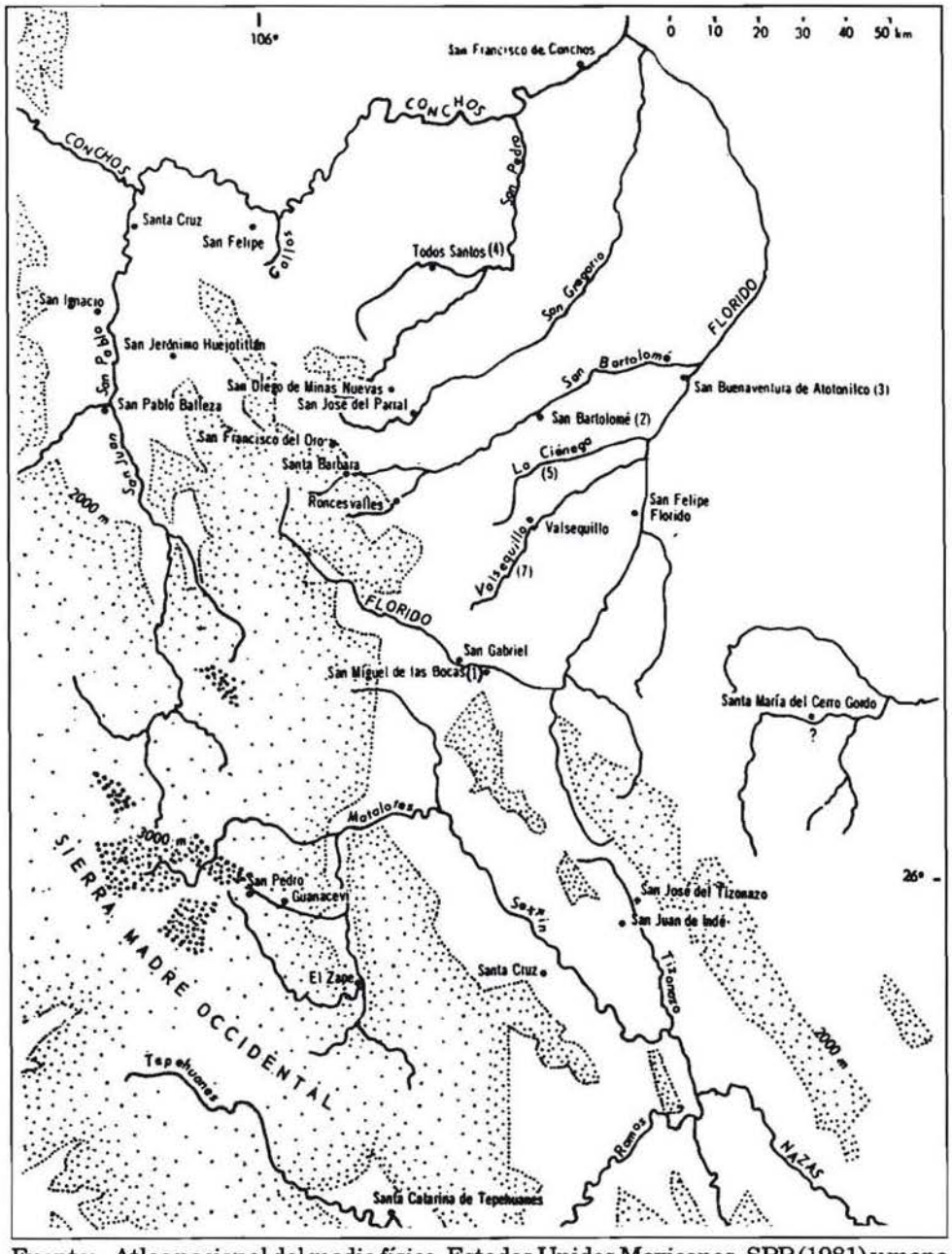
La encomienda en la cual el tributo se cobraba en trabajo personal puede ser considerada como típica de todas las zonas donde la conquista fue larga, tardía y difícil; prosperó por ejemplo durante mucho tiempo, en Chile, en Tucumán, en Guatemala, en el Paraguay así como en Nueva Vizcaya.[7] En todas estas regiones, la encomienda tuvo gran vitalidad ya que el encomendero conservó una de sus funciones originales más importantes: la pacificación de la tierra. No hay que olvidar que el encomendero era antes de todo un conquistador, un hombre de armas que recibía indios en encomienda por sus méritos en la guerra; a cambio debía dar doctrina a sus indios y defender la provincia en donde se encontraba avecindado.[8] Es debido a esto también que en estos lugares siguieron otorgándose encomiendas totalmente nuevas en épocas tan tardías como la segunda mitad del siglo XVII, como fue en el caso de la Nueva Vizcaya.

Las encomiendas concedidas por los gobernadores de la Nueva Vizcaya fueron de indios gentiles, que vivían en zonas alejadas donde las misiones no se habían implantado todavía. Un ejemplo de ello nos lo ofrece la primera encomienda de la que tenemos conocimiento, la cual fue concedida por Martín López de Ibarra a Cristóbal de Ontiveros el 3 de febrero de 1567; su beneficiario declaró 32 años después en sus informaciones de méritos, no haber podido gozar plenamente de ella puesto que uno de los pueblos de su encomienda era de guerra.[9]

En la provincia de Santa Bárbara (región donde se fundó Parral en 1631) una de las primeras encomiendas fue la que dio Martín López de Ibarra a Pedro Sánchez de Fuensalida el 9 de julio de 1577,[10] desgraciadamente sólo se menciona en la documentación el nombre del cacique e ignoramos el origen de los indios encomendados. Sabemos en cambio que las encomiendas otorgadas en esa región durante el siglo XVII fueron de indios tepehuanes, tarahumaras y conchos. Los tarahumaras y los tepehuanes que habitaban la parte occidental de la provincia de Santa Bárbara parecen haber sido atribuidos exclusivamente a los vecinos de las jurisdicciones de Indé, Santa Bárbara, San Diego (Minas Nuevas), San Francisco del Oro y Parral. En cambio, todas las encomiendas otorgadas a los labradores del Valle de San Bartolomé (hoy Valle de Allende, Chih.) en el transcurso de los siglos XVI y XVII fueron de indios conchos, chizos, sumas y mansos que moraban en las regiones situadas al oriente y al norte de esa región. La conchería era un vasto territorio que se extendía desde el río Florido hasta el río Bravo, sobre la cuenca del río Conchos, y desde la junta de los ríos Conchos y Bravo hasta la comarca del Paso, donde los conchos colindaban con los indios sumas al oeste, y con los mansos. Los chizos por su parte parecen haber ocupado el oriente y sur del río Conchos y son muchas veces asociados con los llamados "indios de las llanuras".

Se comprueba en la mayor parte de los casos que las encomiendas eran concedidas en zonas muy alejadas de la provincia de Santa Bárbara cuya colonización (implantación de misiones y fundación de pueblos de españoles) fue posterior al otorgamiento de las encomiendas. Los indios sumas encomendados por ejemplo, declaraban haber llegado por primera vez al Valle de San Bartolomé en 1615,[11] sin embargo, la primera misión entre los sumas (Samalayuca) no fue fundada sino hasta el año de 1683.[12] Los mansos por su parte, fueron enco-

La Provincia de Santa Bárbara



Fuente: Atlas nacional del medio físico, Estados Unidos Mexicanos, SPP (1981) y mapa 1: 1 000 000 American Geographical Society of New York (1935).

(1) San Miguel de las Bocas: Villa Ocampo
(2) San Bartolomé: Valle de Allende
(3) San Buenaventura de Atotonilco: Villa López
(4) Todos Santos: Cordero
(5) Río de la Ciénega: Río Primero
(6) Río San Gregorio: Río del Parral
(7) Río de Valsequillo: Río de la Concepción.

mendados a tres pobladores del Valle de San Bartolomé en 1648, 11 años antes de la fundación por los franciscanos de la misión de Guadalupe, sobre el río Bravo del Norte.[13] En el Valle de San Bartolomé hubo indios conchos originarios de la junta de los ríos Conchos y Bravo desde mediados del siglo XVII,[14] pero el primer intento misional franciscano, que duró solamente unos 18 meses, se realizó en 1685 mientras que los primeros civiles se asentaron solamente en 1715.[15]

Esas encomiendas impuestas sobre indios gentiles no hacían más que formalizar lo que originalmente había sido una verdadera cacería de esclavos. Los mismos pobladores y labradores del Valle de San Bartolomé, o alguna autoridad, efectuaban redadas entre los indios infieles; normalmente esos indios "traídos de tierra adentro" eran depositados en las haciendas y dados posteriormente en encomienda.[16] El título de encomienda se limitaba a ratificar legalmente los derechos de los conquistadores sobre cautivos extraídos de su lugar de origen y trasladados a otra región colonizada donde se transformaban en trabajadores de las haciendas.

La imagen idílica y caballeresca del grupo de conquistadores que, después de la toma de posesión, reúne a todos los caciques y sus dependientes para que los indígenas sean encomendados a los capitanes y soldados de más mérito, si alguna vez fue realidad, debe haber sido la excepción más que la regla. Es poco probable que la captura de los indios encomendados haya sido distinta de la toma de esclavos y que los encomenderos les hayan dado un trato diferente;[17] igualmente inverosímil resulta la afirmación de que los indios seguían a sus encomenderos y abandonaban voluntariamente sus tierras para hacerse cristianos. Desde el punto de vista legal, los indígenas dados en encomienda no podían ser ya esclavizados porque encomienda y cautiverio eran dos situaciones incompatibles entre sí; los cazadores de esclavos no podían ejercer su actividad en una zona de encomienda.[18] Sin embargo, en los hechos, los encomendados eran sometidos a la misma violencia que los esclavos: eran sacados de su región de origen por la fuerza y como los cautivos, se heredaban o se traspasaban; el encomendero podía también arrendar su trabajo, junto con la hacienda o fuera de ella.[19]

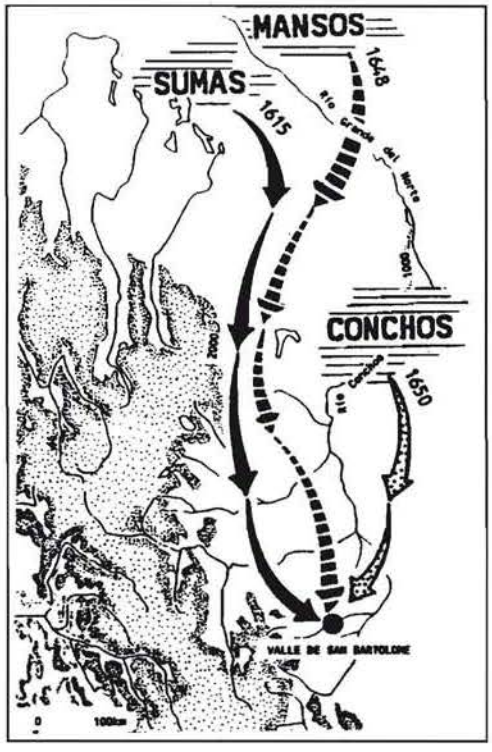
El hecho de que los indios de encomienda fueran gentiles y provenientes de territorios lejanos (a más de 500 kilómetros), tuvo consecuencias directas sobre el tipo de encomienda que se estableció en la Nueva Vizcaya. Las encomiendas por ejemplo, no pasaban a ser "verdaderas" sino hasta después de 5 años, que era plazo que se le concedía al conquistador para asentar a sus indios.[20] En un principio los indios de encomienda "se depositaban" sin que en el título se especificara la duración de la encomienda.[21] Posteriormente, las encomiendas fueron concedidas por tres "vidas" y después de mediados del siglo XVII, por dos solamente.[22]

El deber fundamental del encomendero era el de introducir a sus indios a la vida cristiana, es decir obligarlos a vivir en "buena pulicía" para retomar términos de la época. A los indios se les enseñaba a vestirse a la europea, construir sus chozas, practicar la agricultura, y recibir los sacramentos cristianos. Ya que de regreso a sus pueblos de origen, los indios de encomienda hubieran podido dejar las costumbres que los españoles les habían impuesto, era lícito asentarlos en rancherías en las tierras de sus amos y agregarlos a las haciendas. Uno de los encomenderos del Valle de San Bartolomé explicaba cómo "las parcialidades o nación se suelen dividir en dos o tres rancherías, una para cada encomendero",[23] no se trataba, desde luego, de nuevas reducciones creadas en el lugar de asentamiento original de los indios, sino de rancherías que se poblaban muy cerca de las haciendas con encomendados recién desplazados y destinados a servir en las propiedades de sus amos. Ese patrón de asentamiento era regla en la provincia de Santa Bárbara después de la fundación del Real de Parral:

> Las haciendas que se encontraban en la comarca del Valle de San Bartolomé

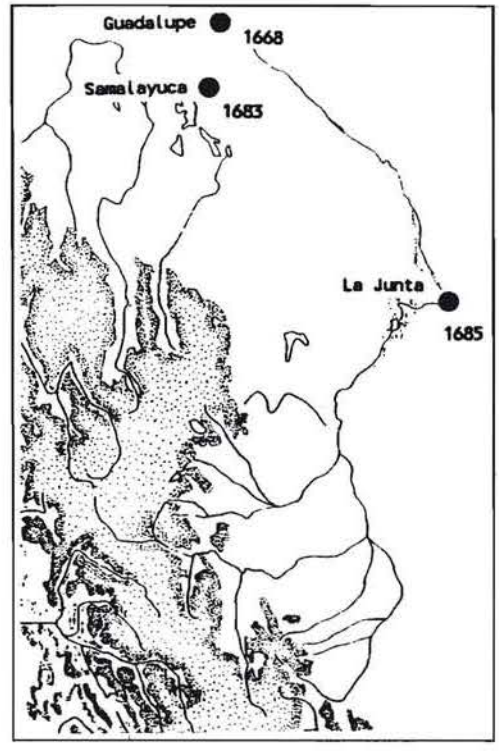
Las encomiendas de indios infieles de los labradores de San Bartolomé

Primeras encomiendas de indios



Antes de 1650

Primeras misiones en territorios de indios ya encomendados



Después de 1650

Leyenda	Sumas	Mansos	Conchos (de la Junta)
Fecha de la primera encomienda de indios	1615	1648	1650
Fecha de la primera misión fundada	1683	1668	1685

Entre la fecha de otorgamiento de la primera encomienda y la fundación de la primera misión notamos que transcurren cuando menos 20 años.

> parecen tener todas la misma organización. Se habla de la casa del propietario, de la estancia, de la ranchería y de los corrales.[24]

En el siglo XVI, sin embargo, es probable que esas "rancherías" no hayan sido otra cosa que los asentamientos de los propios indios conchos comarcanos, al lado de las cuales los conquistadores establecieron sus estancias.[25] Es así que uno de los primeros pobladores de la comarca declaraba en 1600: "fueron a un pueblezuelo que este testigo tiene allí junto a la dicha estancia, de su encomienda".[26] En el transcurso del siglo XVII, después de numerosas rebeliones y epidemias, fue necesario buscar

a los indios de encomienda en tierras cada vez más lejanas.

Las rancherías de indios encomendados parecen haber sido relativamente pequeñas; disponemos de muy pocas cifras pero creemos que su tamaño fue parecido al de las encomiendas de Nuevo León que se componían de 40 a 150 personas.[27]

Una vez bien establecidos los derechos de encomienda, las autoridades no intervenían más en los asuntos de los encomenderos, es por esa razón que la documentación al respecto no es muy abundante. No era necesario renovar los títulos de encomienda después de cada rebelión o huida de indios, a cada encomendero correspondía una zona de encomienda en la que podían irlos a buscar y reasentarlos sin más trámite. En 1655 había 24 encomenderos en el Valle de San Bartolomé y 7 en el Real de Parral (3 veces menos). El reducido número de encomenderos en San José del Parral era debido a la prohibición de emplear a indios de encomienda en las minas.[28] Los indígenas, en cambio, podían trabajar en las haciendas de beneficio, pero éstas no fueron nunca muy numerosas.[29] Los grandes mineros, propietarios de esas haciendas o los mineros que poseían también una hacienda agrícola eran los únicos habilitados para solicitar una encomienda.[30]

En toda la época colonial los indios eran nombrados frecuentemente con apelativos por demás extraños y pintorescos; tenemos por ejemplo a los "conejos", "mesquites", "cacalotes", "gorretas", "toconibabas" y otros muchos. Para algunos autores cada uno de estos nombres correspondería a divisiones tribales o de "bandas" (en el sentido antropológico de esos términos), y los españoles habrían retomado directamente de los indígenas esas denominaciones.[31] Posiblemente los conquistadores adoptaron efectivamente algunos de estos nombres después de haberlos oído de los propios indígenas, pero sería demasiado ingenuo pensar que es posible deducir de ello algo así como una clasificación tribal. En realidad, para los españoles, todos estos nombres no tenían otra utilidad más que la de diferenciar a los indios que pertenecían a las distintas encomiendas; de hecho, esto es lo único que podemos saber en firme acerca del origen de esos apelativos. Lo más probable es que los indios fueran "bautizados" un poco al azar por los colonizadores de acuerdo a su aspecto físico, a las características del lugar donde vivían, a las actividades que desempeñaban, o a alguna palabra indígena escuchada por los conquistadores. El solo común denominador que existe entre todos esos nombres es que todos pertenecen a grupos y rancherías de indios de encomienda.

Tomemos el caso de los conchos. En un documento de 1715 se da una lista de ocho rancherías de indios conchos que eran otras tantas "naciones": cacalotes, mesquites, posalmes, oposmes, cíbolos, poclames, julimes y topacolmes.[32] En los registros matrimoniales de la parroquia de San Bartolomé, aparecen esos mismos nombres asociados a indios del río Conchos que habían sido encomendados,[33] y junto a ellos se menciona a otros indios de "naciones" que sabemos por otra parte que también fueron encomendadas, como los conejos de Francisco Martínez Orejón,[34] los mamites de Pedro Blas Cortés,[35] o los hobomes de Pedro Ronquillo de Amaya.[36] Constatamos por otra parte una ausencia total de indios consignados simplemente como tarahumaras, sonoras, o conchos a secas en las partidas matrimoniales. Estos indios en cambio sí aparecen en las partidas de bautizos y defunciones. Creemos que se trata de indios de repartimiento que no tenían otro nombre por no pertenecer a ninguna ranchería de encomienda; si no están registrados en las partidas matrimoniales es porque se casaban en sus pueblos de misión.[37] Los nombres de las rancherías de encomienda, en cambio, siguieron apareciendo en las partidas de matrimonio del archivo parroquial de los siglos XVII y XVIII ya que esos indios residían a todo lo largo del año en las haciendas. En toda la documentación revisada no hemos encontrado, por ejemplo, títulos de encomienda sobre los "indios conchos" o sobre los "indios tarahumaras", sino siempre sobre los "conchos conejos", los

"conchos tapacolmes", los "conchos mesquites", etc.[38]

Al formar rancherías con indios "traídos de tierra adentro" el encomendero no perdía sus derechos sobre los demás indios gentiles que le habían sido encomendados. Por esta razón, surgían pleitos entre encomenderos cada vez que éstos intentaban atraer a más indios que los que se encontraban ya asentados. Los litigios fueron frecuentes después de rebeliones y epidemias, o cuando los nativos habían huido de sus rancherías.[39] En cada ranchería de indios agregados a las haciendas residía un indio capitán que reunía a los indios para el trabajo, y al mando de cada nación de indios asentados los españoles nombraban un gobernador que tenía poder sobre varias rancherías de una misma "nación". Esas autoridades indígenas coloniales eran a veces las encargadas de atraer o capturar a más "indios bozales" de "tierra adentro" y lo hacían a cambio de algún regalo, o bajo la amenaza de azotes u otro castigo.[40] El español nombrado "protector de los indios" vigilaba todo el proceso, castigaba a los que no cumplían con la encomienda y perseguía a los indios huidos.[41]

En algunos documentos aparece la mención de indígenas que acudieron varias ocasiones a las cosechas del Valle de San Bartolomé, y regresaron a sus pueblos de origen; pero las más de las veces la huída era el único medio a su alcance para dejar la hacienda del encomendero. Cuando las encomiendas eran de indios gentiles, fuera del control y protección de los misioneros, los encomenderos buscaban asentarlos definitivamente en sus haciendas. Podemos encontrar muchos casos de indios de encomienda que llevaban años viviendo en la ranchería de sus amos. Los encomenderos, por su parte, no tenían ninguna reticencia en declarar a las autoridades que una parte de sus indios de encomienda se encontraban "congregados en su casa" o "agregados" a la hacienda.[42] Toda la documentación parece indicar que hubo indios de encomienda que nacieron, se casaron y murieron en las haciendas de sus encomenderos.[43] Los frailes del convento de San Bartolomé eran los que se encargaban de administrar los sacramentos a los indios de las haciendas y de congregarlos para las fiestas religiosas.[44]

Las sacas de indios eran anuales o bianuales porque así lo exigían las labores agrícolas del Valle de San Bartolomé, pero ello no significa que hubiera tandas de trabajadores que acudieran voluntariamente y de manera periódica a las haciendas de sus encomenderos.[45] Los indios difícilmente se quedaban todo el año en el Valle de San Bartolomé ya que intentaban constantemente huir y muchas veces lo lograban incluso antes del final de la cosecha,[46] los que regresaban al año siguiente lo hacían obligados.

Cuando los indios encomendados seguían habitando su territorio de origen, la relación entre ellos y su encomendero era muy lejana. En la práctica la situación de estos encomendados difería muy poco de la de los indios de repartimiento, dado que un encomendero no se beneficiaba siempre del trabajo de los mismos nativos. Los indios de encomienda, al igual que los de repartimiento, eran distribuidos cada temporada a sus encomenderos.[47] La encomienda, en este caso, no era más que un repartimiento seguro que no dependía de la buena voluntad de las autoridades locales.

En Nueva Vizcaya, durante los siglos XVI y XVII, el control de los indios lejanos fue dejado a los encomenderos que emprendían las entradas en las tierras por conquistar "a su costa y misión".[48] Más tarde cuando comenzaron a crearse misiones y pueblos de españoles en esas zonas, misioneros y civiles demandaron el regreso de los indios de encomienda a sus territorios de origen para repartirlos nuevamente.[49] En 1715, poco después de la entrada de Juan de Trasviña y Retes a la Junta de los Ríos, por ejemplo, se ordenó a los encomenderos del Valle de San Bartolomé que devolvieran a los indios conchos de las haciendas a los lugares donde se pensaba abrir misiones franciscanas. Trasviña y Retes juzgó conveniente quitarles esos indios a los labradores del Valle y repartirlos a los vecinos de la recién fundada villa de Chihuahua que se encontraba mucho

más cerca.[50] En la Nueva Vizcaya, como en todo el resto de América[51] las encomiendas desaparecieron cuando terminó la conquista del territorio y se afianzó el poblamiento.

El tipo de encomienda que se desarrolló en la provincia de Santa Bárbara fue idéntico en los hechos a la "encomienda originaria" paraguaya descrita por James Saeler.[52] Los indios de encomienda se distinguían de los naboríos sólo por el hecho de estar vinculados a sus amos y no a la hacienda. La condición particular de esos indios de encomienda condenados a la servidumbre explica el porqué los pleitos entre encomenderos en la Nueva Vizcaya colonial fueran tan escasos y las encomiendas tan estables.[53]

La atribución de nuevas encomiendas en Nueva Vizcaya fue suprimida el 22 de junio de 1670 por una real orden.[54] Después de esa fecha, las encomiendas pudieron seguirse heredando pero ya no se concedieron nuevas; las últimas encomiendas que hemos podido localizar remontan a los años 1667 y 1668.[55] Los nuevos hacendados que se establecieron en la provincia de la Nueva Vizcaya a fines del siglo XVII sin tener suficientes trabajadores de planta, pasaron a depender de los indios de repartimiento.

La mita neovizcaína

Los repartimientos para las haciendas de los españoles existieron cuando menos desde la segunda década del siglo XVII para el caso de la provincia de Santa Bárbara.[56] En esa época los indios provenientes de misiones y pueblos gentiles de la tarahumara eran repartidos "de continuo" así como otros indios que habitaban las misiones franciscanas aledañas.[57] Bastaba con el mandamiento de alguna autoridad local, del alcalde mayor, de su teniente o del justicia, para que un español se beneficiara del trabajo de indios de repartimiento en su hacienda. En 1648 se ordenó a esas autoridades locales que organizaran los repartimientos de indios en todo el obispado, es decir, que se contabilizara en cada pueblo el número de indios capaces de asistir al trabajo minero y agrícola, a fin de controlar el envío regular de tandas de trabajadores hacia los pueblos de españoles.[58] Queda muy poca documentación referente a esos repartimientos tempranos, muchos de los cuales se realizaron de manera incontrolada. Según la legislación en vigor, todos los indios debían acudir al repartimiento, pero era imposible censar a todos los indios que estaban fuera de las misiones y los que estaban asentados en ellas no representaban más que una pequeña parte de la población indígena total. Los demás indios estaban a la merced de los vecinos españoles los cuales, con un simple mandamiento de alguna autoridad local, podían incursionar impunemente en sus pueblos y llevarse a cuantos encontraran a trabajar en sus haciendas.

Los primeros repartimientos de indios tarahumaras y conchos, aledaños al Real de Parral, se vieron interrumpidos por las rebeliones de 1644-45 (conchos) y de 1648-50 (tarahumaras). Para reemplazar a los rebeldes, cientos y tal vez miles de indios sonoras y sinaloas fueron trasladados en colleras a través de toda la Sierra Madre hacia las minas de Parral en la segunda mitad del siglo XVII[59] y hacia el Real de Cusihuiriachi a finales de siglo. En ambos reales llegaron a representar el grueso de los trabajadores: "Los más de los indios que hay en el Parral y Cusihuiriachi y sus jurisdicciones son sonoras huidos de sus pueblos".[60]

Como los de encomienda, la mayor parte de esos indios eran sacados violentamente de su región de origen y algunos otros eran tomados de las reducciones misionales, para ser llevados a laborar en las haciendas de los colonos. Jamás volverían a sus tierras: "muchos enferman, otros se imposibilitan y otros perecen";[61] los sobrevivientes eran retenidos por deudas o simplemente por la fuerza:

> Si un indio se acomoda a trabajar con un español adquiere el tal español derecho en que aquel indio le sirva perpetuamente... aunque no deba nada lo aprisionan al modo que si fuera esclavo...[62]

Cuando huían de las haciendas los mineros sacaban a sus familiares para que pagaran por ellos.[63] Esos repartimientos fueron denunciados por el obispo de la Nueva Vizcaya en 1671, el cual declaró que se trataba de encomiendas disfrazadas más que de repartimientos; recordemos que la atribución de nuevas encomiendas había sido prohibida un año antes por la corona.[64] Conocemos varios casos de repartimientos de indios de misión muy durables y de los cuales se beneficiaron algunos mineros: Alonso Martín por ejemplo, minero de Guanaceví, obtuvo a principios del siglo XVII un mandamiento de Mateo de Vesga para beneficiarse de indios de repartimiento de la misión del Zape, el mandamiento fue confirmado diez años después por Luis de Monsalve, y reconfirmado en 1641.[65] Sebastián González de Valdés, minero de Parral, recibió durante 40 años indios repartidos de la misión sonorense de Sahuaripa[66] y sin embargo afirmó en 1655 no haber sido nunca encomendero.[67]

En Parral se fundó el pueblo yaqui de Nuestra Señora del Rayo, compuesto por los antiguos indios de repartimiento. En el siglo XVIII, los que habían logrado sobrevivir al trabajo minero fueron repartidos nuevamente a los labradores comarcanos para las faenas agrícolas y participaron en las guerras como indios auxiliares junto con todos los demás gañanes e indios de misión.[68] Otros indios yaquis y sonoras se transformaron en sirvientes de las haciendas de sus primeros amos. Otros más se refugiaron en la Sierra Tarahumara. En 1673 por ejemplo, indios de Sonora y Sinaloa se encontraban asentados en las inmediaciones de Santa María de las Cuevas (cerca de Satevó).[69]

Si bien los indios foráneos de repartimiento representaban la principal fuente de mano de obra en las haciendas mineras del siglo XVII, su presencia en las estancias agrícolas fue también notable. A partir de 1670, en el Valle de San Bartolomé, parece haber tantos indios de Sinaloa y de Sonora como indios conchos. Los indios foráneos rebasaban ya en mucho a los indios de las rancherías de encomienda.[70]

No tenemos conocimiento de que haya sido concedida ninguna encomienda de indígenas de Sonora y Sinaloa a mineros o labradores de la región de Parral. Si los indios del Nuevo México y de las llanuras fueron esclavizados en las guerras, éste no fue siempre el caso de los indios de Sonora ya que por provenir de una zona de misión, no podían formalmente ser reducidos en cautiverio; no obstante, constatamos que su presencia masiva en la Nueva Vizcaya interior coincidió con los momentos más álgidos de las rebeliones en la vertiente occidental de la sierra.[71] En algunos documentos se afirma claramente que la mayor parte de los operarios de las minas eran indios de repartimiento[72] que habían llegado a Parral atados en colleras.[73]

Después de las rebeliones del siglo XVII, se organizaron de nuevo repartimientos de conchos, tarahumaras y tepehuanes.[74] Sabemos que los conchos, como los yaquis de Sonora, eran trasladados también, probablemente junto con los indios de encomienda huidos, de lugares lejanos en collera.[75]

Ante las noticias de abusos cometidos por los colonos que hacían recorrer a los indios muy grandes distancias e intentaban por todos los medios retenerlos en sus haciendas, la corona comenzó a legislar sobre este sistema de trabajo de la Nueva Vizcaya, que el virrey de la Nueva España llamaba, a mediados del siglo XVIII, "repartimiento de mita".[76] A fines del siglo XVII, se temía ya que las misiones franciscanas y jesuitas que se habían implantado en todo el territorio de la provincia se vieran amenazadas por nuevas rebeliones causadas por la exacción incontrolada de indios de repartimiento. Por esta razón, los recién convertidos indios de la tarahumara nueva parecen haberse beneficiado de la exención de 20 años de servicios personales.[77] Gracias a esta tregua no fueron repartidos en las haciendas sino hasta el siglo XVIII.

Ya mucho antes existieron leyes respecto al servicio personal de los indios de repartimiento pero nunca se respetaron en la Nueva Vizcaya. A partir de 1746 se determinó con más precisión la distancia máxima que podían recorrer los indios trabajadores (10 leguas por

día) y el número máximo de indios por repartir en cada pueblo (la tercera parte, en los más reducidos tenían que quedarse un mínimo de 20 para que se siguieran cultivando las tierras).[78] En el transcurso de los siglos XVII y XVIII el control del repartimiento de indios pasó a ser ejercido directamente por el gobernador y los misioneros. Desaparecieron paulatinamente los repartimientos de indios gentiles que se encontraban fuera de la organización misional. Los franciscanos y los jesuitas tuvieron que entregar padrones de sus congregaciones a las autoridades civiles y precisar cada año el número de indios hábiles para "salir al trabajo".[79]

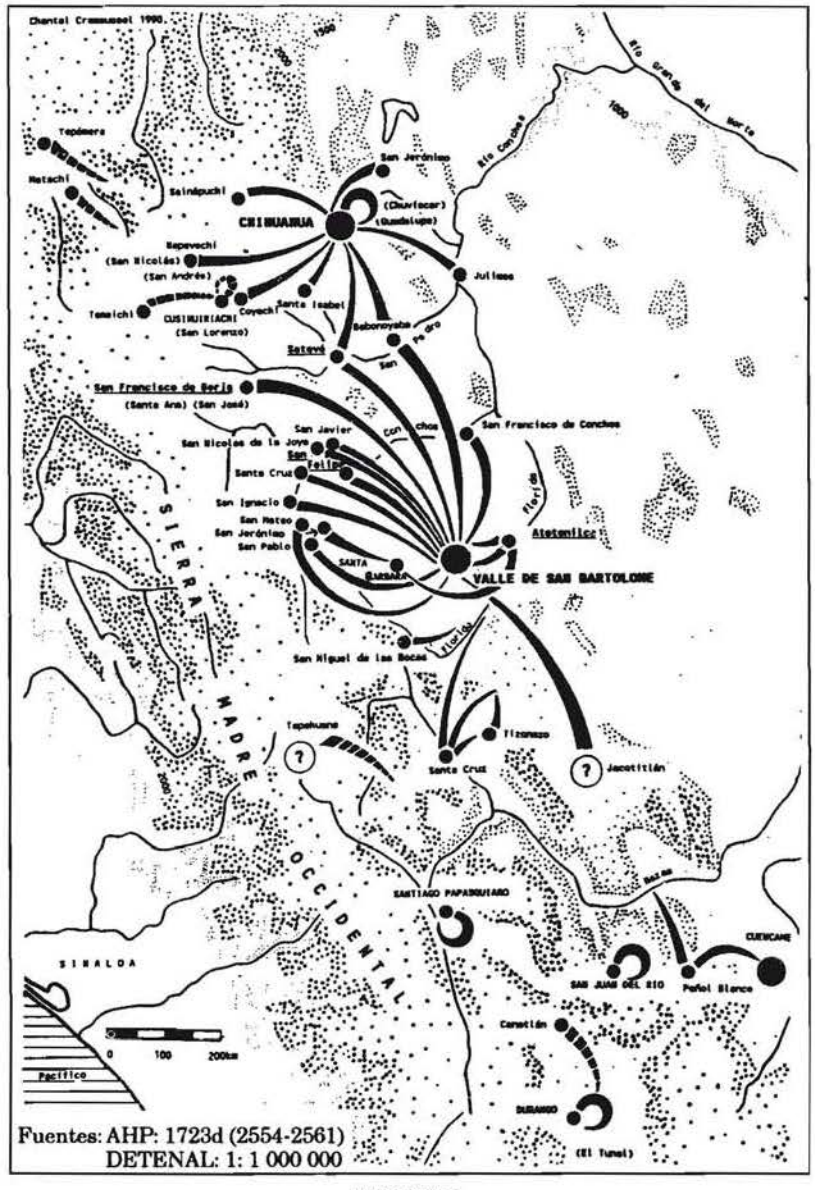
Gracias al control ejercido sobre el funcionamiento del sistema de repartimiento, tanto por las autoridades civiles como por las autoridades religiosas, la documentación del siglo XVIII es más abundante. Pero la abundancia de fuentes no significa que los repartimientos fueran más numerosos que en el siglo anterior. En la región de Parral, por ejemplo, parecen haber desaparecido casi totalmente en la minería desde finales del siglo XVII. Según las declaraciones de los mineros, en 1699, ya no había repartimientos en el real, todos los trabajadores eran sirvientes gañanes.[80] Los antiguos indios de repartimiento y sus descendientes, al igual que los indios de encomienda, se habían transformado en trabajadores residentes de las haciendas. Los indios de misión se repartían principalmente en las haciendas agrícolas; sin embargo, incluso en las estancias de labor, los indios de repartimiento no conformaban ya el contingente más importante de los operarios, como vamos a ver a continuación.

Disponemos para los años 1723-1726 de una lista de 95 repartimientos de unos 1134 indios:[81] 52% de esos indios fueron distribuidos a propietarios de la región de Parral, 44% a colonos de la región de Chihuahua y Cusihuiriachi y 4% a habitantes españoles del sur de la provincia (Durango, Cuencamé y San Juan del Río). No aparecen mandamientos para llevar indios a los pueblos españoles de la sierra ni en general a ninguna otra zona alejada de Parral o Chihuahua, los dos núcleos de poblamiento más importantes del momento.[82] Esta lista según toda verosimilitud no es completa pero sí aporta datos concretos sobre el sistema de repartimientos del siglo XVIII y muestra tendencias.

Gracias a la expansión del sistema misional, y contrariamente a lo que sucedió en el siglo XVII, los indios de repartimiento salían normalmente a trabajar de misiones situadas dentro de la jurisdicción de la alcaldía mayor más cercana. Los contingentes de indios que iban a laborar fuera de su jurisdicción eran excepcionales; ya que no se efectuaban repartimientos de indios de Sinaloa y Sonora hacia Cusihuiriachi, Chihuahua y Parral. En la Nueva Vizcaya interior como en el Valle de México, a cada zona de poblamiento español le correspondía una región que le servía como fuente de mano de obra. Es sintomático, por ejemplo, que las haciendas del Florido que se encontraban en la jurisdicción de Indé (cerca del Tizonazo) pero que eran geográficamente más cercanas a la misión de Atotonilco, recibieran indios de la misión de Santa Cruz, alejada más de 100 kilómetros pero que pertenecía a la misma jurisdicción.

Podemos distinguir dos grandes zonas de repartimiento: una que abastecía a Chihuahua y otra que lo hacía con el Valle de San Bartolomé que eran los polos de atracción de mano de obra más importantes de la provincia. Los límites entre esas dos zonas estaban marcados por el río de San Pedro; los indios que habitaban en sus riveras (pueblos de Satevó y Babonoyaba), salían a trabajar lo mismo al Valle de San Bartolomé que a Chihuahua. Fuera de esta región, los indios repartidos en Chihuahua provenían de Coyachi (cerca de Cusihuiriachi), de Sainápuchi y Napevechi así como de los pueblos de Chuvíscar (visita de la misión de Nombre de Dios situada entre Chihuahua y Santa Isabel), Guadalupe (al sur de la villa), San Jerónimo[83] (hoy Aldama) y Julimes (sobre el río Conchos). Por su parte, el Valle de San Bartolomé recibía la mitad de sus indios de las misiones franciscanas de Atotonilco (hoy Villa López) y el resto era enviado

Los repartimientos de indios del gobernador López de Carvajal (1723-1726)



Fuentes: AHP: 1723d (2554-2561)
DETENAL: 1: 1 000 000

LEYENDA

Destino conocido (cuando es una hacienda es aproximativo)

Destino supuesto o desconocido

Repartimientos desde pueblos de indios de la misma jurisdicción

CHIHUAHUA Lugar donde laboran indios de repartimiento

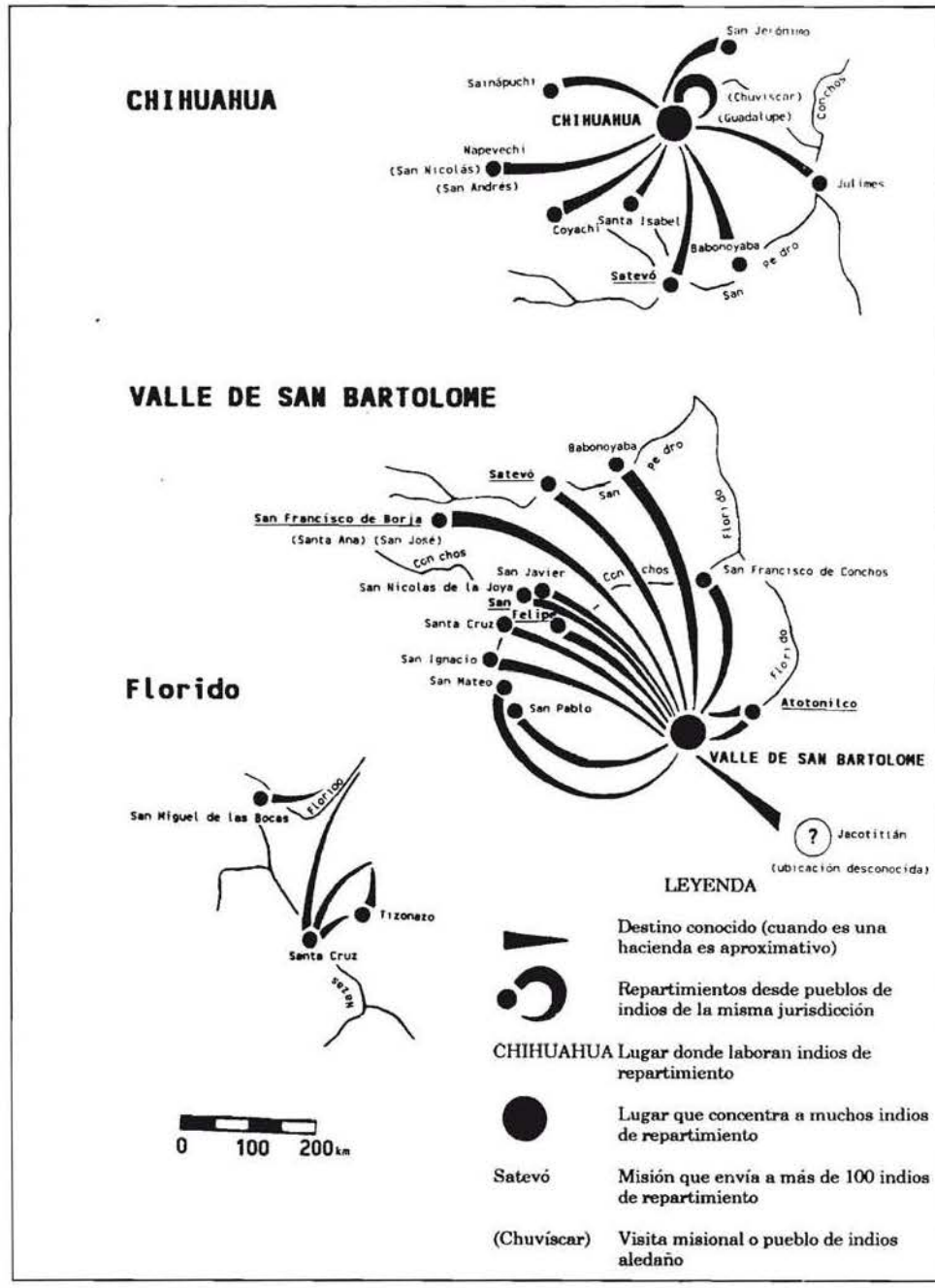
Lugar que concentra a muchos indios de repartimiento

Satevó Misión que envía a más de 100 indios de repartimiento

(Chuvíscar) Visita misional o pueblo de indios aledaño

* Al occidente de la Sierra Madre están indicadas las curvas de nivel de 1000m y 2000m y al oriente las de 1000m, 1500m y 2000m.

Las tres grandes zonas de repartimientos



por los misioneros jesuitas y franciscanos de los ríos San Pedro, Conchos y San Pablo. Como podemos ver en el mapa y los esquemas adjuntos, los envíos de indios hacia Chihuahua desde regiones muy lejanas, como podrían serlo los 20 indios provenientes de Jocotitlán (que no hemos podido localizar[84]), eran excepciones a la regla en el siglo XVIII. Sin embargo, aunque los desplazamientos impuestos a los indios fueran más moderados que en el siglo anterior, los recorridos de 100 y 200 kilómetros seguían siendo comunes.

El promedio de indios por propietario era de nueve y el tiempo de trabajo impuesto de un mes como mínimo y de un año como máximo, pero de hecho más de la mitad de los repartimientos fueron por seis meses y en algunos casos se otorgaban indios por un periodo correspondiente al mandato del gobernador que concedía el mandamiento. Entre los beneficiarios, los jesuitas parecen haber sido especialmente favorecidos;[85] los mineros y carboneros se beneficiaban también de repartimientos prolongados[86] y del mismo privilegio gozaban algunos personajes poderosos de la provincia, como Joseph Sarmiento, capitán de la compañía de soldados del Valle de San Bartolomé, que podía pedir seis indios a la misión de Atotonilco cada vez que lo deseara. No se especifica en la mayor parte de los casos si se trataba de tandas mensuales de trabajadores o si se violaban las leyes al imponer un trabajo forzado que excedía el tiempo estipulado legalmente.[87] Los labradores empleaban a los indios de repartimiento por periodos más cortos que coincidían con el tiempo de las grandes labores agrícolas (mayo-junio y agosto-septiembre), pero que rebasaban también el mes de rigor.

No parece haber habido ninguna regularidad en cuanto al origen de los indios que trabajaban en las haciendas. En el periodo 1723-1726, en el Valle de San Bartolomé, por ejemplo, el mismo propietario no recibía generalmente durante dos años consecutivos indios provenientes del mismo pueblo, lo cual remarca el carácter puntual de los mandamientos del gobernador. Las misiones no entregaban tampoco un número constante de indios y el contingente de indios de repartimiento destinado a los labradores de San Bartolomé variaba cada año. Para las faenas agrícolas de agosto-septiembre de 1723 y 1724, por ejemplo, el misionero de Atotonilco envió el grueso de la mano de obra, mientras que para mayo-junio de 1726, fue principalmente la misión de Satevó la que abasteció de obra a las haciendas de la región.

El año de 1726 es el único para el cual parecen estar consignados todos los indios de repartimiento que fueron a laborar en las estancias de la jurisdicción. Se distribuyeron 380 indios a 17 hacendados; los propietarios recibieron un mínimo de 10 indios y un máximo de 40 por el tiempo de la cosecha del trigo. Provenían de los pueblos del río Florido, del río San Pablo y del río San Pedro que ofreció excepcionalmente ese año un abundante contingente de indios (143). Gracias a otros documentos podemos evaluar la importancia relativa de los indios de repartimiento dentro del total de los operarios de las haciendas agrícolas del Valle de San Bartolomé. En 1726 los indios de repartimiento fueron entregados a los propietarios de solamente 11 de las 25 haciendas de la zona.[88] Parece ser, por lo tanto, que los operarios de asiento los rebasaban ya en número. Durante la segunda década del siglo XVIII, los indios de repartimiento sólo cubrían la mitad, aproximadamente, de las necesidades de mano de obra de los labradores del Valle de San Bartolomé.[89]

Conclusión

Encomiendas y repartimientos fueron dos instituciones con mucha vitalidad en el norte de la Nueva España colonial. Como en todas las zonas de frontera, los encomenderos fueron personajes esenciales en la pacificación del territorio. Hasta el año de 1670, se atribuyeron a los encomenderos zonas de indios gentiles por conquistar, anteriormente entregadas a los cazadores de esclavos. En esas zonas, los encomenderos adquirían derechos

exclusivos sobre los servicios personales de los indios, los cuales podían ser en cualquier momento requeridos y asentados en rancherías cercanas a las haciendas de sus encomenderos. Es necesario remarcar que las misiones se fundaron en regiones previamente atribuidas a los encomenderos. En Nueva Vizcaya la encomienda precede la colonización misional y civil. Cuando más tarde se crean misiones en las zonas de encomienda, los misioneros intentan recuperar a los indios de encomienda, ayudados en su afán por nuevos pobladores españoles aledaños que esperan obtener un repartimiento de indios para sus haciendas.

Durante todo el siglo XVII, cualquier autoridad local tuvo el poder de imponer repartimientos sobre indios de misión así como sobre indios infieles. Los indios de repartimiento de zonas lejanas, generalmente en guerra, eran llevados en colleras hacia los centros de poblamiento españoles. A finales del siglo la mano de obra de las haciendas dependía esencialmente de este abasto regular de trabajadores forzados, que rara vez regresaban a sus pueblos de origen. El sistema no se reguló y organizó sino hasta la cuarta década del siglo XVIII; los desplazamientos impuestos a los nativos fueron más moderados y a partir de esa fecha se repartieron exclusivamente indios asentados en las misiones jesuitas y franciscanas. Los misioneros, los caciques y los gobernadores indígenas nombrados por los colonizadores jugaron un importante papel de intermediarios en este sistema. En la segunda mitad del siglo XVIII los repartimientos perdieron progresivamente importancia hasta que fueron suprimidos en 1777.[90] Esta abolición no implicó una reducción sensible de los sirvientes permanentes de las haciendas porque los españoles ya habían logrado arraigar en las rancherías y haciendas a los antiguos trabajadores forzados. Los gañanes y peones acasillados eran en buena medida descendientes de los indios de encomienda y de repartimiento que habían logrado reproducirse.

El esquema según el cual la encomienda fue sustituida por el repartimiento,[91] puede ser válido para la Nueva España, pero no parece aplicarse en el caso de la Nueva Vizcaya. En Nueva Vizcaya el repartimiento no sustituyó a la encomienda, ambos sistemas de trabajo coexistieron a todo lo largo de los siglos XVI y XVII y nada permite afirmar que en el siglo XVIII los indios de encomienda fueran reemplazados paulatinamente por indios de repartimiento, puesto que todas las categorías de trabajadores forzados (esclavos, naboríos, encomendados e indios de repartimiento) se fundieron en el cuerpo de los sirvientes residentes.

Abreviaturas

AGI: Archivo General de Indias de Sevilla.
AGN: Archivo General de la Nación, México, D.F.
AHP: Archivo Histórico de Parral, Chihuahua.

Notas

[1] Para el caso de la región de Saltillo: José Cuello, "The persistence of indian slavery and encomienda in the northeast of colonial Mexico, 1577-1723", *Journal of Social History* 21 (1988): 683-700; acerca del norte central: Susan Deeds, "Rural work in Nueva Vizcaya, form of labor coercion on the periphery", *HAHR* 69:3 (agosto de 1989): 425-451; para las minas de Parral: Chantal Cramaussel, "Haciendas y mano de obra en la Nueva Vizcaya del siglo XVII. El curato de Parral", *Trace* 15 (junio de 1989): 22-30; la existencia de trabajadores forzados en Nueva Vizcaya había sido ya mencionada en Robert West, *The mining community in northern New Spain. The Parral mining district*, California UP, Berkeley 1949, pp. 47-53, y William Griffen, *Indian assimilation in the franciscan area of Nueva Vizcaya*, Arizona UP, Tucson 1979, pp. 46-49.

[2] Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1951, p. 107.

[3] La expresión "asalariado libre" aparece en la documentación de la época, pero su sentido era totalmente distinto del actual; ver al respecto: Chantal Cramaussel, *Haciendas..., op. cit.*

[4] Silvio Zavala, *La Encomienda indiana*, Madrid 1935 y Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, (1964), Siglo XXI, México, 1981.

[5] Se ha insistido mucho en la literatura al respecto sobre la baja de la población y la reticencia de la corona a otorgar nuevas encomiendas, como causas de que la institución de la encomienda entrara en decadencia; los encomenderos se transformaban poco a poco en rentistas ausentistas sin ningún contacto con los indios: Charles Gibson, *op. cit.*, pp. 85-86.

[6] Peter Gerhard, *The north frontier of New Spain*, Princeton UP, 1985, p. 165. Este autor cita la real cédula del 14 de octubre de 1582 que se encuentra en AGI: Guadalajara 29.

[7] Mario Góngora, *op. cit.*, pp. 155-165; James Saeler, "Survival and abolition: the eighteenth century paraguayan encomienda", *The Americas* 38 (1981): 59-85; Juan de Solórzano y Pereira, *Política Indiana* (1648), BAE, Madrid 1972, t. I, pp. 142-143 incluye también en este caso Caracas, Quito, Popayan, Arequipa y Charcas.

[8] En el caso de la región de Parral todos los encomenderos tienen que dar un soldado. Hay una excepción a la regla, es la encomienda de Pedro Sánchez de Fuensalida que es libre de esta obligación, en recompensa por la activa participación de sus antepasados en la pacificación de las tierras americanas: AHP: 1646a.

[9] AGI: Guadalajara 49: Informaciones de méritos de Cristóbal de Ontiveros (1599).

[10] AHP: 1646a, no. 38: Juan Sánchez de Fuensalida pide encomienda a perpetuidad.

[11] AHP: 1715a (495-521) (Los números entre paréntesis corresponden a los números de los fotogramas del microfilm).

[12] Fernando Ocaranza, *Establecimientos franciscanos en el misterioso reino de Nuevo México*, México, 1934, p. 46.

[13] AHP: 1648 (7): el capitán Diego Romo de Vivar pide la encomienda de la nación mansa; Benito López Velarde, *Expansión geográfica en el hoy norte central y oriental de México*, Ed. Progreso, México, 1964, p. 87 y Fernando Ocaranza, *op. cit.*, pp. 65-66: se edifica la iglesia de la misión en 1668 pero la expansión misional en esa zona es posterior a la rebelión de los pueblos de 1680.

[14] Griffen, *Indian assimilation in the franciscan area of Nueva Vizcaya*, Arizona UP, Tucson 1979, pp. 59-60.

[15] Fernando Ocaranza, *op. cit.*, p. 118 y AGN: Historia 20 (ff. 147-177): Derrotero de Juan de Trasviña y Retes a la Junta de los Ríos (1715). Los españoles que integraban la expedición de Trasviña y Retes de 1715 se maravillaban de ver en la junta a muchos indios vestidos a la europea. Para esa fecha, había pueblos enteros de conchos que se encontraban laborando en las haciendas del Valle de San Bartolomé, donde se les pagaba una parte de su salario en ropa.

[16] 1643a: Declaración de Diego del Castillo: "Los ha sacado tierra adentro el teniente de gobernador D. Francisco Gutiérrez"...

[17] En el noreste eran tratados con la misma violencia: José Cuello, *op. cit.*, p. 694.

[18] AHP: 1657b; en 1649 unos carreteros fueron castigados por realizar una caza de esclavos entre los indios mansos que habían sido encomendados el año anterior: AHP: 1649d (2145-2174) y AHP: 1648 (7); en 1655 fueron ya concedidos en merced los tarahumaras (a muchos encomenderos), los julimes (a 7 encomenderos), los chizos (a 3 encomenderos), y los conchos (a varios encomenderos).

[19] Susan Deeds, *op. cit.*

[20] AHP: 1657b: Pleito entre Bello y Peinado, declaración de Fernando Peinado.

[21] AGI: Guadalajara 49: Informaciones de méritos de Cristóbal de Ontiveros (1599), encomienda de 1567, y AHP: 1646a, no. 38, encomienda de Pedro Sánchez de Fuensalida de 1577.

[22] La encomienda de Diego Romo de Vivar AHP: 1648 (7) fue otorgada, por ejemplo, por tres vidas mientras que se traspasó en 1661 la encomienda de Alonso del Castillo a Ana González por dos vidas únicamente: AHP: 1667b; en Nuevo León, las encomiendas eran concedidas por tres vidas: José Cuello, *op. cit.*, p. 693.

[23] AHP: 1657b: Parecer de Bernardo Gómez en el pleito entre Alonso Bello Montes de Oca y Fernando Peinado.

[24] Guillermo Porras Muñoz, *El nuevo descubrimiento de San José del Parral*, UNAM, México 1988, p. 33.

[25] El primer proceso de poblamiento de la zona se encuentra desglosado en: Chantal Cramaussel, *Primera página de historia chihuahuense. La provincia de Santa Bárbara (1563-1631)*, UACJ, Ciudad Juárez (en prensa).

[26] Biblioteca Nacional de México: Colección Lafragua, fondo franciscano, no. 11/166.2 (ff. 2-8): Informaciones sobre agravios... en la villa de San Bartolomé por soldados que van a la provincia de Nuevo México (1600), testimonio de Pedro Sánchez de Fuensalida.

[27] José Cuello, *op. cit.*, p. 697; en 1669 había en la hacienda de San Ildefonso del Valle de San Bartolomé 15 indios conchos y 23 otros sirvientes: AHP 1699 (43-49); en 1715 los encomenderos del Valle tenían entre 4 y 10, pero esos datos son posteriores a la gran mortandad provocada por la epidemia de 1693: AHP 1715a (482).

[28] *Leyes de Recopilación del Reino de Indias*, Julián de Paredes, Madrid 1981, t. II, tit. 9, cap. XIX; Juan de Solórzano y Pereira, *op. cit.*, t. I, lib. II, cap. XVI.

[29] AHP: 1643a: Alonso del Castillo se queja de que Diego de Porras lo haya desposeído de sus indios de encomienda y que por esta causa su "hacienda de fundición se encuentra parada".

[30] El minero Luis de Subriel, por ejemplo, uno de los 7 encomenderos de 1655, tiene una hacienda en el río Florido: AHP: 1655a (28): Autos del gobernador Dávila Pacheco.

[31] William Griffen, *op. cit.*, pp. 30-36; para la región

que nos ocupa, y para la zona de Parras donde las encomiendas estaban también asociadas a las haciendas, ver: William Griffen, *Culture change and shifting population in central northern Mexico*, Arizona UP, Tucson 1969.

[32] AHP: 1715a (482).

[33] William Griffen, *Indian assimilation..., op. cit.*, pp. 59-60.

[34] AHP: 1655b.

[35] AHP: 1648 (56-57).

[36] AHP: 1645a: Indios mandados traer de tierra adentro.

[37] Si se casaban en la hacienda, el propietario tenía que pagar derechos al sacerdote que celebraba la boda.

[38] Quizás las divisiones étnicas mejor percibidas por los españoles fueran las lingüísticas, a éstas corresponderían por ejemplo las distinciones establecidas por ejemplo entre conchos y tarahumaras, entre conchos y tepehuanes, etc.

[39] Ver por ejemplo el pleito entre Alonso Bello y Francisco Peinado: AHP: 1657b o la disputa entre Diego del Castillo y Diego de Porras: AHP: 1643a (452-484).

[40] Ver, por ejemplo, el caso de la encomienda de San Ildefonso: AHP: 1667b (1014-1019): el gobernador indio va "tierra adentro" a "sacar gente de su obligación"; el papel de esos intermediarios indígenas ha sido remarcado por Susan Deeds, *op. cit.*

[41] 1676c (1408): Nombramiento de Diego de Molina, protector de los Indios, el 21 de julio de 1676.

[42] Ver por ejemplo el pleito entre Bello y Peinado: AHP: 1657b.

[43] Guillermo Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 34-35, cita también el caso de varios indios masames encomendados en el Valle de San Bartolomé que eran nativos de las haciendas. En 1648, Diego de Porras tenía la obligación de congregar a sus indios en el pueblo de San Francisco para que los frailes les dieran doctrina. Pero es la única mención que hemos encontrado para el siglo XVII donde se especifica que los indios gentiles encomendados tenían que asentarse, aún temporalmente, en una misión AHP: 1643a (452-584).

[44] AGI: Guadalajara 212: Expediente sobre la fundación de un convento de la Orden de San Francisco, en Parral (1686-1688).

[45] Como en Nuevo León: "after the initial grants and every year therafter, the bands assigned in encomienda were hunted down in the countryside by their encomenderos leading groups of armed men and indian scouts": José Cuello, *op. cit.*, p. 694.

[46] Como los indios tarahumaras de repartimiento que se iban antes de cumplir los 24 días de trabajo obligatorio: AHP: 1715a (460).

[47] AHP: 1657b: Información de testigos de Alonso Bello.

[48] AHP: 1648 (7): Encomienda de los indios mansos.

[49] Esos reclamos provocaron la ira de los encomenderos que querían conservar a sus indios insistiendo en el hecho de que llevaban muchos años viviendo en sus haciendas: ver por ejemplo AHP: 1699 (43-49), el misionero de San Pedro de Babonoyaba quiere que los indios conchos de San Ildefonso se asienten en la misión.

[50] "Nos parece se releven de ir a trabajar a las labores del Valle de San Bartolomé dándoles a estas gentes de los pueblos más inmediatos para su cultivo". Se hizo una excepción para Valerio Cortés del Rey para que pudiera seguir teniendo indios de encomienda en sus haciendas del río Conchos: AGN: Historia 20 (1715).

[51] Ver por ejemplo el caso de Chile: Mario Góngora, *op. cit.*, pp. 154-165.

[52] James Saeler, *op. cit.*

[53] Comparar las listas de indios conchos encomendados en el Valle de San Bartolomé de 1655 en AHP: 1655b (882) y 1715 en AHP: 1715a (482): 5 de los 8 encomenderos de Conchos seguían beneficiándose de sus encomiendas 60 años después; las rancherías del siglo XVII siguen apareciendo en los registros del siglo XVIII: William Griffen, Indian assimilation..., *op. cit.*, pp. 59-60; ver también AHP: 1643a, n. 38: pleito entre Diego de Porras y Alonso del Castillo, tenemos aquí el caso de una encomienda que tenía ya unos 40 años de existencia.

[54] AGI: Guadalajara 230, z. 1: Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 165.

[55] AGI: Escribanía de Cámera 397a (ff. 84-85): Títulos y mercedes dados por el gobernador Gorraez: encomienda a Juan Leal en 1667 y a Bernardo Gómez en 1668.

[56] Colección Pastell, rollo 3 (microfilm de DRSW en Tucson, Arizona), pp. 278-284, censo de Mateo de Vesga de 1622; existían también en Zacatecas en el siglo XVI: Salvador Alvarez, L'expansion espagnole dans le nord de la Nouvelle-Espagne au XVIème siecle, *El Dorado 1*, ENS, París (en prensa).

[57] Los indios que ofrecieron la paz en 1622 y poblaron la misión de Atotonilco prometieron también ir a laborar en las cosechas del Valle de San Bartolomé: Guillermo Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, BANAMEX, México, 1980, p. 220.

[58] AHP: 1648 (14-15); (189-206) se instituye el repartimiento de los indios de las misiones alrededor de Guanaceví en esta misma fecha.

[59] Chantal Cramaussel, *op. cit.*, Haciendas...

[60] Biblioteca Nacional de México, Colección Lafragua, Fondo Franciscano, no. 12/207.1 (13-84v): Aclaraciones sobre el acusatorio del gobernador Pardiñas... (1690), cap. 23.

[61] *Ibidem.*

[62] *Ibidem.*

[63] AHP: 1715a (553) Relación de los misioneros de Sonora.

[64] AGI: Guadalajara 12: Autos remitidos por el gobernador de la Nueva Vizcaya (1671).

[65] Chantal Cramausel, *op. cit.*, Haciendas...

[66] *Ibidem.*

[67] AHP: 1655b (882): Protesta por haber sido incluido en la lista de los encomenderos: "nunca he poseído

encomienda alguna"; no hemos encontrado en la documentación ninguna merced de encomienda a su favor pero sabemos que 7 años antes, en 1648, Sebastián González de Valdés pidió un mandamiento al gobernador para recuperar a sus indios naboríos y de encomienda: AHP: 1648 (44).

[68] AGI: Guadalajara 12: Autos remitidos por el gobernador de la Nueva Vizcaya (1671), declaración de Pedro Martín de Quiroga, diputado del Real de Parral y AHP: 1781 (34-35), lista de indios auxiliares y 1720a (499 y ss.): Detención del gobernador yaqui y de 18 indios de la misma nación...: los "indios yaquis que tienen su pueblo a orillas de este Real en el santuario de Nuestra Señora del Rayo".

[69] AHP: 1673d (1952-1957): un español se perdió en la zona, los vio y los denunció al juez de la Santa Hermandad para que los fuera a buscar y los llevara a la misión de Satevó.

[70] Ver los cuadros establecidos a partir de los registros parroquiales en William Griffen, Indian assimilation..., *op. cit.*, pp. 58-59.

[71] Chantal Cramaussel, *op. cit.*, Haciendas...

[72] El documento ya citado del Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México de 1690 lo expresa sin ambigüedad.

[73] 1715a (553): Carta de un misionero de Sonora del 17 de mayo de 1715, quien declara que los indios sonoras "aborrecen el trabajo minero".

[74] AGI: Guadalajara 28, no. 25: Los franciscanos piden fundar un convento en Parral (1664): Hay "muchas doctrinas de indios tarahumaras y tepehuanes y conchos que por repartimiento del gobernador acuden a trabajar en el beneficio de los metales" y Guadalajara 29: carta del gobernador Gorraez y Beaumont del 22 de junio de 1670; hay en la región "muchas doctrinas de indios que ayudan a la labor de las minas por repartimiento del gobernador".

[75] Biblioteca Nacional de México, documento citado de 1690, cap. 22: Así se habían trasladado indios conchos de Bainopa y Baquiba para repartirlos en los centros de población españoles.

[76] AGN: Historia 20 (ff. 37-46v): Consulta al Sr. virrey del gobernador de Chihuahua sobre la moderación de los mandamientos (1744). En respuesta, el 25 de noviembre de 1746 el virrey impuso una serie de medidas la mayor parte de las cuales habían sido propuestas por el gobernador: Benson Library (Austin): WBS 842 (1746).

[77] Documento citado de 1690 de la Biblioteca Nacional de México, cap. 23.

[78] Benson Library (Austin): WBS 842.

[79] *Ibidem* y AHP: 1728a, no. 106: nóminas de indios de trabajo asentados en misiones jesuitas y franciscanas.

[80] AGI: Escribanía de Cámara 319a, Residencia del gobernador Juan Bautista Larrea (1699): (f. 127): "No se debe consentir que haya indios que no sean de cuenta". "Todos los indios de Parral son asalariados". Bartolomé García y Sebastián González de Valdés afirman claramente que "no hay repartimiento en las minas, todos son sirvientes".

[81] AHP: 1723d (2554-2561): Repartimiento de indios otorgados por el gobernador López de Carvajal.

[82] Como lo expresa Doña María de Apresa Ibarra en su carta al gobernador Juan de Santa Cruz, no se podía exigir a los hacendados que pidieran cada vez un despacho al gobernador porque había haciendas que se encontraban a 60 o 70 leguas de distancia: AHP: 1716b (1058).

[83] Estos indios eran enviados para laborar en "la calera de la obra de la parroquia de la villa de San Felipe".

[84] Peter Gerhard, *op. cit.*, en su exhaustiva obra no lo ha consignado.

[85] El Padre Francisco de Navarrete obtuvo 10 indios durante el tiempo de su voluntad para la construcción del convento de Satevó; 24 indios del Tunal, cerca de Durango, fueron destinados a la hacienda de San Isidro de la Punta de la Compañía de Jesús sin que se mencionara la duración de las faenas que tenían que realizar; la hacienda de los Corrales (cerca de Atotonilco), igualmente propiedad de los jesuitas, fue la única en recibir de continuo, de 1723 a 1726, indios de repartimiento.

[86] Los indios del pueblo del Chuvíscar, atribuidos a Diego de Vilches ("a razón de 12 indios durante un año alternativamente de mes a mes") fueron aparentemente los únicos en ser repartidos para el laboreo de una hacienda de beneficio; los demás repartimientos relacionados con la minería y cuya utilidad se especifica fueron de trabajadores destinados al corte de la leña y la fabricación del carbón.

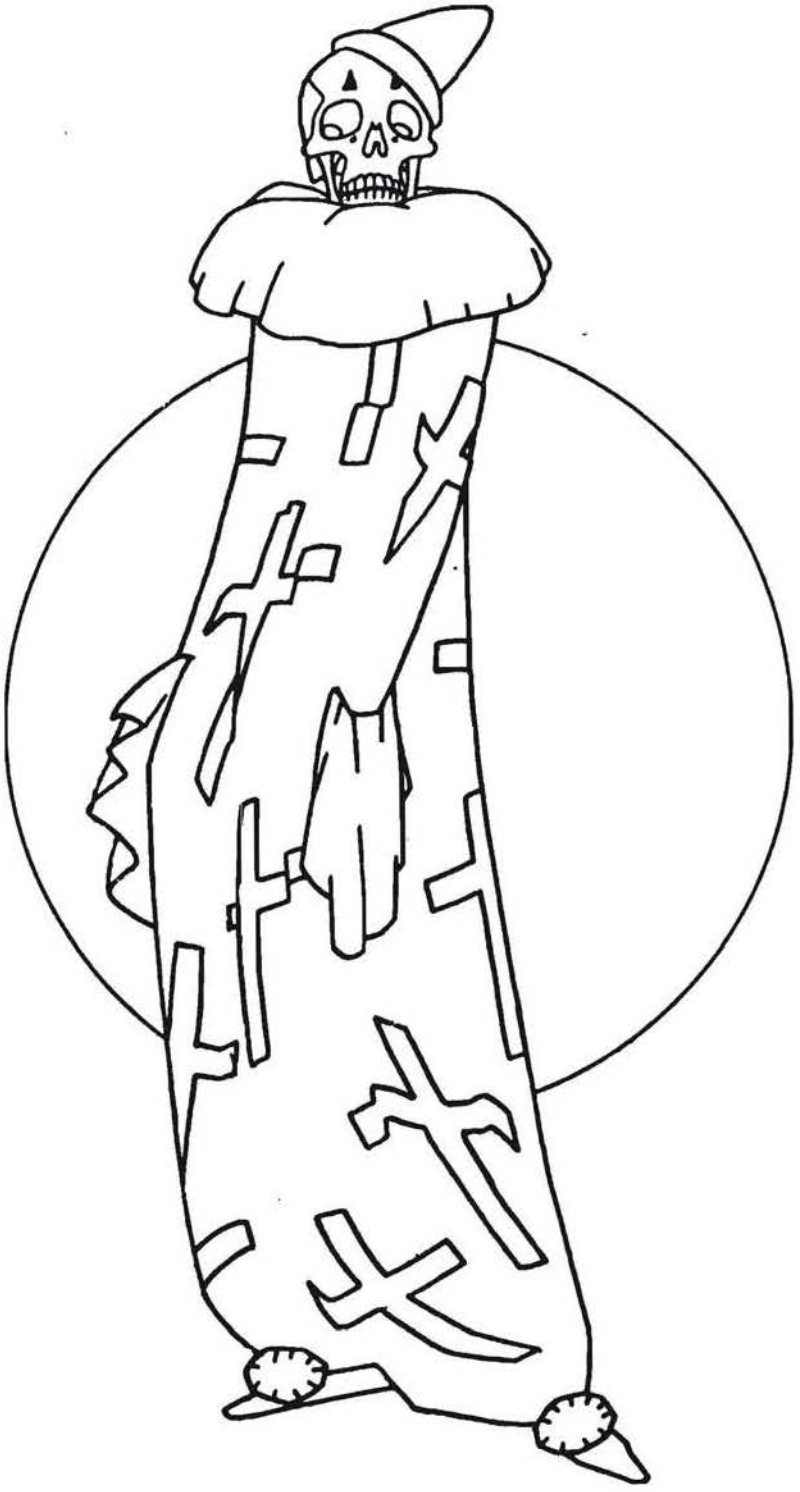
[87] Los mandamientos son redactados de la siguiente manera: "ocho indios por tiempo de seis meses del pueblo de Chuvíscar, o de sus visitas a D. Francisco Romero... diez indios de la misión de San Borja por tiempo de seis meses a Marcia de Ortega etc. En otros casos se menciona el lugar de destino de los indios de repartimiento, gracias a esas indicaciones hemos podido elaborar el mapa adjunto.

[88] Dos años después de la expedición de los mandamientos del gobernador López de Carvajal había en la jurisdicción más de 25 haciendas. Las 11 haciendas que se beneficiaban de los trabajadores de repartimiento no eran todas entre las más productivas de la región: AHP: 1728a (233-242), manifestación de granos en el Valle de San Bartolomé.

[89] Se cree, sin embargo, que a principios del siglo XVIII se intensificaron los repartimientos para suplir la falta de mano de obra causada por la mortífera epidemia de 1693; Susan Deeds: *op. cit.*

[90] AHP: 1777 (446-451): Orden del gobernador D. Felipe Barri.

[91] Este esquema fue desarrollado principalmente en base a los trabajos de Silvio Zavala (*La Encomienda Indiana* (1935), Porrúa, México, 1971 y *El servicio personal de los indios en Nueva España*, COLMEX, México, 1985-1987) y lo ha retomado Charles Gibson, *op. cit.*, y en general todos los estudiosos del tema.



El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora siglo XVIII)

José Luis Mirafuentes Galván

Este trabajo trata del conflicto en la sociedad colonial de Sonora, pero no del conflicto típico entre colonos y colonizados sino del que se producía en el seno de los grupos dominantes. Nos referimos a la lucha entre los misioneros de la Compañía de Jesús y los colonos civiles por el control de las comunidades indígenas y sus recursos. Los objetivos que persigue son básicamente dos. En primer lugar, mostrar que los misioneros y los colonos civiles, al intentar realizar las metas que animaban sus respectivas acciones de colonización, actuaban sobre los indios más como grupos alternativos que como grupos complementarios. Y, en segundo lugar, demostrar que el éxito creciente de los colonos en sus propósitos, en gran parte, se debió al interés que como alternativa despertó entre los indios.

En Sonora, a diferencia de la California o el Paraguay, los misioneros de la Compañía de Jesús carecieron de barreras naturales que aislaran sus misiones de la intromisión de los colonos civiles. Incluso, tuvieron la mala fortuna de que allí se descubrieran algunos yacimientos de plata de cierta importancia y de que esos descubrimientos dieran origen a la muy difundida creencia de que el subsuelo de Sonora era "una prolongada plancha de plata".[1]

Así, ante la inevitable afluencia de colonos a la región, los jesuitas debieron tomar una serie de medidas tendientes a salvaguardar la vida apartada en la que pretendían realizar la conversión de los indios al cristianismo. Es un hecho, sin embargo, que tan sólo la forma como se establecieron en la provincia y los esfuerzos que emprendieron para asegurar el desarrollo autosuficiente de sus misiones, los colocaron en una posición ventajosa para hacer un tanto efectivos sus propósitos aislacionistas. Para efectos de claridad en la exposición, nos referiremos primeramente a estos últimos puntos y después abordaremos las medidas proteccionistas tomadas ulteriormente por los misioneros para enfrentar directamente la amenaza de la colonización civil. Finalmente, nos ocuparemos de las acciones antimisioneras de los colonos y de la reacción que esas acciones produjeron entre los indios.

Tal vez la mayor ventaja que tuvieron los misioneros de la Compañía de Jesús sobre los colonos civiles fue la de haber sido ellos los que dieron comienzo a la colonización formal de Sonora. Y es que mediante esa iniciativa, además de internarse libremente en la provincia, pudieron ser los primeros en relacionarse sistemáticamente con las tribus autóctonas, lo que les abrió amplias posibilidades para tomar posesión efectiva de sus comunidades y sus recursos. Esta empresa la iniciaron en la década de 1630 y prácticamente la habían

concluido para los primeros años del siglo siguiente. Sus misiones se extendían por casi todos los ámbitos geográficos del actual estado de Sonora y ocupaban una buena parte del territorio sur del moderno estado norteamericano de Arizona. Por lo mismo, comprendían a la mayor parte de la población aborigen de la región, esto es, seris, ópatas, eudeves, jovas, pimas altos y pimas bajos.[2]

Los jesuitas, por lo regular, erigieron estas misiones sobre los antiguos asentamientos indígenas, aprovechando así las concentraciones de población nativa y la infraestructura productiva que les servía de base.[3] Con ello, además de simplificar las labores de reducción y de atenuar el rechazo de los indios a las mismas, aseguraban la continuidad de sus propias fundaciones. Después, según el obispo de Sonora, fray Antonio de los Reyes, los jesuitas mandaron deslindar las tierras que las misiones iban teniendo en posesión a través de los indios. "Pidieron registros y se aposesionaron con títulos reales de muchas leguas de tierra a todos los vientos de sus misiones".[4] De ser esto así, y beneficiándose de las leyes de división residencial que prohibían a los no indios el acceso a los pueblos bajo el estatuto de misión, los religiosos ignacianos se adjudicaban la mayor parte de las tierras de riego de la provincia. Tan enormes debieron ser las dimensiones del territorio misional que así se constituyó que, en 1750, el visitador de Sonora y Sinaloa, José Rafael Rodríguez Gallardo, no dejó de señalar en uno de sus informes, si bien irónicamente, la impresión que le causó a su llegada a Sonora el espacio abarcado por dicho territorio. Dijo: "cuando puse el pie en las misiones, digo, en las provincias".[5]

Así, casi de golpe, y desde un punto de vista puramente económico, los misioneros quedaban como los únicos beneficiarios de la población, el trabajo y los recursos naturales de las comunidades indígenas. Un ejemplo a este respecto nos lo da una de las fundaciones del padre Eusebio Francisco Kino en la Pimería Alta. En 1703, este misionero mandó construir las iglesias de los pueblos de Remedios y Cocóspera, visitas de la misión de Dolores que él administraba. Las dos iglesias se construyeron entre los meses de febrero y mayo de aquel mismo año y tuvieron un costo de diez mil pesos, sin que los pueblos, como decía el padre Kino, "quedaran empeñados en cien pesos".[6] Los diez mil pesos fueron pagados con géneros, granos y ganado de los "tres pingües partidos", según añadía el mismo religioso. Por otra parte, en la construcción de las iglesias participaron no sólo los indios de Dolores, Remedios y Cocóspera, sino hasta los indios del muy apartado pueblo norteño de San Javier del Bac.[7] Ese trabajo, además, no implicó el descuido, por parte de los indios, de las tierras de la misión, ya que Kino tuvo el cuidado de realizarlo, según él mismo decía, "mientras entraba el tiempo de las siembras de los maíces".[8] Conviene hacer notar que los gastos erogados en la construcción de las iglesias de Remedios y Cocóspera posiblemente no representaban más que una mínima parte de los recursos que manejaba el padre Eusebio Francisco Kino en la misión de Dolores, pues en 1702, este misionero informaba haber enviado, el año anterior, más de setecientas reses a los religiosos que acababan de entrar en la Pimería Alta y decía tener listas tres mil quinientas reses más para ayuda de otras misiones que se establecieran en la región.[9]

Pero para lograr estos beneficios y otros más, los misioneros introdujeron diversas innovaciones en la economía de los pueblos indígenas. La más importante de ellas fue la constitución de un conjunto de bienes denominados de comunidad o de la iglesia. Básicamente, estos bienes estaban formados por un número indeterminado de tierras y por los productos que en ellas se cultivaban, tanto agrícolas como ganaderos. Dado que los propósitos de dicho fondo eran los de asegurar las condiciones de subsistencia de los indios y la continuidad de la labor misional, los jesuitas se hicieron cargo personalmente de su manejo. Dispusieron que las tierras que lo formaban fueran trabajadas en común por los indios además de las que éstos cultivaban en forma individual. De la semana, tres días se ocuparían en unas y tres días en las otras. Pero ade-

más, los misioneros introdujeron en las tierras de comunidad los cultivos y adelantos agrícolas de origen europeo, ganado de distintos tipos y diversas obras de infraestructura como presas y acequias, caminos, puentes.[10] Por último, ejercieron un control riguroso sobre la distribución de los bienes producidos comunitariamente. Como decía el misionero José Roldán:

> Siembran [los indios] unas milpas y todo el grano que de ellas cosechan lo traen a la caja del misionero y lo ponen a sus plantas, que es lo mismo que ponerlo a su disposición para que corra por su mano el distribuirlo a cada cual conforme a su necesidad.[11]

Así manejados, los bienes de comunidad se desarrollaron rápidamente y pronto adquirieron mucha más importancia que los bienes particulares de los indios. Parece ser, incluso, que absorbieron buena parte de sus tierras, pues ante las críticas que en este sentido se hicieron a los misioneros, éstos, en lugar de rechazarlas, se limitaron a justificar el control cada vez mayor que ejercían sobre las tierras de los pueblos que administraban. Decían, por ejemplo, que los indios eran perezosos, descuidados y sumamente imprevisores; que por el horror que tenían a todo tipo de trabajo ni aun forzados salían a las labores todos los que debían o lo hacían tarde y por muy poco tiempo,[12] y más por sólo comer y "parlar"[13] que por trabajar. Señalaban, además, que el descuido y la imprevisión de los indios era tal que lo poco que cultivaban, cuando no lo consumían tierno o dejaban perder, lo despilfarraban en "fiestas y convites" y lo vendían a los españoles por cualquier "bagatela", sin reservar nada para sus siembras y su propio sustento. Esta circunstancia, añadían, los tenía siempre pobres y necesitados.[14] Por todo ello, el padre José María Genovese se preguntaba: "¿En que juicio cabe que en manos de unos indios tan descuidados estuvieran las siembras y bastimentos para una provincia tan poblada?"[15]

El desarrollo y expansión de los bienes de comunidad no se tradujo tan sólo en una elevada productividad de las misiones, sino también en una dependencia económica creciente de los indios respecto a los misioneros. En 1723, el padre José María Genovese se refirió a esa dependencia de la siguiente manera:

> Son estos miserables indios tan pobres que su casa es una media sepultura, sin más ajuar que un cuero o petate y una olla, algunas calabazas y un poco de maíz, tan poco que lo más del año se mantienen de las casas de los padres.[16]

Una de las consecuencias más importantes de esa dependencia fue el desarrollo de la capacidad de los misioneros para controlar la vida interna de las misiones y las relaciones de éstas con el exterior, erigiéndose así en los intermediarios obligados entre los indios reducidos y los colonos civiles. Un par de ejemplos serán suficientes para ilustrar el interés de los misioneros por desempeñar ese papel de intermediarios en forma efectiva. Los españoles se quejaban muy a menudo de que las misiones habían afectado al comercio que, desde muy antiguo, ellos sostenían con los indios, porque además de que ya no tenían la posibilidad de acudir a rescatar maíces con los gentiles,[17] los intercambios que sostenían con los indios reducidos por lo general debían ajustarse a las condiciones que les imponían los misioneros. Ejemplificaban esta desventaja afirmando que al sostener tratos comerciales directos con los indios obtenían los productos de los pueblos a bajos precios y los pagaban con géneros, mientras que haciéndolo a través de los misioneros debían pagarlos con plata y a los precios convenidos con ellos.[18] Pero también podía darse el caso de que los misioneros decidieran unilateralmente la suspensión de dicho comercio. Ello solía ocurrir en épocas de sequías prolongadas o tras una racha de malas cosechas, en que los religiosos, para asegurar la subsistencia de las misiones, retiraban sus productos de los mercados. En 1741, el padre Alejandro Rapicani se negó a vender 83 fanegas de trigo a un vecino español, argu-

mentando que después ni él ni los suyos tendrían que comer, pues ese año no se habían dado las siembras de maíz y la cosecha de trigo había resultado escasa y "achahistlada".[19] Como intermediarios, por tanto, al tiempo que protegían la economía de las misiones, los misioneros podían evitar los tratos continuos y directos entre los indios y los españoles.

En cuanto a las medidas que directamente tomaron los misioneros para enfrentar la amenaza de la colonización civil, las más importantes y frecuentes se relacionaron con la preservación de la integridad del territorio misional. Para lograr este propósito, por lo general denunciaron las invasiones de que eran objeto las tierras de los indios, empleando, desde luego, todo el peso de su influencia en los tribunales. Pero a menudo también trataron de resolver el problema por su propia cuenta. Por ejemplo, era común que mandaran sembrar a los indios las tierras invadidas.[20] Otras veces, con tal de no entrar en conflicto con los invasores preferían comprarles las tierras en disputa. Como decía un misionero, "...si alguna vez se ha comprado algún pedazo de tierra a los vecinos, es por obviar y estorbar a nuestros indios y a nosotros también, muchas vejaciones. Y ordinariamente volvemos a comprar lo mismo que antes era nuestro".[21] En otros casos, según Navarro García, los misioneros amenazaban a los invasores con emplear la fuerza de los indios en su contra.[22] Es importante destacar también que los jesuitas actuaron muy decididamente contra los españoles, cuya vecindad consideraban un peligro para las misiones. En 1713 el padre Daniel Januske acusó al capitán José de Zubiate de poseer, en una estancia ganadera próxima a la misión de Oposura, siete mil reses contra las mil quinientas que le estaba permitido. Además, Januske se quejaba de que el ganado de Zubiate invadía las aguas y las tierras de los indios. El litigio se llevó hasta la audiencia de Guadalajara, que dio su fallo a favor del misionero. Zubiate fue obligado a reparar los daños y a pagar una multa de mil pesos. De este modo, Januske no sólo frenaba las invasiones de los ganados vecinos, sino la carrera de un posible competidor. Zubiate terminó abandonando la provincia.[23] Emigró al real de Santa Eulalia de Chihuahua, donde el desarrollo de su carrera empresarial demostró, en parte, lo que la misma era limitada en Sonora por los religiosos jesuitas: se constituyó en uno de los mineros más acaudalados e influyentes de la región.[24]

El resultado de todas esas medidas de los misioneros lo expuso muy sucinta y certeramente uno de los vecinos más antiguos y conocidos de Sonora, Juan Mateo Mange. En una carta que dirigió al gobernador de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, en 1737, decía: "dichas misiones se sitúan en arroyos y en algunos valles de agricultura, todo lo demás de este país es agreste de sierras, cerros, peñoles y breñas; [y es allí] en que residen los españoles".[25] Para otros vecinos, el hecho de que las mejores tierras de la provincia estuvieran en manos de las misiones y de que, por consiguiente, la agricultura y la ganadería fueran actividades casi exclusivamente suyas, obligaba a los vecinos a vivir en las barrancas y en los bosques, donde, sin la posibilidad de labrar la tierra, todos procuraban ser mineros.[26] Por esta razón, en efecto, pero también por la riqueza angentífera que se creía que existía en el subsuelo de Sonora, la minería se constituyó en la actividad económica principal de los vecinos españoles, pero, dada la ausencia de financiamientos y los problemas de comercio que provocaban las distancias que separaban a Sonora del centro del virreinato, dicha actividad no podía desarrollarse sino en dependencia de las misiones y, por consecuencia, bajo las limitaciones que le imponía el proteccionismo del régimen misional.[27] Los mineros no siempre tenían la posibilidad de abastecerse con regularidad y en cantidad suficiente de bienes, implementos de trabajo y mano de obra, lo que en buena parte los llevaba a desamparar las minas una vez que agotaban los yacimientos superficiales o cuando tenían noticias de nuevos y más ricos descubrimientos. Este carácter aleatorio y limitado de la minería influía a la vez en el tipo de asentamiento de los vecinos. Estos, en

efecto, obligados a desplazarse continuamente en busca de yacimientos de explotación fácil, no podían fundar sus establecimientos más que en la proximidad de las minas, lo que les impedía formar ciudades o villas.[28] El visitador Rodríguez Gallardo decía en 1750 que los que en Sonora se llamaban vecindarios eran más bien poblazones movedizas que duraban lo que persistía la riqueza de las minas.[29]

En opinión de los vecinos y de las autoridades regionales, la minería y el poblamiento español de Sonora no podrían superar dichas limitaciones mientras no se eliminara el control que ejercían las misiones sobre la población y los recursos de las comunidades indígenas que administraban.[30] Aunque las autoridades generales no se declararon abiertamente de acuerdo con ese punto de vista, trataron de favorecer el acceso de los colonos civiles a la fuerza de trabajo de los pueblos de indios. Así, la medida que tomaron en ese sentido fue la de introducir en Sonora, desde mediados del siglo XVII, el trabajo de repartimiento.[31]

El repartimiento, pese a que aseguraba a la minería, por su mismo carácter compulsivo, el suministro regular de un número importante de trabajadores indígenas, resultó una medida insuficiente para los vecinos, porque, en principio, no les permitía contar en sus explotaciones con una mano de obra suficiente, calificada y permanente. Por otra parte, los vecinos estimaban que la introducción del repartimiento no resolvería los problemas de la minería si no iba acompañada de la liberación de las tierras y demás bienes de los indios sujetos al control de los misioneros.[32]

Con todo, el repartimiento abría otro tipo de posibilidades a los españoles. Al permitirles relacionarse periódicamente con los indios de servicios sin el control y la intermediación de los misioneros, podían utilizarlo como un medio para eliminar por su cuenta los obstáculos que oponía el régimen de misiones al desarrollo de la minería y de la colonización civil. Ello era tanto más realizable, por cuanto que los únicos autorizados para efectuar los repartimientos eran los alcaldes mayores y tenientes,[33] que por lo regular eran mineros o tenían intereses en la minería. No exageraban así los misioneros cuando decían que dichas autoridades realizaban los repartimientos más a favor de los empresarios mineros que con apego a las disposiciones legales.[34] Por ejemplo, como ha mostrado Ignacio del Río, no siempre respetaban la cantidad límite de indios que podían sacarse de cada pueblo ni la distancia máxima a la que los mismos podían conducirse.[35] Tampoco solían oponerse a que los indios permanecieran fuera de sus pueblos más tiempo del permitido o que volviesen a las minas antes del plazo fijado para ser objeto nuevamente del repartimiento.[36] En 1737, el misionero Diego González informó al virrey lo que tal vez debieron haber sido caso extremos de ese tipo de abusos de los alcaldes y tenientes. Decía:

> El guardamina de cada minero va a los pueblos y saca hasta cien familias de todos los pueblos. Estos indios se los llevan ya a 50 leguas al Real de los Alamos o Frailes, ya a 100 al Real de Motepori, ya a 200 al Real del Rosario. Tiénenlos allá los mineros diez meses o años enteros en los dichos reales y otros varios, todos distantes poco más o menos, y otros de las mismas distancias.[37]

Al lado de estas acciones, las autoridades civiles y los mineros emprendieron en los reales de minas toda una campaña de desprestigio de la actividad misional, a fin de estimular la resistencia de los indios a la vida de las misiones. En concreto, trataban de inculcar o de hacer más evidente en los trabajadores indígenas la idea de que los jesuitas, bajo el pretexto de que procuraban la salvación de sus almas, los despojaban de su bienes y coartaban sus libertades tradicionales. Les decían, por ejemplo, que los misioneros "los esclavizaban", que no les permitían desplazarse ni comercializar libremente sus bienes, y que se apropiaban de sus tierras y del producto de su trabajo.[38] Llegaron incluso a escribirles denuncias contra los mismos misioneros, denuncias que tam-

bién apoyaban cuando los indios las presentaban en los tribunales.[39] En 1730 el misionero Cristóbal de Cañas afirmaba que cada día eran más los indios que denunciaban a sus padres con "sacrílegas calumnias".[40] Según el padre Kino, hasta entre los lejanos pimas altos se aventuraban los vecinos a difundir su campaña antimisionera. Nos dice que en cierta ocasión los pimas del pueblo de Remedios le hicieron saber que no querían ser cristianos ni tener misionero, porque habían oído decir "que los padres mandaban trabajar y sembrar tanto para sus iglesias que no daban lugar a que los indios pudiesen sembrar para sí mismos..., que los padres metían tantos ganados que secaban los aguajes..., que los padres, con los santos óleos, mataban a la gente, que los padres engañaban a los indios con falsas promesas y dichos".[41] En 1737, dos gobernadores yaquis, por influjo, al parecer, de un grupo de mineros, solicitaron a las autoridades de Sonora que se les permitiera comenzar a pagar tributo; seguramente se les había hecho saber que por ese medio obtendrían "la mayoría de edad de la ciudadanía" y que sus pueblos pasarían al cuidado del clero secular.[42]

Pero lo que realmente hacía peligrar la estabilidad de las misiones era la alternativa de vida que los alcaldes y mineros proponían a los indios en los reales de minas. Sostenía un misionero que como "el único deseo de los españoles era obtener oro y plata, engañaban y tentaban a los indios con tal de utilizarlos en las minas. Por tanto —añadía el religioso— les otorgaban todo tipo de libertades y les permitían los más vergonzosos excesos".[43] Se quejaban los misioneros, por ejemplo, de que en las minas los indios gozaban de libertad de creencias y de comportamiento, lo que no solamente los llevaba a olvidar la doctrina cristiana sino a aprender los vicios y las costumbres de los mineros.[44] Afirmaban así los mismos misioneros que al salir los indios a los establecimientos de los españoles empezaban a gustar de la vida sin sujeción a sus justicias y a sus padres,[45] y que seguían muy gustosos a los gambusinos porque les consentían hurtos, amancebamientos y otros delitos,[46] o, como dijera el provincial de México en 1745, "una vida totalmente desordenada".[47] Refiriéndose a estas libertades, el padre Juan Nentvig decía que donde mejor se conservaban las tradiciones indígenas relacionadas con el matrimonio era precisamente en las cuadrillas de los mineros. Citaba los casos de las cuadrillas de Pívipa, Jamaica, Tacupeto y Real del Montero.[48] Aseguraba también ese mismo religioso que los indios, una vez que probaban la vida licenciosa de los reales de minas rara vez volvían a sus pueblos, y que si el misionero conseguía averiguar su paradero rápidamente se mudaba de sitio.[49] En 1723 el misionero Daniel Januske decía que los indios, "por su natural flojera, por miedo al castigo y por vivir con más libertad de conciencia" abandonaban las misiones y acudían a contratarse a los establecimientos de los españoles.[50] Estas fugas eran tanto más dañinas por cuanto que los indios huidos, como sostenía otro misionero, solían llevar con ellos a sus mujeres e hijos y en ocasiones también a otros parientes, lo que daba lugar a que por cada aborigen que salía por su cuenta a trabajar a las minas abandonaran los pueblos hasta seis u ocho indios.[51]

No parece caber ninguna duda de que los indios se huían a los reales de minas llevados por la doble posibilidad que allí se les ofrecía de evadir el modo de vida de las misiones y de participar libremente de algunas de las costumbres de los mineros. Pensamos, sin embargo, que lo que más podía impulsarlos a acudir a las minas, al margen del repartimiento, era la expectativa —creada en ellos por los alicientes salariales de los españoles— de obtener un ingreso económico propio que les permitiera liberarse de la relación de dependencia que los ataba a los misioneros.

Para los jesuitas y algunas autoridades generales de México, el salario que ganaban los indios en la minería era más ficticio que real. Consideraban que además de no guardar ninguna relación con el tiempo y el esfuerzo dedicados a la extracción de los metales estaba sujeto a los manejos de los mineros.[52] El visitador José Rafael Rodríguez Gallardo decía en 1750 que el jornal de los indios de servicios

estaba fijado en dos reales diarios, y añadía que esa cantidad no se pagaba en moneda sino en géneros, cuyo costo correspondía a poco más de la mitad de los dos reales diarios.[53] Para los indios, sin embargo, ese jornal representaba la única ganancia que obtenían por su trabajo, ya que el que desempeñaban en las misiones sólo les daba derecho a recibir el alimento, lo que los mineros también les proporcionaban y sin carga alguna sobre su salario.

Pero además, los indios no siempre percibían tan sólo su salario nominal. Tenemos evidencias de que tenían acceso a otro tipo de ingresos, como, por ejemplo, el que resultaba de la autorización que tenían de aprovechar, luego de cumplida su jornada, el metal que hubiese quedado esparcido en las minas. Tan importantes debieron ser las ganancias que les procuraba esa forma de pago, que en 1768, el capitán del presidio de Buenavista, Lorenzo Cancio, decía: "es bien sabido que los tenateros y barreteros no trabajan por el salario sino por el partido".[54] Este interés de los indios llegó incluso a ser causa de que algunos gambusinos limitaran el uso de las cuadrillas. Decían que éstas hacían con facilidad "mina de oro su vientre".[55] Junto a estas ganancias los indios también podían aumentar el monto de sus salarios si lograban contratarse por trabajo y tiempo determinados. En 1748 se afirmaba que en Sonora un indio barretero solía ganar de 7 a 10 pesos al mes "según el trabajo y el tequío".[56] Finalmente es importante destacar que los indios tenían también la posibilidad de dedicarse, por su propia cuenta, a la búsqueda y explotación de nuevos yacimientos minerales. Los que así procedieron gozaron incluso del aliento y protección de las autoridades regionales que, desde 1703, establecieron que los indios que explotaran minas de su propiedad no debían ser obligados a trabajar para otros mineros ni a participar en las actividades económicas de las misiones.[57] Así, además de las ganancias que de ese modo podían obtener, los indios quedaban exentos de servir tanto a los misioneros como a los colonos civiles, gozando por consiguiente de absoluta libertad para dedicarse a la promoción de sus negocios particulares. Un indicador de la tendencia de los indios a participar autónomamente en la minería puede ser el buen conocimiento adquirido por los mismos de los procedimientos legales para registrar minas a su nombre. En 1769 el capitán del presidio de Buenavista informó lo siguiente:

> Los indios del pueblo de Cócorim hallaron una mina como cinco leguas de él y cerca del potrero del Alamo, que según los metales que han extraído demuestra que son de una calidad extraordinaria, y según la prueba que han hecho sale a más de la mitad de plata. Este género de bonanza y hallazgo tiene muchos ejemplares en estas provincias, pero dudo que se halle otro de que indios lo hayan publicado y que hayan usado la formalidad de registrar la mina por medio de un escrito y presentado el pedacillo de metal como es preciso para ello.[58]

Tal vez el caso más llamativo de indios que a través de su participación en la minería intentaron sacudirse la tutela de los misioneros fue el de los yaquis, que llegaron incluso a fundar pueblos independientes de las misiones en los distritos mineros de Parral, Chihuahua, Cusihuiriachic, Santa Bárbara, Sombrerete y el Oro en la Nueva Vizcaya.[59] Como bien observó el capitán Lorenzo Cancio en 1768:

> Nadie ignora que la nación yaqui está extendida en Chihuahua y otras partes distantes; que son inclinados a la minería, pero también es constante que los más se han ausentado por huir del trabajo y casi cautiverio en que los tenían los regulares expulsos.[60]

Pensamos, por consecuencia, que si los indios se mostraban receptivos a las costumbres y valores de los mineros no era posiblemente tan sólo porque, como decían los misioneros, se dejasen arrastrar de los vicios y el libertinaje de aquellos, sino porque la adopción de dichos aportes necesariamente les permitía una mejor

integración a la vida de los reales de minas, lo que a su vez podía colocarlos en una posición ventajosa para lograr un acomodo más de su elección en la sociedad colonial.

El problema que entonces se presentaba a los misioneros no era solamente el de evitar la fuga de sus catecúmenos a los reales de minas, sino el de reincorporar a los indios huidos a la vida de las misiones. Esta labor podía resultar hasta contraproducente para los misioneros, porque los hacía correr el riesgo de introducir en sus propias misiones las costumbres que los indios huidos habían aprendido en las explotaciones de los españoles. Un misionero tenía a esos indios como elementos más bien perturbadores de la labor misional. Decía que eran "levadura del demonio", porque cuando volvían a los pueblos no se contentaban con enseñar a los otros indios los vicios que habían aprendido en los reales de minas, sino que los incitaban a que fueran a ponerlos en práctica a esos lugares.[61] Desde luego, es muy posible que los alcaldes y mineros llegaran a utilizar a esos indios como medio de difusión de las costumbres y prerrogativas de los reales de minas, pues de ese modo, hasta desde dentro de las misiones podían desvirtuar las enseñanzas y prédicas de los misioneros y proponer a los indios una forma de vida alternativa.

Casi está por demás decir que una de las actividades de las misiones que resultó más afectada por los repartimientos fue la relativa a la instrucción religiosa de los indios. Y es que a medida que aumentaba la población española en Sonora se hacían más frecuentes los repartimientos y fugas, con las consiguientes interrupciones del adoctrinamiento de los indios en beneficio del aprendizaje que éstos hacían de los valores y costumbres de los reales de minas. Por otra parte, parece ser un hecho que los misioneros, frente a la rápida disminución de la población aborigen reducida, y los problemas de abastecimiento aparejados a ella, tendieron a privilegiar las actividades económicas sobre las propiamente espirituales, aumentando de ese modo las limitaciones de la conversión religiosa de los indios. Así parecía reconocerlo el padre Alejandro Rapicani, quien en 1749 destacaba las múltiples tareas que el misionero debía efectuar por sí solo para el sostenimiento de su misión como una de las causas principales del gran atraso que todavía en aquella fecha mostraba el conocimiento de los indios de la doctrina cristiana. Decía:

> Si nosotros estuviéramos únicamente atendiendo a lo espiritual no dudo que más se hiciera, pero con esto no comiéramos sino por milagro. El misionero en su partido es rector, cura, predicador, catequista, confesor, administrador de hacienda, labrador, ranchero, etc.[62]

Este atraso al que aludía Rapicani no era desde luego privativo de su misión. Se trataba de un problema que compartían todas las misiones de la provincia. En el mencionado año de 1749, el padre Tomás Tello decía haber observado todas las misiones de Sonora, y su conclusión sobre los progresos de los misioneros en relación con el adoctrinamiento de los indios era la siguiente: "cada día he formado peor concepto: muchos de los ministros más celosos los he hallado tímidos y dudosos no sólo sobre la comunión sino también sobre la confesión".[63] En el mismo año, otros misioneros reconocían que los pimas bajos eran cristianos sólo en el nombre y dudaban que hasta los fieles ópatas y eudeves realmente comprendieran los principios religiosos que se les enseñaba. "Estas cosas las oyen los indios, los más, como cosas de cuento", decía el misionero de Guásavas, quien afirmaba, además, que sus catecúmenos se hallaban en la fe cristiana "muy al amanecer o romper el alba".[64] El padre Cristóbal de Lauria, misionero de Saguaripa, afirmaba no haber podido conseguir la comunión de sus feligreses en los 23 años que tenía de misionero entre ellos.[65] Y el misionero de Movas decía haber tenido a su cuidado indios que cuando los llamaba a confesarse se huían a otros pueblos y, en ocasiones, hasta a otras jurisdicciones.[66] Ignacio Pfefferkorn decía que los indios muy raramente acudían a confesarse por su propia voluntad, de modo que el

misionero debía obligarlos a hacerlo por lo menos una vez por año durante las fiestas de pascua, pero que aun así, casi debía tirarlos de los cabellos para que cumplieran con sus obligaciones de cristianos.[67]

Estas limitaciones, por supuesto, necesariamente incidían también en las fugas de los indios a las explotaciones de los españoles, ya que los misioneros no podían apelar a una justificación moral que obligara a sus catecúmenos a rechazar la alternativa de vida que se les ofrecía en los reales de minas. Podemos afirmar, incluso, que la falta de esa justificación, a la larga, se constituyó en uno de los factores importantes de dichas fugas, puesto que el único poder que tenían los misioneros sobre los indios, que era el que ejercían a través del control de los bienes de la comunidad, necesariamente tendió a debilitarse a medida que los indios descubrían que podían romper la dependencia que los ataba a las misiones acudiendo voluntariamente a contratarse en las minas.

Las fuentes a nuestra disposición no nos permiten hacer un cálculo del número de indios que de ese modo terminaron integrándose a los distritos mineros de los españoles. Unicamente podemos suponer que ese número de ningún modo debió haber sido bajo, pues los jesuitas atribuyeron a dichas fugas una de las causas más importantes del drástico descenso demográfico sufrido por sus misiones durante la primera mitad del siglo XVIII. Ya en 1722, el misionero Daniel Januske, refiriéndose a la pérdida de población entonces padecida por los pueblos de Cumpas y Oposura, decía: "fueron pueblos bien numerosos, mas así por las epidemias, como por las sonsacas y detención de los que se huyen, se han disminuido notablemente".[68] Y en 1744, el padre Buenaventura Gutiérrez informó sobre la misma misión de Oposura lo siguiente: "son pocos [los indios reducidos,] como digo, por las epidemias. Mas la [enfermedad] que más destruye los pueblos son los muchos que se huyen de ellos por insistidores malos cristianos.".[69]

A los misioneros, por consecuencia, les resultó cada más difícil preservar la integridad del territorio misional. La débil población indígena, no sólo no justificaba las dimensiones originales de dicho territorio, sino que no era capaz de generar los excedentes necesarios para satisfacer las necesidades crecientes de las explotaciones mineras.[70] Por otra parte, y dadas las características de la minería sonorense antes señaladas, era inevitable que los descubrimientos de nuevos yacimientos de plata que hacían los indios, reducidos en la proximidad de sus pueblos, propiciara, en esos lugares, la llegada masiva de toda suerte de buscadores de minas y el aumento consiguiente de la presión de los colonos civiles sobre las tierras en posesión de los religiosos jesuitas. Así, para 1757 parecía no quedar ya más que el recuerdo del antiguo aislamiento de las misiones de que hablara el obispo de Sonora, fray Antonio de los Reyes. En ese año, un misionero observó lo siguiente:

> Están estas [misiones] entreveradas con las poblaciones de españoles, están mezcladas con varios reales de minas que se han descubierto y cada día se van descubriendo en sus contornos; están interpoladas con haciendas, estancias y ranchos de familias españolas...[71]

Pero ni aun los mismos establecimientos misionales se hallaban ya libres de esas invasiones y varios de ellos empezaban incluso a convertirse en poblaciones mixtas de indios y españoles, según se desprende del célebre informe del Obispo de Durango, Pedro Tamarón y Romeral. En este informe, fechado en 1765, Tamarón asienta, por ejemplo, lo siguiente:

> Santa Rosalía. Este pueblo de indios dista de su cabecera doce leguas al sur, con familias veintidós y personas cincuenta y tres. En el Gavilán y otros sitios del pueblo de Ures están dieciocho familias de vecinos españoles y en ellas ciento veinticinco personas"...[72]
>
> Nacameri. Este pueblo de indios dista de su cabecera, Opodepe, cinco leguas al

sur y nueve leguas de San Miguel, con dieciocho familias y ciento trece personas. En estos dos pueblos hay treinta y ocho familias de vecinos y españoles, con personas ciento cincuenta y tres.[73]

Creemos, por tanto, que el misionero Ignacio Pfefferkorn tenía su parte de razón cuando escribió, ya en el destierro, que "el cristianismo hubiera florecido tanto en Sonora como lo fue en Paraguay y otros lugares donde los españoles no tuvieron libre acceso".[74]

Siglas

AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN	Archivo General de la Nación, México, D.F.
AHH	Archivo Histórico de Hacienda, México, D.F.
BNM. AF	Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, México, D.F.
BRAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Colección Manuscritos de la Nueva España, Madrid.
CMNE	
WBS	William B. Stephens Collection, Universidad de Texas, en Austin.

Notas

[1] José Rafael Rodríguez Gallardo, *Informe sobre Sinaloa y Sonora. Año de 1750,* edición, introducción, notas, apéndice e índices, por Germán Viveros, México, Archivo General de la Nación - Archivo Histórico de Hacienda, 1975, p. 21.

[2] Charles W. Polzer, *Rules and Precepts of the Jesuit Mission of North-Western New Spain,* Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, pp. 36-37.

[3] La erección de misiones sobre los antiguos asentamientos indígenas puede deducirse de varios informes tempranos de los jesuitas. Véase, por ejemplo, "Puntos de Anua del año de 1646", AGN, *Misiones,* vol. 25, f. 401.

[4] Citado por Ignacio del Río en "La política de desintegración de las comunidades indígenas en Sonora y Sinaloa", en *De la Historia, Homenaje a Jorge Gurría Lacroix,* México, UNAM, 1985, p. 235.

[5] Testimonio de José Rafael Rodríguez Gallardo: México, 12 de agosto de 1750. AGI, *Guadalajara,* leg. 419B.

[6] Eusebio Francisco Kino, *Las Misiones de Sonora y Arizona,* paleografía e índices de Francisco Hernández del Castillo, introducción y notas de Emilio Bose, México, Editorial Cultura, 1922, p. 224.

[7] *Ibid.,* p. 185.

[8] *Ibid.,* p. 196.

[9] *Ibid.,* p. 171.

[10] Ignacio Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora,* 2 vols., traducción, introducción y notas por Armando Hopkins Durazo, Hermosillo, Sonora, Gobierno del Estado de Sonora, 1984, vol. II, pp. 144-146.

[11] "Luz con que se deben mirar las sementeras que los jesuitas hacen en sus misiones", por José Roldán (S.L.S.F.) BNM. *AF,* 32/662.

[12] Juan Nentvig, *Descripción geográfica... de Sonora,* edición preparada, con una introducción histórica, notas, apéndice e índice analítico, por Germán Viveros, México, Archivo General de la Nación, 1971, p. 100, 165-166.

[13] "Luz con que se deben mirar...", BNM. *AF,* 31/662.

[14] *Ibid.;* Nentvig, *op. cit.,* p. 100.

[15] "Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión en la Pimería Alta, 1715-1740,* México, UNAM, 1977, p. 164.

[16] *Ibid.,* pp. 149-150.

[17] Luis Navarro García, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967, pp. 211-212.

[18] Carta de Luis María Marciani a Ignacio González: Tecoripa, agosto 23 de 1734. AHH, *Temporalidades,* leg. 17-13.

[19] Alberto Francisco Pradeau, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767,* México, Antigua Librería Robredo, 1959, p. 202.

[20] Navarro García, *op. cit.,* p. 206.

[21] "Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...,* p. 173.

[22] Navarro García, p. 207.

[23] "Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...,* pp. 193-195.

[24] Francisco R. Almada, *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía Sonorenses,* México, Chihuahua, Chih., Talleres Arrendatarios de Impresora Ruiz Sandoval, 1952, pp. 486-487.

[25] Representación de Juan Mateo Manje a Manuel

Bernal de Huidobro: Real de Tetuachi, 8 de julio de 1735. AGI, *Guadalajara*, leg. 135, f. 136.

[26] Carta de Juan Tomás Balderrain al virrey primer conde de Revilla Gigedo: México, 30 de agosto de 1756. AGI, *Guadalajara*, leg. 137, f. 805v.

[27] Este proceso ha sido señalado por Sergio Ortega en "La penetración española en el noroeste mexicano. Consideraciones generales", en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México, UNAM, 1985, p. 175.

[28] Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. 8, 125.

[29] *Ibid.*, p. 34.

[30] Navarro García, *op. cit.*, pp. 200-223.

[31] Ignacio del Río, "Repartimientos de indios en Sonora y Sinaloa", *Memoria del VII Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, Son., Instituto de Investigaciones Históricas de la UNISON, 1982, p. 10.

[32] "Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero", *pasim*, en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*

[33] Ignacio del Río, "Repartimientos de indios...", p. 12.

[34] Informe de Cristóbal de Escobar al Rey: México, 30 de noviembre de 1745. AGI, *Guadalajara*, 135, f. 540-540v.

[35] Ignacio del Río, "Repartimientos de indios...", p. 17. En p. 10 este mismo autor nos dice que la distancia máxima a la que los trabajadores indígenas podían ser llevados de sus pueblos era de 10 leguas. Viveros afirma que no podía llevarse a las minas más del 4% de la población laboral activa de cada pueblo. Véase Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. XXXVII.

[36] El mayor tiempo que los indios de servicios podían pasar en las explotaciones de los españoles era de 15 días y el plazo fijado para que dichos indios volviesen a ser objeto del repartimiento era, al parecer, de un mes. "Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 183.

[37] Informe de Diego González al virrey de México: Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 9 de agosto de 1737. AGN, *Provincias Internas*, vol. 87, f.128.

[38] "Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, pp. 218-219.

[39] *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1715-1757*, edición preparada por Ernest J. Burnus, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1963, p. 83.

[40] Cristóbal de Cañas, "Las misiones sonorenses en 1730", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 296.

[41] Kino, *op. cit.*, p. 20.

[42] Luis Navarro García, *La sublevación Yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966, p. 33.

[43] Pfefferkorn, *op. cit.*, vol. II, p. 103.

[44] Informe de Cristóbal de Escobar al Rey: México, 30 de nov. de 1745. AGI, *Guadalajara*, leg. 135, f. 540v.

[45] *Misiones norteñas mexicanas...*, p. 82.

[46] "Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 220.

[47] Informe de Cristóbal de Escobar al Rey: México, 30 de noviembre de 1745. AGI, *Guadalajara*, leg. 135, f. 540v.

[48] Nentvig, *op. cit.*, p. 107.

[49] *Ibid.*, pp. 100-101.

[50] "Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 224.

[51] "Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero", en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 183.

[52] *Ibid.*, p. 150. También, "Carta apologética al padre José Freira, de la Compañía de Jesús...", por Tomás Miranda, en WBS, 1741. Microfilm en AGN.

[53] Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. 48.

[54] Oficio de Lorenzo Cancio (¿1768?) BRAH, *CMNE*, 18, f. 204v.

[55] Carta de Gabriel Antonio de Vildósola a José Tienda de Cuervo: Fronteras, 27 de septiembre de 1761. AGI, *Guadalajara*, leg. 511.

[56] Declaración de Juan Tomás Balderrain: San Pedro de la Conquista del Pitic, 1° de agosto de 1748. AGN, *Inquisición*, 1282, f. 384v.

[57] Mandamiento de Domingo Picado Pacheco: Valle de Sonora, 23 de junio de 1703, AHH, *Temporalidades*, leg. 325-77.

[58] Carta de Lorenzo Cancio a Juan de Pineda: Guaymas, 10 de enero de 1769, BRAH, *CMNE*, 18, f.178v.-179.

[59] Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765. Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, introducción y notas por Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo, 1937, p. 243.

[60] Carta de Lorenzo Cancio a Juan de Pineda: Guaymas, 12 de noviembre de 1768. BRAH, *CMNE*, 18, f.339-339v.

[61] Nentvig, *op. cit.*, p. 100.

[62] Informe de Alejandro Rapicani: Bátuco, 7 de agosto de 1749, AHH, *Temporalidades*, leg. 278-17.

[63] Informe de Tomás Tello: San Ignacio, 27 de septiembre de 1749. AHH, *Temporalidades*, leg. 278-17.

[64] Informe de Tomás Pérez de la Busta: Guásavas, agosto de 1749. AHH, *Temporalidades*, leg. 278-17.

[65] Informe de Cristóbal de Lauria: Saguaripa, 6 de agosto de 1749. AHH, *Temporalidades*, 278-17.

[66] Informe del misionero de Movas, 16 de julio de 1749. AHH, *Temporalidades*, leg. 278-17.

[67] Ignaz Pfefferkorn, *Sonora, Description of a Province*, trad. de Theodore E. Treutlein, Albuquerque University of New Mexico Press, 1949, p. 248.

[68] "Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723",

en Luis González Rodríguez, *Etnología y Misión...*, p. 216.

[69] *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús. 1618-1745. Cartas e informes conservados en la colección Mateu,* edición preparada por Ernest J. Burnus, S.J. y Felix Zubillaga, S.J., Madrid, Ediciones de José Porrúa Turanzas, S.A., 1982, p. 149.

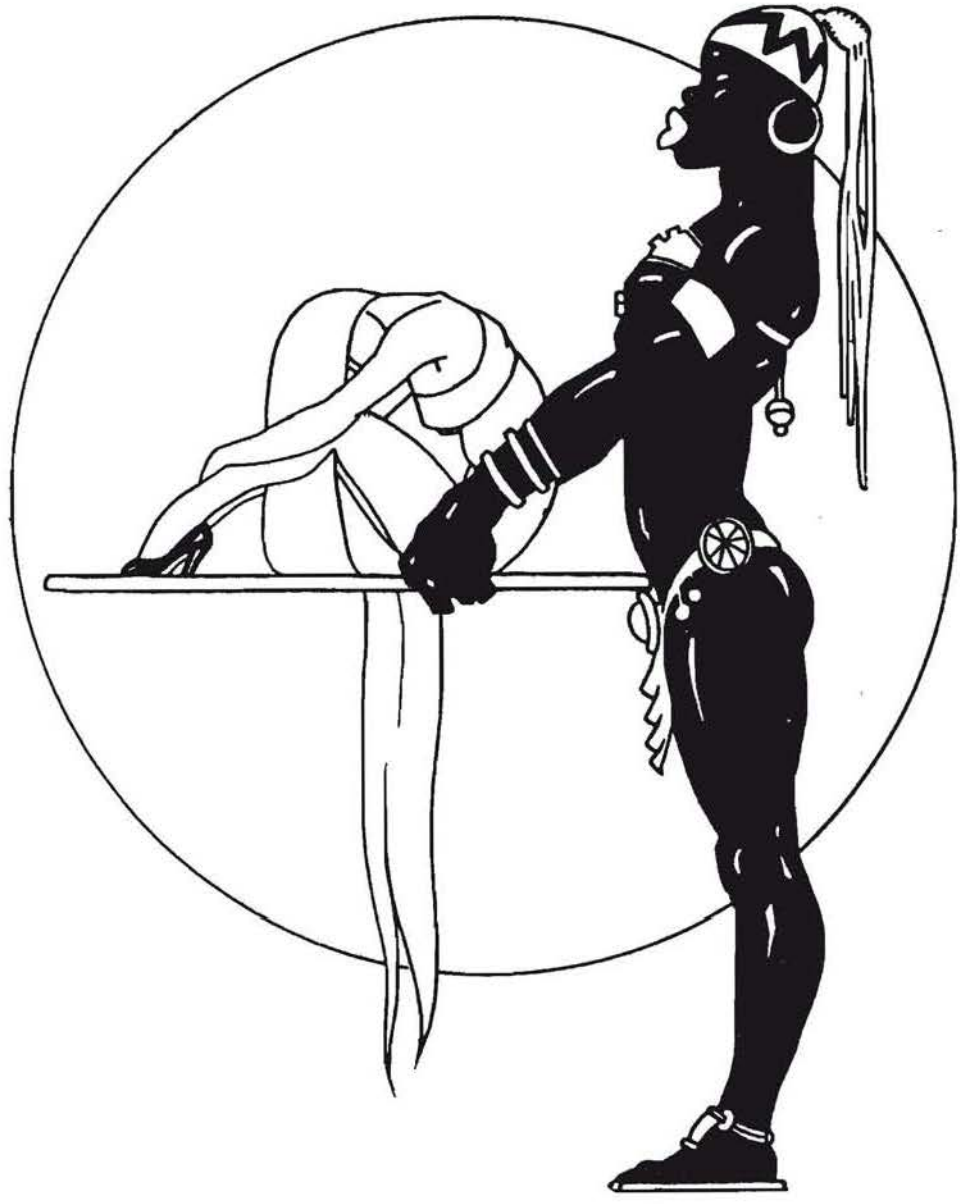
[70] Representación de Juan Mateo Mange a Manuel Bernal de Huidobro: Real de Tetuachi, 8 de julio de 1735. AGI, *Guadalajara,* leg. 135, exp. 3.

[71] *Misiones norteñas mexicanas...*, p. 81.

[72] Tamarón, *op. cit.*, p. 283.

[73] *Ibid.*, p. 286.

[74] Pfefferkorn, *op. cit.*, (versión en esp.), vol. II, p. 103.



"Si Dios no existe, alguien debe otorgar los certificados" (Notas sobre la Academia de Letrán)

Carlos Monsiváis

A Bernardo de Balbuena le debemos ese gran inventario de jerarquías y creencias, *Grandeza Mexicana*. Allí, él imparte un consejo que le sirve a la vez al interesado en el saber, y a quien pretenda ser citadino:

> si desea vivir y no ser mudo
> tratar con sabios que es tratar con gentes
> fuera del campo torpe y pueblo rudo.

Alabanza de corte y menosprecio de aldea en una de las primeras expresiones novohispanas de lo que Angel Rama llama la Ciudad Letrada, el grupo "restricta y drásticamente urbano", encargado de preservar un conjunto de valores que va del catolicismo a la cultura greco-latina, y de hacer uso de la escritura en medios sojuzgados por el analfabetismo y el odio al conocimiento, que es también reverencia de lo que se ignora. Pese a las advertencias de la Biblia ("El mucho estudio aflicción es de la carne"), los letrados prefieren acatar a la máxima de Santo Tomás, patrón de las bibliotecas: "Desconfiad del hombre de un solo libro".

En el virreinato, la Ciudad Letrada es un compartimiento del poder eclesiástico, dedicado a la interpretación ortodoxa y verbosa de la ley y la doctrina. A servir a Dios, al rey, al virrey, al señor obispo y a cualquier representante de las jerarquías, se disponen, reservando tiempo para sus obsesiones, los eruditos y los sabios doctores, que preparan leyes, reglamentos, catecismos, proclamas, cédulas, vidas y milagros de santos, reminiscencias de la barbarie en que vivían asombrosamente los idólatras, propaganda inacabable de la fe, versiones delirantes y serviles del dogma. Durante dos siglos la capital de la Nueva España es el ámbito exacto de la Ciudad Letrada, y en conventos y templos y paseos destinados al esplendor del Santísimo y sociedad que reverente lo acompaña, los monopolistas de la lectura distribuyen el respeto a las autoridades civiles y terrenales. A ellos les es dado percibir lo que para los demás es profundo misterio: las distancias entre la letra ceremonial y la palabra hablada que hace, según Rama, "de la *ciudad letrada* una *ciudad escriturada*, reservada a una estricta minoría".

El fin del gobierno español y la creación de la república, renueva y problematiza a la ciudad letrada. Esta gradual e inevitablemente, se escinde al ritmo de las predilecciones políticas, que son también concepciones de la cultura. Son numerosos los sacerdotes que luchan por la independencia, son legión los doctores de la Universidad que abominan del cambio. Y en las primeras décadas del siglo, la ciudad letrada es el escenario contradictorio por excelencia: ocupa todavía gran parte del territorio de la antigua ciudad eclesiástica, pero libera-

liza o, para entrar en materia, seculariza progresivamente sus hábitos, infundiéndole creciente autonomía a su fe en la escritura y el saber.

En el tránsito de una cultura eclesiástica a una cultura seglar (en la entrada al mundo o al siglo de la ciudad letrada), intervienen diversos elementos, entre ellos:

— La transformación del dogma central de la Ciudad Letrada, que fue el acatamiento del orden, y que será la existencia misma de un poder subordinado, pero al que debe concedérsele un tratamiento privilegiado.

— La difusión precaria pero inexorable de la lectura (recuérdese que todavía a mediados del siglo XVIII la Biblia se reserva en exclusiva a los sacerdotes, y lo mal vistas y reprimidas que eran las lectoras en los siglos XVI y XVII. Mujer que sabe latín, ni tiene marido, ni tiene buen fin).

— La presencia inevitable en los gobiernos republicanos de integrantes de la ciudad letrada, que formulan, a partir de la cultura jurídica el nuevo lenguaje público. (Los códigos substituyen impalpablemente a los evangelios). Si los abogados aportan el tono verbal y el énfasis retórico, los escribanos, escribientes y burócratas, son muy útiles en las operaciones del inicio: la concentración de la propiedad, la reglamentación posible en el caos, la creación de atmósferas donde unos cuantos deciden qué es *legítimo* y qué es *legal*. Y para ello hace falta sostener (sin decirle) el carácter semi-sacramental del ejercicio de la escritura.

— La conversión de la retórica y la oratoria en extensiones o derivaciones del habla eclesiástica y la oratoria sagrada. En la Ciudad Letrada el discurso (el fervorín) es indicación precisa: aquí estuvo el púlpito, aquí está la tribuna, aquí estuvo el Señor Cura, aquí está el Señor Licenciado. Faltan las tallas de santos y la seguridad de hablar en nombre del Más Allá, pero las funciones son las mismas. Y la necesidad de mantener el aura del conocimiento, que es defensa de la gran herencia clásica y protección contra los bárbaros, lleva a lo que aún hoy nos aflige: la separación entre lenguaje público y lenguaje privado, el carácter con frecuencia cabalístico del primero, su condición de exorcismo críptico que libera a la nación de la ignorancia.

Y *last but not least.*

— La multiplicación de las academias, reemplazo de las cofradías y las órdenes, con su cauda de certámenes literarios, triunfos parténicos, pompas desbordantes, panegíricos, poemas heroicos, odas, sonetos, comentarios a libros fundamentales que los comentaristas escriben. La primera agrupación del siglo XX es la Arcadia Mexicana, que en el nombre encumbra la manía clásica y la autocomplacencia indispensable para seguir creyendo en lo que uno hace, no obstante la indiferencia ajena. Esto ocurre mientras se politiza la Ciudad Letrada, que se inunda de folletos, hojas volantes y gacetas, mientras en *los cenáculos* (la palabra indispensable que se opondrá a *las redacciones de periódicos*) cunden las referencias a los libros ya no prohibidos, a ideas del humanismo, a las prédicas tan pospuestas de la Ilustración. Los conservadores ven en todo cambio una señal apocalíptica; los liberales lo son en política, pero no forzosamente en asuntos literarios.

"Si no nos oye el mundo, concédame su oído"

La ambición primera y última de un sector de la Ciudad Letrada: poner fin a la marginación psicológica de los mexicanos, emanciparse, según el verbo de la época, construir el equivalente literario y científico de la Independencia. En pos de estas metas es urgente extraer a la Ciudad Letrada del territorio eclesiástico, y

afianzarle sus espacios propios. El primero: el de las tertulias o cenáculos, dominadas forzosamente por el intercambio de semblantes atentos, y el *me les te leo,* que asegura el arranque de una literatura por el simple recurso de la complicidad. Los contertulios son los primeros lectores *de* la voz alta (de la dicción como una página llena de indicaciones), los dispuestos semana a semana a creer en el Espíritu, a valorar el ingenio y la erudición, a rodear de floridos halagos las endechas y los alejandrinos.

En el ámbito estrecho de lo que hoy llamamos Centro Histórico, siempre a unos pasos del Zócalo, y de las escuelas y conventos en donde los contertulios se formaron, se reúnen aquellos capaces de leer de corrido y de escribir con galanura ortográfica. A lo largo de un siglo las calles irán cambiando de nombre, pero serán los mismos sitios los frecuentados por los asistentes a la librería Porrúa o los filósofos y literatos del Ateneo de la Juventud. Cabe la augusta sombra de los Colegios de San Gregorio o San Ildefonso, o en las calles de la Cadena y de Escalerillas, o en el Portal de Mercaderes o en el Portal de Agustinos, o en el Colegio de Letrán, los sabios y los amantes de la disquisición se leen poemas, intercambian libros y noticias de libros, aprenden a pensar y a petrificar el pensamiento a través de interminables debates, portan su erudición como escudo y, especialmente, hablan de todo, porque sólo así, desplegando el panorama del conocimiento, se enteran de sus límites y posibilidades. En un Ateneo del siglo XIX lo usual es preparar discursos sobre moral, botánica, agricultura, historia, bellas letras, ciencias jurídicas, geografía, industria.

Pese al influjo devastador de la política, antes y después de las guerras de Reforma, un ateneo entrevera a liberales y conservadores que, por encima de sus discrepancias, se reconocen miembros de la Ciudad Letrada, y orgullosos cultores del idioma, a cuya pureza se destina la Academia de la Lengua fundada el 8 de marzo de 1835, con el fin de ser a la vez editorial de clásicos, creadora del diccionario hispanoamericano y de textos indígenas, centro del estudio de la elocuencia y la poesía.

Sin contar las logias masónicas, que mucho tienen de ateneos, en la ciudad de México, y en menor medida en ciudades principales (Veracruz, Puebla), se desarrollan con rapidez las academias: Sociedad Pública de Lectura (1820), Instituto Nacional (1826), Academia de San Gregorio (1829), Sociedad de Literatos (1831)... y así sucesivamente. Allí participan, sin que el resto de la ciudad se dé por enterado, quienes dependen de lo que saben y memorizan, los convencidos de que agruparse es resistir a filisteos y bárbaros. En acatamiento de esa convicción el sabio José María Lacunza, que vive en un cuartito del Colegio de Letrán, y a quien frecuentan admirativamente varios jóvenes, funda en junio de 1836 con su hermano Juan, Manuel Torrat Ferret y Guillermo Prieto la Academia de Letrán, que pronto nombra como presidente perpetuo al viejo insurgente Andrés Quintana Roo. La mayoría de los académicos son jóvenes: Prieto, Manuel Carpio, José Joaquín Pesado, Fernando Calderón, Ignacio Rodríguez Galván, Manuel Eduardo de Gorostiza, Ignacio Ramírez. Y sin embargo, es amplia la convivencia generacional en un sitio que en *Memorias de mis tiempos,* Prieto describe como más bien lúgubre, circundado por hetairas de gran renombre, de entrada obscura y sucia, de interiores desguarnecidos, ruinosos y sombríos, con una biblioteca materialmente enterrada en el polvo. Allí los ilustradores discuten, leen y corrigen, allí se exaltan y creen descubrir el genio de quien recién los elogió por su temple o su grandeza. Uno es su propósito: implantar las condiciones de la literatura nacional y hacerla fructificar.

Y pues contáis con todo, falta una cosa: el público

¿Qué es lo mexicano en la República que empieza? Lo acepten o no, los contertulios de la primera mitad del siglo XIX proceden según una idea de la nación restringida y reiterativa

al extremo. Lo mexicano es todo aquello que los mexicanos aceptan como tal y la literatura independiente es la que toma en cuenta afanes, desvelos y vehemencias de los decididos a escribir pese a no pertenecer a una metrópoli. Lo mexicano, en síntesis, es por una parte lo habitual, y por otra lo ideal, lo que debe ser, y por eso, a la ciudad letrada la caracteriza su negación a dejarse afectar por la ciudad real, que pese a autores como Fernández de Lizardi, sólo será consignada por la escritura en la segunda mitad del siglo XIX, y por vía de la crónica y la narrativa.

Para alejar a la ciudad real, conviene demonizar su creatura múltiple, la gleba, como ya lo hace, desde fines del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora.

> Plebe tan en extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de lo que reputare la más infame, y lo es de todas las plebes, por componerse de indios, de negros, criollos y gozales de diferentes naciones. De chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambalgos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla.

No ajusto cuentas con los anti-nacos de otros siglos. Tan sólo indico el odio visceral, característico de la Ciudad Letrada, contra lo que, a su juicio, degrada la realidad, y se localiza en las parcialidades, los barrios indígenas, los barrios de artesanos. Si en cuanto a su geografía, se restringe tanto la Ciudad Letrada, es entre otras cosas para que no la afrente demasiado la persistencia, fétida y agresiva, del fracaso. Entonces como ahora, circunscribirse olfativa y visualmente es preservar los gustos.

¿De qué ciudad real huyen los académicos de Letrán en 1836 ó 1846? De la que sólo se *contempla,* en el sentido de registro minucioso, cuando no queda otro remedio. A la Sultana de los Lagos, que así fue llamada México, la afean según los vecinos dotados de gusto y escritura, los espectáculos "bárbaros y repugnantes". Imagen: ciénagas inmundas, hombres que no ocultan la posesión de sus mujeres, lluvias de harapos, plazuelas lóbregas, fetidez, fecalismo al aire libre que entonces no aspira a tan rebuscado nombre, y aquí le cedo la palabra a Prieto de *Memorias de mis tiempos:*

> Zanjas rebosando inmundicia, anchos caños sembrados de restos de comida, ratas despachurradas y algún can sacando los dientes, muerto, reventado por la cabalonga; muladares, ruinas de adobe... en medio de un llano; San Lázaro con su capilla humilde y sus enfermos carcomidos, y dejando sus huesos al descubierto con sus ojos espantados ribeteados de encarnado.
>
> Siguiendo al Norte: remolino de callejones, casucas en fuga, puertas enanas, ventanas maliciosas con atolerías obscuras llenas de humo, con el envigado casi flotando en aguas pútridas; mujeres medio desnudas sobre el metate, muchachos en cueros vivos gateando o arrastrándose, jaurías de perros sarnosos, hambrientos: era como la degradación del aduar.
>
> Avanzando, estaban los alrededores de la capilla de Manzanares, que hizo célebre Garatuza, y la encrucijada de "Pita Azul", nidos de tifo, escondite de los hijos sacrílegos y confidente de los amoríos de los Reverendos padres de la Merced; todo ceñido o limitado por las acequias con sus curtidurías pestilentes, sus puentes, sus depósitos de frutas y verduras, sus canoas y chalupas, sus indias enredadas, sus indios desnudos y su idioma musical y quejoso, perdiéndose entre los gritos y desvergüenzas de regatones y cargadores.
>
> Solían interrumpir la monotonía asquerosa de esos vericuetos, ya un pleito de gallos, ya un juego de *pítima* o *rayuela,* ya un pico de pilluelos desertores de la escuela, ya el roncar de un marrano di-

choso, ya el pastar de un caballo tísico o de una vaca escuálida en una rinconada.

¿Compensa la ciudad que se ejerce por la desdicha de advertir que lo otro también existe? Sí y no, los integrantes de la ciudad letrada están al tanto de sus ventajas comparativas, pero la miseria y su implacable sordidez les advierten pese a todo de su condición: habitantes de las márgenes del mundo, lectores que nunca serán leídos por el objeto de sus devociones, escritores aún distantes de la literatura nacional que no es sino un primer paso hacia lo inalcanzable. Y la pobreza se identifica con el destino trágico. Escribe el poeta Ignacio Rodríguez Galván, académico de Letrán:

> Avaricia, no amor, el mundo rige
> a quien la suerte vacilante aflige.
> Yo, que entre harapos trémulos nací,
> "Te amo", le dije a la mujer.— Revuelta,
> Ella responde con la espalda vuelta:
> "¡Mendigo, huye de aquí!"

Del ateísmo como fe en lo desconocido

Los integrantes de la Academia de Letrán escriben con tal de verificarse ante sí mismos, discuten para certificar auditivamente la existencia de sus ideas, viven en la timidez de la periferia y se saben (con o sin ese nombre) precursores. Por eso tiene tal importancia entre ellos el acto de "provocación", y por eso, el origen de la leyenda de la Academia de Letrán es un debut en la vida intelectual. En *Memorias de mis tiempos* Prieto refiere con entusiasmo un episodio de 1837: a la Academia de Letrán, recinto de jóvenes formados por la cultura eclesiástica, ingresa un joven de 18 a 20 años, triste y desaliñado:

> Ramírez sacó del bolsillo del costado, un puño de papeles de todos tamaños y colores; algunos, impresos por un lado, otros en tiras como recortes de moldes de vestido, y avisos de toros o de teatro. Arregló aquella baraja y leyó con voz segura e insolente el título, que decía: *No hay Dios.*
>
> El estallido inesperado de una bomba, la aparición de un monstruo, el derrumbe estrepitoso del techo, no hubieran producido mayor conmoción.
>
> Se levantó un clamor rabioso que se disolvió en altercados y disputas.
>
> Ramírez veía todo aquello con despreciativa inmovilidad. El Sr. Iturralde, Rector del Colegio, dijo: Yo no puedo permitir que aquí se lea eso; es un establecimiento de educación.

Desde el principio, Ignacio Ramírez representa el *espíritu moderno* que, según Cyril Connolly, combina cualidades intelectuales heredadas de la Ilustración: lucidez, ironía, escepticismo, y curiosidad intelectual, que se añaden a la intensidad apasionada y la sensibilidad enaltecida de los románticos, a su rebelión y su sentido del experimento técnico, a su conciencia de vivir en épocas trágicas. Y Ramírez es profundamente moderno a fuerza de examinar con rigor la tradición heredada, de la cual es producto inevitable (nace en 1818, en Guanajuato, y estudia en un seminario; una generación antes, hubiese desperdiciado sus facultades, y a la amargura, mas la revolución de Independencia le concede alternativas).

Por la necesidad de vivir de otro modo, Ramírez hace pública la creencia que no osaba decir su nombre. El ateísmo entonces no significa "indiferencia" o "desdén" ante las imágenes de la vida eterna, sino una certeza belicosa: en la sociedad republicana las normas morales surgirán del consenso civilizado y no de un Absoluto que se negocia a diario con la Iglesia. En la América Latina del siglo XIX, un ateo declarado es alguien que, enfrentándose al mayor de los prejuicios, hace uso de la preocupación moral a modo de formación cívica. Véase al respecto otra descripción del célebre ingreso a la Academia de Letrán, la del escritor Hilarión Frías y Soto:

> La tesis de Ramírez versaba sobre este principio: *No hay Dios; los seres de la*

Naturaleza se sostienen por sí mismos... He aquí el lema con que se anunció Ramírez ante una sociedad retardatoria, poco ilustrada, fanatizada por el imperio secular de España.

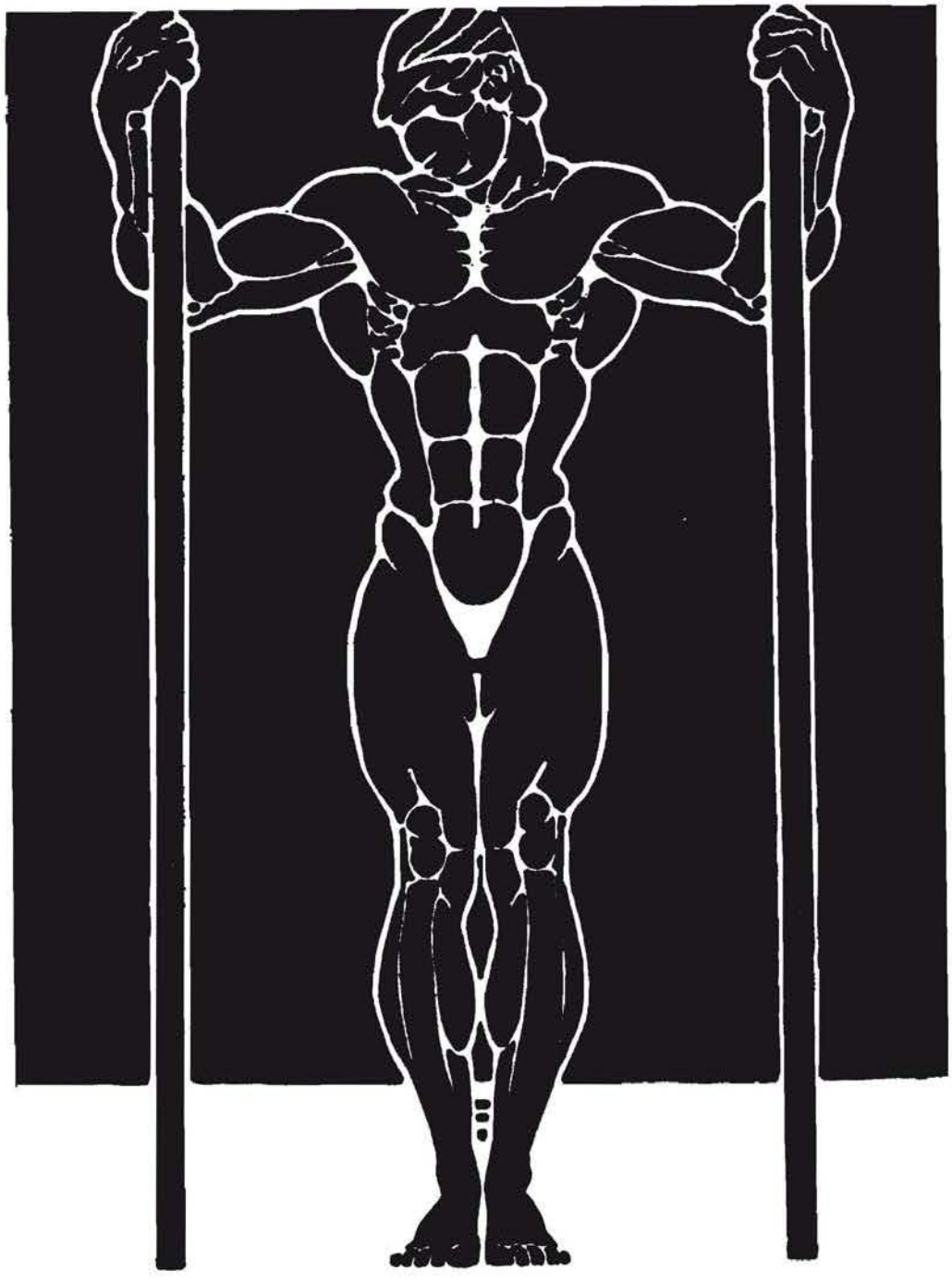
Si cualquier otro hubiera lanzado ese grito de guerra que atentaba contra un Dios, contra las creencias de una era y contra la filosofía presidida por Roma, la divina y la infalible, habría sido tomado como un jactancioso demente... México sintió el calosfrío del presentimiento, porque en aquel blasfemo principio se traslucía una revolución social, que removería desde sus cimientos la sociedad vieja de construcción gótica para darle la forma que exigía el progreso humano...

La declaración de ateísmo marcará a Ramírez el resto de su vida. Ahora, en las postrimerías de un siglo que pierde y reencuentra y pierde circularmente, y con diferentes atavíos, a la experiencia religiosa, sólo es dable vislumbrar los alcances de tal pronunciamiento acudiendo a las hipótesis que se desprenden de los testimonios disponibles. En ciudades que apenas lo son, o en la todavía pequeña capital, clérigos y burgueses buscan públicamente la protección divina, que los distinguirá de la gleba. Como ha demostrado Lucien Febvre en su magnífico examen de Rabelais y el sentimiento agnóstico en el siglo XVI, la impensabilidad del ateísmo formaba parte de la naturaleza social, era un hecho incontrovertible. Así, la frase lapidaria: *No hay Dios,* no sólo permite suponer, a través de un individuo, a muchos otros que comparten su actitud sin atreverse a expresarla, sino, de manera fundamental, nos acerca al preámbulo de la cultura urbana en cuya coraza de inhibiciones se filtra abruptamente la osadía. Por sí sola, la afirmación de Ramírez, todavía herética en 1948 como lo supo Diego Rivera al incluir la frase en su mural *Un domingo en la Alameda* sólo para borrarla después del gran escándalo, exhibe la mentalidad de quien desprende de sus lecturas y de la lectura de la ciudad misma, la energía suficiente para decir lo que piensa. Si la ciudad de 1837 está todavía sujeta a la traza clerical, y se norma por la magnificencia opresiva, se entenderá la profecía urbana de Ramírez, que, muy posiblemente (lo indemostrable no es lo inconcebible), y como lo ratifica la gran provocación intelectual que es su obra, se nutre también de la contemplación de la ciudad real en donde fermenta y se va afianzando la vida laica: rijosa, bebedora, putañera, pícara, represiva, religiosa a sus horas, y que actúa las más de las veces sin esa conciencia del "temor de Dios" que es obediencia a los clérigos.

La Academia de Letrán es mucho más (y mucho menos) que la triunfal aparición de Ignacio Ramírez. En sus veinte años de vida, mezcla a liberales y conservadores, difunde la poesía y la retórica, permite sesiones exaltadas y sesiones de incruenta y fatigosa sabiduría. Y los académicos viven la ciudad pequeña y, a su modo, marginal, en paseos, cafés, bibliotecas, casas amplias donde las veladas transcurren al lado del piano, curatos, teatros donde las jerarquías están tan rígidamente marcadas como en la corte virreinal o en las procesiones. En tanto personas con vida política, y Rodríguez Galván es un ejemplo, las vidas se someten al ritmo de las actitudes y los de la Academia de Letrán combaten, denuncian, van al exilio, increpan a la autoridad. En tanto miembros de la ciudad letrada, ellos se atienen a lecturas, intercambios, admiraciones, y a la certeza de fundar la literatura nacional.

Esta conciliación de los opuestos, que será tan fructífera en la República Restaurada, presiona en favor de la ciudad ideal, que a la ciudad real la deja como la pesadilla inevitable. Y será aún vigente en 1926 ó 1930, cuando los integrantes de la revista *Contemporáneos* viven la ciudad como un rescate de la palabra y de la imaginación. En 1836, la Academia que unos años antes hubiese sido cofradía, representa la irrupción de curas sin iglesia, de curas con latín pero sin misa, de intelectuales que —con unos cuantos periódicos a su disposición, sin industria editorial, con la universi-

dad reducida al mínimo— deciden unirse para constituir entre todos al primer público cultural a su disposición. ¡Oh esforzados varones, amasteis vuestros productos literarios con tal de darle oportunidad al olvido de las generaciones venideras!



Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución Mexicana

Martha Eva Rocha Islas

Las investigaciones realizadas sobre la participación de las mujeres en los distintos procesos histórico-nacionales, revelan cada vez más su presencia como actores sociales. El diccionario biográfico, antes reservado a las heroínas, a las mujeres célebres —presentadas siempre como personajes de excepción— incrementa cada día sus páginas con el registro de numerosos nombres de quienes han desempeñado un papel protagónico. Una revisión histórica en búsqueda de las mujeres, las descubre como sujetos sociales participantes en los procesos políticos, económicos y sociales de su tiempo, si bien tal participación tiene sus propias especificidades.

Recuperar la vida de las mujeres en el porfirismo y la Revolución me llevó a hurgar en las fuentes históricas para preparar la última parte de una antología sobre las mujeres: *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas* elaborada en el seminario "Participación social de la mujer en el México contemporáneo" de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.[1] La revisión historiográfica realizada para dicha antología permitió visualizar un panorama inicial sobre la participación de las mujeres en la Revolución Mexicana, este panorama es lo que presentamos en el presente artículo.

La lucha armada revolucionaria en la que se vio inmerso nuestro país entre 1910 y 1917, contó con la participación de los distintos grupos, sectores y clases que trataban de dar forma a una nueva nación. Un proyecto nacionalista involucró y movilizó al campesinado —la población más numerosa de esos años—, a los obreros, a las clases medias y a la burguesía nacional. Con expectativas diferentes y a veces contradictorias se integraron a las distintas facciones revolucionarias que contendieron en la guerra civil. Desde el magonismo —movimiento precursor que actuó como fuerza de oposición a Díaz—, el maderismo y el constitucionalismo —defensores de la democracia—, hasta la contrarrevolución huertista y los movimientos populares: villismo y zapatismo, actuaron en defensa de sus programas y objetivos de lucha, a veces haciendo un frente común, otras en forma independiente, y otras más enfrentándose entre sí. Lo cierto es que al cabo de una década lograron transformar al país. La promulgación de la nueva Constitución en 1917 cierra un ciclo de guerra civil, y encauza al país por la vía institucional.

Todos los acontecimientos que fueron modificando a México, también fueron transformando la vida de las mujeres. Otros no fueron consecuencia directa de la Revolución, se gestaron en esos 33 años de "paz social" previos al movimiento armado.

Al rastrear la participación social de las mujeres durante el porfiriato descubrimos su

presencia en el escenario político, en parte como resultado de la mentalidad de "modernidad y progreso" que caracterizó a aquella época, durante la cual un nuevo discurso comenzó a cuestionar la función social de las mujeres y a plantear las demandas específicas de su género.[2]

El proceso de industrialización iniciado en el porfirismo abrió a las mujeres las puertas de fábricas, talleres, comercios, oficinas públicas, y amplió también su participación dentro del magisterio. A partir de este momento ellas empiezan a plantear una serie de demandas que enarbolan como bandera de lucha: mayor acceso a las instituciones educativas, al trabajo remunerado y a la participación política. Peticiones que surgen fundamentalmente de los sectores medios.

La influencia de los movimientos feministas europeos y del sufragista norteamericano se deja sentir en los escritos de un grupo de mujeres, que se convierten en portavoces de las ideas emancipadoras aprovechando el espíritu progresista e innovador de la época. Desde finales del siglo XIX la prensa constituyó el espacio donde ese sector femenino expresó la necesidad de redefinir no sólo la función social de la mujer, sino de luchar por su emancipación a través del estudio y del trabajo remunerado.[3]

La mujer empieza a salir de los estrechos límites del hogar para desarrollar otras actividades, lo que pone en alerta a los ideólogos del porfirismo en tanto la emancipación podía significar la renuncia de ellas a su función "natural" de esposas y madres. *El Clarín,* periódico de Guadalajara, publicaba al respecto:

> Las señoras y señoritas de la capital muy activas, asaz varoniles que pronuncian discursos, componen piezas musicales y abrazan y besan en público [...] esos arranques viriles del sexo débil, francamente no nos gustan; sepárenla de la tarea de pegar botones, de confeccionar un guiso ó de enseñarles una oración a los chicos [...] y lo habrán hechado (sic) todo a perder por más que en lo contrario opine la renombrada escritora Dña. Concepción Gimeno de Flaquer. La mujer a sus labores: eso de decir discursos y encabezar motines, se queda para nosotros que llevamos pantalones. No hay que confundir los sexos.[4]

El Colmillo Público, de la ciudad de México, declaraba:

> Las mujeres que hablan de feminismo no son buenas, y quieren llamarse en vez de malas, adelantadas y liberales, que es nombre que suena mejor.[5]

Pese a que eran blanco de ataques e injurias, este grupo de mujeres ilustradas comienza a manifestar sus opiniones en periódicos y revistas femeninas. *La Mujer, La Mujer Mexicana, El Album de la Mujer, El Correo de las Señoras, Violetas de Anáhuac,* entre otras, concebidas por y para mujeres, nos dan cuenta del interés de esas nuevas generaciones por comunicarse. La pluma de profesoras, escritoras y profesionistas inicia un cuestionamiento sobre la desigualdad intelectual entre los sexos, y se expresa a favor de la emancipación femenina en términos de educación e ilustración igualitaria que les permitiera participar en los distintos campos de la cultura y la política. No obstante su reducido número, se dieron a la tarea de reflexionar sobre los derechos y prerrogativas de las mujeres mexicanas, convirtiéndose en la vanguardia dedicada a elaborar las primeras reivindicaciones.

Un artículo sobre "los derechos de la mujer" aparecido en la revista *La Mujer* —órgano de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres— analiza el pretendido cambio de costumbres y tradiciones que se debaten en relación a la emancipación femenina.

> Si emanciparse es eximirse de toda carga o tutela que impida la libertad de acción; y si esta clase de emancipación quiere concederse a la mujer, no deja uno de alarmarse al meditar sobre los transtornos sociales y las tristes consecuencias

que traería consigo ese cambio de atribuciones, de aptitudes toleradas y de *libertad* ilimitada en la mujer.[6]

El autor del comentario plantea que quienes por tal concepto entienden librar a la mujer de la ignorancia y de la condición subordinada que ocupa en la escala social, están en lo justo, siempre que la adquisición de tales conocimientos no desvíe a la mujer de sus naturales deberes y de su misión en la tierra. Continúa explicando que existen

> Otros espíritus atrevidos, de buena fe, pero poco reflexivos [se refiere a los femeninos, aunque no lo hace explícito; ellas entienden de forma diferente el significado de emancipación], quieren no solamente que se le abran las puertas de la ciencia, sino que en todos los asuntos de la vida civil y social tenga la mujer iguales derechos que el hombre [...] Si se la quiere científica, libre, independiente, con derecho a ingresar al foro, a la magistratura y a las demás carreras profesionales; se la quiere injerida en las luchas de la política, en las borrascas del parlamento, en las contiendas de los tribunales, en las intrigas de los comicios y quizá también en los sucesos sangrientos de la guerra; es decir, convertida en todo y por todo en un mari-macho porque de otro modo no podía tener las mismas atribuciones, ni ejercer los mismos derechos que el hombre, que es el *desideratum* de los que han iniciado la femenil innovación [...] educar así a la mujer significaría convertir a la generación naciente en una sociedad de varoniles amazonas [...] [Finalmente concluye su comentario planteando que] lo dulce y apacible, lo agradable y sin muchas peripecias, es lo que conviene a la mujer.[7]

La prédica anterior fue escuchada por todas las mujeres en algún momento de su vida; sin embargo ese pequeño grupo, en lugar de resignarse, reclamó instrucción y derechos políticos sin renunciar a las obligaciones determinadas socialmente como de su competencia.

La profesora Dolores Correa Zapata, directora de la revista *La Mujer Mexicana,* al dirigirse en 1904 al magisterio femenino hacía énfasis en la estrechez del horizonte de las mujeres, en el que no cabían sus legítimas aspiraciones. Les proponía se esforzaran en ampliar sus expectativas, no perdiendo energías en inútiles lamentaciones, exhortándolas con ello a que buscaran un mejor fin a sus vidas.[8]

Con la creación de la Escuela Normal de Profesoras en 1888, la profesión de maestra cobró una importancia que hasta entonces no tenía. Con ello el magisterio se convirtió en la gran oportunidad de profesionalización para la mayoría de las mujeres. La Escuela de Artes y Oficios y la Mercantil "Miguel Lerdo de Tejada" de Señoritas, fueron también otra opción de desarrollo profesional en ciertos sectores sociales, y en menor escala el periodismo y las letras. El índice de participación femenina en carreras universitarias era muy bajo, por ser éstas consideradas de la competencia de los hombres. Al iniciarse el siglo XX el 14.30% de los estudiantes eran mujeres, y en 1907 la matrícula se había incrementado en un 10%. Todavía en la década de los veinte las mujeres inscritas en carreras universitarias continuaban siendo una minoría.[9]

No fue entonces la Revolución de 1910 el parteaguas que cuestionó la condición subordinada de la mujer, ya que si bien la lucha armada alteró y modificó sus formas de vida, antes de esta gran revuelta existió gran participación femenina en distintos ámbitos y niveles. La mujer no se incorporó a "la bola" por primera vez en la Revolución, durante los conflictos armados que vivió el país a lo largo del siglo XIX, la mujer del campo, compañera del soldado federal (por extensión llamada "soldadera"), de repente se vio enrolada en los ejércitos, desempeñando además de las tareas tradicionales, las que surgen como parte de la guerra.

Julio Guerrero en su libro *La génesis del crimen en México,* publicado en 1901, aporta

una caracterización de las soldaderas decimonónicas:

> Estas mujeres durante el día no tienen más hogar que la calle; y la cuadra del cuartel en la noche. Sentadas en la banqueta, con el perro á sus pies, y el muchacho recostado contra el canasto, forman frente á los cuarteles, grupos que ocupan media calle; acompañan al marido ó amacio en sus marchas militares, llevando á cuestas al niño de brazos, el canasto lleno con ropa y los trastos de guisar [...] La mayor parte son concubinas de los soldados pero fieles, y jamás tienen dos amacios á la vez [...] Son celosas y valientes, habiendo, muchas veces, saqueado las poblaciones pequeñas; pues se encargan de procurar alimentos á la tropa; y lo consiguen por la fuerza, cuando los rehusan los dueños de tiendas, corrales ó rancherías.[10]

Sin embargo, la imagen de la soldadera que conocemos es producto de la Revolución: la recrean los corridos, la vemos en las fotografías luciendo carabinas y cananas, la inmortalizan los pintores en sus murales, descripciones de viajeros y novelas de la época dan cuenta de ella; de las hazañas de coronelas y generalas que tuvieron mando de tropa.[11]

La gran mayoría de mujeres campesinas se incorpora en los distintos ejércitos, acompañando al padre, esposo o hermano, por propia voluntad o bajo el viejo sistema de leva; participando de muy diversas maneras. "Encargadas de las tareas domésticas, como siempre, pero en tiempos de guerra en medio de condiciones más adversas, peregrinando de un lugar a otro, pernoctando en los campamentos improvisados, se ocuparon no sólo de alimentar a la tropa, lavar la ropa y cuidar a los hijos sino también de atender a los heridos, servir de correos y de espías en los pueblos, abastecer de armas y brindar compañía sexual a sus hombres".[12]

Narraciones de mujeres zapatistas cuentan cómo fue su incorporación al ejército y describen su vida en los campamentos.

> Me fui porque quemaron Huitzilac y despoblaron, y claro que quemaron merito en 1911, cuando nos despoblaron. Cuando estalló la Revolución fue en 1910, hubo sitio, de ese sitio, al año como quien dice, sembramos nuestro granito de maíz, pero todo se quedó, trapos y ¡qué se entiende! todo se quedó ahí en la casa, todo... Entraron a quemar pero fue el gobierno, no los zapatistas, entró el gobierno. [A los hombres] se los llevaban lejos a guerrear y nosotras en el campamento. Pero nos dejaban un resguardo, por alguna cosa que hubiera.[13] Las esposas de los generales siguieron a sus hombres porque no había gente que les hiciera de comer, no había nadien, no sabían hacer nada y los soldados que llevaban sus esposas no querían tampoco que les ayudaran porque también ellas se cansaban. Andábamos todas con ellos en el monte, todos, sí. La vida en los campamentos era muy triste, muy dura.[14]

Un numeroso contingente de soldaderas, en el silencio y desde la invisibilidad cumplieron el importante objetivo de sostener la vida cotidiana de sus "juanes". Cabría subrayar, sin embargo, que además de realizar faenas domésticas desempeñaron tareas de mayor riesgo. Un informante relata:

> Las mujeres con Villa tenían mucho corazón y mucho valor, eran espías en los campamentos federales, se hacían pasar como vendedoras, la tropa les decía "Marías", así ellas se fijaban en las trincheras, en el armamento, escuchaban de los movimientos y luego iban e informaban al general Villa.[15]

Muchas mujeres participaron como combatientes en las batallas.[16] La literatura ha elaborado un estereotipo de estas soldaderas dotándolas de características tradicionalmente masculinas: la valentía, el aplomo y la bravura son atributos que se destacan en ellas. Platica Tomasa García:

> A todas nos decían adelitas, pero la mera Adelita era de Ciudad Juárez.... ella decía: ¡Orale! Entrenle y el que tenga miedo que se quede a cocer frijoles... Eramos muchas: la Petra, la Soledá,.. y la mayoría si servíamos para combatir.[17]

La presencia femenina en la Revolución no se limita, empero, a las soldaderas; en ella participaron mujeres de distintos estratos sociales y desde distintos frentes:

> Las mujeres trabajaron como despachadoras de trenes, telegrafistas, enfermeras, farmacéuticas, empleadas de oficina, reporteras, editoras de periódicos, mujeres de negocios y maestras.[18]

En los primeros años del siglo XX empiezan a surgir organizaciones de trabajadoras (integradas por maestras normalistas y obreras textiles principalmente) que se vinculan al Partido Liberal Mexicano desarrollando una intensa labor política en contra del régimen de Díaz, lo que causó la persecución y el encarcelamiento de algunas de sus integrantes. Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (editora del semanario *Vésper*);[19] Dolores Jiménez y Muro (colaboradora en la revista *La Mujer Mexicana,* redactora y firmante del *Plan político-social de la Sierra de Guerrero,* el antecedente más inmediato del *Plan de Ayala,* documento en cuya elaboración también participaba),[20] y Elisa Acuña y Rosetti (integrante del centro director de la Confederación de Clubes Liberales en 1903 y editora de *La Guillotina,* periódico financiado por ella) fundaron en la cárcel la sociedad "Hijas de Cuauhtémoc". Además de protestar por los excesos cometidos en el porfiriato, se expresaron a favor del reconocimiento de la igualdad de la mujer con el hombre.

La formación de clubes liberales en el interior de la República contó con el trabajo de activas colaboradoras. La profesora Silvina Rembao de Trejo que participó en algunos movimientos insurreccionales en Chihuahua y La Laguna, hacia 1906, escribió una serie de artículos en contra de la dictadura, publicados en los periódicos locales del estado. La maestra Avelina Villarreal de Arriaga ayudó a editar *Regeneración* en St. Louis Missouri. Cabe también destacar a Margarita Ortega y a su hija Rosaura Gortari, militantes magonistas que combatieron en los estados norteños de Baja California y Sonora. Al triunfar los maderistas en 1911 se exiliaron en Yuma, Arizona, donde fueron arrestadas por las autoridades de inmigración, lograron escapar y se trasladaron a Phoenix, cambiándose los nombres por el de María Valdez y Josefina. El largo y pesado trayecto provocó la muerte de Rosaura Gortari.

Margarita continuó su militancia en el PLM; junto con Natividad Cortés reorganizaron el movimiento en Sonora teniendo como centro de operaciones la pequeña población de Sonoyta. Ahí se enfrentaron a las fuerzas del carrancista Rodolfo Gallegos muriendo Natividad durante el tiroteo. Margarita huyó hacia Baja California y cerca de Mexicali fue hecha prisionera por tropas huertistas el 20 de noviembre de 1913. Encarcelada y torturada por no confesar los nombres de sus compañeros magonistas, murió fusilada cuatro días después.[21] Todas estas mujeres fueron propagandistas activas de las ideas magonistas y, quienes sobrevivieron, más tarde protagonistas en el movimiento armado de 1910.

Existieron otras organizaciones de mujeres combatientes como la "Sociedad Protectora de la Mujer", primera organización feminista, creada en 1904 por María Sandoval de Zarco (la primera abogada graduada en México en 1889) y por otras mujeres profesionistas preocupadas "por lograr el perfeccionamiento físico, intelectual y moral de la mujer, el cultivo de las ciencias, las bellas artes y la industria". Defendían además a las mujeres presas y perseguidas por cuestiones políticas;[22] las "Admiradoras de Juárez", cuyas afiliadas iniciaron la lucha por el voto femenino desde 1906. La "Liga Feminista Antirreeleccionista Josefa Ortiz de Domínguez" y el "Consejo Nacional de Mujeres Mexicanas", pugnaban por la transformación de la sociedad. "Hijas de Anáhuac", fundada en Tizapán, D.F., en 1907

por obreras textileras, fue una de las primeras organizaciones revolucionarias que hizo suyo el *Programa del Partido Liberal Mexicano*; sus integrantes también se propusieron luchar por el movimiento social y el mejoramiento de la mujer.[23]

En el maderismo, las simpatizantes y seguidoras del Apóstol de la Democracia, formaron ligas antirreeleccionistas encargadas de difundir las ideas democráticas, principal bandera de lucha en esta etapa. La "Liga Femenil de Propaganda Política", constituida en 1910 por Teresa Arteaga, Ma. Luisa Urbina, Joaquina Negrete, María Aguilar, Adela Treviño y Carmen Serdán, entre otras,[24] trabajó en la campaña de apoyo a Francisco I. Madero. Tras su asesinato se funda el "Club Femenil Lealtad" organizado por María Arias Bernal, Inés Malváez y Dolores Sotomayor, entre cuyos objetivos se contaban, además del culto a los "mártires de la democracia", la difusión de noticias sobre el curso de la Revolución, trabajar por el derrocamiento del usurpador Victoriano Huerta, y la protección de la vida y la libertad de los presos políticos.[25]

El periodo de 1913-1917 contó con una amplia participación femenina en las distintas facciones: constitucionalista, zapatista, villista, y desde distintos frentes: doméstico, sindical, militar, político y feminista.

Mariana Gómez Gutiérrez, originaria de Chihuahua, participó activamente empuñando las armas en el ejército de Pancho Villa. Profesora de una escuela pública en Ojinaga, al estallar la Revolución en 1910 abrazó la causa maderista. Cuando se alistó fue presentada por Villa a la tropa como "la profesora", diciéndoles: "ella escribirá la historia de nuestras batallas y de nuestra causa; será como una hija para los hombres ya viejos y el resto la tratará como su hermana y profesora". Mariana escribio artículos a favor de la causa revolucionaria en periódicos americanos publicados en español que circulaban en el sur de los Estados Unidos.

Participó en la toma de Ojinaga contra los orozquistas en diciembre de 1913; durante el asalto a la ciudad ella iba con la carga de caballería que atacó por el lado oeste. Al ver que las tropas desfallecían se puso al frente de ellas para infundirles ánimo. La victoria villista hizo a Mariana pagadora de la División del Norte, trabajo que desempeñó durante 5 días. El rompimiento de Villa con Carranza motivó el exilio de Mariana en Presidio, Texas en 1917, ya que era una activa propagandista del Centauro del Norte.[26]

Dentro del constitucionalismo —facción triunfante de la Revolución—, la presencia femenina fue numerosa. Las mujeres en las distintas regiones del país se incorporaban a las fuerzas activas realizando las tareas que les eran encomendadas. Existen numerosos relatos que nos hablan de su actuación, sin embargo muchas de ellas aún permanecen en el anonimato. Especial mención requiere la periodista Hermila Galindo,[27] secretaria particular de Venustiano Carranza y directora del semanario ilustrado *La Mujer Moderna*, quien sostenía que la participación activa de las mujeres debía darse tanto en los asuntos políticos que atañen al país como en los propiamente femeninos. Fue una de las más destacadas exponentes del feminismo en México entre 1915 y 1919, periodo en que la vemos trabajar incansablemente en la prensa, la tribuna y en la organización de clubes políticos femeniles. Originaria de Ciudad Lerdo, Durango, de una inteligencia precoz, su capacidad oratoria se puso de manifiesto cuando en nombre del "Club Liberal Abraham González" pronunció el discurso de bienvenida al Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, en su entrada victoriosa a la ciudad de México. Dejó a Venustiano Carranza gratamente impresionado por su agilidad mental, su entusiasmo y su juventud (contaba tan sólo 17 años), por lo que la invitó a colaborar con su gobierno cuando tuvo que trasladarlo a Veracruz en 1914. Siendo su secretaria particular, Hermila Galindo viajó al extranjero para efectuar una campaña en favor del constitucionalismo; estuvo en La Habana, Cuba, y en Colombia dando a conocer la "Doctrina Carranza" contenida en el discurso del 29 de noviembre de 1915 en Matamoros, Tamaulipas.[28]

Desde la tribuna Hermila Galindo continuaba su labor propagandística en pro del feminismo, adoptando una posición de avanzada en problemas como el divorcio, la sexualidad, la religión, la prostitución y la política. Una noticia periodística nos da cuenta de estas actividades:

> En el Teatro García de Saltillo, Coahuila, tuvo lugar la última conferencia de la serie que sobre la mujer ha estado dando la inteligente y popular conferencista mexicana srita. Hermila Galindo. Asistieron todas las Escuelas Municipales, que gustan escuchar la elocuente palabra de la propagandista del feminismo, que viene predicando la emancipación de la mujer, en esta época en que la Revolución reconstruye sobre las bases nuevas, el gran edificio social.[29]

Su entusiasmo y empuje favoreció la creación de sociedades feministas en distintos lugares de la República: México, Toluca, Puebla, San Luis Potosí, Campeche, Veracruz, etcétera. La influencia que ejerció en el gobernador Salvador Alvarado fue decisiva para la realización del Primer Congreso Feminista celebrado en Yucatán en enero de 1916. Dicho Congreso estuvo representado básicamente por profesoras (700 congresistas aproximadamente) que discutieron en torno a cuatro temas fundamentales: los medios más adecuados para la desfanatización de la mujer y su mejoramiento social; la educación femenina en el entendido de que había que prepararlas para la vida intensa del progreso, y sobre las funciones públicas que puede y debe desempeñar la mujer; concretamente se discutía el derecho al sufragio. Opiniones a favor y en contra del desarrollo del congreso, así como del contenido de las ponencias que más impacto tuvieron, aparecieron durante esos días en la prensa de la época.

El trabajo enviado por Hermila Galindo, "La mujer en el provenir", provocó gran revuelo entre las asistentes, ya que ciertamente la propuesta resultaba demasiado audaz. En ella intentaba "comprobar la conocida verdad científica de que el instinto sexual impera de tal suerte en la mujer y con tan irresistibles resortes, que ningún artificio hipócrita es capaz de destruir, modificar o refrenar [...] Siendo el matrimonio el único medio lícito y moral para satisfacerlo cumplidamente, según las exigencias de la sociedad y según las leyes escritas, quedamos frente a un pavoroso problema".[30] Razón por la que la autora preparó un extenso documento que presentó al Segundo Congreso (diciembre de 1916) donde explicaba claramente su idea respecto a la igualdad en diversos planos entre mujeres y hombres. Cuestiones como el aborto, el infanticidio, la orfandad y la prostitución, que no siempre registran las estadísticas —señalaba Hermila—, son consecuencia de esa moral desigual que castiga en la mujer actos que son resultado de las "naturales exigencias sexuales". Tal insistencia en dicha naturalidad, no obedecía a un afán de notoriedad, sino que constituía el punto de partida de su análisis feminista.

Hermila Galindo expresaba la necesidad de que la mujer conociera y entendiera la naturaleza de su propio cuerpo, para ello proponía que las escuelas de enseñanza secundaria incluyeran en sus programas cursos de anatomía y fisiología. Tales conocimientos les ayudarían a controlar y manejar mejor sus "naturales impulsos". Además señalaba a la religión como la principal responsable de que la mujer permaneciera en la ignorancia y, al no poder encauzar su sexualidad, continuara sujeta a los designios del hombre.

Afirmaciones atrevidas para su época, como lo había sido una década antes la declaración de la escritora hispana Concepción Gimeno de Flaquer publicada en *La Mujer Mexicana*: "una moral para los dos sexos es el constante anhelo de las feministas"; Hermila Galindo también criticaba y proponía la transformación de la doble moral vigente en las legislaciones civil y penal.

Respecto al tema del libre acceso de las mujeres en la esfera de la política, se argumentaba en su contra la falta de preparación para ejercer el voto y el reducido número de mujeres

que lo demandaba. Fútil pretexto, expresaron quienes estaban a favor de que se concediera, ya que son siempre las minorías las encargadas de agitar, dirigir y marcar derroteros, las mayorías son por idiosincrasia gregarias.[31] Francisca Ascanio respondía al argumento de falta de preparación: "no es necesaria la experiencia previa para entrar a las luchas sufragistas, porque nunca la experiencia es previa y porque la práctica se adquiere en la lucha".[32]

Adelina Zendejas ha comentado sobre el desarrollo del evento:

> El Congreso Feminista es un fiasco porque participaron mujeres que no estaban ligadas a las obreras y a las campesinas. Es un Congreso de la pequeña burguesía donde se perdieron en divagaciones, en versos y hasta en pleitos entre ellas. No es nada del otro mundo.[33]

Sin embargo, tanto el Primero como el Segundo Congreso Feminista, celebrado también en Yucatán, marcaron un hito en tanto que contribuyeron a puntualizar una serie de problemas presentes desde tiempo atrás. Así fue el trabajo organizado y de lucha que sostuvieron las mujeres en un largo periodo lo que propició que fueran tomadas en cuenta sus demandas, algunas de ellas incorporadas en la nueva legislación y otras, incluso, llevadas a la práctica.

La ley del divorcio con disolución de vínculo expedida por Venustiano Carranza en diciembre de 1914, la Ley del Matrimonio que decretó Emiliano Zapata en 1915, y la Ley sobre Relaciones Familiares, expedida también por el gobierno de Carranza en abril de 1917, son algunos ejemplos. Esta última establecía además del divorcio con disolución de vínculo —que ya contemplaba la legislación anterior—, la posibilidad de los cónyuges de contraer nuevo matrimonio, se incrementaba la edad mínima requerida para casarse, de 12 años en las mujeres y 14 en los hombres, a 14 y 16 años respectivamente, dicha legislación consignó también los derechos y obligaciones entre los consortes, las relaciones concernientes a la paternidad y el reconocimiento de los hijos (aunque establecía todavía la diferencia entre hijos legítimos y naturales, que el proyecto del Matrimonio expedido por Zapata eliminaba). La mayoría de edad aumentaba a 21 años, para ambos sexos, sin embargo si la mujer permanecía soltera no podía abandonar la casa paterna hasta cumplir los 30 años; la mujer casada pasaba de la tutela del padre a la del esposo ya que requería de su consentimiento para trabajar, ejercer una profesión o establecer un comercio.[34]

No obstante las disposiciones legislativas, el matrimonio civil no se generalizó, ya que según muestran datos estadísticos, al finalizar los años veinte el matrimonio religioso superaba al civil (la tasa de nupcialidad registrada en 1922 era del 3.7% y en 1929 apenas del 5%). En el censo de 1921 encontramos la categoría de divorciado/a, dado que el divorcio vincular quedó instituido en 1917.

Las iniciativas presentadas al Congreso Constituyente en 1916, relativas a imponer la pena de muerte por el delito de violación[35] y el otorgamiento del voto femenino,[36] aunque no fueron aceptadas, significaron también poner en el tapete otras de las preocupaciones por las que las mujeres habían venido luchando y sentaron con ello un precedente. Respecto a la iniciativa presentada por Hermila Galindo sobre el derecho de la mujer al sufragio, el Constituyente se manifestó en contra bajo los siguientes argumentos:

> El hecho de que algunas mujeres excepcionales tengan las condiciones necesarias para ejercer satisfactoriamente los derechos políticos no funda la conclusión de que éstos deben concederse a las mujeres como clase. [...] La diferencia de los sexos determina la diferencia en la aplicación de las actividades [...] la actividad de la mujer no ha salido del círculo del hogar doméstico, ni sus intereses se han desvinculado de los de los miembros masculinos de la familia; no ha llegado entre nosotros a romperse la unidad de la

familia, como llega a suceder con el avance de la civilización; las mujeres no sienten pues, la necesidad de participar en los asuntos públicos, como lo demuestra la falta de todo movimiento colectivo en ese sentido.[37]

El Congreso Constituyente negó el derecho de voto a la mujer desconociendo con ello la participación activa y numerosa que las mujeres habían desplegado durante la lucha armada revolucionaria; un discurso patriarcal se afanaba en ubicarla en el mundo de lo privado, excluyéndola de los asuntos relacionados con la política. Al promulgarse la nueva Constitución en febrero de 1917, Hermila Galindo lanzó su candidatura para diputada por el 5o. Distrito Electoral de la Ciudad de México (aun sabiendo que no sería electa), con la intención de hacer pública la demanda de las mujeres que exigían el derecho de voto; sabía que con ello sentaba un precedente para las nuevas generaciones.

En cambio, los derechos laborales de las mujeres sí fueron incorporados al artículo 123 de la nueva Carta Magna. Quedó fijado el salario mínimo en condiciones de igualdad con el hombre, se estableció en 8 horas la jornada máxima de trabajo, se protegió la maternidad (los tres meses anteriores al parto las mujeres no desempeñarían trabajos pesados, el mes posterior disfrutarían forzosamente de descanso percibiendo su salario íntegro y conservando su empleo; durante el periodo de la lactancia tendrían dos descansos extraordinarios por día, de media hora cada uno) y también quedaron prohibidos los trabajos insalubres y peligrosos tanto para las mujeres como para los jóvenes menores de 16 años.[38]

Corresponde a la gestión del gobernador de Yucatán Felipe Carrillo Puerto, en los años veinte, la puesta en marcha de cambios radicales que recogían demandas por las que las mujeres habían venido luchando. Iniciativas como la del amor libre, que para los socialistas radicales significaba que un hombre y una mujer, guiados por el instinto de conservación de la especie, podían unir sus corazones, sus mentes y sus cuerpos sin la sanción de la Iglesia o del Estado. La ley del divorcio (marzo de 1923) que definía al matrimonio como una unión voluntaria apoyada en el amor, con el objeto de fundar un hogar y que era disoluble por voluntad de cualquiera de las partes. Sin embargo, dicha ley, con todos sus aspectos radicales, dejaba intacta la doble moral tan notoria en la legislación mexicana y que las feministas intentaban erradicar, ya que veía con indulgencia el adulterio cometido por el hombre y el hecho de que una vez divorciado pudiera casarse de inmediato, mientras que la mujer divorciada tenía que esperar 300 días antes de contraer nuevas nupcias. Y finalmente la relativa al control natal, tema que circuló entre los recién casados mediante el folleto de la doctora Margaret Sanger *La regulación de la natalidad o La brújula del hogar*. Todas ellas encontraron el rechazo e incluso la indignación de los sectores más conservadores del estado.[39]

Como resultado del intenso trabajo político realizado por las mujeres en el largo periodo, entre 1922 y 1925 en los estados del sureste (Chiapas, Yucatán y Tabasco) se obtuvo la igualdad jurídica de la mujer para votar y ser votada en puestos de representación popular. Sin embargo esta experiencia duró poco, lo mismo que los representantes del poder regional que la hicieron posible. La cancelación de los proyectos políticos estatales interrumpió la puesta en marcha de los programas en pro de las mujeres.

La visión panorámica que acabamos de exponer permite hacer algunos comentarios que se desprenden de la investigación y pesquisa realizadas. Resalta, en primer lugar, la carencia de una cronología específica de la historia de las mujeres mexicanas, aquella que evidencie los cambios relevantes en sus formas de vida, ya que éstos no coinciden con el convencional esquema de periodización de la historia de México.

La revisión historiográfica hizo posible un recuento de lo que se ha escrito acerca de la participación social de las mujeres en el periodo. Considerando como punto de partida el año

de 1880, notamos que la hemerografía (periódicos y revistas femeninas) es el vehículo por el que accedemos al ideal de la mujer vigente en esa época, pero al adentrarnos en la lectura de sus páginas, también encontramos que la prensa fue el medio que permitió a un grupo de inquietas mujeres dar cauce a sus preocupaciones y plantear la serie de demandas ya mencionadas.

Las dos últimas décadas del siglo pasado registran la aparición de publicaciones feministas[40] que cuentan con una colaboración importante y sistemática de mujeres en la redacción e, incluso, en la dirección de algunas de ellas. Además de tratar los tradicionales temas femeninos (el hogar, las modas, las recetas de cocina, los hijos, etc.), la preocupación central de dichas publicaciones está en cuestionar la función de las mujeres en la sociedad, defendiendo para ellas (las de los sectores medios) igualdad de oportunidades en los terrenos educativo, laboral y político.

Por su parte, la prensa obrera respecto a la mujer se encarga de denunciar sus problemas laborales, la explotación que vive este sector proletario: bajos salarios, largas jornadas de trabajo, carencia de prestaciones, situación de las organizaciones gremiales, etc.[41] Los temas más recurrentes hacen hincapié en la necesidad de educar a las mujeres como medio para emanciparlas, en conseguir mejores condiciones de trabajo para evitar la prostitución y en reiterar la importancia de su misión en la sociedad como esposas y madres.

Respecto a los libros publicados sobre las mujeres en la Revolución, un buen número de ellos nos informan de la vida y despliegue de actividades de aquellas mujeres luchadoras que participaron en el proceso revolucionario.[42] Estos textos, como todo trabajo pionero, incurren en errores al consignar una fecha, un lugar, un nombre, errores que no los invalidan, sino por el contrario aportan una buena información que orienta y, en algunos casos, ubica materiales y escritos fundamentales. Parece ser que el objetivo primordial que alentó estos trabajos radica en recuperar las experiencias de vida de estas mujeres, de ahí que tales descripciones (generalmente biográficas) cumplen más bien la función de tributo a la labor desarrollada por ellas, convirtiéndolas en paradigma. La retórica del relato en el que se destaca fundamentalmente el heroísmo, recoge sus vivencias sin pasar por el tamiz del rigor académico. Existen pocos ensayos contemporáneos de nivel interpretativo que nos ofrezcan una imagen más articulada de las mujeres en esta etapa.[43]

La problemática de la mujer campesina prácticamente está ausente en los estudios historiográficos del periodo; cuando se refieren a ella la asocian casi siempre con la imagen de la soldadera a la que le confieren un carácter heroico.

Temas como la prostitución y la violencia hacia las mujeres no han sido abordados en forma sistemática. El rapto y la violación fueron actos de agresión que las mujeres padecieron en ese periodo de ilegalidad y en nombre de las distintas facciones: villistas, zapatistas y constitucionalistas. Diversos relatos hablan de esos abusos sexuales:

> En el norte reina una total ilegalidad, en cualquier parte los hermanos se matan entre sí, en tanto que a las hermanas las reparten como botín;[44] una vez mi mamá me puso ropa de mi abuelita; mi abuelita ya había muerto, me puso unas enaguas y me sacaron a que fuera yo a moler nixtamal; y ¡que llegan los zapatistas aventando la puerta! [...] ¿Qué querían? preguntó [mi mamá] a los zapatistas. Pues unas gordas, algo de comer. Dice ella: pues, apenas está moliendo ella. Ahorita les hago unas memelas y vienen. ¡Váyanse y den la vuelta! Ya pa' que te vayas p' allá, me dijo a mí. Si no, ¡capaz que te llevan! Yo tenía quince años. Se llevaron de aquí varias muchachas de soldaderas. Aquí de "La Fama"; se las llevaron a la fuerza. Pues ¡quién se iba con un calzonudo![45] En el pueblo de Namiquipa Villa lo sitió y ordenó matar a todos los hombres y las mujeres se las

> echó a la tropa... porque creía que eran enemigos de él, porque lo habían... él decía que lo habían traicionado.[46] También los carrancistas en Rubio, también se trajeron como unas catorce muchachas y hasta se querían traer mujeres casadas, y así.[47]

La prostitución, reglamentada en el porfiriato por considerarse "un mal necesario", vivió en la clandestinidad durante la Revolución. Los burdeles representaron para muchas mujeres indigentes una forma de sobrevivencia; para otras, quizá la posibilidad de encauzar una sexualidad reprimida que por tantos años había imperado como norma de conducta.

Las observaciones anteriores nos llevan a considerar que una periodización más amplia, 1880-1920, es imprescindible si se desea una mejor contextualización y una explicación más satisfactoria del papel desempeñado por las mujeres en la Revolución. Qué fue común y qué no entre las mujeres soldaderas, dirigentes revolucionarias, obreras, empleadas, profesionistas y feministas en este periodo de eclosión social. La propuesta de trabajo considera también investigar la participación femenina a partir de la incorporación de las mujeres en las distintas facciones revolucionarias, las funciones que desempeñaron en los ejércitos y la relación que sus dirigentes sostuvieron con los principales caudillos revolucionarios; más que continuar trabajando el nivel programático de sus organizaciones, investigar sobre la cotidianidad de las mujeres, las formas de lucha desarrolladas, los lazos de solidaridad y la cohesión lograda por ellas, como elementos de identidad.

La participación de algunas mujeres en el magonismo, después en el maderismo y posteriormente en el zapatismo, villismo o constitucionalismo, expresa tanto sus convicciones ideológicas como su postura política respecto a las propias mujeres.

Muchos caminos se pueden seguir para encontrar respuestas. Adentrarse en las fuentes primarias evita hacer generalizaciones que no siempre corresponden a la realidad de todas las mujeres. La interpretación apoyada en categorías de análisis (opresión, subordinación, género, cultura, ideología, patriarcado, etc.) es fundamental en la reflexión de los problemas inherentes a las mujeres. Estos adquieren especificidad según el grupo social, la región y el periodo histórico de que se trate; de ahí que el dato de archivo, la referencia hemerográfica, la bibliografía de la época, el testimonio de los protagonistas, sus diarios personales, los álbumes fotográficos, etc., sean herramientas fundamentales para el investigador en su tarea hermenéutica.

Buena cantidad de materiales esperan aún. Se requiere del esfuerzo de los investigadores para realizar un análisis sistemático que ayude a cubrir lagunas, a interpretar los hechos, a aclarar dudas; en fin, que nos hable de la participación femenina en los distintos ámbitos, en las diferentes esferas sociales, en la diversidad de regiones geográficas y en los distintos grupos revolucionarios a los que ellas se vincularon.

Finalmente, el contenido de este artículo —aunque de una manera muy general— intenta mostrar caminos recorridos, pero sobre todo pretende provocar en los investigadores nuevas interrogantes que ayuden en la tarea de ir conformando una memoria histórica de las mujeres.

Notas

[1] *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, 2 vols., México, INAH, 1990, Col. Divulgación (en prensa).

[2] Entendemos la categoría sexo-género como la define María Jesús Izquierdo: "La identidad sexual comparte una identidad de género, esto es una constelación de formas de comportamiento, de relación con los demás y de acción con el medio que hacen diferentes a los hombres de las mujeres". *El sistema sexo-género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona, Ediciones la Sal, 1983.

[3] Esta tesis fue sostenida por la escritora Laureana

Wright de Kleinhans, fundadora y directora en 1887 de la revista *Violetas de Anáhuac*. La publicación estaba dirigida al sector de mujeres que contando con una instrucción básica y con inquietudes intelectuales, encontrara en ella un espacio de participación y reflexión sobre los problemas que las inquietaban.

[4] "Las mujeres que no cosen", en *El Correo de las señoras*, México, 1883, p. 608.

[5] *El Colmillo Público*, México, 12 de julio de 1903, en Angeles Mendieta Alatorre, *La mujer en la Revolución Mexicana* (23), México, Talleres Gráficos de la Nación, 1961, p. 36.

[6] El autor comenta un artículo-programa que con el mismo título se publicó en el número anterior de la revista (145). Número que no aparece en el volumen encuadernado de la Hemeroteca Nacional. Por el contenido de los comentarios suponemos los asuntos que trata el artículo, sin embargo no es claro en cuanto a qué tipo de sociedad y en qué lugar se debaten los problemas que analiza. Los temas objeto del comentario además de la emancipación de la mujer y la igualdad entre los sexos explica sus puntos de vista sobre el restablecimiento del divorcio, la prostitución, la participación de la mujer en la vida civil, el gobierno del hogar (las tareas domésticas y el cuidado de los hijos), quién lo realizará de concederse a la mujer su libertad, el derecho a la educación y la igualdad salarial para ambos sexos por trabajo igual. "Los derechos de la mujer", en *La Mujer*, abril 22 de 1883, t. IV, No. 146.

[7] *Ibidem*.

[8] Dolores Correa Zapata, "La mujer mexicana", en *La Educación Moderna*, año 1, no. 2, febrero de 1909.

[9] Al inicio del porfiriato (1878), mientras que el 58.33% del profesorado eran hombres y el 25% mujeres, para 1900 la proporción se había invertido en 32.50% hombres y 67.50% mujeres y en 1907, 21.71% hombres y 78.29% mujeres. Con profesión universitaria las estadísticas de 1900 mencionan a 2 abogadas, 3 dentistas, 24 médicas y 13 farmacéuticas. Estadísticas Sociales del Porfiriato en: Mílada Bazant *et al.*, *Historia de las profesiones en México*, México, El Colegio de México, 1982.

[10] Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1901, p. 163.

[11] Las coronelas Rosa Bobadilla vda. de Casas, Carmen Parra vda. de Alanís, Margarita Neri, Ramona Flores, conocida como la "güera Carrasco", Clara Rocha, entre otras.

[12] *El álbum de la mujer...*, *op. cit.*, t. II.

[13] Entrevista a la señora Ignacia Peña vda. de Fuentes, realizada en Huitzilac, Morelos, en Salvador Rueda S., "Oposición y subversión: testimonios zapatistas", *Historias* 3, 1983.

[14] Entrevista a la señora Irene Copado vda. de Reyes, realizada por Alicia Olivera y Laura Espejel en Tizapán, D.F., los días 14 y 18 de agosto de 1973. PHO/Z/1/10.

[15] Entrevista al señor Félix Garduño Nava realizada por Ramón Aupart en enero de 1980 (grabación).

[16] Angeles Mendieta, en su libro *La mujer en la Revolución Mexicana*, proporciona una lista de 395 mujeres combatientes cuyos expedientes se encuentran en la Secretaría de la Defensa Nacional, reconocidas como *Veteranas de la Revolución* por su participación en el primero y segundo periodos.

[17] Martha Romo, "¿Y las soldaderas? Tomasa García toma la palabra", en *FEM*, vol. III, no. 11, noviembre-diciembre, 1979.

[18] Friedrich Turner, "Los efectos de la participación femenina en la Revolución de 1910", en *Historia Mexicana*, vol. XVI, no. 4, México, abril-junio 1967.

[19] Un buen intento de perfil biográfico de esta extraordinaria mujer lo encontramos en Pedro Siller, "Testimonios: Juana B. Gutiérrez de Mendoza", *Historia Obrera*, no. 5, CEHSMO.

[20] Para datos biográficos de Dolores Jiménez y Muro (1850-1925) véase Angeles Mendieta, *Las mujeres..., op. cit.*, y Artemisa Sáenz Royo, *Historia político-social y cultural del movimiento femenino en México, 1914-1950*. Su colaboración en *La Mujer Mexicana* fue de julio a diciembre de 1905. Al consultar la revista aparece signada dentro del cuerpo de redacción, sin embargo no pudimos localizar sus artículos ya que al parecer los firmaba con seudónimo. Para conocer de su militancia en las filas del PLM, el contenido del Plan y su actuación como coronela zapatista, véase también Gildardo Magaña, *Emiliano Zapata y el Agrarismo en México*, vol. 1, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1979, pp. 93-99, y James D. Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971, pp. 77, 175.

[21] Archivo personal de Ethel Duffy Turner, Documento 39 (manuscrito).

[22] La Sociedad Protectora de la Mujer se constituye el 8 de febrero de 1904, en *La Mujer Mexicana*, año I, no. 9, 1905.

[23] Ana María Hernández, *La mujer en la industria textil*, en *El álbum..., op. cit.*, t. II.

[24] Esperanza Tuñón, *También somos protagonistas de la Historia de México*, en Cuadernos para la Mujer (5), EMAS, 1987, pp. 5-6.

[25] Angelina del Valle, "María Arias Bernal (1884-1923)", en *FEM*, no. 30, octubre-noviembre, 1983.

[26] Clee Woods, "La profesora of the Arroyos", en *Empire Magazine*, Archivo de Ethel D. Turner, Documento 61.

[27] Para datos biográficos de Hermila Galindo véase Angeles Mendieta, *La mujer en..., op. cit.*,; Anna Macías, *Against All Odds. The Feminist Movement in Mexico to 1940*, Greenwood Press, 1982.

[28] Hermila Galindo, La Doctrina Carranza y el acercamiento indolatino, México, s.e., 1919.

[29] *La Mujer Moderna*, 2 de abril de 1916.

[30] El discurso completo se encuentra en *1916 Primer*

Congreso Feminista de México, México, INFONAVIT, 1975. Un interesante análisis sobre el contenido de la ponencia "La mujer en el porvenir" es el realizado por Gabriela Cano en su artículo "Las precursoras. Hermila Galindo", *FEM,* año 12, no. 72, diciembre de 1988, pp. 19-21.

[31] José Domingo Ramírez Garrido, *Al margen del feminismo,* Mérida, Yuc., Talleres Pluma y Lápiz, 1918, pp. 44-45.

[32] *1916 Primer Congreso..., op. cit.*

[33] Entrevista a Adelina Zendejas, realizada por Esperanza Tuñon los días 20 y 25 de octubre de 1984, en *También somos..., op. cit.,* p. 11.

[34] Venustiano Carranza, *Ley sobre Relaciones Familiares,* México, Imprenta de Gobierno, 1917. Esta ley fue muy importante en tanto modificaba la Ley sobre Matrimonio Civil del 23 de julio de 1859 y la Ley Orgánica del Registro Civil del 28 de julio del mismo año.

[35] Se refiere al proyecto de reforma del artículo 22o. que proponía reimplantar la pena de muerte a los culpables por el delito de violación. Es interesante la discusión que se genera al interior del Congreso Constituyente. "El violador es el individuo que ejerce violencia carnal sobre una mujer", sin embargo no logran ponerse de acuerdo en qué casos debe determinarse que se cometió violación, por aquello del "temperamento de los mexicanos". Aunque el artículo se aprobó sin ninguna modificación, en las Actas del Congreso se puede seguir la argumentación vertida por los diputados a favor y en contra de la reimplantación de dicha pena. La parte final del artículo consigna "[...] Queda también prohibida la pena de muerte por delitos políticos, y en cuanto a los demás, sólo podrá imponerse al traidor a la patria en guerra extranjera, al parricida, al homicida con alevosía, premeditación o ventaja, al incendiario, al plagiario, al salteador de caminos, al pirata y a los reos de delitos graves del orden militar". Véase *El álbum..., op. cit.,* t. II.

[37] Se refiere al proyecto de reforma de los artículos 34 y 35, presentado al Congreso Constituyente por Hermila Galindo. *Ibidem.*

[38] *Ibidem.*

[39] Anna Macías, *Against All Odds..., op. cit.* La autora realiza un estudio sistemático y analítico sobre la experiencia de lucha feminista desarrollada en Yucatán en esos años.

[40] *La Mujer Ilustrada, El Correo de las Señoras, El álbum de la mujer, Violetas de Anáhuac, El Periódico de las Señoras,* etc.

[41] Los artículos referentes a la situación de las mujeres trabajadoras en el siglo XIX publicados en periódicos obreros, se encuentran reunidos en la Antología preparada por CEHSMO, *La mujer y el movimiento obrero mexicano en el siglo XIX.*

[42] A manera de ejemplo: Angeles Mendieta Alatorre, *La mujer en la Revolución Mexicana,* 1961; Laureana Wright de Kleinhans, *Mujeres notables mexicanas,* 1910; Lucina G. Villarreal, *Heroínas de la Independencia. Adelitas de la Revolución. Legionarias del Ejército Nacional,* 1940; Aurora Martínez Garza, *Antorchas de la Revolución,* 1964; Josefina M. de Angeles, *María Arias Bernal, su vida, su obra,* 1947; Artemisa Sáenz Royo, *Semblanzas; mujeres mexicanas revolucionarias y guerreras revolucionarias ideológicas,* 1960; e *Historia político-social y cultural del movimiento femenino en México, 1914-1950,* 1954; María Efraína Rocha, *Semblanzas biográficas de mujeres de la Revolución,* 1947; Ana María Hernández, *La mujer mexicana en la industria textil,* 1940; Aurora Fernández, *Mujeres que honran a la Patria,* 1958.

[43] Partiendo del ensayo de Friedrich C. Turner, "Los efectos de la participación femenina en la Revolución de 1910"; el de Ma. Antonieta Rascón, "La mujer y la lucha social", hasta el libro de Anna Macías, *Agains All Odds. The Feminist Movement in Mexico to 1940,* incluyendo la publicación de artículos en revistas especializadas; sin pasar por alto el esfuerzo realizado en la revista FEM, espacio abierto también a los interesados en la historia de la mujer.

[44] Edith O'Shaughnessy, *Huerta y la Revolución vistos por la esposa de un diplomático,* México, Ed. Diógenes, 1971, p. 129.

[45] Verena Radkau, *"La Fama" y la vida: una fábrica y sus obreras,* México, CIESAS, 1984 (Cuadernos de la Casa Chata, 108), pp. 80-81.

[46] Martha Eva Rocha, *Las Defensas Sociales en Chihuahua. Una paradoja en la Revolución,* México, INAH, 1988 (Col. Divulgación), p. 76.

[47] *Ibidem,* p. 77.

Del centro occidente al medio oeste: historiografía chicana

Gerardo Necoechea

No hace todavía mucho tiempo que las expresiones "minoría escondida" o "norteamericanos olvidados" estaban en boga entre los estudiosos de los mexicanos en los Estados Unidos. Con ellas daban a entender la ausencia de trabajos que exploraran los diversos aspectos de la vida de esta población. Estudiantes inquisitivos podían remitirse a los detallados volúmenes de Taylor o la amena narrativa de McWilliams, cuya añeja calidad subrayaba la pobreza cuantitativa de la bibliografía. La protesta política y una generación académica de chicanos coincidieron en el escenario para acicatear la curiosidad y llenar el vacío. Los historiadores han sido particularmente industriosos, gracias a ellos conocemos más y mejor a los mexicanos "del otro lado". Ha cambiado la concepción de la historia del sudoeste norteamericano, el antiguo México; ha cambiado también la noción de que los mexicanos estaban confinados a esta región de Estados Unidos.

Estudios aparecidos en la última década, centran su atención en Chicago y su periferia; la gran metrópoli del medio oeste atrae a los investigadores por su alta concentración de mexicanos. A la espera de historiadores emprendedores se hallan otras zonas de la región, con poblaciones de origen mexicano numéricamente importantes. El estudio realizado por Gilberto Cárdenas del censo de 1970, da cuenta de esta dispersión y sirve como guía para ubicar geográficamente futuras investigaciones. Las ya existentes nos permiten trazar con cierta firmeza el entorno de la vida social, económica y política de los mexicanos en las primeras décadas de este siglo. A continuación nos ocupamos de ellas con el doble propósito de evaluar lo que sabemos y proponer nuevos problemas.[1]

El presente ensayo no abarca todo lo estudiado. Se concreta a cuatro puntos: emigración, comunidad, trabajo y política. Sobre estos aspectos, los autores ofrecen abundante información. Sin embargo, como veremos más adelante, aún falta mucho por conocer respecto de las relaciones sociales de los mexicanos entre sí y con su entorno. El énfasis puesto en la discriminación y americanización, supone que la historia de los mexicanos fue principalmente una reacción ante las condiciones de la sociedad que les rodeaba. Esta crítica historiográfica, por el contrario, supone que los inmigrantes hicieron su propia historia, adaptándose, pero también moldeando las nuevas situaciones. Esta diferente perspectiva de aproximación sugiere que el estudio de las relaciones sociales ofrece una más cabal comprensión e interpretación de esa experiencia histórica.

Los autores señalan, en forma breve o extensa, las causas de la migración de México a Estados Unidos. Recurren comúnmente a los

factores de expulsión y atracción para explicar este desplazamiento humano. Frecuentemente mencionan la escasez de mano de obra en Estados Unidos como razón principal. Después de iniciada la primera guerra mundial, los mexicanos comenzaron a llegar en mayor número a ciudades de Indiana, Illinois y Michigan.[2] La guerra demandaba incrementos en la producción industrial a la vez que impedía la emigración europea hacia Estados Unidos y absorbía buena parte de la mano de obra fabril. Por estas razones, los principales empleadores buscaron otras fuentes de trabajadores. Los negros del sur y los mexicanos cubrieron esta demanda. Al finalizar la guerra, otros factores coincidieron para sostener la demanda de trabajadores mexicanos. En 1919 tuvo lugar la más importante huelga de la industria del acero, para contrarrestar el movimiento, las compañías importaron mexicanos como rompehuelgas. Después, al iniciarse la nueva década, se promulgaron leyes migratorias restrictivas para los europeos pero no así para los países del continente americano. Al mismo tiempo, y hasta mediados de la década de los veinte, muchas industrias, como la del acero o la automotriz, ampliaron su capacidad productiva, con el consecuente incremento de mano de obra empleada. También el prejuicio contra los negros hizo que en muchos casos se prefiriera al mexicano.[3]

Esta explicación, que resalta la importancia de la atracción que la economía estadounidense ejerció sobre los inmigrantes, implica una cierta visión de los factores de expulsión. Los autores parten de la premisa, no siempre explícita, de que el atractivo económico estadounidense era debido a la pobre situación económica en México. Juan García, por ejemplo, compara el salario de 57 centavos de dólar al día pagado en México en 1927 al mínimo de 2.40 dólares diarios pagados en Chicago Heights en el mismo año. Generalmente, para complementar esta explicación, se hace hincapié en la inseguridad y caos causados por la revolución. Kerr considera que la guerra intestina aceleró la emigración a los Estados Unidos.[4]

Esta explicación de la emigración es insuficiente. Si la pobreza y el caos revolucionario explican el por qué los mexicanos abandonaron su patria, sería lógico esperar una representación relativamente igual de todas las regiones de México en el número total de los emigrantes. Todos los estudios coinciden, sin embargo, en que la mayoría de los mexicanos provenían de tres estados: Guanajuato, Jalisco y Michoacán.[5] Cabría igualmente esperar un éxodo iniciado por los estratos más pobres de la población, pero fueron los sectores medios quienes primero emigraron. Por último, las mejores oportunidades económicas en Estados Unidos explicarían la inmigración a cualquier región de este país y no específicamente al medio oeste.

El trabajo de Rosales es ejemplar por su detallada discusión de la emigración. Este autor coincide con otros en señalar la relación entre la lucha revolucionaria y la emigración. Pero muestra diferentes fases en una y otra. Entre 1910 y 1914, las principales batallas se dieron en el norte de México y quienes emigraron a los Estados Unidos fueron personas que temían por sus personas y sus fortunas. La mayoría simplemente se trasladó de sus pueblos fronterizos a la ciudad estadounidense más cercana. El efecto de las campañas bélicas fue sentido en el centro del país en años posteriores. Entre 1915 y 1919, las zonas del centro occidente y del valle de México sufrieron por el hambre y la guerra. Poco más tarde, el centro occidente sufriría con la rebelión delahuertista de 1923 y el movimiento cristero iniciado en 1926. Miedo y hambre dislocaron el orden social local pero no explican totalmente la salida de la gente.

Al considerar los orígenes regionales de los inmigrantes a Chicago, Rosales encuentra que en su mayoría provenían del centro occidente y, en particular, de la franja del Bajío. Esta zona fue tan afectada por la revolución como el valle de México y, sin embargo, los porcentajes de emigración hacia los Estados Unidos fueron mucho mayores en la primera. Al comparar ambas zonas, Rosales encuentra razones para explicar esta disparidad. En primer tér-

mino, la red ferroviaria que comunicaba con los Estados Unidos llegó primero al Bajío que al valle. Segundo, los ferrocarriles y otros factores de cambio económico no transformaron la sociedad abajeña y, por lo mismo, la gente no permaneció involucrada en prolongadas luchas por conservar antiguos modos de vida. Tercero, el aumento demográfico afectó negativamente las posibilidades de acceso a la tierra, en especial para los propietarios medios quienes, por otra parte, tenían los recursos para trasladarse al norte. Por último, la población del Bajío, de reciente asentamiento, estaba menos enraizada y ligada a su tierra que la del Valle.[6]

Rosales argumenta que en ambas zonas hubo migración. Mientras en el Bajío la población se desplazó hacia el norte, en el valle migraron hacia la ciudad de México. Este planteamiento coincide con los pocos estudios que tenemos sobre migración interna durante el porfiriato. Las distancias recorridas por los migrantes comenzaron a incrementarse hacia finales del siglo XIX. La población del centro occidente viajó hacia los polos de desarrollo económico en el norte y en el Golfo. La ciudad de México y otras urbes del centro, atrajeron migrantes del valle y del sur del país.[7]

La investigación de Rosales nos conduce a plantear tres problemas adicionales: qué medios utilizaron los emigrantes para transportarse, cómo adquirieron información sobre posibles destinos y cómo se formaron las cadenas de migración. Es probable que parte del camino se recorriera a pie o a lomo de mula. Pero la evidencia indica que los ferrocarriles condujeron a los emigrantes hacia el medio oeste y que las compañías ferroviarias fueron las primeras en ocupar grandes números de jornaleros mexicanos en sus trabajos de mantenimiento de vía. Aparentemente, entonces, jornaleros ferroviarios en México continuaron desempeñando una labor similar allende la frontera. Rosales hace notar que la construcción de los ferrocarriles en el sudoeste norteamericano y en México se realizó en las mismas fechas.[8] El hecho de que Chicago fuera un centro ferrocarrilero de primera importancia, que unía las redes del oeste con las del noreste, explica por qué los mexicanos arribaron a este destino.

El hecho de que los ferrocarriles fueran el principal medio de transporte también nos habla de quiénes fueron los que migraron. Para viajar había que tener recursos propios o la posibilidad de allegárselos. Por ello Rosales enfatiza el carácter de propietarios medios de los emigrantes. Probablemente muchos de los rancheros de los Altos de Jalisco vendían el pedazo de tierra heredada (insuficiente para subsistir) para hacerse así de los recursos necesarios para el viaje. O recurrían a la solidaridad obligada por los nexos de parentesco.[9] Si bien el tiempo amplió la oportunidad de emigrar a capas más bajas, en un primer momento los emigrantes pertenecían a un estrato social medio. Ocurrió así en otros países, donde la emigración fue primero el recurso de propietarios medios y artesanos. Posteriormente, cuando esta emigración se hizo masiva, emigraron los desposeídos.

Por ahora sólo podemos suponer respuestas para la segunda pregunta que nos interesa, cómo adquirieron información los emigrantes. Coatsworth sugiere que las redes telegráficas construidas a la par del ferrocarril, permitieron la más rápida difusión de la información requerida por los emigrantes.[10] De hecho, el ferrocarril facilitaba el regreso de los emigrantes, quienes inadvertidamente reclutaban nuevos trabajadores para la industria norteamericana. También influyeron los reclutadores pagados por algunas compañías, aunque ellos actuaban más frecuentemente en las ciudades fronterizas que en el interior del país. Quizás el mismo éxito de los emigrantes fue la mayor fuente de información, especialmente cuando llegaban a los pueblos cartas acompañadas de dólares. Gamio hace un recuento de las considerables sumas enviadas por emigrantes a sus familias.[11] Por desgracia no tenemos acceso a esas cartas que nos darían cuenta de la imagen e ideas que los emigrantes se formaron de los Estados Unidos.

Estas cuestiones son importantes de dilucidar porque nos ayudarían a entender más

cabalmente el complejo de razones y motivos para la emigración. Nos ayudarían también a comprender otro importante problema, el de la migración en cadena. Ninguno de los autores revisados hace un análisis en este fenómeno, pero su importancia se deja ver en muchos de los ejemplos citados. Rosales apunta hacia la existencia de estas cadenas al analizar los pueblos de donde salió la gente. Kerr y otros mencionan el hacinamiento debido a que varios parientes o amigos compartían un solo departamento. García refiere que los mexicanos animaban a amigos y parientes a unírseles, mandando dinero para el pasaje y ofreciendo casa y comida.[12] Estos ejemplos señalan las redes de relación social que se ponían en juego al emigrar. Otros grupos inmigrantes, gracias a estas cadenas migratorias, reconstruyeron buena parte de la vida pueblerina en el seno de la gran urbe industrial.[13] El estudio de estos eslabones contribuirá a nuestro entendimiento de los mecanismos de solidaridad y ayuda mutua informal que favorecieron el asentamiento.

La explicación de la emigración no debe detenerse en los factores de expulsión y atracción. Hay que entender el mundo del emigrante, no sólo para explicar la decisión de partir sino para reconstruir la forma de vida acostumbrada; como dice Bodnar, para entender las comunidades de inmigrantes en Estados Unidos es necesario estudiar el mundo del que salieron.[14] Mucho de lo que sucede en ellas —la organización de las relaciones sociales, del trabajo, la política y los objetivos e ideas de los inmigrantes— adquiere sentido histórico a la luz del universo social y cultural que experimentaron los individuos antes de salir. Para los mexicanos en el medio oeste, esta es una problemática que aún requiere mayor estudio.

Lo anterior no significa que se haya dejado de lado el estudio de la comunidad inmigrante mexicana. Precisamente este es el objetivo de los trabajos que aquí nos ocupan. Algunos estudian lo que consideran el conjunto de características que definen estas comunidades. Otros se detienen en análisis parciales.[15] El estudio de aspectos demográficos, condiciones materiales de vida e instituciones llevan a los estudiosos a caracterizar las comunidades. Aunque coinciden en muchos puntos, podemos hablar de dos posiciones: una que ve un proceso de desarrollo hacia la estabilidad comunitaria y otra que resalta los elementos de inestabilidad y desorganización.

Los números son preocupación evidente en todos los estudios. Conocemos bastante sobre cifras totales y flujos poblacionales y algo menos sobre el perfil demográfico. Había mexicanos en la región desde el siglo XIX. Al inaugurarse el siglo XX vivían en Illinois 156 personas nacidas en México. El número aumentó gradualmente entre 1900 y 1920, acelerando a partir de 1916 pero disminuyendo notablemente en 1921-22 debido a la recesión económica. La entrada de mexicanos fue masiva en los siguientes siete años, pero la gran depresión iniciada en 1929 detuvo este proceso. En los años de la crisis la reemigración fue muy importante y ha sido objeto de varios estudios. Algunos investigadores consideran que alrededor de la mitad de los mexicanos establecidos en la región regresaron a México entre 1930 y 1935, obligados por la situación pero también presionados por organizaciones cuasioficiales.[16]

El patrón migratorio que siguen los mexicanos es similar al de otros grupos inmigrantes. Los flujos migratorios coinciden con las alzas y bajas económicas. La estructura global inicia con un flujo mínimo que crece gradualmente hasta convertirse en masivo, para luego descender y estabilizarse. La depresión marcó un corte abrupto, para los mexicanos, al igual que la guerra del 14 lo marcó para los europeos.[17]

Además de la información estrictamente cuantitativa, conocemos algunas características de esta población migrante. Entre 1916 y 1925, predominaban los hombres solos y jóvenes; niños, viejos y mujeres no tenían cabida en este mundo de hombres trabajadores. Hacia finales de la década de 1920, comienzan a apreciarse cambios: se reduce la desproporción entre hombres y mujeres, hay más menores de 10 años y más grupos familiares com-

puestos por madre, padre e hijos. En la siguiente década se reafirma esta tendencia, en buena medida porque salen los hombres solos y permanecen las familias. La mención de numerosas familias es frecuente pero desconocemos el promedio de personas que componían la familia nuclear o el grupo doméstico. Desconocemos también índices tales como edad de matrimonio, edad de las primíparas, años de escolaridad, índices de mortandad, etcétera. Estas características demográficas aún aguardan estudio.[18]

En contraste, las condiciones materiales de vida y las instituciones políticas y económicas han sido ampliamente estudiadas. Ello posiblemente se explica porque abunda la información sobre vivienda, salud, educación, recreación, comercios, sociedades y periódicos establecidos por los mexicanos.

Las áreas de residencia y la vivienda han sido minuciosamente descritas. Los mexicanos inicialmente se asentaron en áreas predominante obreras, caracterizadas por albergar inmigrantes de reciente arribo y por estar cerca de los lugares de trabajo. En la ciudad de Chicago, los barrios del Near West Side, Back of the Yards y South Chicago habían sido ocupados por italianos, polacos, lituanos, griegos, rumanos y otros desde las últimas décadas del siglo XIX. En cada uno de ellos dominaba, aunque no totalmente, un diferente tipo de industria. El South Side de Gary, la porción conocida como Indiana Harbor en East Chicago y el lado este de Chicago Heights tenían características similares.[19]

En todas estas zonas ocurrió un patrón similar de asentamiento. Los mexicanos primero vivieron en barracas o campamentos pertenecientes a las compañías de acero o a los ferrocarriles. Con el tiempo buscaron acomodo en lugares más a su gusto e independientes de las compañías. En East Chicago, muchos de los mexicanos que vivían en los "bonkes", es decir las barracas suministradas por la Inland Steel, no podían dormir o detestaban la comida y buscaron alojamiento en las casas de huéspedes vecinas a la entrada principal de la fábrica. De esta manera fueron formando su colonia alrededor de las avenidas Block y Pennsylvania. Encontramos así, en un principio, variedad de tipos de vivienda: hoteles, casas de huéspedes, barracas, campamentos ferrocarrileros. Poco a poco fueron más los que vivían en apartamentos y algunos, inclusive, comenzaron sus propias casas de huéspedes. Esta variedad de vivienda permanecería durante la década de los veinte, aunque las barracas desaparecieron.[20]

Las condiciones de vida distaban mucho de ser acogedoras. Los apartamentos se hallaban en edificios viejos e insalubres y el espacio era insuficiente para la cantidad de personas que albergaba. Los casatenientes hacía tiempo que habían dejado de ocuparse del mantenimiento de sus propiedades, limitándose a cobrar cuantiosas rentas. Aun en los contados casos de mexicanos en posibilidades de sufragar rentas mayores, las condiciones no mejoraban sustancialmente. Además, no siempre decidían libremente su lugar de residencia ya que tenían vedado el acceso a ciertas zonas residenciales. Las autoridades médicas relacionaban las condiciones climáticas y la pobreza en la vivienda con las enfermedades. La tuberculosis, la neumonía y los desórdenes gastrointestinales eran un problema grave en todas las colonias. La educación presentaba un cuadro igualmente deplorable. Los niños no avanzaban más allá de la educación primaria y eran considerados conflictivos y poco inteligentes por sus maestros.[21]

Estos patrones de residencia y condiciones de vida, según Sepúlveda, estaban ya conformados antes de la llegada de los mexicanos. Por lo mismo, su posibilidad de modificarlos era mínima. Además, los bajos sueldos y la discriminación no permitían la movilidad residencial que mejoraría estas condiciones. Algunos estudiosos ven en la discriminación la clave del surgimiento de colonias compactas. Sin embargo, como bien apunta Rosales, los mexicanos nunca predominaron en una zona residencial sino que compartían el espacio con otros grupos inmigrantes.[22]

Para no pecar de fatalistas, los autores contraponen las actividades recreativas a las

opresivas condiciones materiales. Algunos mencionan celebraciones como la del 16 de septiembre, que involucraban en su organización a las sociedades benéficas y eran muy concurridas. Otros relatan celebraciones íntimas y de carácter religioso, como los bautizos y los onomásticos. Pero la mayor atención recae en eventos sociales, culturales y deportivos. La mayoría de las colonias contaban con actores improvisados o profesionales, quienes, con regularidad, montaban espectáculos teatrales. Kanellos describe al grupo de teatro ligado a la "Sociedad de Obreros Católicos", en Indiana Harbor. Sus puestas en escena, al decir del autor, eran profesionales y ejecutaban obras aún en cartelera en la ciudad de México. También en Indiana Harbor, desde 1926, los mexicanos contaban con una sala de cine, en la que exhibían películas subtituladas. Las sociedades ofrecían veladas, tertulias y bailes. La "Sociedad Mutualista de Obreros Libres" de South Chicago contaba con una banda de música, al igual que muchas otras sociedades, para amenizar sus reuniones. Además, las agencias sociales, los "settlement houses" y las organizaciones eclesiásticas ofrecían a los emigrantes un espacio de reunión y variedad de actividades. Kerr ha demostrado que estas agrupaciones, en Chicago, contribuyeron a definir el carácter distinto de cada asentamiento.[23]

Los clubes atléticos también figuraban prominentemente entre las opciones recreativas. El baseball fue, quizás, el deporte más atrayente. Kerr y Rosales ven en esta preferencia un signo de la "americanización" de los mexicanos en el oeste medio. Pero la historia de Alfredo Morales sugiere mayor complejidad. Morales fue reclutado en Monterrey para jugar baseball en Laredo, Texas; posteriormente, en Indiana Harbor, trabajó en la Inland Steel y promovió el juego de pelota. Su ejemplo muestra que aún el baseball tenía raíces en el lugar de origen de los mexicanos. Muestra, también, que el tipo de análisis realizado por Kanellos debe ampliarse a todas las actividades recreativas.[24]

Sólo una minoría acudía a este tipo de recreación. Falta información sobre el uso del tiempo libre entre la mayoría trabajadora. Sabemos que los salones de billar eran un importante punto de reunión y que beber y pelear eran maneras de emplear el poco tiempo de ocio disponible. Los autores tienden a calificar estas conductas de antisociales, adjudicando su causa al desequilibrio social y emocional resultado de la migración. Un estudio sobre South Chicago demuestra, por el contrario, la importancia de las tabernas en la conformación de solidaridades étnicas y laborales.[25] Como sea que fuera, en realidad desconocemos la función, el carácter y el significado de la recreación.

La concepción de comunidad de los autores sitúa las condiciones materiales y el solaz como contexto. El núcleo lo constituyen tres aspectos: sociedades benéficas, periódicos y comercios. Contamos con una lista muy completa de las sociedades existentes en Chicago, Indiana Harbor y Gary, gracias al trabajo de Taylor.[26] Ellas surgieron para proveer ayuda financiera en momentos de crisis para sus miembros. Gradualmente incluyeron otros propósitos e intenciones: reafirmar la cultura mexicana, unificar la colonia, proveer solaz. En general tuvieron una corta vida, llena de vicisitudes financieras y rivalidades. A pesar de ser muchas en número, su existencia afectó sólo a la reducida clase media. No obstante, junto con los periódicos publicados en español, conformaron una visión de ser mexicanos en el extranjero, nutrida por símbolos de nacionalidad y principios religiosos. Leitman expone cómo *El Amigo del Hogar* proyectó una visión de unidad y armonía comunitaria, marcada por la virtud moral y la dignidad en oposición al individualismo y las preocupaciones materiales. Kerr sugiere que las metas ideales, el uso de símbolos patrióticos por un lado, y las metas prácticas, por el otro, denotan las paradójicas tendencias de aislamiento e integración. Rosales, por su parte, argumenta que las sociedades servían de mediadoras entre la colonia mexicana y las instituciones o los poderes establecidos en Indiana Harbor.[27]

Los comercios mexicanos surgieron para satisfacer necesidades específicas y como vía de acceso a otra forma de vida para sus dueños. Eran pequeños y marginales en términos de la estructura económica urbana. Su devenir fue azaroso, al igual que el de las sociedades y periódicos. Los recurrentes fracasos indican, para algunos, la inestabilidad de la comunidad. Pero su mera existencia es indicio, para otros, de incipiente prosperidad y solidez en las colonias.[28]

La discusión sobre sociedades benéficas, periódicos y comercios permite a los historiadores valorar la vida comunitaria de los inmigrantes. En las colonias mexicanas del medio oeste, nos dicen, imperaba el aislamiento, la soledad y la no permanencia. Los mexicanos no tenían interés en la sociedad norteamericana. Por el contrario, según García y Kerr, penaban por la lejanía de parientes y amigos. Deseaban juntar dinero y regresar a México. Por eso nunca crearon ligas duraderas con su nuevo entorno. Los vientos de depresión económica encaminaron un cuantioso contingente de regreso al terruño. Sólo quienes quedaron habían comprometido su futuro a la vida en Estados Unidos. Fue hasta los años treinta que surgió una verdadera comunidad, enraizada a la vida de las localidades en que habitaban. Pero hay una sutil diferencia interpretativa. Kerr considera que gracias a la Gran Depresión comenzó un verdadero proceso de formación comunitaria. Rosales, en cambio, encuentra las bases del desarrollo comunitario posterior en los años últimos de la década de 1920. Uno y otro, sin embargo, utilizan la institucionalización y la asimilación a la sociedad norteamericana como medida de la formación comunitaria.[29]

Las aseveraciones de Kerr, García y Rosales limitan la caracterización de comunidad a factores externos y dejan de lado las relaciones sociales entre los mexicanos. Dirigir nuestra atención hacia estas últimas abre importantes problemas de investigación. En primer lugar, habría que reconstruir las redes de relación que ligaban a los individuos. La migración en cadena reconstruía, al menos en parte, sistemas de relaciones sociales existentes en los pueblos de origen. La convivencia con parientes y amigos en la casa, el trabajo y el solaz compensaba por la lejanía de los que quedaron atrás. En segundo lugar, habría que encontrar los elementos de integración e identidad que aglutinaban a los mexicanos. Ello implica ahondar sobre el significado de celebraciones, música, comida, deportes y toda actividad recreativa. También las manifestaciones de religiosidad y ayuda mutua que reflejan la solidaridad social deben ser estudiadas en detalle. En tercer lugar, habría que conocer la concepción que los mexicanos tenían de sí mismos. Queremos conocer mejor, por ejemplo, las relaciones de las sociedades mutualistas con el resto de la colonia, para saber si efectivamente la ideología de éstas era compartida por el grueso de los inmigrantes. En fin, para complementar el estudio de las instituciones formales, queremos penetrar en la vida cotidiana. Así podremos aprehender la totalidad de las características y cohesión de las colonias.

Parte importante de la cotidianeidad era el trabajo. Curiosamente sólo uno de los ensayos que nos ocupan se avoca específicamente a este tema. Pero todos los autores plantean que la meta de los inmigrantes era trabajar. Por lo mismo aunque sea brevemente, ubican a los mexicanos dentro del mercado y la estructura ocupacional. Ofrecen, también, información sobre condiciones de trabajo, organizaciones y conflictos. Nuestro actual conocimiento permite delinear ciertos rasgos sobresalientes.

Los mexicanos estaban confinados a ocupaciones que no requerían calificación. Por lo mismo, no contaban con ninguna seguridad de empleo. Ello significó trabajo irregular, rotación laboral y poca o ninguna movilidad ocupacional ascendente. Sin rebasar estos límites, los mexicanos tenían posibilidades de opción. Aún cuando la mayoría arribaron al medio oeste en calidad de jornaleros ferroviarios o agrícolas, sus nuevos destinos ofrecían otras oportunidades. Taylor descubrió que, en general, preferían las acerías y empacadoras, por ser empleos más estables y mejor pagados.

Las nuevas investigaciones no han modificado esta conclusión.[30]

Los ferrocarriles reclutaron mayor número de mexicanos a partir de la primera década de este siglo. En Chicago Heights, los empleados en mantenimiento de vía entre 1909 y 1929 aumentaron de 17% a 60%. Casi la mitad de los jornaleros empleados por las dieciséis líneas ferroviarias con terminal en Chicago, en 1928, eran mexicanos.[31] El trabajo era arduo, mal pagado y estacional. En el invierno, gran parte de estos jornaleros eran cesados. Lo mismo les sucedía a los jornaleros agrícolas en los campos de remolacha de Michigan, Indiana, Wisconsin y Minesotta. Muchos regresaban a México y muchos se dirigían a centros urbanos en la región. En ciudades como Chicago, podían acudir a agencias de empleos, donde los contratistas hacían su agosto mediante mentiras y extorsiones, vivir de sus magros ahorros o buscar empleos en las acerías y mataderos.

Las acerías y mataderos comenzaron a emplear mexicanos durante los años de la guerra. A principios de la siguiente década, la industria del acero aumentó el empleo de mexicanos mientras que las empacadoras prefirieron el empleo de negros del sur. Su número en estas últimas significó alrededor del 5% del total de trabajadores. En Chicago y comunidades aledañas, más de seis mil mexicanos laboraban en acerías, constituyendo casi el 15% del total de los obreros de esas factorías. La Inland Steel de Indiana Harbor era la más grande empleadora de mexicanos en Estados Unidos. El alto porcentaje de mexicanos en la industria se debió, en gran parte, a los programas de expansión productiva y a la reducción de la jornada de trabajo de 12 a 8 horas.[32]

El salario mínimo de los mexicanos en la región era de $2.80 al día, o sea alrededor de 35 centavos por hora. El salario más bajo se pagaba en los ferrocarriles; las empacadoras pagaban entre 45 y 47 centavos la hora; en las acerías era posible ganar hasta 50 centavos por hora. En Inland Steel, según Rosales, había quienes llegaban a ganar hasta 34 dólares a la semana. Este salario, aunque inferior al de otros trabajadores en la industria y al mínimo necesario para un nivel de vida digno de un estadounidense, era adecuado para la subsistencia. Un obrero descalificado trabajaba, antes de la reducción de la jornada laboral, 12 horas diarias durante seis o siete días y, comúnmente, incluía un turno de 24 horas. Después de la reducción, muchos mexicanos recurrían a las horas extras o al doble turno para incrementar su ingreso. Estas rutinas de trabajo intenso eran seguidas por lapsos de descanso forzoso, dada la irregularidad del empleo.[33]

Los mexicanos enfrentaban diversas formas de discriminación en el empleo. Un gran número de empleadores se rehusaban a utilizar mano de obra mexicana. Aquellos que sí los empleaban, les pagaban sueldos más bajos que a los trabajadores anglos. Las compañías fomentaban rivalidad y competencia entre los mexicanos y otros grupos inmigrantes. Los capataces generalmente los trataban mal y les asignaban las tareas más duras y sucias. Además, eran los primeros en ser despedidos cuando descendía la producción.[34]

Mercado, estructura y condiciones de trabajo establecen los confines de la experiencia laboral. Pero para investigar la experiencia misma requerimos otro tipo de preguntas. Partamos de la aseveración de que los mexicanos eran trabajadores sin calificación. Es común explicar esta situación por la falta de preparación para vivir en una economía urbana e industrial. Kerr específicamente adjudica la causa al analfabetismo. Sin embargo, sabemos que varios continuaron desempeñando su oficio artesanal o su profesión dentro de la economía marginal de las colonias. Otros, como los jornaleros ferroviarios, desempeñaron labores similares en México y en Estados Unidos. Algunos, inclusive, dominaban oficios industriales que les abrían las puertas al estrato de trabajadores calificados (aunque no siempre pudieran convencer al capataz de ello). Por último, Taylor dejó evidencia de pequeños establecimientos fabriles y comerciales que emplearon mano de obra mexicana en

diversas categorías.[35] Todo ello apunta, primero, a estudiar con detalle la complejidad del mercado laboral urbano y la ubicación de los mexicanos en él; segundo, a conocer las habilidades y oficios adquiridos en el complejo contexto económico del cual salieron los mexicanos.[36]

Kerr también afirma que la entrada de los mexicanos coincidió con un decrecimiento en la demanda de trabajadores sin calificación, explicando así su marginación y discriminación laboral. Otros autores, por el contrario, resaltan la creciente demanda industrial de mano de obra barata y descalificada. Los estudios de Chandler, Brody y Stone refuerzan este último argumento. Estos tres autores muestran la reorganización industrial de fines del siglo XIX y principios del XX. La innovación sistemática en planificación, administración, tecnología y racionalización de los procesos de trabajo dieron a luz una nueva estructura industrial. Como bien argumenta Montgomery, la tendencia fue hacia la homogeneización de la fuerza de trabajo. La clase obrera, al momento de la inmigración masiva de mexicanos, se hallaba concentrada en empleos fabriles considerados descalificados o semicalificados.[37] Nuevas investigaciones tendrán que relacionar la inmigración y trabajo de los mexicanos con el desarrollo del capitalismo norteamericano a la vuelta del siglo. La consideración del desarrollo estructural y capitalista y de la específica y compleja estructura económica de los puntos de origen y destino enriquecerá nuestro entendimiento de la inserción de los mexicanos en la economía urbana del medio oeste.

Consideremos ahora la irregularidad en el empleo y los bajos salarios. Brody demuestra que los inmigrantes en la industria del acero daban mayor importancia a la estabilidad laboral que al monto salarial. Pero se acomodaban a la irregularidad, yendo y viniendo entre su lugar de origen y algunos centros metalúrgicos estadounidenses.[38] Este rasgo de la experiencia industrial no les resultaba extraño, pues la alternancia de trabajo intenso y descanso forzoso la encontramos en la agricultura y la artesanía. Estos ritmos de trabajo posiblemente coincidían con estrategias de inmigración temporal o, por el contrario, entraban en conflicto con estrategias de establecimiento a largo plazo o definitivo. Ciertamente, esto último es difícil de comprobar por falta de evidencia. Podemos acercanos a un conocimiento de esas estrategias si consideramos los diferentes significados del salario: mientras para unos representaba un complemento a la economía familiar campesina, para otros era ingreso destinado a la reproducción en el nuevo ámbito urbano. Posiblemente esta segunda condición apareció gradualmente en el transcurso de la década de 1920 y se estableció firmemente en la siguiente década. Evidencia sobre los montos remitidos a México y sobre los ahorros en bancos locales, por ejemplo, podría entenderse en ese contexto. Considerar el salario individual como parte de un ingreso familiar puede también ser útil para entender las preferencias ejercidas en el mercado laboral.

Trabajo, comunidad y familia constituían una experiencia no parcelada. La relación es ineludible, por ejemplo, en la manera de conseguir trabajo a través de lazos de parentesco y paisanaje. Proseguir en esta línea de investigación pondría bajo nueva luz la afirmación de que los mexicanos emigraron a Estados Unidos para trabajar. El trabajo no era un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar otros objetivos, relacionados a la subsistencia familiar. Ello, igualmente, nos lleva a reconsiderar el énfasis en la movilidad ocupacional ascendente, considerada *a priori* como una de las metas de los inmigrantes. La subsistencia del grupo doméstico sería, en este contexto, más importante que el avance individual.[39]

Los autores enfatizan discriminación y americanización en la explicación de los conflictos, protestas y organización que marcan la experiencia laboral. Las diversas prácticas discriminatorias, según Rosales y Simon, motivaron la participación de los mexicanos en la organización sindical de los metalúrgicos. Para Kerr, esta participación en sindicatos y organizaciones obreras es prueba del avanzado

proceso de americanización en la década de los treintas.[40] Esta explicación, sin embargo, reduce la acción a mero reflejo mecánico. Una explicación más histórica tendría que fijarse en las tradiciones de trabajo, protesta y organización.

Rosales y Simon inscriben la experiencia laboral dentro de un marco de enfrentamiento entre prácticas preindustriales e industriales. Estos autores, sin embargo, no elaboran sobre su planteamiento. Otros autores nada dicen sobre las experiencias de trabajo y organización antes del arribo a Estados Unidos. Sería importante conocer los nuevos y viejos ritmos, procesos y organización del trabajo, para así entender continuidades, cambios y posibles puntos de fricción.

Sabemos, aunque la evidencia es esquiva, que los mexicanos protestaron en el trabajo. Su resentimiento lo dirigieron contra los mayordomos, es decir sus superiores inmediatos, y no contra las corporaciones. Estas protestas parecen haber sido, en general, en pequeña escala e infructuosas. Reisler, Simon y Rosales, quienes resaltan estas dos características, no tratan de explicarlas.[41] Para hacerlo, tendríamos que recurrir a las experiencias previas en el trabajo, donde predominaban las relaciones cara a cara, las tareas se desempeñaban en pequeños grupos familiares y los conflictos se resolvían en el acto. Asimismo, habría que ubicar la resistencia en un contexto más amplio, que nos permita encontrar otro tipo de protesta menos evidente. Por ejemplo, el aferrarse a formas tradicionales de trabajo o actuar dentro del mercado laboral como miembro de una unidad doméstica podría significar resistencia a la imposición de una lógica industrial y capitalista de ganarse la vida.

Antes de 1935 y en las industrias a que nos hemos referido, no existían sindicatos que pudieran canalizar el descontento y proteger de las represalias. Al iniciarse la sindicalización, surgieron varios activistas mexicanos. Refugio Martínez encabezó a los mexicanos de las empacadoras. En la fábrica de United States Steel de South Chicago, Alfredo Dávila y Manuel García trabajaron con ahínco para incorporar a sus paisanos al naciente sindicato metalúrgico. Similar labor realizaron Juan Dávila, Basil Pacheco, Max Luna y Miguel Arredondo en la Inland Steel de Indiana Harbor.[42] Nuevamente, para comprender la aparición de estos sindicalistas tenemos que referirnos a su pasado, pero por ahora desconocemos la historia de estos personajes. Es sugerente que muchos de los nombres de las organizaciones mutualistas tuvieran reminiscencias de organizaciones obreras existentes en México antes de la salida de los emigrantes. También sabemos que algunos mexicanos participaron en la huelga metalúrgica de 1919.[43] Cómo todas estas experiencias conformaron la participación de los mexicanos en la organización sindical es una cuestión abierta a la investigación.

Tomaremos como último punto a discusión, no por ser menos importante sino por menos estudiado, la vida política. Los autores coinciden en observar la nula participación de los mexicanos en la política norteamericana. La minoría ilustrada que debatía y tomaba partido lo hacía en referencia a México. Las rupturas entre caudillos revolucionarios, el conflicto religioso o las elecciones presidenciales mexicanas dejaban huella mientras los sucesos políticos locales pasaban desapercibidos. La conexión con México correspondía, en opinión de los autores, al acendrado nacionalismo expresado en la cultura y la política. Leitman, por ello, hace un llamado a estudiar el nacionalismo cultural. Kerr considera que la tensión entre patriotismo y americanización definió el ámbito cultural e impuso la abstención política durante la década de 1920. Sólo después de que la depresión transformara las colonias mexicanas y la balanza se inclinara hacia un proceso de americanización, tuvieron los mexicanos posibilidades de participación política. Esta participación fue mínima durante el periodo que aquí nos ocupa. Los mexicanos harían sentir su presencia política hasta las décadas de la posguerra.[44]

Las circunstancias fomentaron el nacionalismo. La conjugación de discriminación, sole-

dad y continuo ir y venir llevó al desinterés por la sociedad norteamericana y, en oposición, a la identificación nacional. Las palabras de Reisler ejemplifican la conclusión de varios autores: "Los mexicanos no sólo rehusaron convertirse en ciudadanos norteamericanos sino que su nacionalismo frecuentemente se intensificaba mientras permanecían en este país. Este fenómeno era parcialmente una reacción defensiva contra la discriminación pero también era debido a la proximidad de la madre patria y el sentimiento de que la estancia en Estados Unidos era temporal.[45]

La discriminación y el nacionalismo, a su vez, crearon un círculo de continua conflictividad. La fricción entre los mexicanos y otros grupos nacionales era común. También eran frecuentes los choques con los representantes de la estructura de poder, en particular la policía.[46] En la medida que estas fricciones incrementaban el aislamiento, los mexicanos reafirmaban su mexicanidad y, con ello, su distinción y separación de la sociedad circundante. Puesto que los autores vinculan participación política con asimilación y oportunidades de ascenso económico, los mexicanos estuvieron condenados a pobreza, discriminación y marginación en la década de los veinte. Sólo una vez que cambiaron su orientación cultural y política tuvieron acceso a los frutos de la política urbana.

Los historiadores dan por cierta la ausencia de vida política, a excepción de la orientación nacionalista de la élite. Pero si, por el contrario, hacemos a un lado las estructuras formales de la sociedad anglo y definimos política como ordenación de relaciones de poder, veremos aparecer comunidades mexicanas en las que la vida política correspondía a sus complejas relaciones sociales. El nacionalismo no sólo fue una manifestación ideológica contrapuesta a la discriminación y alienación. Habría también que entenderlo como elemento central de una identidad construida por los inmigrantes a partir de su experiencia en Estados Unidos.

Los mexicanos realizaban varias actividades que les asemejaban entre sí y les distinguían de los otros. Comían, hablaban, cantaban de una manera similar; éstos y otros actos cotidianos estructuraron una manera de sentir el mundo. Esta concepción del mundo existía antes de la emigración pero cobró un nuevo sentido en el extranjero. Comer, por ejemplo, no sólo satisfacía una necesidad vital sino que acercaba a los individuos y les daba un sentimiento de pertenencia a un grupo. Los tamales, las tortillas y el chile construían la mexicanidad de la misma manera que lo hacían las celebraciones patrias y el sentimiento de tener una historia compartida. El estudiar la cultura cotidiana y sus significados nos permitirá vincular las manifestaciones ideológicas de la élite con las percepciones de la mayoría. Algunos estudiosos equiparan la construcción de esta identidad grupal con el nacimiento de una conciencia étnica.[47]

Pero para concluir que existe la conciencia étnica tenemos primero que recorrer los diferentes niveles de identificación grupal. De otra manera, la conciencia étnica sería siempre un reflejo condicionado a la discriminación. Este supuesto nos llevaría a un argumento circular: los mexicanos fueron discriminados por ser mexicanos, lo cual los hizo más concientes de ser mexicanos y por lo mismo más discriminados, *ad infinitum.* Tomemos la conciencia étnica, en cambio, como un proceso histórico.

Las sociedades pueblerinas de las que salieron los mexicanos normaban la inclusión o exclusión del individuo al grupo a través del parentesco (aunque en menor medida intervinieran otros criterios). Al llegar a Estados Unidos los inmigrantes continuaron manifestando afinidad, lealtad y solidaridad hacia individuos con quienes tenían lazos consanguíneos o de compadrazgo. El parentesco conformaba las relaciones sociales primordiales. En otro nivel, la amistad, el paisanaje y la cultura cotidiana ensanchaban los horizontes de relación grupal. En un último nivel, la conciencia histórica y la nacionalidad juntaban a todos los mexicanos de una colonia. Pero la identificación nacional, la mexicanidad, no fue un proceso acumulativo lineal sino desi-

gual y contradictorio. Por ejemplo, la afinidad familiar y la lealtad al terruño podían conformar una identidad regional distinta y, en ocasiones, enfrentada con la identidad nacional. Comprender la conciencia étnica implica, además de estudiar los distintos niveles de identificación, la difícil tarea de señalar y explicar los mecanismos que permitieron una cohesión entre ellos.

En primer lugar requerimos un minucioso estudio de la estructura social de las colonias mexicanas. Generalmente se habla de una clase media y de una mayoría trabajadora. La llamada clase media se ha identificado con los exiliados políticos quienes, en México, pertenecían a las capas sociales superiores. Las colonias, sin embargo, contaban también con otro tipo de capas medias: los artesanos y pequeños comerciantes, quienes, sin ser parte de la élite, estaban por encima de la mayoría trabajadora. Aun dentro de la mayoría trabajadora existían diferencias, nacidas de las preferencias ejercidas en el mercado de trabajo, del origen rural o urbano e, inclusive, del origen criollo, mestizo o indígena de los inmigrantes. Este análisis más fino evidenciará una compleja estratificación, basada tanto en la organización social de los pueblos de origen como en las nuevas condiciones de las urbes del medio oeste norteamericano.

Esta estratificación social es punto de partida para estudiar, en segundo lugar, cómo los mexicanos conformaron una estructura de poder propia. Una pregunta clave para este propósito es quiénes resolvían los conflictos que se les presentaban a los inmigrantes. Los autores dejan claramente establecido el papel jugado por las sociedades mutualistas, el consulado y algunas agencias sociales, como mediadores y defensores. Igualmente queda establecida la importancia de la solidaridad y ayuda mutua informal entre los mexicanos. A quién recurrían los mexicanos seguramente variaba según la índole y magnitud del conflicto. En ocasiones, parientes o amigos brindarían el apoyo necesario; en otras, habría que recurrir a las sociedades, los periódicos, el consulado o las agencias sociales. Seguramente los dueños de billares, de casas de huéspedes o de pequeños negocios fueron quienes vincularon a los mexicanos trabajadores con estas instancias formales de apoyo y protección. El ámbito de las relaciones sociales primarias engranaba de esta manera con las instituciones existentes en las colonias. El estudio de los conflictos nos revelará los elementos que se movilizaron para, con el tiempo, cuajar una estructura de poder acorde a la estructura social.

En tercer lugar, hay que estudiar cómo esta estructura estaba legitimada a los ojos de los mexicanos. Para ello es importante considerar los objetivos, las nociones de solidaridad y liderazgo y los criterios de identidad de los inmigrantes. El discurso de mexicanidad probablemente englobaba y ordenaba todos estos aspectos. La conciencia étnica habría que entenderla como un proceso de comunicación y cohesión entre diferentes estratos sociales, proceso que legitimó las relaciones de poder, es decir la vida política, dentro de una estructura social asimétrica.[48]

Esta situación favoreció la integración de ciertos mexicanos a la estructura política urbana, en calidad de intermediarios entre las colonias mexicanas y la sociedad anglo. Bodnar ha argumentado que las clases medias fomentaron la conciencia étnica y se valieron de ella para defender sus intereses dentro y fuera del grupo étnico.[49] Sin embargo, conforme el hermetismo de las colonias mexicanas desapareció y las condiciones económicas de la década de los treinta cambiaron su configuración social, en esa medida aparecieron otras posibilidades de conciencia, a veces rivales y a veces complementarias de la conciencia étnica. El estudio de Kornblum sobre South Chicago en los años sesentas muestra, precisamente, la compleja interrelación de etnicidad y conciencia obrera en la política sindical y municipal de esa comunidad.[50] Todo ello nos muestra la importancia de estudiar la vida política interna de las colonias mexicanas y no meramente su incidencia en la política urbana norteamericana.

En las páginas anteriores hemos analizado

con detalle el estado actual del conocimiento de los mexicanos en el medio oeste norteamericano. Para concluir, reflexionemos brevemente sobre el marco interpretativo utilizado por los autores. Las categorías de discriminación y americanización son utilizadas para analizar en términos generales la experiencia de los mexicanos. Ambas sirven para describir las fuerzas políticas, económicas o sociales que actuaron sobre ellos. Hemos visto que el conocimiento generado a partir de esta perspectiva conceptual es perfectible y tiene limitaciones. También, hemos planteado otro tipo de preguntas que nos permiten abordar el proceso histórico de los inmigrantes mexicanos desde sí mismos.

La mayoría de los autores aquí tratados entienden la discriminación a partir del ámbito ideológico. Ello parece insuficiente. La discriminación, como argumenta Almaguer, tenía una importante base material.[51] Por ello es necesario referir prácticas e ideas discriminatorias a los requerimientos de la nueva estructura industrial. También hay que estudiar la discriminación como un proceso cultural. Los mexicanos eran concientes de ser discriminados pero probablemente no lo interpretaban en un sentido estrictamente económico. El prejuicio hacia ellos significaba desprecio y rechazo por sus formas de vida y trabajo y era quizás la expresión más visible del choque entre formas distintas de concebir el mundo. Los estallidos de violencia, especialmente dentro de la clase obrera, ponen de manifiesto los diferentes y desfasados momentos culturales en la integración a la sociedad capitalista. Contextualizar la discriminación de esta manera nos permitirá entender mejor cómo fue elemento constitutivo de la experiencia formativa de los mexicanos en la sociedad norteamericana.

La noción de americanización, por otra parte, descansa sobre el supuesto de una sociedad constituida y fuera de la historia. Por el contrario, la sociedad norteamericana de principios de siglo no era una totalidad acabada sino un proceso histórico de continuas confrontaciones y enfrentamientos. Parte esencial de ese proceso, como demuestra Gutman, fue la recurrente formación de la clase obrera entre principios del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX.[52] Los mexicanos arribaron al final de este largo periodo, moldeando y siendo moldeados por la sociedad así nacida. Su noción de identidad como mexicanos y como obreros y sus objetivos de reproducción familiar contribuyeron a conformar el carácter de la clase obrera norteamericana y, con ello, el de la sociedad en su conjunto. Si entendemos discriminación e integración a la sociedad norteamericana de esta manera, seremos más capaces de estudiar a los inmigrantes mexicanos como sujetos y creadores de su propia historia.

Notas

[1] Gilberto Cárdenas, "Los desarraigados: chicanos en la región del medio oeste de los Estados Unidos", en *La otra cara de México: el pueblo chicano*, comp. David R. Maciel, México, Ed. El Caballito, 1977, 116-150; Neil Betten y Raymond A. Mohl, "From Discrimination to Repatriation: Mexican Life in Gary, Indiana, during the Great Depression", *Pacific Historical Review* 42 (agosto, 1973), 370-388; Juan R. García, "History of Chicanos in Chicago Heights", *Aztlan*, 7 (verano, 1976), 291-306; Nicolas Kanellos, "Mexican Community Theatre in a Midwestern City", *Latin American Theatre Review*, 7 (otoño, 1973), 43-48; Louise Año Nuevo Kerr, "The Chicano Experience in Chicago: 1920-1970", tesis doctoral, Universidad de Illinois, Chicago, 1976; "Chicanos en Chicago: 1920 a 1970", en *Aztlán: historia contemporánea del pueblo chicano*, comp. por David Maciel y Patricia Bueno, México, SEP, 1976, 89-106; Spencer Leitman, "Exile and Union in Indiana Harbor: Los obreros católicos 'San José' and *El Amigo del Hogar*, 1925-1930", *Revista Chicano-Riqueña*, 2 (invierno, 1974), 50-56; Francisco A. Rosales, "Mexican Immigration to the Urban Midwest during the 1920s", tesis doctoral, Universidad de Indiana, 1978; "Mexicanos in Indiana Harbor during the 1920s: Prosperity and Depression", *Revista Chicano-Riqueña*, 4 (otoño 1976), 88-98; Francisco Rosales y Daniel T. Simon, "Chicano Steel Workers and Unionism in the Midwest, 1919-1945", *Aztlán*, 6 (verano 1975), 267-275 (existe versión

en español en *Orígenes del movimiento obrero chicano*, comp. por J. Gómez-Quiñones y L. Leobardo Arroyo, México, Era, 1978, 146-157; Mark Reisler, "The Mexican Immigrant in the Chicago Area during the 1920s", *Journal of the Illinois State Historical Society*, 66 (verano 1973), 144-158; Ciro Sepúlveda, "Research Note: una colonia de obreros, East Chicago, Indiana", *Aztlan*, 7 (verano 1976), 327-336; Daniel T. Simon, "Mexican Repatriation in East Chicago, Indiana", *Journal of Ethnic Studies*, 2 (verano 1974), 11-23.

[2] Para Detroit, Michigan, véase Norman D. Humphrey, "The Migration and Settlement of Detroit Mexicans", *Economic Geography*, 19 (1943), 358-361.

[3] Simon, 12; Reisler, 146-7; García, 293; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 88; Betten y Mohl, 371.

[4] García, 294; Kerr, "Chicano Experience...", 18.

[5] Todos los autores se basan en las cifras de Paul Taylor, *Mexican Labor in the United States, II: Chicago and the Calumet Region*, Berkeley: Universidad de California, 1932 (reeditado por Arno Press, Nueva York, 1970), 49; y de Manuel Gamio, *Quantitative Estimate Sources and Distribution of Mexican Immigration into the United States*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1930, 14-18: Rosales efectúa su propio análisis, cuyas conclusiones son similares: "Mexican Immigration...", 98-133.

[6] Rosales, "Mexican Immigration...", 98-133.

[6] Carlos Aguirre, "Migración Interna en México, 1895-1910" (trabajo inédito); Bernardo García Díaz, "Migraciones internas a Orizaba y formación de la clase obrera en el porfiriato", *Historias*, 19 (1988), 119-137.

[8] Rosales, "Mexican Immigration...", 13-19; Simon, 12; Kerr, "Chicano Experience...", 19; García, 293; Reisler, 147.

[9] Patricia de Leonardo, "El impacto del mercado en diferentes unidades de producción: Municipio de Jalostotizlán, Jalisco", en De Leonardo y Jaime Espín, *Economía y Sociedad en los Altos de Jalisco*, México, Nueva Imagen, 1978, 77; George M. Foster, *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*, México, FCE, 1972, 217.

[10] John H. Coatsworth, *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*, México, Era, 1984, 66.

[11] En el trabajo de Taylor se hallan dispersas numerosas menciones de las actividades de los enganchistas, véase por ejemplo, pp. 67, 75; Gamio, *Quantitative Estimates...*, cuadro 11, n.p.

[12] Kerr, 30-33; García, 252.

[13] Véase Virginia Yans-McLaughing, *Family and Community: Italian Immigrants in Buffalo, 1880-1930*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1977.

[14] John Bodnar, *The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1985, 3.

[15] Reisler, García, Sepúlveda, y en particular Kerr y Rosales se encuentran entre los primeros; Simon, Kanellos, Leitman, Betten y Mohl, y Cárdenas se encuentran entre los segundos.

[16] Keer, 19 y 70-75; García, 292, 298; Sepúlveda, 335; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 95-96; Betten y Mohl dedican su estudio específicamente a la repatriación en Gary, Indiana y Simon a la repatriación en East Chicago, Indiana; véase Mercedes Carreras de Velasco, *Los mexicanos que devolvió la crisis, 1929-1932*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1974, y Abraham Hoffman, *Unwanted Mexican Americans in the Great Depression: Repatriation Pressures, 1929-1939*, Tucson: University of Arizona Press, 1974.

[17] Bodnar, 55-6.

[18] Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 89-90; Reisler, 147; Kerr, 75-77; Rosales, "Mexican Immigration...", 238-39; véase Richard Griswold del Castillo, *La Familia: Chicano Families in the Urban Southwest, 1848 to the Present*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1984 y José Hernández Alvarez, "A Demographic Profile of the Mexican Immigration to the United States, 1910-1950", *Journal of Inter-American Studies*, 8 (julio, 1966), 471-496.

[19] Kerr, 27-33; García, 294-296; Sepúlveda, 330-334; Betten y Mohl, 372-373; para caracterizar las zonas de residencia los autores se basan en estudios de la época, tales como Edith Abbott, *The Tenements of Chicago, 1908-1935*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, que hacen una excelente y rica descripción de las condiciones materiales.

[20] Sepúlveda, 330; véase Taylor, 181.

[21] Kerr, 30-37; García, 296; Sepúlveda, 330-332; Reisler, 150-151; Betten y Mohl, 372-373.

[22] Sepúlveda, 330; Simon, 13; Rosales, "Mexican Immigration...", 217-219.

[23] Rosales, "Mexican Immigration...", 194; "Mexicanos in Indiana Harbor...", 91; Kanellos, 46; Kerr, 49-58, 98-107.

[24] Kerr, 93-94; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 93; Rosales, "Mexican Immigration...", 136.

[25] Rosales, "Mexican Immigration...", 191, 202, 207; Kerr, 41; William Kornblum, *Blue Collar Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, 75-87.

[26] Taylor, 131-133.

[27] Leitman, 52-54; Kerr, 48-52; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 91-92.

[28] Kerr, 22; Rosales, "Mexican Immigration...", 94-95.

[29] Kerr, 61; García, 297; el énfasis en instituciones y asimilación como indicadores de estabilidad y comunidad ha sido común en la historiografía de los inmigrantes en Estados Unidos. Ejemplos de ello se pueden encontrar en los ensayos compilados por Melvin G. Holli y Peter d'A. Jones, *The Ethnic Frontier*, Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1977. Para una perspectiva diferente, véase Bodnar, *The Transplanted*, especialmente capítulos 3-5.

[30] Kerr, 23-25; Reisler, 146; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 89; Taylor, 62, 77-78.

[31] García, 293; Taylor, 28-32, citado por Reisler, 147.

[32] Reisler, 148-149; Rosales y Simon, 267-268.

[33] García, 293-294; Kerr, 26; Rosales, "Mexicanos in Indiana Harbor...", 94-95; Simon, 13; véase David Brody, *Steelworkers in America; The Nonunion Era,* Nueva York, Harper and Row, 1969.

[34] Rosales y Simon, 68-69.

[35] Kerr, 23; Taylor, 115-116, 133-134, 155-158.

[36] Buen ejemplo de lo primero son los estudios de Richard Griswold del Castillo, *The Los Angeles Barrio, 1850-1890,* Berkeley, Univ. of California Press, 1979, 30-61, y Ricardo Romo, *East Los Angeles: History of a Barrio,* Austin, Univ. of Texas Press, 1983, 112-128.

[37] Kerr, 22; García, 292; Rosales y Simon, 267; Brody, *op. cit.;* Alfred D. Chandler, *The Visible Hand,* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1977; Katherine Stone, "The Origin of Job Structures in the Steel Industry", en *The Rise of the Worker's Movements,* comp. por Root and Branch, Greenwich, Conn., Fawcett Publications, Inc., 1975, 123-157; David Montgomery, *The Fall of the House of Labor,* Cambridge, París, Cambridge Univ. Press, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1987.

[38] Brody, 96-111.

[39] A este respecto son sugerentes los trabajos de Bodnar, *The Transplanted,* Bloomington, Ind., Indiana Univ. Press, 1985, Virginia Yans-McLaughlin, *Family and Community,* Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Press, 1977 y Louise A. Tilly y Joan W. Scott, *Women, Work and Family,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1978.

[40] Rosales y Simon, 273; Kerr, 83-92.

[41] Reisler, 150; Rosales y Simon, 269.

[42] Rosales y Simon, 270-272; Kerr, 83-93; véase Alice and Staughton Lynd, *Rank and File,* Boston, Beacon Press, 1973, 67-110, 163-176; Ann Banks, ed., *First Person America,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1980, 66.

[43] Taylor, 117-118.

[44] Leitman, 50; Kerr, 43-61; Rosales, 92-93.

[45] Reisler, 155-156.

[46] Kerr, 28-29, 38-40.

[47] Los capítulos 7 y 8 de Bodnar, *The Transplanted,* son sugerentes a este respecto; véase también el capítulo 4 de Griswold del Castillo, *The Los Angeles Barrio.*

[48] Los planteamientos que aquí hago se apoyan, sobre todo, en la lectura de Eric Wolf, *Europe and the People without History,* Berkeley, Univ. of California Press, 1982, 88-100; "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", en *Peasants and Peasant Societies,* comp. por Theodor Shanin, Nueva York, Penguin Books, 1971, 50-68; "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en *Antropología social de las sociedades complejas,* comp. por Michael Banton, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 19-39; Josef Barton hace un planteamiento muy interesante sobre líderes, organizaciones y política en "Los Europeos del este y los meridionales", en *El liderazgo étnico en América,* comp. por John Higham, México, NOEMA Editores, 1981, 149-172.

[49] Rodnar, capítulos 4 y 5.

[50] Kornblum, *Blue Collar Community.*

[51] Tomás Almaguer, "Class, Race, and Chicano Oppression", *Socialist Revolution,* 25 (5,3), reeditado por New England Free Press, s.f.; véase también David M. Gordon, Richard Edwards, Michael Reich, *Segmented Work, Divided Workers,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, especialmente capítulos 4 y 5.

[52] Herbert Gutman, *Work, Culture and Society in Industrializing America,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1976, 3-78.

Promesas, seducción y matrimonio en Antioquia colonial

Pablo Rodríguez*

Hace pocos años Jean Louis Flandrin llamó la atención sobre la importancia que tenían para los historiadores sociales asuntos aparentemente insignificantes de la vida campesina. Las "creantilles" o promesas de matrimonio, tradicionalmente han sido objeto de interés de folkloristas como un rasgo más del pintoresco mundo rural. No obstante, la lectura atenta y la crítica histórica que Flandrin realizara de un conjunto amplio de juicios por ruptura de promesas matrimoniales, le ha permitido descubrir y mostrar características peculiares del comportamiento de las parejas entre las capas populares en la región de Troyes entre los siglos XV y XVII.[1]

"Créanter" significaba, de acuerdo con la jurisprudencia feudal, prometer matrimonio y podía expresarse según formas muy variadas. Hasta el siglo XVI la reciprocidad de promesas entre hombre y mujer constituía el matrimonio, entonces, es posible suponer que estas promesas se hacían de una manera solemne y utilizando fórmulas consagradas. Los ritos religiosos que perfeccionaban el sacramento matrimonial venían precedidos de esta ceremonia profana, cuyo rito esencial era la promesa de matrimonio que ligaba irreversiblemente a los futuros esposos, salvo por impedimento canónico o separación por mutuo acuerdo.

A partir de las reformas del Concilio de Trento, que obligaron a efectuar los compromisos en presencia de sacerdotes, los "créantes" perdieron su significación original. Las promesas se transformaron en contratos, regulados por los intereses de los padres y bajo la vigilancia de la Iglesia. Así, la libertad, la espontaneidad, ingenuidad y audacia que tenían los jóvenes en la formulación de sus promesas tendió a desvirtuarse o a desaparecer.

En Troyes una "creantille" normal era la promesa verbal de un matrimonio futuro. Jean Jacomart, por ejemplo, dijo "yo te prometo Marguerite que jamás tendré otra mujer que tú hasta la muerte". Empero, tal parece que además existía la tradición —probablemente común a todas las sociedades campesinas— de acompañar las palabras con dádivas de objetos que solemnizaban las proposiciones.

Estos presentes en nombre de matrimonio eran necesarios para vencer la desconfianza de la pretendida. No importaba la naturaleza del objeto donado, sino su dimensión simbólica en el ritual de la pareja. Podían ser un cinturón, una cinta, un racimo de uvas, un alfiler, un anillo, una sortija, una imagen de plata de Nuestra Señora. La asociación de regalo y

* Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia.

palabra en el ritual del "creantille" parece indicar que el acto era idéntico. Uno u otro validaban la intención de quien los concedía.

Lo que sigue se basa justamente en treinta procesos de demanda de cumplimiento de promesa matrimonial del siglo XVIII e inicios del XIX, que se conservan en el Archivo Histórico de Antioquia. Existen muchos otros casos de estupro o violación en los que se solicita el matrimonio como reivindicador del honor, sin embargo, aquí sólo nos interesan aquellos procesos en los que medió un ofrecimiento de contraer nupcias, previo a cualquier acontecimiento que complicara los encuentros entre los enamorados. Ocurren principalmente en Antioquia, capital de la Provincia, en Medellín y en Rionegro. Provienen de gentes de muy diversa condición: mestizos, mulatos, blancos; lo que los hace aún más significativos y es prueba del intenso mestizaje que ocurría en esta región, como también de la osadía para establecer alianzas con personas de distinta condición. En general, se trata de gente que vive en el campo, cuyos romances transcurren en un ambiente rural.

Los oficios y la vida de los antioqueños de los siglos XVIII y XIX gravitaron pesadamente sobre su entorno rural. Incluso las personas de actividades liberales terminaban encontrando en sus posesiones y en gente del campo sus medios de subsistencia y riqueza.

Pocas familias llevaban una vida estrictamente urbana. Escasas cuadras separaban el marco de la plaza de los límites de estas poblaciones circundados por cultivos, mangones, pastizales y ciénagas. Aún en el domicilio de mucha de esta gente se observaba una vida semicampesina: cada patio era un pequeño plantío, donde —en ocasiones— se encerraban caballos, mulas y vacas.

Normalmente los procesos por incumplimiento de promesa matrimonial siguen los mismos pasos de todo juicio criminal. No obstante, son mucho más simples que los de homicidio, robo, sedición o bigamia. Además, con alguna frecuencia, ocurren abandonos de la demanda o arrepentimientos de los inculpados, por lo que el documento tiene una conclusión súbita, o queda interrumpido sin que se dicte sentencia, dejándonos ignorantes de su desenlace. Como resultado, los testimonios de estos procesos son de poca extensión, y sólo llegan a prolongarse cuando la importancia de la agraviada, o la persistencia de los demandantes, o la temeridad del acusado fueron excepcionales. Encabezado del proceso, testimonios, auto de detención, confesión del reo y sentencia son, por lo regular, los componentes de estos documentos.

Los padres de familia asumían, habitualmente, la iniciativa de la demanda contra los incumplidores de promesas. Las hijas comunicaban a sus parientes su desgracia en espera de que éstos enfrentaran al agresor en los estrados de la justicia. No obstante, en no pocos casos, fueron las mismas jóvenes agraviadas quienes tomaron la resolución de hacer público su desengaño, comunicándolo al alcalde o al cura del lugar. Bien porque temieran la recriminación de sus padres, o porque éstos se mostraran pasivos ante la afrenta recibida por su hija, presentaban declaración, acopiaban pruebas y comprometían a familiares y amigos en la defensa de su pretensión. Poner en discusión la veracidad de estas demandas resultaría un tanto impertinente. Hay que considerar que en estos procesos la vergüenza privada se convertía en un hecho público. Una familia debía dudar mucho antes de acercarse a la justicia para divulgar su congoja. Cuando lo hacían era porque no hallaban otro medio de reparar su dolor. Este hecho sugiere, además, que no todos los incumplimientos de promesas matrimoniales concluían en demandas ante las autoridades, limitando nuestra observación del fenómeno a las disposiciones, capacidades e intereses de los alcaldes.

Un hecho llamativo, y que confirma en parte la observación anterior, es la ausencia absoluta de demandas efectuadas por varones sobre reclamos de promesas matrimoniales. Este bien podría ser un signo distintivo de una sociedad machista donde el hombre no se arriesga a enfrentar el escarnio público.

Aunque no constituyen una constante, en Antioquia también se presentaban casos simi-

lares a la tradición campesina comentada por Jean Louis Flandrin. La promesa verbal se reforzaba con la donación de un objeto, que en circunstancias especiales del proceso se presentaban a la justicia para confirmar los hechos. Su escasa frecuencia sugiere que son, o meros vestigios de una costumbre o indicios de una tradición extraña. En su propio alegato y el de sus declarantes, Laura Aldana decía que Sebastián Urbano le había dado "en prenda de su palabra de casamiento una hechura de un santo Christo de plata labrada y unos aritos de oro", objetos que en el momento oportuno colocó sobre el escritorio del alcalde. Asimismo, Ana María Betancur devolvió unas prendas de vestir que Blas Antonio Vásquez le había entregado "por no querer ni memoria de quien con tanta ligereza me desprecia". Si bien estas prendas fortalecían las promesas iniciales del seductor, cuando éste pretendía retractarse se convertían en temibles desmentidoras. Zarcillos, cadenitas, collares, cortes de tela, eran los objetos apreciados que en el curso del romance aumentaban las posibilidades del logro de los propósitos del seductor.

Las demandas

Una acción frecuente de los hombres en estos juicios era cuestionar la moralidad de la mujer, su previa virginidad y poner en tela de juicio el ambiente moral de su familia. De esta forma invertían el proceso de acusación, ahora contra la mujer. Es importante observar sus controvertidos argumentos pues no descubren la intensa dinámica social de la época, los espacios y asuntos que reunían a hombres y mujeres, y finalmente la percepción que aquéllos tenían de cómo debía ser una futura esposa.

José María Villa, vecino de Santa Fe de Antioquia, quien había "desflorado" y sostenido relaciones ilícitas durante seis meses con Clara Díaz, alegaba en su favor y contra ésta, que cuando la "conoció" por primera vez ya no era virgen; Villa añadía en su defensa que Clara pasaba meses enteros abandonada de sus padres, en la compañía de unos pocos esclavos, con quienes se dedicaba a jugar cartas. Que además, Clara no tenía recato para irse todos los días a Sopetrán hubiese o no fandangos, sola o acompañada. Que en una ocasión que asistió a un baile en compañía de su padre, como éste se acostó, Clara salió al patio de la casa donde tomó aguardiente en repetidas ocasiones. Para Villa no podía ser su esposa una mujer "desenvuelta", "sin recato" y de conversaciones impuras: en cierta fiesta en la casa de don José Toribio de Osa en la plaza principal, se le escuchó decir "lámbemelo" a un negrillo que la fastidiaba; lo que venía a añadirse a su notable inclinación a los bailes, fueran de blancos o de gente parda. Igualmente a Villa en el fondo le molestaba, aunque fue un argumento en el que no profundizó, que Clara se jactara de ser admirada por ciertos mozos de la ciudad, como efectivamente ocurría. Pese a todo y al pábulo del juicio, Clara se casó meses después con el mestizo Felipe Burgos.[2]

Asimismo, en Medellín, Juan Antonio Morales se negó a cumplir la promesa de matrimonio que, se decía, había dado a María Valeria Ortiz por "ser una mujer andariega, bailarina, entregada a las comunicaciones de hombres sin el menor recato, olvidada del recogimiento, que toda mujer onesta tiene en su casa, exercitada siempre en los negocios hutiles de ella y que son anexos a la virtud". Además, agregaba que María Valeria acostumbraba ir sola a los mercados y que en un fandango la vieron sentada sobre las piernas de Manuel Vásquez. Incluso, que por su culpa en algunos bailes habían sucedido "riñas y quimeras ruidosas". A más de que un labriego aseguraba haberla visto conversando pasadas las doce con un sujeto de calidad inferior, con el que ella, en una ocasión, había dicho que se acostaría "porque aunque hera morenito era mui bonito".[3]

Estos hombres no negaban haberse relacionado e intimado con las mujeres que ahora acusaban. Su argumento buscaba demeritar la autoridad que podían tener para exigirles cumplimiento de matrimonio. Una futura es-

posa debía ser virtuosa y vivir recogida bajo la tutela de sus padres, sólo frecuentar amigas decentes y al asistir a misa o al mercado deberían ir en compañía de familiares cercanos. Bondades todas que desconocían en las mujeres con las que un día tuvieron la debilidad de pecar.

Algunas parejas encontraban en el parentesco que las unía la oportunidad de adelantar coqueteos y expresarse simpatía. Sin embargo, debido a las prohibiciones eclesiásticas sobre matrimonios entre parientes cercanos hasta el cuarto grado, los jóvenes, para presionar la bendición de su pretendida unión, adelantaban relaciones sexuales de las que la mujer salía embarazada. Así, cuando se presentaban ante el cura del lugar, portaban un poderoso argumento para solicitar la dispensa. Empero, algunos hombres, una vez recibidos los favores de sus primas bajo la promesa de acudir al obispo, se negaban a cumplirla, asumiendo una tenaz defensa de los preceptos eclesiásticos.

Uno de estos casos fue el de Andrés Holguín y Marcela Reina. Según decía ésta, aquél le quitó su "claustro virginal" luego de tratar esponsales. Como Holguín no se decidiera a casarse, Reina intentó matrimonio con un vecino pero "me lo estorvó y por su ocasión se devoró y me dijo que primero era él y que si me casava con el otro me haría en dos trozos". No obstante, en el momento en que Reina acudió al alcalde y denunció su situación exigiendo le cumpliera el matrimonio prometido, Holguín alegó que "la tal Reina no puede exigirme porque esta decidio hace tiempos, que no podemos contraher matrimonio por ser parientes". Incluso Holguín llegó a alardear, con la razón que le daba la confianza, que los jueces jamás actuarían en su contra.[4]

En un caso distinto la noticia de un parentesco ilícito, al parecer hizo cambiar la actitud de Aniceto Barrantes hacia el matrimonio que tenía prometido a Rosa, al punto que fue descubierto ofreciendo dinero a Marcos Agudelo para que declarara contra la reputación de ésta. Fue Gerónimo Barrantes quien ofreció a su hermano Aniceto el argumento decisivo. Ante el alcalde expuso que "...he tenido copula ilicita con la enunciada Rosa Jiménez en dos ocasiones, que después de este acto supo el año pasado que esta tenia tratado casamiento con su hermano". Y según añadió, cuando preguntó a Rosa cómo pretendía casarse existiendo este impedimento, ésta le respondió con enojo: "vaya!, por estar ud. de por medio, ni el se a de casar, ni yo tampoco, solteros hemos de morir!" El juez libró de responsabilidad a Aniceto y le dejó en libertad. Como otros, éste era un joven (20 años) que aseguraba ser labriego, y no saber rezar.[5]

En ciertos casos recurrir a la justicia resultaba provechoso. En Antioquia, Manuel Holguín acudió al gobernador a quejarse de que su primo hermano José Miguel Ceballos la había perdido con el supuesto de que conseguiría la dispensa para el matrimonio. Manuela, viendo que se había "dilatado" en obtenerla, solicitó se le apremiara en su cumplimiento. Al parecer, no se trataba de una relación ilícita ocasional sino de una especie de amancebamiento. En muchos casos, como era el de Manuela, su condición de amancebada le había ocasionado disgustos con su madre, y en ella misma había nacido el descontento. José Miguel, por su lado, se excusó ante el gobernador afirmando que "no ha estado de mi parte el incumplir la palabra que tengo ofrecida a Manuela Olguin de casarme con ella, mediante a que siendo primos hermanos, hice información y me presenté ante el señor vicario superintendente..."

Efectivamente dio pruebas de haber gestionado la dispensa ante las autoridades eclesiásticas locales, pero éstas carecían de autoridad para concederla, y debía buscarla en Popayán. Este hecho, alegaba Ceballos, era el que le había impedido celebrar el matrimonio, pues —decía— "...su desgracia ha sito tal que no ha encontrado los medios precisos de su yda y buelta (a Popayán) por ser mucha la pobreza del declarante y la pretendiente, quien muchas veces se queda sin misa por no hallar quien le preste ropa, ni tener con que el declarante para socorrerla, y que sin embargo esta pronto a cumplirle la palabra prometida". Las

expresiones y comportamientos le parecieron sinceras al gobernador Varón de Chaves que prestó interés al caso y solicitó a la Diócesis la dispensa. En sus gestiones Chaves argumentó que la dispensa evitaría que "...se cometan ofensas contra los mandamientos, y con mayor cuydado en donde la sympatia por si sola atrahe añadiendo nuebos estimulos, lo retirado en que viven estas jentes por sus mismos atrasos que por instantes se les presentan las ocasiones, que a poca bateria se rinde lo delesnable de nuestro humano ser..."

Como se reconocía en estos procesos, la mayor parte de la población antioqueña vivía dispersa en los campos o en las riberas de los ríos. Distantes de la vigilancia de la Iglesia y los alcaldes, se les presentaban circunstancias propicias para llevar vidas "desarregladas". Como fue el caso de la pareja formada por unos primos hermanos, hijos de dos hermanas mestizas casadas con mulatos esclavos. José Miguel se alquilaba como peón en las rocerías y Manuela se ocupaba de "cargar leña y agua, y hacer arepas con que se mantienen, por no tener otros arbitrios". La indecisión inicial de José Miguel fue resuelta por la intervención excepcional del gobernador que aspiraba a civilizar los campos, a costa, incluso, de extender dispensas de segundo grado.[6]

En un caso similar, un parentesco de segundo grado unía a Fernando Bolívar y Arce y a Josefa Bolívar. Primos hermanos y vecinos de Antioquia, de nuevo obró la justicia en favor de la agraviada Josefa para presionar a Fernando a cumplir su promesa. Josefa, de 22 años y que decía tener por oficio ayudar a sus padres, declaró al alcalde "que su padre le dio tierras a Fernando Bolívar para trabajar unas rozas y que como su pariente lo recogió en su casa y la empesó a enamorar el dicho Bolívar (expresión inusual para 1719), a que se escusó disiendole que su padre no abía de querer el que se casase con él por el parentesco tan inmediato que tenían..." El temor al incesto, no obstante, sería disimulado por las insistencias de su pretendiente. Según dijo, por espacio de un año la persiguió con sus ruegos, en los que afirmaba "ser mui hombre" para obtener la dispensa y no temer la furia de Andrés Bolívar, su tío y su suegro. Los hechos hicieron que las actitudes cambiaran. Cuando Josefa advirtió su embarazo, enfrentó a su primo exigiéndole que obtuviera la absolución eclesiástica y con el matrimonio remediaran la gravedad del hecho, sin embargo, recibió como fría y sorprendente respuesta, que éste empezó a retirarse de la casa. Semanas después, y sabiendo que no podía ocultar más su embarazo, Josefa alcanzó a Fernando en una calle de Antioquia donde le inquirió sobre los trámites para la dispensa, a lo que su ahora dudoso pretendiente observó que ésta no era fácil, que se requería dinero para ir a Popayán a entrevistar al Obispo. Dinero que sólo podría obtener si tenía éxito en la búsqueda de una "sepultura" en el sitio de Noque. Ante este incierto panorama y temerosa de las recriminaciones de su padre, Josefa decidió presentarse en casa del alcalde y contar su historia.

Preso y bajo el rigor del cepo, Fernando confesó la seducción, mas reparaba en que no conocía el motivo de su retención afirmando que nunca había querido burlar a su prima. Fue puesto en libertad para obtener la dispensa, después de firmar constancia en la que "como christiano pido a la dicha Josepha Bolívar por mi muxer por serlo debaxo de palabra boluntaria que entre los dos contratamos en cuia fee se sugetó la dicha a mi boluntad y le quité su virginidad". Probablemente su padre y su tío le auxiliaron con el costo del viaje, le fue encomendado al licenciado Juan de la Rosa Nanclares, de la Compañía de Jesús, que viajaba a Popayán. Igual que en otros casos, la duda del joven Bolívar fue resuelta por la justicia. Pero debemos considerar que el seductor de parientes debía enfrentar la recriminación de su linaje. Como se quejaba el padre de Josefa, lo que le dolió fue que "me faltó a la lealtad del parentesco y la hospitalidad que le brindé en mi casa, prosediendo con yniquidad y haberlo echo debaxo del parentesco y amistad que conmigo prophesaba". Esta violación a las leyes de parentesco y hospitalidad tenía que acarrear censura e irritación de la parentela, conduciendo en muchos casos a una vida

de desarraigo. Persuadido de estas consecuencias, Fernando, como otros, preferían contraer las nupcias, restituyendo el honor a su prima y tío, y rehabilitando su propia imagen ante la familia y comunidad.[7]

Otro argumento utilizado para no cumplir las promesas era el de que la desigualdad étnica y social les impedía jurídicamente realizar los matrimonios. Según consideraban, efectuar nupcias con un inferior era un hecho más gravoso que las consecuencias del que habían cometido. Recordemos que en 1776 la Corona expidió la Real Pragmática en la que prohibía todos los matrimonios desiguales. Tras esta Cédula muchos impugnaron los matrimonios de sus parientes o se negaron a cumplir las promesas, aduciendo defender el honor y la limpieza de su historia familiar.[8]

Uno de estos casos ocurrió en Medellín, cuando Francisco Antonio Betancur demandó la palabra que Blas Antonio Vásquez tenía ofrecida a su hermana menor Ana María Betancur. Aquél, al parecer, cada que le planteaban el asunto lo rehuía. En alguna ocasión pidió que le concedieran seis meses y finalmente condicionó las nupcias a la aceptación de su padre, quien nunca manifestó oposición. En suma, Blas Antonio rehuía en forma capciosa todas las requisitorias de la familia Betancur. Cuando finalmente Francisco Antonio lo demandó ante el alcalde, y ya viéndose frente a la autoridad, Blas Antonio encontró un nuevo y definitivo medio de esquivar la justicia: en comunicación al vicario superintendente denunciaba "que Ana María Betancur con fribulos y siniestros ynformes le habra significado que yo le devo palabra de casamiento (que es falso) y aunque se la hubiera dado, que lo niego, mediante la real orden de su magestad que se halla en esta villa y puesta en ejecusión sobre que no se hagan casamientos desiguales me liberta de contraer esponsales con ella por ser notoria la desigualdad que media entre mi persona y la de la Betancur". Efectivamente esta norma era preconizada en la misa de los domingos y se hallaba en la pared del cabildo. De tal modo, Blas Antonio no discutía la veracidad de la promesa, pues en su concepto no era trascendente si había ofrecido matrimonio o no, sino la notable diferencia que a su juicio los separaba.

En este caso no se ventila pérdida de virginidad o embarazo. Hechos que agravaban y daban mayor fuerza a las demandas de cumplimiento de promesas matrimoniales. No obstante, como lo he comentado, la sola promesa de futuro matrimonio tenía un amplio significado simbólico. A ella, o sea a lo que significaba la palabra empeñada, es a lo que se va a referir Ana María cuando en forma inusitada desiste del caso. En carta al mismo prelado condenaba que, hombre que faltaba a su palabra matrimonial difícilmente podía ofrecer vida honesta a una mujer, razón por la cual desistía de su demanda. Textualmente manifestaba "...en lo presente me hallo mui agena de contraher matrimonio con el nominado Vasques por no convenir a mi derecho. Pues asta lo presente he sufrido grandes desprecios y sonrojos, y si me caso con este hombre espero mayores que asta los que aqui he sufrido, pues me hallo tan apartada de esto que ha de permitir V.M. el que no cumpla la palabra, ni que la dote; y adjunto dirijo unas prendecillas que me tenía dadas por no querer ni memoria de quien con tanta ligereza me desprecia, y solo siento que mi fama, y honra ande de voca en voca, pues unos de los que lo ven preso diran que fue por una cosa y otros por otra... suplico a V.M. determine lo que halle por combeniente pues por mi parte solo digo que es mui siniestro mi pensamiento y con hombres que no saven cumplir lo que dicen no tengo quando seguir el estado del santo matrimonio".[9]

El emotivo alegato de Ana María no discutía la supuesta diferencia social, lo que mostraba era su desconsuelo con la fragilidad de los sentimientos de su pretendiente. Su respuesta podemos considerarla como un acto de orgullo lastimado. Asumir una posición altiva en el juicio, despreciar al seductor, eran actos que debían rehabilitar la imagen de la mujer y de su familia ante la comunidad. Además ésta era una forma de restarle poder y fuerza a la "agresión" masculina, y a la vez reconstituir su autoestima.

El rapto normalmente conducía al matrimonio. Ante rígidas estructuras sociales, una pareja optaba por huir y publicar sus sentimientos. En el rapto no sólo existía una promesa de matrimonio, se daba un auténtico interés del varón por consolidar su relación. Hacer público un sentimiento con el raptor era la forma usual de presionar a los padres a permitir la unión. Ahora, el rapto, en cierto sentido, era una expresión de virilidad, se raptaba a la hembra. Y si bien el raptor agredía el honor de la familia, se esperaba que con el acto matrimonial se reparara la falta. La ley, al respecto, siempre fue rigurosa en la persecución y castigo, pues consideraba que en él se amparaban los mozos plebeyos para afectar el orden social, y dañar la pureza de las familias.

Un caso ocurrido en Medellín en 1729 revela algunas de las características de las promesas matrimoniales que concluían con el rapto de la prometida. Por las declaraciones del fiscal Juan Antonio Díaz y de la esclava Josefa, chaperona de Isabel Piedrahíta, sabemos que, la noche del 18 de mayo, ésta tomó la resolución de fugarse de su casa ayudada por Miguel Lezcano, hermano del enamorado Lorenzo. Segura de que sus padres dormían, Isabel juntó toda su ropa y la envolvió en un petate, apresuró a la negra Josefa que ya hablaba castellano y le era fiel, para salir sigilosamente al encuentro de Miguel que las esperaba en el camino. De Hatoviejo (Bello), lugar donde vivían, se dirigieron hacia la villa de la Candelaria. Isabel montaba a caballo mientras la negra Josefa y Miguel iban a pie. Al llegar a la plaza encontraron un hombre pequeño cubierto con una capa oscura, todo parece indicar que se trataba de Lorenzo Lezcano, quien las condujo a la casa de un presbítero situada a cuadra y media de la iglesia la Candelaria. El anónimo presbítero las alojó esa noche, allí pernoctaron y a la mañana siguiente las entregó al alcalde mayor Meza Villavicencio.

En la época colonial no existía, como ahora, la posibilidad de ocultarse. Quienes huían lo hacían para acudir a la comprensión de la justicia eclesiástica o civil. Como ya lo observé, pensaban que la beligerancia del hecho y la publicidad de los sentimientos, aminorarían la oposición de los padres y permitirían la unión.

Volviendo al caso de fuga de Isabel y Lorenzo, al responder al interrogatorio que le hicieron, Isabel Piedrahíta afirmó estar encinta. Había conocido a los Lezcano en su propia casa. Estos debían tener algún trato con su padre, como peones o arrieros. Frecuentaban su casa e incluso con alguna familiaridad entraban en las alcobas.

Es más, por asuntos de trabajo, en algunas ocasiones, los Piedrahíta les daban posada. Fue en este ambiente en el que Lorenzo reparó en Isabel, "le mostró afición, la festexo y enamoró y la dicha le correspondió". Los prejuicios raciales se aprendían en casa. Como decía esta jóven de 19 años, aunque Lorenzo jamás le explicó su calidad, ella bien sabía que era mulato. Blanca y nieta de españoles, era consciente de la cólera en que romperían sus padres, por lo que decidió aceptar la ayuda de su amante para presentarse a la justicia. Los Piedrahíta, aunque de una condición económica modesta y con un origen "turbio" por la línea paterna, eran reconocidos como una familia de prestigio y precedencia.

A pesar de que Isabel insistió en que había huido por su propia convicción y sin inducción de Lorenzo, la justicia fue implacable. El mismo alcalde mayor, acompañado del alcalde menor, de los alcaldes de la santa hermandad y "de otros hombres de confianza", de día y de noche los buscaron en la Villa, en Niquía y Hatoviejo. Parte de este grupo se desplazó hasta el valle de los Osos, donde se pensaban estaban refugiados. La desazón de la búsqueda y el enojo de las familias blancas animaron al alcalde mayor a tomar la agresiva medida de confiscar los bienes del padre de los hermanos Lezcano, Pablo Lezcano. Estos no comprendían más que una casa de bahareque cubierta de paja, una sementera y unos mueblecillos, que hablan claro de su condición campesina. La prisión del padre y la amenaza de rematar su única propiedad apremió a los hermanos Lorenzo, Miguel y Alexo Lezcano a presentarse ante el alcalde.

Casi un año después de haberse iniciado el proceso, parte del cual estuvieron en prisión, los casos de Miguel y Alexo fueron sobreseídos, considerando que ambos sólo habían actuado como cómplices y ya habían purgado su castigo. Lorenzo padeció ataques de viruela y debió ser atendido en varias oportunidades. Aunque alegó inocencia y reclamó jamás haber raptado ni inducido a Isabel, la sentencia fue ejemplar. Ahora bien, debe considerarse que la justicia, para estos casos, ya no hacía uso de la horca o la mutilación del raptor, prácticas bastante comunes en Grecia y Roma antiguas y en la España de los siglos XV y XVI.[10] Ahora se trataba de un castigo ejemplar, es decir, que se conociera y sirviera de advertencia, pero también se acudía a la exigencia de una dote que habilitara a la mujer para el matrimonio. Específicamente el Auto condenatorio rezaba: "que por el agravio hecho a Joseph de Piedrahíta de desflorar a su hija debaxo de su patria potestad, y ubiendo debaxo de la confianza de uespede dicho Lorenso Lescano, en la cassa de dicho Piedrahíta, por semexante exceso, no obstante del efuxio de pretender casarse y el de aver concurrido voluntariamente a su estrupo devo condenar y condeno a dicho Lorenso Lezcano en 200 pesos que para dote de dicha doña Isabel y poder tomar estado con esta cantidad que puede subsanar su desflorazion; y en un año de destierro de la Villa por el atrevimiento de dicho estrupo y de pretender casarse con una muxer blanca, reputada por tal y recoxida en cassa de sus padres".[11]

Es difícil estimar las consecuencias de la imposición de estas dotes. De este caso no he podido verificar si Lorenzo logró pagar aquella elevada suma de dinero. Personalmente, pienso que le era literalmente imposible reunirlo. Probablemente logró reducir su cantidad o, bajo promesa de pago, obtuvo permiso para trabajar en las minas con el ánimo de ajustar la dote. Isabel, por su parte, debió regresar temporalmente con sus padres. De su frustrado romance nació una niña que llamó Antonia Piedrahíta. No obstante, Isabel logró una unión más apacible y duradera con el mestizo Alejandro Valiente, en cuya relación tuvo otros hijos naturales. Así, la desigualdad étnica y social constituía un callejón sin salida para los enamorados. El éxito o el fracaso de quienes se atrevían a violar las reglas sociales dependía de múltiples factores que no nos enseñan un esquema común. Normalmente, esta opción tenía desde sus inicios un signo trágico y triste.

Entusiasmos iniciales de los jóvenes podían tornarse en sorpresivas retractaciones. Bien porque fueran sinceras bien porque fueran parte de una estrategia, algunos hombres daban muestras de auténtico interés en cumplir su promesa matrimonial, para luego entrar en una serie de dudas, reclamos, entre los que estaba el considerar haber sido engañados. El argumento podía ser haber recibido mala información acerca de la muchacha o haber sido presionados. En 1755, Casilda Arias se presentó ante el alcalde de Medellín alegando que don Francisco Angel Vélez le había robado la virginidad a su hija Cándida Arias bajo promesa de matrimonio. Este efectivamente parecía haber estado interesado en contraer nupcias con Cándida, según se desprende del proceso. En una ocasión fue sorprendido por el alcalde Gutiérrez en casa de Cándida estando la madre ausente. Entonces aseguró que se casaría con ella "aunque se le opusiese al mundo". Semanas después, por insinuación suya, Cándida solicitó al alcalde que la depositara en casa de reputación mientras se casaba, hecho que efectivamente se realizó: en casa de Gregoria y Nicolás Cardona. Mientras tanto, Vélez solicitó al cura local los casase sin realizar las amonestaciones, a lo que naturalmente se negó por carecer de autoridad. Extrañamente, Vélez siempre aparecía en compañía de tres amigos: Bernardo Reyes, Nicolás Cardona e Ignacio Hernández. En su misma compañía hacia medianoche llamó insistentemente a la puerta del examinador sinodal doctor don Carlos de Molina y Villa para rogarle los casase, mientras Cándida esperaba en una salita junto a una mujer que cubría su rostro. Dos días después, el 15 de noviembre, Veléz se presentó en el valle de

Rionegro, en la casa de campo del doctor don Antonio Ruiz de Castrillón argumentando que dado que había sacado a Cándida de su casa y debía "ver" por ella, requería de la dispensa.

A decir verdad, en este caso no es claro el motivo de la insistencia de Vélez. Bien podía esperar el mes que duraban las amonestaciones, a no ser que supiera que Cándida se hallaba embarazada. Normalmente, en estos casos la iglesia procedía a realizar el matrimonio previa aceptación de una penitencia en limosna, rezo y confesión. A esto podía temer Vélez o a las habladurías que se originaban cuando la comunidad se enteraba de que una joven iría al altar sin ser virgen. Tal vez decepcionado, Vélez envió una lacónica carta a Cándida, en la que le informaba que se trasladaría al bajo Cauca a recoger dineros que le adeudaban. Aunque le agregaba que no se afligiera y que no buscaba dejarla burlada, Cándida se apresuró a pedirle al alcalde que no lo dejara abandonar la villa, ya que su acción le parecía muy maliciosa. Enfáticamente le pedía: "...que me cumpla la palabra de casamiento mediante la cual me precipité contra mi honra disgustando a mi madre y parientes".

Aquel intento de fugarse de la Villa terminaría siendo la primera señal de reconsideración de su decisión matrimonial. En una sorpresiva comunicación al alcalde, Vélez expuso el rompimiento, según decía, de su promesa "...que aunque es cierto la di no estoi conforme en modo alguno porque esto fue por que Nicolas Cardona y Gregorio Cardona preguntándoles su calidad digieron era de obligaciones y tan buena como la que más y digeron lo aría bueno y no siendolo segun estoi ynformado es consecuencia que no estoi obligado a la dicha palabra". Al margen de este elemento tan subjetivo, Vélez sólo alegó que Cándida, en otro tiempo, había tenido un pretendiente. El argumento fue tan injusto, que el mismo cura vicario Esteban Posada pidió al alcalde mayor de la villa, don Manuel Uribe, que lo prendiera y mantuviera con castigo de cepo.

Cándida y su madre Casilda eran oriundas de Rionegro, y desde que había fallecido su padre Ignacio Arias, se trasladaron al Valle de Aburrá. Su situación no debía ser próspera y seguramente lo sabía Angel Vélez. Como hemos visto, éste frecuentaba su casa e intimaba incluso con su madre. Lo que indica que Vélez pudo llegar a vivir el frágil sentimiento del seductor. Una vez que triunfó en su aventura, y ante la exigencia de que cumpliera sus promesas, acudió a una de las tantas argucias de estos Casanovas del siglo XVIII: considerarse inducidos o engañados sobre la calidad de la mujer que amaban. No obstante su indefensión y posibilidad de ganar el pleito, Cándida prefirió renunciar a su demanda de matrimonio. En carta dirigida al alcalde manifestaba que ya que Vélez "...se mantiene tenas en no cumplir la palabra de casamiento que me dio sin embargo de aberla confesado como hombre ynfiel y que no sabe la fidelidad a que obliga a los hombres su palabra... y lo que es más temiendo el que casandome llebo arriesgada mi bida a perpetuos disgustos y pesadumbres o a perderla luego a manos de sus despechos por lo qual me desisto y aparto del pedimento". De manera excepcional y en un giro de mordaz ironía, Cándida concluía: "...devuelvo al dicho Angel la palabra que me dio teniendo por mexor yrme sola a pasar la bida que no casarme con el que abiendome faltado una vez como lo ha hecho lo hará siempre".[12]

Ante el abandono del juicio, el alcalde cerró el caso. No obstante, debemos reflexionar sobre un hecho sustancial que parecería estar emergiendo en la sociedad local: la valoración del sentimiento, del afecto y de la estima de la prometida como paso previo a las nupcias. Hasta ese momento las evidencias más notables sugieren que los afectos no tenían cabida en la formalización de una unión, ésta era un arreglo que se sucedía entre el padre de la muchacha y el pretendiente. Hecho normal entre las élites, entre las clases subalternas era igualmente frecuente aunque con matices ocasionales.[13]

El asunto a resaltar es cómo, en algunas parejas, el afecto ya era un argumento fundamental frente a la oposición de los padres. Aquí, en estos casos, las muchachas, conscientes de que el sentimiento era un elemento

decisivo del matrimonio lo reclaman, y cuando percibían que éste no existía, se apartaban. Aunque no en todos los casos, la mujer que reclama matrimonio y advierte que no será amada prefiere renunciar a esa unión. El amor, el afecto, el sentimiento individual inicia desde estos años su lento pero irrenunciable papel en la relación de hombres y mujeres.

Otros casos nos permiten conocer un nuevo argumento para incumplir las promesas matrimoniales. La minoría de edad fue otro recurso de excepción que la ley consideraba. Quienes tenían menos de 25 años eran considerados bajo la tutela de sus padres y no podían contraer nupcias sin su consentimiento. No siempre los padres se opusieron por su propia iniciativa al matrimonio de sus hijos, en ocasiones su oposición fue orquestada por el propio seductor para sustraerse de su compromiso. En Antioquia, Felipe Alcaraz, que reconoció haber dado palabra de matrimonio a Marta Castro, después de adelantar trámites para la divulgación de las amonestaciones, terminó negándose a la unión, alegando que aún le faltaban cuatro meses para ser mayor. En varias misivas al gobernador reiteró el hecho de que, siendo menor, no podía "atropellar la voluntad de su madre". En la última agregaba la disposición de su madre de dotar a la Castro para reparar la pérdida de su virginidad. Francisco Castro, padre de Marta, pedía con suma ingenuidad que se le detuviera y mantuviera en la cárcel los cuatro meses que le faltaban. Al parecer Alcaraz huyó de la Provincia y seguramente la condición humilde de los Castro restó ánimos a la justicia para su persecución.

Sin embargo, siete años después (1811), Alcaraz volvió a rondar la casa de los Castro fabulando tener intenciones de desposarse en la época de Pascua. Ya para entonces había muerto Francisco Alcaraz, padre de Marta. Sin embargo, ahora fue su hermano Santos Castro quien acudió al alcalde solicitando que detuviera a Alcaraz y le obligara a cumplir sus promesas, o de lo contrario lo expatriaran de la ciudad pues —decía— "por la vecindad resultará nefasto lanze". Estos juicios a menudo nos enseñan cómo las circunstancias de la vida de la gente chocan con sus ambiciones, y en ocasiones les labran un ingenuo espíritu de sumisión. Actitud que contrasta con la asumida por familiares que se consideraban obligados a guardar el orgullo de la casa. En este sentido la actitud de Marta resulta reveladora. Contra las solicitudes de su hermano, acudió al mismo alcalde en defensa de Alcaraz. Personalmente le expuso que si Felipe no le había cumplido su promesa de matrimonio era por su "expatriamiento". Mas ahora que se encontraba presente, estaba segura, no le faltaría. Agregaba con llamativa firmeza: "sino lo hace con promptitud es por carecer de dinero para los derechos del casamiento y gastos concernientes a él, y por tanto estoi convenida en darle de termino dos meses para que lo execute, entro el qual conseguirá con qué verificarlo, y no quiero ser parte para que en este espacio se le persiga, pues de este modo tal ves no conseguiría mi remedio".[14] Aunque no conocemos si este caso concluyó en la esperada unión matrimonial, o la persistencia del juego seductor de Alcaraz derivó en un concubinato, sorprende el amplio espacio de permisividad sexual mostrado por la justicia. De otro lado, indica, sólo excepcionalmente, que una vez cumplido su logro, el seductor podía dilatar y jugar a su antojo con el cumplimiento de sus promesas.

Otra expresión de este argumento es la falta de conciencia del acto dada la juventud del acusado. José Inocencio Molina, vecino de San Pedro, acusado por el párroco local de deberle palabra de matrimonio a Toribia Berrío, alegó sin recatos que esto se debió a "haver pensado como muchacho sin madures". Molina se lamentaba de desengañarla pero discutía que simplemente le había dado una palabra, "in voce", sin ningún gesto de obra, violencia, ni estupro. Que aunque "le confesaba alguna pación", ahora pensaba distinto. Probablemente, y como él mismo decía, "la savia voz del pueblo" le había hecho reflexionar. Según se hablaba la Berrío tenía un hijo reconocido por un vecino. Este hecho, que nadie se detuvo a considerar, debía tener alguna veracidad. Una semana

después la misma Toribia renunció a la demanda pidiendo "que ygnocencio disponga de su persona a su arbitrio".[15] El caso requiere un comentario. Pese a no ser explícito, el alegato de Molina se centra en que él solamente había empeñado una palabra verbal, no escrita. Además, que esta no había estado acompañada de ningún acto que afectara la sexualidad de Toribia. Implícitamente Molina hacía manifestación de su época; el mismo estado había dejado de reconocer las promesas no escritas, y en general, si la joven no había padecido violencia, la justicia se despreocupaba.

Para entonces (1804), el alcalde de Antioquia recibió copia de una Real Orden que hizo llegar y publicar en todas las parroquias. Precisamente ordenaba que "en ningún tribunal eclesiástico ni secular, se admitan demandas de esponsales o casamientos sobre las palabras que dan los hombres a las mugeres, a menos que justifiquen estas con escripturas publica, pues de lo contrario no seran oidas sus demandas, por lo que publicara ud. esta después de misa mayor del primer domingo para que llegue a noticia de todos, que los padres cuyden de sus hijas y estas no se dexen engañar con palabras de casamientos".[16] Según insistía el alcade en su comentario de la Orden, eran demasiadas las demandas que con este motivo se presentaban, hecho que ocupaba el tiempo de la justicia y la apartaba de los asuntos importantes de la República. No obstante, reconocía que por el incumplimiento de las promesas se estaban presentando muchas madres solteras con nefastas consecuencias para la moral pública.

Ahora bien, de fondo estaba una acelerada devaluación de la palabra de los hombres. Al punto que su incumplimiento ya no recibiría una sanción social sino en el reducido universo de la documentación escrita. La sagrada palabra de los hombres, la promesa íntima, o pública, habían tenido una fuerza que la comunidad y la conciencia personal validaban y sancionaban. A partir de entonces, para defensa del honor de las familias y las mujeres, los compromisos sentimentales y afectivos de los hombres se encontraron en su nivel más bajo, fueron desconocidos. El seductor tendría que utilizar nuevas estrategias.

Sin embargo, casos como los que hemos descrito continuaron presentándose y la justicia fue implacable con el desconocimiento de la norma. En 1805, Josefa Rodríguez, mulata vecina del partido de Miranda, demandó a Narciso Zapata de negarse a cumplirle la palabra de matrimonio ofrecida. El alcalde José Cuellar lo arrestó, pero cuando advirtió que Josefa no poseía escritura de compromiso, lo excarceló con la simple reconvención de que en lo sucesivo no la tratara.[17] Casos similares tuvieron igual consideración de la justicia. En Antioquia, Ana María Sepúlveda presentó demanda contra Lino Benítez por incumplirle promesa a su hija Isidora. Cuando le reclamaron la escritura sólo pudo protestar y renunciar desconsolada: "pues yo soi una pobre infelis, solo si suplico que a este Benites se le intime que por ningún termino trate con mi hija, ni frecuente mi casa, ni trafique por sus inmediaciones".[18] Desde entonces, los alcaldes y jueces, no rumiaron razones y exigieron el documento escrito, y su carencia detenía todo procedimiento. Cuando más, los alcaldes se interesaban en multarlos por amistad ilícita, con la clara intención de arreglar las conductas y añadir algunos pesos a su propio pecunio. Los propios padres empezaron a ser conscientes de las exigencias de la autoridad. Juan I. Jaramillo, que reconocía que no podía exigir cumplimiento de promesa matrimonial a su hija Toribia por carecer de escritura, pedía que a Tomás Pantoja lo dedicaran al servicio de las armas en Panamá para que actuara de castigo y sirviera a la Corona.[19]

La actitud de los padres

Padres y parientes actuaban como garantes del honor familiar. Su atención y vigilancia sobre la sexualidad de las mujeres buscaba resguardarlas de agresiones de intrusos o pretendientes advenedizos. No obstante, las ofensas al honor familiar podían proceder desde el propio círculo de primos, deudos, empleados,

etc. Las promesas se expresaban íntimamente del varón a la hembra o recíprocamente, y muy excepcionalmente involucraban a los padres. Así, cuando eran enterados por sus hijas, normalmente a la palabra matrimonial había sucedido una relación sexual. En ausencia de padres o parientes, o temiendo su reacción, las mujeres se decidían a acusar ante la ley a sus seductores.

La sociedad colonial consideraba a la mujer como un ser frágil, indefenso y falto de voluntad. Padres y hermanos velaban su debilidad. Otro aspecto en el cual también se la consideraba inferior, era en el control de su sexualidad. En sus demandas, las familias subrayaban este hecho con el propósito de mostrar la gravedad del acto y la violencia efectuada por los seductores. En Sopetrán un vecino inició su reclamo diciendo: "Ygnacio Garses... dio palabra de esponsables a Gabina Diaz mi hija y esta como niña, y al fin muger, de poca reflecc ion... consintio que usase de su persona".[20] Otros vecinos, en Antioquia, padres de distintas jóvenes declaraban contra Antonio Vargas, quien "...dio palabra fictisia a nuestras hijas debaxo de cuia credensia como niñas poco expertas en la malisia del mundo fue averles violado su virginidad".[21] Las mismas mujeres habían interiorizado esta subvaloración de su condición. María Petrona López al demandar la seducción sufrida del gobernador de naturales del pueblo de Sopetrán pedía: "que por ningún superior se le de permiso y franquicia a ninguna persona para que atropellando las débiles fuerzas del sexo femenino haga mofa, irrición y gala de su misma iniquidad, como esta lo ha hecho con otras y ahora lo intenta hacer conmigo".[22]

La consideración de la mujer como un ser débil forjó un sentimiento de responsabilidad y obligación en los hombres para con sus mujeres. De hecho la ley lo disponía así. Particularmente, los padres reconocían que ésa era una de sus funciones. Así, cuando entablaban demandas contra los seductores de sus hijas, siempre se preocupaban por indicar que ésta vivía recogida, "sugeta", es decir bajo su dominio. Ciertas o no, estas expresiones denotaban la asunción de un rol y de una idea de "casa".

Los padres sentían en lo más profundo la seducción de sus hijas. La pérdida del honor de la joven era extensiva a la familia entera, lo que producía este sentimiento de aflicción e impotencia. Como se lamentaba Juan Ignacio Jaramillo ante el gobernador: "Quando ablo de la desonra de mi cassa me ruboro, el corazon se funesta, manda lagrimas a los ojos y solo me permite dar una idea oscura de mi situación".[23] Normalmente padres y hermanos intentaban una transacción con el seductor. Persuasión que combinaba muestras de tolerancia con la amenaza de la justicia, todo con el fin de establecer una unión normal. En el punto límite, cuando el varón rotundamente se negaba a cumplir sus promesas o planeaba huir, acogían el recurso de la justicia.

En ocasiones los familiares esperaban que el varón efectuara actos tendientes a ganar la simpatía de la familia de la seducida. Como decía un padre de Antioquia "aunque cometió el exaruto expresado, si el referido (aviendo caido en su yerro) hubiese usado de la misma atención valiendose de persona de mi cariño para el efecto y que me hubiera significado el agrabio ya executado tambien era factible yo aver yo condesendido al desposorio siquiera para lavar en parte la mancha del lunar que me ha puesto burlando a mi hija y publicando mi desonra con las preñes que tiene de manifiesto. Cuia befa es digna de todo castigo".[24]

Como bien lo ha observado J.A. Maravall, la reparación del "debito d'onore" sólo podía efectuarse entre miembros de una misma clase.[25] La restitución del honor entre la nobleza o la élite sólo podía ofrecerla un par. Nunca un plebeyo podría lavar la mancha efectuada a una familia de alcurnia. Incluso bajo ciertas circunstancias, una pequeña diferencia étnica o social podía conducir a que un padre alegara que prefería el deshonor a casar a su hija con un plebeyo. En efecto, el matrimonio podía reparar el deshonor pero no lavar la mancha de sangre ocasionada a su linaje. Como decía un padre cuya hija perdió la virginidad bajo promesa de matrimonio: "dicho Vargas vitu-

peró uno de los preseptos del Decálogo y contra mi se atrevio a vulnerar mi pobre cassa y honrada sin reparar que aunque me hallo en la esfera de quarteron, no es el dicho Vargas ygual a mi por que mis asendientes son mui conocidos en el grado de nobles, como assi mismo son los del ofensor de mi agravio avidos y tenidos por de baxa esfera y humildes de nasimiento".[26]

La diferencia social impedía la rehabilitación del honor, ante lo cual los ofendidos exigían la vindicta pública y el castigo. El honor era un factor de integración, pero también de exclusión social. Para mantener su vigencia, la represión del estado o las familias debían velar y sancionar las afrentas. Sentimiento que se hacía presente en las apasionadas expresiones del alcalde Meza Villavicencio contra los hermanos Lezcano de Medellín: "...lo dicho cede en agrabio de la vindicta publica y de todas las familias de que se compone este valle, pues a este exemplo sucederan con arrojos temerarios por haber en este valle mucha jente vaja como lo son los mulatos para ataxar semexantes inconvenientes y castigar tan atroces delitos que a ellos les servira de pena y a los demas de exemplo para contenerlos".[27]

Un asunto a menudo publicado es el de la vindicta pública ejecutada por la misma familia de la víctima. Esta, que se considera como característica de las sociedades mediterráneas y latinas, parece no existir en Antioquia. Hasta el momento, todos los casos estudiados enseñan una creencia en la justicia como instancia restituidora del honor. Asimismo, la historiadora Beatriz Patiño me ha confirmado recientemente que, en sus investigaciones sobre la criminalidad colonial antioqueña, no ha encontrado homicidios o agresiones graves, motivadas por pérdidas del honor bajo promesas matrimoniales. En suma, la defensa del honor y búsqueda de su restitución, al menos en cuanto a este tópico se refiere, no tuvo las connotaciones violentas que comúnmente se piensa y forman cierto acervo literario de nuestra cultura.

En efecto, padres y hermanos presionaban al agresor a cumplir su deuda decepcionados en su intento veían en la justicia civil o eclesiástica el mejor garante de su honor. No debemos olvidar este papel e imagen básica de la justicia.

Por otro lado, los padres de los seductores normalmente asumían un papel cómplice con su hijo. Distintos factores operaban para que los padres encubrieran estas acciones. Solidarios y orgullosos de la demostración de virilidad de sus hijos, podían auxiliarles en el juicio con declaraciones que enaltecían su imagen, demeritaban la de la agraviada, enseñaban al varón como un ser inofensivo (adolescente) y, en último caso, le ofrecían ayuda económica para librarse del compromiso dotando a la muchacha. Ahora, es probable que para algunos padres las nupcias de sus hijos varones constituyera la pérdida de brazos para la explotación de su pequeña parcela de tierra o en el trabajo de la arriería, hecho preocupante que los movía a colocarse de su parte, a recelar la unión, o, incluso a aconsejarlos para que desistieran de sus promesas y huyeran temporalmente de la Villa.

Sin embargo, en el estrecho ambiente local, algunos padres con mayor sentido de caridad se solidarizaban con la demanda de la joven hija de una familia vecina, en muchos casos amiga o pariente. La opción más práctica en estos casos, tanto para el varón como para su familia, no era enfrentarse y llevar una vida de vecindad odiosa. Dadas las circunstancias, los padres del varón preferían efectuar acuerdos y aconsejar la unión. En el temprano año de 1694 Manuel Galván, padre de Isabel, demandó a Joseph Rodríguez por el cumplimiento de la promesa matrimonial tras la cual Isabel perdió la virginidad. Por interpuestas personas lo reconvinieron para que hablara con Galván: una vez en una faena de capar terneros, otra cuando venía de una roza de maíz vecina, y otra cuando lo llamaron para que viera las dolencias de una vaca recién parida. Como Joseph no atendía los llamados, Galván visitó la casa de los Rodríguez, fue invitado a pasar y en un cuartico les comunicó sus tristezas: "y fue con rasones mui corteses y atentas

y como pidiendolelo de limosna y Geronima Vargas (la madre) dijo que si esso avia hecho que lo ahorcasen y su padre Thomás Rodríguez cogió una asta y salió corriendo diziendo que iba a matar a su hijo a palos..." Cuando el hijo le confesó a su padre el agravio cometido, éste, desconsolado, sollozó; "estos gustos me das en mi vejez!", y minutos después lo echó.

Aunque en las semanas siguientes los acontecimientos se complicaron porque Joseph desapareció y se rumoraba que su padre lo tenía escondido en su propiedad de "Hitagui", cuando Joseph fue capturado, su padre se apresuró a preparar las nupcias tras hacerle firmar a su hijo una promesa escrita. Asimismo, Thomás Rodríguez firmó una fianza en la que obligó sus bienes como garantía de que su hijo no escaparía. La promesa decía: "Yo Joseph Rodríguez Angulo con licencia y espreso consentimiento de Thomás Rodríguez mi padre digo que de mi libre y espontanea boluntad me quiero casar con Ysabel Galvan Peres en cumplimiento de la fee y palabra que le tengo dada en que ynterbino el consentimiento boluntarios de ambas partes lo qual a de ser luego que venga la dispensasion". Estos, además de ser vecinos eran parientes en cuarto grado, por igual aceptaron pagar el costo de la dispensa eclesiástica.[28] En suma, el seductor podía hallar entre sus padres unos aliados pero también su encrucijada, dado que no podía arrastralos a una agresión contra la comunidad.

Otros preferían distanciarse y considerar que eran las aventuras de un hijo "calavera". En 1805, los padres de Manuel Villa, luego de reprocharle su comportamiento, se solidarizaron con los vecinos en su demanda de cumplimiento de promesa de matrimonio a Felipa Yepes. Después de seis años de la promesa y vivir una relación sobre la que los vecinos preferían no hacerse muchas preguntas, Villa pretendió evadirse de su compromiso alegando ser "pobre, menor y jornalero". Parientes y vecinos protestaron afirmando que Manuel, durante seis años, había frecuentado la casa de Felipa y quien "le ha servido con la esperansa de casarse en cuanto ha podido". Cáustico, el Defensor de Menores alegó la trivialidad de sus motivos "dadas la robustez de sus fuerzas y la aptitud para cualquier travaxo, auxilio que puede tributarle lo necesario..." En defensa de la pobre Felipa insistieron una vez más los padres de Villa doliéndole de que su hijo por haber encontrado una mujer pudiente se atrevía a faltar a su promesa.

Permisividad e ilegitimidad

Aún es prematuro aventurar hipótesis sobre las áreas de libertad o represión que vivían los jóvenes en el ambiente familiar de nuestra época colonial.[29] Por lo pronto, quiero efectuar algunas observaciones sobre el contexto social en el que sucedían estos casos. Para la élite local, residente en el marco de la plaza y propietaria de esclavos y sirvientes para las tareas domésticas, resultaba cómodo concentrar sus hijas en una vida de recogimiento, autocontrol y devoción. No obstante, las familias campesinas humildes, con dificultad podían inculcar estos valores aconsejados por la moral prevalente. Sus mujeres debían cumplir faenas fuera de casa, lavado de ropa, transportando leña y agua, actividades que les permitían cierta libertad, pero que también las exponían a agresiones. El río y los caminos fueron los escenarios habituales del romance censurado y la violación.

Conscientes de estos peligros, los alcaldes alertaban y conminaban a que las mujeres no recorrieran los caminos sin compañía. Sin embargo, estos llamados en nada consideraban la tradición y la división del trabajo entre las familias campesinas, hecho que sobresale en estos juicios. En 1696, Gertrudis Jaramillo de 16 años contaba la forma como había ocurrido su estupro: "que por tiempo de dos meses la estubo solizitando aguardando a que saliese de su casa pa hablarle y que un dia que yba de la casa de su padre pa la roza le salió al camino Sebastián Urbano de Espinosa y le dijo que si no consedía con su gusto le abría de dar puñaladas y que si consedía se casaría y que aterrorisada y asegurada de la palabra que le dió de

casamiento se entregó al dicho Sebastián Urbano quien le quitó su virginidad en el dicho camino, debaxo de un arbol de cañafistol, y que despues continuó el berse con la susodicha gosandola a su boluntad de que a resultado el estar preñada ...que con un mulato llamado Simón le enviaba recados llamandola para que saliese a los montes a berse con él..."[30]

Unido al factor de aislamiento de la residencia campesina, existían factores no siempre ocasionales que motivaban al ausentismo de los padres. Recordemos que un importante sector de la población antioqueña de entonces se ocupaba en las labores de la minería lejos de su residencia tradicional. Asimismo, las ocupaciones del campo o el comercio hacían que con frecuencia los cabeza de familia se ausentaran de su hogar. La ausencia del padre rector o disciplinador de las mujeres era un hecho subrayado en forma reiterada por los seductores y sus defensores, culpándolos de la circunstancia que provocaba su yerro. En algunos casos, aunque la seducción llevaba tiempo, los padres permanecían ignorantes o al menos así lo confesaban. En 1694, en caso comentado, Isabel Galván, residente a varias leguas de Sopetrán, le confesaba a su hermana Marina la historia de su avanzado embarazo: "que había dos años que la solicitaba (Joseph Rodríguez) y trataba de amores y que ocho días antes del dia de San Juan bino a la casa y la llamó porque su padre no estaba en ella que abía ido a Sopetrán y que fueron a la cocina adonde le ofreció que embiaría por dispensasion sin que nadie lo supiese y en biniendo se cassaría y que consediese con su gusto a lo qual dixo que si y consediendo con lo que le pedía en la misma cocina junto a la piedra de moler la conoció carnalmente llevandole su virginidad debaxo de la palabra y promesa y que otras vezes despues de esta se vieron y la abía conocido carnalmente y no dio los lugares adonde...".[31]

Ahora bien, normalmente el seductor no era desconocido en el hogar de la pretendida. Eran personas que conquistaban simpatía y complicidad de parientes, deudos y amigos de la familia. Estos, previendo un matrimonio cercano reparaban poco en vigilar sus encuentros. Por eso, cuando el seductor determinaba alejarse, la primera reacción manifestada por la parentela era extrañarse. Así lo expresaba José Manuel Lora hermano de Dionisia sobre que su seductor Rudecindo Lozada "entraba a la casa de día y de noche y conversaba despacio con aquella, pues nunca llegó a salir promptamente, y también por que no vió a otros en su casa que se manejasen con tanta satisfasión ni que durasen mucho tiempo, pues aunque hayan entrado otros, estos solamente se dedicaban a tratar con el declarante y con mi padre como oficiales de errero..." Lozada desde hacía diez meses visitaba la casa de los Lora y en este tiempo, decía Dionisia, "la estubo solizitando con el objeto de matrimoniarse, cuyas promesas y ofertas le hacía diariamente, y que creyendo esto y que sí le cumpliría le admitió cogiendole amor.. y se entregó a él, de donde resultó embarazada".[32]

Igual circunstancia ocurría cuando el seductor era un adeudo o familiar. El pariente no sólo contaba con acceso a la vida íntima de la familia sino que estaba libre de sospechas. Se le consideraba de los propios, y en último caso la familia aceptaría la unión con un igual. Así Fernando Bolívar a quien citamos antes, fue aceptado por su tío Andrés de Bolívar y Arce en su casa para que trabajara unas rozas de maíz. Instalado, comenzó a cortejar a su prima María Josefa, a la que después de un año de proposiciones logró convencer. Preñada, María Josefa no podía entender cómo ahora su primo se mostraba remiso al matrimonio. Asimismo, José Antonio Díaz se asombraba de que su propio compadre Ignacio Garcés, vecino de Rionegro, utilizando la libertad que tenía para entrar en su casa hubiera embarazado a su hija Gabina. Díaz, que confesaba que con su compadre "teníamos buena amistad", en una ocasión se la ofreció como esposa, por lo que probablemente Gabina puso poco reparo cuando fue acechada por el amigo de su padre.[33]

En el reducto indígena de Sopetrán, igualmente la justicia hallaba que, bajo las complejas realidades en que vivían los naturales se presentaba la utilización de las promesas ma-

trimoniales para seducir a las mujeres. Allí, con mayor razón, las circunstancias del resguardo y sus miembros se reflejaban en los procesos. María Petrona López, en 1810, demandó al gobernador de los naturales, Gregorio Ramírez de haberla seducido violentamente. Según decía, éste había cometido el mismo agravio en otras oportunidades y no fue sancionado pues se escudaba en su condición de indio y gobernador. A su vez, Gregorio se defendía alegando que había sido perseguido por la López y que cada que estaba "pajariando" su maíz en los Morritos lo visitaba.[34]

Igualmente, Juan Tangarife, tributario del mismo pueblo, en su alegato contra Justa Titiribí por el incumplimiento de su promesa matrimonial, se reclamaba engañado. Según decía, Justa "pa aprovecharse que yo le diese la palabra de casamiento (que no me acuerdo si assi fue) se valió de darme a tomar aguardiente, con cuya bebida alterados los humores tuve copula con la tal... Y no me acuerdo si le dí tal palabra, o la estrupe, pero arrepentido lo primero por la ofensa a nuestro buen Dios: lo segundo por ser la india de un aspecto formidable me aparté asta de verla... pero luego esta insistió, conduciendome a un oculto lugar, llevando un iguero lleno de clandestino aguardiente (el que jamas en la casa de su madre falta) y aviendome dado a tomar el licor tuve copula con ella y no me acuerdo si tratamos matrimonio...".[35] De manera notable, las expresiones y acusaciones (incluso la delación de destilación clandestina) no son distintas de la población libre. En ambos casos las mujeres carecían de una figura paterna en la casa, hecho que debilita su existencia en la empobrecida vida del resguardo. No obstante la renuencia pertinaz de Tangarife, no pudo dejar de evocar las bondades físicas de la indiecita Titiribí.

Un caso que revela de manera sorprendente el espacio de permisividad existente aun en el mismo ambiente urbano, lo constituye el proceso realizado contra Antonio Vargas. Cuando se corrían las amonestaciones del matrimonio de éste con Josefa Rueda fueron suspendidas por demanda de José de la Serna y Magdalena Valenzuela que alegaban que José le debía palabra y honor matrimonial a sus hijas. Por su lado, de la Serna demandó a Vargas por haber violentado el honor de su casa y de su hija María Teresa, para lo cual presentó varios testigos. Uno de estos, el mulato Luis Balbín, otrora esclavo suyo, ofreció el siguiente testimonio: "mi amo, yo ví un día a la niña Theresa haziendo tabacos y yo con el celo de buen criado le rebaté algunos que ya tenía atados y le pregunté pa quién estaba haziendo tabacos? y mi señorita se enojó conmigo y me dixo que qué me ymportaba y luego me dixo que eran para mi; y yo entonces le dixe que cuando acá ud. tan liberal conmigo? Y quedé algo sospechoso, y al día siguiente fuí a misa, y estaba chupando tabaco, cuando llegó a mi Antonio de Bargas a que le encendiera otro, y conocí era de los mismos que estaba haziendo la señorita, y no dixe palabra aunque quedé malicioso. Y otra noche, dice el declarante, que vino del cañaveral corriendo el ganado, asta el llano arriba y se vino a ver comedia (que era tiempo de fiestas) y no viendo en el lugar que solía estar el dicho Antonio Vargas, como ya estaba malicioso se bolbió a su casa y que llegado que fue, vio atada una yegua que conoció ser del dicho Antonio Bargas y se fue poco a poco para la casa, y con un silvidito muy corto llamó un perrito que tenía, el qual conoziendolo vino, y detras de los demás, alagandolo por que también lo conocieron y que oyendo qué había adentro se puso a escuchar y que oyó que el dicho Antonio dixo yo me casaré con ud. y que la señorita respondió eso será si mi padre quiere, a lo qual el espresado Luis preguntó quién está ay? y que el dicho Antonio respon dió Sr. Luis, yo soy con la merced que ud. me haga y que el dicho Luis le dió un bofetón que lo derribó al suelo y le dixo: qué merced bellaco? no sabes que esta casa es de hombre de bien que tiene hijas donzellas? anda bellaco, chino, que si no fuera por el bien que tu padre me hizo en el camino del Chocó, te avía de quitar las orejas, pero mira no te suceda otra ves, no te atengas, a que mi amo es un pobre cojo, que pa eso estoi yo en su lugar".[36] El relato de este esclavo de 49 años enseña nítidamente aspec-

tos que hemos analizado: ausentismo de los padres, celos de los deudos y sirvientes, y existencia de un espacio de libertad para la seducción.

Pero esta permisividad no era sólo un resquicio utilizado en forma inteligente por hombres y mujeres. Un caso como éste enseña que, aun en una pequeña población como Antioquia, un hombre podía seducir bajo palabra matrimonial a tres muchachas, y que según decían otros agraviados no presentaban sus denuncias por pobreza o por temor al escarnio público. Por ello, uno de los demandantes se preguntaba cómo este hombre había dado tantas palabras de matrimonio, que no podía cumplir "por no ser la ley mahometana la que seguimos". Y si podía, ¿con cuál? Efectivamente, se trataba de una sociedad en la que el orden y el control social empezaba a resquebrajarse como fruto del crecimiento demográfico, de la movilidad geográfica de amplios sectores de población y de la existencia de cierta movilidad social. En este contexto los padres casi parecían incapaces de imponer un orden sobre sus propias familias.

Finalmente, estos casos enseñan que existía cierto clima de permisividad sexual prematrimonial. Casi en forma obligada el litigio o el esponsal clandestino validaba las relaciones sexuales prenupciales. Ahora, como lo he observado, esta permisividad se sucedía a costa de una enorme violencia sobre las mujeres, que las colocaba entre ser madres solteras o de plano la prostitución. Y aunque en este contexto las parejas podían manipular su determinación de casarse contra los preceptos eclesiásticos o el parecer de los parientes, los azares del juego amoroso podían conducir a la mujer a una situación desoladora.

De otro lado, la ilegitimidad parecería tener dimensiones notables en esta sociedad. El nacimiento ilegítimo era, en muchos casos, una concepción prenupcial que terminaba mal. De las treinta demandas de cumplimiento de promesa matrimonial 16 estaban motivadas por embarazo, 10 por pérdida de virginidad y 4 por compensación del tiempo y el amor perdido. Aunque ésta no es una estadística completa, es un índice significativo si consideramos la ilegitimidad que nunca fue denunciada: los hijos concebidos fuera del matrimonio. Las autoridades no desconocían este fenómeno. En ocasiones su actitud impasible revela la prudencia con la que observaban el crecimiento de la ilegitimidad. Sin embargo, su decisión más enfática fue buscar que el relajamiento social no penetrara en la élite, minando las bases de la estructura social.

Los acuerdos

Al margen de la justicia, las familias efectuaban arreglos para reparar los agravios. En el acercamiento y conciliación participaban amigos, el cura del lugar o las apreciadas madres Carmelitas. Sin embargo, cuando éstos fracasaban, los afectados acudían a la autoridad civil. Ahora, las decisiones de la justicia en estos procesos se presentan sorprendentemente erráticas. Aun en casos en los que existía un embarazo y el inculpado aceptaba haber ofrecido promesa matrimonial, otorgaban atención al hecho de que la muchacha no era virgen en la ocasión de su primer encuentro, o a las especulaciones sobre el aire desenvuelto de la joven, y procedían a liberarlo. Estupefactos quedaron los vecinos cuando el doctor Ignacio Uribe pidió la absolución para Manuel Villa que durante seis años había mantenido romance con Felipa Yepes, unión apoyada por los padres de Villa. Este fue acusado de preferir una muchacha de "comodidades" y de haber intentado sobornar al vicario. A pesar de ser un jornalero pobre del vecindario de Felipa, el consejo del abogado fue "no obligar a contraer nupcias a quien no las desea".

Hechos que comprometieron las costumbres de la unión entre elementos de una misma etnia llamaban especialmente el interés de la justicia. Fue el propio alcalde Meza Villavicencio quien se responsabilizó del caso de la huida de Isabel Piedrahíta de su hogar para casarse con el mulato Lorenzo Lezcano, futuro padre de su naciente hijo. Jamás los padres de Isabel intervinieron en el caso, antes bien,

cuando la autoridad quiso proceder contra los bienes del padre Pablo Lezcano, mostraron desacuerdo y se disculparon: de tiempo atrás los unía la vecindad y el saludo ocasional. No obstante, para los jueces se trataba de una peligrosa afrenta a la sociedad, más que a los Piedrahíta en particular. La dura sentencia contra Lorenzo rezaba concretamente, por "pretender casarse con una muxer blanca". Esta actitud de la justicia contrasta con la mostrada cuando se trataba de iguales: contra el parecer de los padres los jueces terminaban apoyando el parecer de los hijos adultos porque no se violaban las normas de la endogamia social y étnica.

Así, por ejemplo, declararon irracional la oposición que adelantaba Pablo Arango contra la unión que pretendía su hija María Jesús con José Ignacio Franco, respaldada en un escrito que anunciaba: "yo tengo tratado ponerme en estado de santo matrimonio... y nos tenemos dada palabra y mano de esposos, siendo Dios servido de consedernoslo...".[37] En caso aún más revelador, la justicia se opuso a la demanda del madrileño Antonio Abad del Valle contra la unión de su hija Josefa con el guayaquileño Joaquín Vallejo. Este viajó a Santa Fe acompañando al virrey Manuel Antonio Flores, y recibió el cargo de receptor de alcabalas del que decía orgulloso devengar 500 pesos anuales; en la villa se codeaba con el gobernador Salcedo y se le veía a su lado en la mesa. Desde que llegó fue aceptado en casa de los Abad del Valle, "la que frecuentaba diaria y nocturnamente vibiendo yo en esta satisfasión y mas quando esperimentava que el mismo cariño se me dispensaba por la señora su esposa (la criolla doña Eugenia Fonnegra y Quintana), a quien por vía de una onesta dibersión empleabamos la tertulia en bailes del que llaman minue y el cantar canciones que también llaman boleros y a la señorita su hija segun ago reminisencia llegue a cortarle el pelo como disen al volero y apañarla para que pudiese asistir con la desencia correspondiente a sierta fiesta publica que se presentava en este lugar como tiempo de fiestas no teniendo embaraso para aser tal qual regalo así a una como a otra señora con el objetivo de contraher matrimonio con la niña..." Aunque además Vallejo pertenecía al igual que Del Valle a la Orden Tercera del Seráfico Señor San Francisco en la que sólo se admitían personas blancas y pudientes, el padre se opuso a la pretendida unión. Vecinos, parejas amigas y el mismo gobernador intercedieron en favor de Vallejo pero aquel continuó firme en su negativa. Pese a que Del Valle nunca fue explícito en el motivo de su oposición, de fondo debía actuar un prejuicio anticriollo, pues en algún momento llegó a sugerir que tenía un candidato peninsular.

Dado que la María Josefa huyó y se asiló en casa del vicario superintendente, la justicia se vió apremiada a intervenir. El doctor José Antonio Viana, a quien ambas partes reconocieron imparcial e idóneo, conceptuó que "el parecer del Rey es evitar los matrimonios que gravemente ofendan el onor de las familias", y que, puesto que Del Valle y Vallejo tenían igual prestigio y patrimonio declaraba nulo el disenso. Enfadado, Del Valle amenazó con apelar ante el Consejo de Indias, hecho que no sabemos si efectuó realmente.[38]

En este lugar es oportuno preguntarnos cuál era el futuro de estas mujeres que no lograban concretar su expectativa matrimonial. Agraviadas, y seguramente difamadas, debían chocar con dificultades para su reinserción social y familiar. Solteras, debían sufrir una devaluación en el mercado matrimonial. Isabel de Piedrahíta jamás pudo casarse y continuó la senda de la concepción ilegítima. Ma. Josefa del Valle terminó uniéndose a la edad de 20 años al viudo Nicolás Ochoa Tirado que ya tenía cuatro hijos, y con el cual tendría a Venancio, único hijo y que se marchó muy joven de la provincia y murió en Cartagena. Poco sabemos de la consideración que como esposas tuvieron las mujeres que habían tenido hijos ilegítimos o simplemente habían sufrido un proceso de restitución del honor. Olvidos, o recriminaciones eran las opciones que en la vida cotidiana podían asumir los maridos para resolver cada situación difícil con sus esposas. En suma, la mujer que no lograba

contraer matrimonio después de un proceso, debió resultar vulnerable el resto de su vida. Ahora que bajo circunstancias especiales, una mujer podía reconciliar su vida, y antes que amargarse, al final de sus días, mirar con orgullo sus realizaciones.

Después de una detenida observación a los testamentos de las mujeres de Medellín en el siglo XVIII, se advierte que éstas no escondían a sus hijos ilegítimos ni a sus paternidades. Tampoco he encontrado un patrón de ilegitimidad que pruebe que una hija ilegítima estaba fatalmente condenada a establecer relaciones prohibidas y concebir hijos naturales. Por el contrario, la mayoría de las que reconocían ser hijas naturales acordaron matrimonios legítimos, reconocidos por la iglesia. Esto, en un sentido, podría verse como un triunfo de la ilegitimidad y la mujer soltera. Algunas, como Ignacia Peña, sostenían con orgullo que con su propio trabajo habían levantado y casado a sus hijas, equipadas con pequeñas dotes.[39]

Notas

[1] Jean Louis Flandrin, *La moral sexual en Occidente*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984, pp. 67-91.

[2] Archivo Histórico de Antioquia (en adelante AHA), Criminal B 83, Leg. 1790-1820, D. 12, año 1797.

[3] AHA, Matrimonios I 68, D. 1820, año 1796.

[4] AHA, Matrimonios T-68, D. 1830, año 1798.

[5] AHA, Criminal B-100, Leg. 1800-1810, D. 13, año 1804.

[6] AHA, Criminal B 28, Leg. 1760-1770, D. 11, año 1768. José Miguel y Manuela debían observar penitencia de confesión y comunión durante un año cada quince días y rezar de rodillas una parte del rosario.

[7] AHA, Criminal B-73, Leg. 1700-1740, D. 5, año 1719. Sobre la ley de hospitalidad ver J. Pitt-Rives, *Antropología del Honor*, Grijalbo Barcelona, 1979, pp. 144-171.

[8] Comentarios sobre la Real Pragmática y su utilización por las familias antioqueñas para ordenar sus enlaces matrimoniales en P. Rodríguez, "Elección Matrimonial y conflicto interétnico en Antioquia colonial", *Revista Ciencias Humanas*, núm. 11, Universidad Nacional, Medellín, 1988, pp. 25-46.

[9] AHA, Criminal B-53, Leg. 1790-1800, D. 7, 1790.

[10] D. Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, Librería de la vda. de Ch. Bouchet, París, México, 1911, pp. 644-646.

[11] AHA, Criminal B-91, Leg. 1700-1740, D. 11, año 1729.

[12] AHA, Matrimonios T-67, D. 1782, año 1755.

[13] Ver Pablo Rodríguez, *op. cit.*

[14] AHA, Matrimonios T-66, D. 1762, año 1804.

[15] AHA, Matrimonios T-68, D. 1815, año 1804.

[16] AHA, Matrimonios T-68, D. 1831, año 1804.

[17] AHA, Matrimonios T-68, D. 1831, año 1805.

[18] AHA, Matrimonios T-66, D. 1756, año 1810.

[19] AHA, Criminal B-101, Leg. 1800-1810, D. 15, año 1806.

[20] AHA, Matrimonios T-67, D. 1773, año 1804.

[21] AHA, Criminal B-55, Leg. 1700-1740, D. 21, año 1738.

[22] AHA, Criminal B-102, Leg. 1800-1820, D. 5, año 1810.

[23] AHA, Criminal B-101, Leg. 1800-1810, D. 15, año 1806.

[24] AHA, Criminal B-55, Leg. 1700-1740, D. 21, año 1738.

[25] José Antonio Maravall, *Potere, onore, elites nella Spagna del Secolo d'oro*, Il Mulino, Bologna, 1984.

[26] AHA, Criminal B-55, Leg. 1700-1740, D. 21, año 1738.

[27] AHA, Criminal B-91, Leg. 1700-1740, D. 11, año 1729.

[28] AHA, Criminal B-82, Leg. 1690-1700, D. 10, año 1694.

[29] Lawrence Stone desarrolla un inteligente y profuso análisis sobre los campos de permisividad y represión en la sociedad inglesa del setecientos. No obstante la multitud de memorias, colecciones de correspondencia y literatura, Stone advierte la imposibilidad de sostener evidencias históricas de las teorías freudianas sobre la represión, o los traumas anales o genitales. *Family Sex and Marriage*, Colophon Books, N.Y. 1979.

[30] AHA, Criminal B-82, Leg. 1690-1700, D. 14, año 1694.

[31] AHA, Criminal B-82, Leg. 1690-1700, D. 10, año 1694.

[32] AHA, Matrimonios T-68, D. 1810, año 1822.

[33] AHA, Matrimonios T-67, D. 1733, año 1804.

[34] AHA, Criminal B-102, Leg. 1800-1820, D. 5, año 1810.

[35] AHA, Criminal B-45, Leg. 1800-1810, D. 14, año 1803.

[36] AHA, Criminal B-55, Leg. 1700-1740, D. 21, año 1738.

[37] Archivo del Cabildo de Medellín (en adelante ACM), 61, D. 8, año 1798.

[38] ACM, 66, D. 12, año 1799. Vallejo presentó en el proceso el siguiente contrato firmado clandestinamente: "Decimos don Joaquín Vallejo y doña Ma. Josefa del Valle que hemos celebrado mutuamente contrato es-

ponsalicio de esposos de contraher el santo matrimonio para cuyo efecto reciprocamente nos hemos prendado lo que para que conste y por caso de negativa no podamos ni huno ni otro retractarnos, firmamos la presente obligación...". Abad del Valle moriría fusilado el 11 de noviembre de 1819 por orden de José Ma. Córdoba, al negarse a entregar los dineros de la administración de tabacos, y por considerarlo "realista perjudicial". G. Arango Mejía, *Genealogías de Antioquia y Caldas*, Medellín, 1932, t. 1, pp. 127-456.

[39] AHA, Escribanos, 1766, fol. 26. Otras observaciones sobre las mujeres en Antioquia colonial en mi artículo *La dote en Medellín colonial*, Revista de Sociología, núm. 10, UNAULA, Medellín, 1987.

Literatura popular: bibliografía

Isabel Quiñónez

La literatura popular es un tema que se relaciona con las tres tendencias o fuerzas que, según John Van Engen,[1] han afectado la historiografía en general desde la Segunda Guerra Mundial: 1) el estudio histórico se ha vuelto más particularizado y localizado; 2) ha habido un entusiasmo amplio hacia las interpretaciones sociológicas de los fenómenos históricos y, 3) en la historiografía reciente se ha dado un cambio dramático "hacia abajo" (lo que para la vida religiosa medieval ha significado, por ejemplo, el estudio de reliquias, cultos de santos, peregrinaciones, milagros, el purgatorio y asuntos similares). Estos énfasis pueden servir como emblemas de un hecho visible en los géneros historiográficos social e intelectual: de lo sociológico que apunta a generalizaciones vastas basándose en movimientos estadísticos el camino ha proseguido hacia lo antropológico, estudio que se aplica a casos individuales con sus símbolos y significados. La antropología simbólica es mentora actual para quienes han recurrido a la cultura (en tanto ésta incluye actitudes compartidas —valores, significados— que se expresan —se encarnan, son simbolizados— por objetos y "eventos" —cantos y rituales, toda clase de pláticas o relatos, son sólo algunos de tales eventos—) para calibrar los sucesos y sus cambios. Los practicantes de la historia cultural han tenido otros encuentros y reencuentros: la lingüística, la etnología, el folklore, la iconografía y la iconología, la teoría literaria, el orbe —como lo llama Peter Burke—[2] de los excluidos, los dominados, los grupos y clases subordinados a quienes los interesados rehusaron llamar "las masas". A principios de los setenta, afirma Burke, decidieron estudiar no sólo su nivel de vida sino su cultura también. Dos conceptos problemáticos: cultura y popular han llevado a una panorámica, esto es al enfoque holístico, lo que no ha significado abandonar el rigor ni la exigencia empírica.

Como el bosque que avanzaba amenazante hacia Macbeth, la literatura popular es un mundo arbóreo que podría estar y sobrepasar los lindes de dos categorías propuestas por Robert Darnton para la historia intelectual: "la historia social de las ideas —el estudio de las ideologías y la difusión de la idea—, y la historia cultural —la historia de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las ideas del mundo y las *mentalidades* colectivas".[3]

¿Qué es la literatura popular? ¿Narraciones, poesía, teatro "populares"? El folklore, disciplina cuyo nombre proviene del término acuñado en 1846 por el inglés William Thoms (pensaba que ese "buen compuesto anglosajón" debía sustituir a lo entonces designado como "Antigüedades populares" o "Literatura popular") ayuda a

enlistar, junto con obras antropológicas y con estudios etnográficos varios géneros: mito, leyenda, cuento, anécdotas, historias de mentirosos, chistes, proverbios, adivinanzas, ejemplos, poesía lírica o versos que relatan, acompañados —o no— por música, pastorelas. Es literatura oral, y es apropiado considerar, con la mayoría de los especialistas actuales, que para comprenderla es vital conocer su estilo o forma de emisión, su contexto, pues el contenido y las funciones que realiza varían conforme a la textura de los diversos grupos que la hacen vivir. Pero también es escrita, además de haberse transmitido de boca en boca a lo largo del tiempo, hay literatura popular impresa o impresos de literatura popular o de cordel —como la designaron en España— donde la imagen es sustancial. La nómina es extensa, va de estampas con oraciones a folletos devocionales, versos de payasos, cartas de amor, fábulas, calendarios, romances y corridos, cuadernillos de cuentos y obras teatrales para niños, como los impresos por Antonio Vanegas Arroyo, relatos de crímenes, prodigios, milagros y catástrofes así como hechos de bandidos, versos de sátira social o política.

Historiadores perspicaces se han sentido a gusto con el adjetivo popular, sin desconocer diferencias inherentes a grupos ocupacionales, etnias o estratos sociales —por nombrar "unidades" diversas— que implican actitudes, valores o "representaciones colectivas" —en el lenguaje de la sociología— han ideado estrategias para acercarse a esta(s) cultura(s). Han buscado elucidar significados y valores implícitos y explícitos; instituciones y actividades, hábitos, diversiones, etcétera de la vida cotidiana; efectos del alfabetismo; canales de comunicación impresos, rastreándolos como probables fuentes o cauces populares o como formas de apropiación o de impugnación hacia grupos dominantes; han querido hallar sitios de intersección no conflictiva; el ensayo de Roger Chartier incluido en *Entendiendo a la cultura popular* propone esto último: ir en busca no exclusivamente de la literatura popular sino de las diferentes formas en que los escritores populares, los "doctos" y sus lectores han usado un material común.

La historiografía de las décadas recientes ha querido aprovechar técnicas y métodos de la antropología (y su hermana, la etnografía), el folklore, la teoría literaria y ha procurado cuidarse —al mismo tiempo— de reduccionismos.

Esta breve bibliografía consigna en su primera sección ensayos y libros que han influido en el quehacer histórico mencionado en las últimas tres décadas; uno de los artículos citados envía a *Annales: Economies, Sociétes, Civilisations,* aunque no se nombran estudios primordiales de la llamada "escuela de *Annales*" (como *Montaillou aldea occitana, de 1294 a 1324* de Emmanuel Le Roy Ladurie) es indispensable recordar tanto su estimulante influencia como que ha impulsado obras centradas en el tema. El eje del resto es la actividad y reflexiones provocados por el folklore. La disciplina designada folklore (en muchos países; sí, latinoamericanos también) es importante. Desde sus comienzos hasta ahora se ha preocupado por el arte verbal (el énfasis corresponde en particular a países germanos, nórdicos, anglosajones, a

Rusia, Italia y Francia); lo muestran sencillamente los cursos que imparten licenciaturas de universidades estadunidenses: narrativa; modos y formas del habla; música, danza, drama; artes materiales y de arquitectura; religión y otras creencias; comidas. No se imparten como objetos de estudio aislados sino como partes integrantes de la sociedad. El folklore, primo hermano de la antropología, no ha descuidado a otras parientes cercanas: literatura (comparada y "nativa"), historia del arte, lingüística, sociología, historia, artes plásticas, música. Dos últimas aclaraciones: la bibliografía referente al mito es vastísima, aquí sólo se menciona (sean obras suyas o ensayos introductorios a ellos) a algunos autores notables (¿cómo no recordar a Dumézil, Eliade o Cassirer?) que obviamente van más allá de lo "literario"; por otra parte, el mito es uno de los géneros mayores de la literatura oral (que no es un compartimiento estanco sino un río que fluye con los seres humanos que la crean y recrean: un mito cambia y se transforma según los grupos culturales; puede devenir, además, en otros géneros). Y, de nuevo con Peter Burke,

Antonio

hay personas como Julio Caro Baroja que ayudaron a iluminar ese interés signado en los setentas, pero hay otras, pertenecientes a una vieja tradición; Giusepe Pitré en Sicilia, Theofilo Braga en Portugal forman parte de esa "tradición de recopilación de testimonios que nos remonta al descubrimiento del pueblo por los intelectuales de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX".[4]

Notas

[1] "The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem", en *The American Historical Review* 91 (3), 1986, pp. 532, 534 y 535.

[2] "¿Qué es la historia de la cultura popular?", en *Historias* 23, octubre 1989-marzo 1990, p. 4.

[3] "Historia intelectual y cultural", en *Historias* 19, octubre-marzo 1988, p. 46.

[4] *La cultura popular en la Europa moderna*, p. 32.

Siglas

AA: *American Anthropologist*
JAF: *Journal of American Folklore*
JFI: *Journal of the Folklore Institute*
PP: *Past and Present*

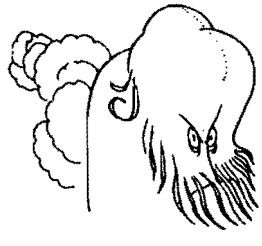
Cultura y literatura popular (enfoques varios)

HOGGART, RICHARD
1957 *The Uses of Literacy. Aspects of Working-class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*, Penguin-Chatto & Windus, Harmondsworth.

LOWENTHAL, LEO
1961 *Literature, Popular Culture and Society*, Nueva Jersey.

STONE, LAWRENCE
1964 "The Educational Revolution in England, 1560-1640", en *PP*, 28 (julio).
1969 "Literacy and Education in England, 1640-1900", en *PP*, 42 (febrero).

BAJTIN, MIJAIL
1971 *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Breve biblioteca de Reforma, Barral editores, S.A., Barcelona, [1965, 1a. edición; traducido al francés en 1970, al inglés en 1984].



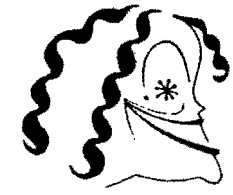
VANSINA, JAN
1965 "Oral Tradition and Historical Methodology", en Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Aldine Publishing Co., Chicago, pp. 1-18.

GRAMSCI, ANTONIO
1977 "Cuestiones de literatura" y "Observaciones sobre el folklore", en Gramsci, *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, pp. 165-199 y 329-336. [Entre 1947 y principios de los cincuenta, la casa Einaudi publicó los escritos de Gramsci; inició *Letere del carcere*].

LOMBARDI SATRIANI, LUIGI
1975 *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Galerna, Buenos Aires.

THOMAS, KEITH
1963 "History and Anthropology", en *PP*, 24.
1964 "Work and Leisure in Pre-Industrial Society", en *PP*, 29.
1972 *Religion and the Decline of Magic*, Londres.

THOMPSON P., EDWARD
1967 "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", en *PP*, 38.
1971 "The Moral Economy of the English Crowd", en *PP*, 50.
1972 "Rough Music", en *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 27.
1973-74 "Patrician Society, Plebeian Culture", en *Journal of Social History*, 7. [Estos tres artículos se hallan en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1984].

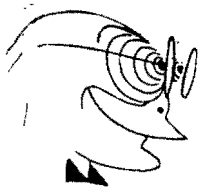


DORSON, RICHARD
1972 "The Debate over the Trustworthiness of Oral Traditional History", en Dorson, *Folklore: Selected Essays*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 199-224.
— "History of the Elite and History of the Folk", *ibid*, pp. 225-259.

GINZBURG, CARLO
1981 Prefacio a Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, [1976, 1a. edición], Muchnik editores, España, pp. 13-28.

ZEMON DAVIS, NATALIE
1975 "Printing and the People", en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, California, pp. 189-206.

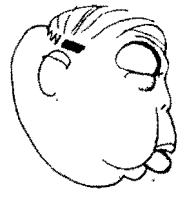
WHITE, HAYDEN
1974 "Structuralism in Popular Culture", en *Journal of Popular Culture*, 7, pp. 759-775.



STOCK, BRIAN
1977 "Literary Discourse and the Social Historian", en *New Literary History*, 2, pp. 183-194.
MUCHEMBLED, ROBERT
1978 *Culture Populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIe siècles*, Flammarion, París.
BURKE, PETER
1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*, Wildwood House, Inglaterra, 1978 [*La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza editorial, Madrid, 1991].
CHARTIER, ROGER
1982 y 1984 "Stratégies éditoriales et lectures populaires" y "Livres bleus et lectures populaires", en *Historie de l'édition française*, t. I, pp. 585-603 y t. II, pp. 498-511, Promodis, París.

Folklores (perspectivas, metodología)

THOMS, WILLIAM
1965 "Folklore" [carta enviada a *The Atheneaum*, núm. 982, agosto 22, 1846], en Alan Dundes, *The Study of Folklore*, University of California at Berkeley, Prentice Hall Inc, Berkeley, pp. 4-6.
DORSON, RICHARD
1972 "Concepts of Folklore and Folklife Studies", Introducción a Dorson, *Folklore and Folklife, An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 1-50.
DUNDES, ALAN
1969 "The Devolutionary Premise in Folklore Theory", en *Journal of the Folklore Institute*, 6, pp. 5-19.
KROHN, KAARLE
1926 "Die Folkloristische Arbeitsmethode". Traducción al inglés en Roger L. Welsch, *Folklore Methodology*, American Folklore Society Bibliographical and Special Series, núm. 21, University of Texas Press, Austin, 1971. Al español en *Folklore Americas*, V(1), junio, 1945.
JONES, ERNEST
1930 "Psychoanalysis and Folklore" [*Jubilee Congress of the Folklore Society: Papers and Transactions*], en Dundes, *The Study of Folklore*, pp. 88-102.
DUNDES, ALAN
1972 Prólogo a Paulo de Carvalho-Neto: *Folklore and Psychoanalysis*, University of Miami Press, Coral Gables.
1980 "Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalitic Folklore", en Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 33-61.
BASCOM, WILLIAM
1954 "Four Functions of Folklore", en *JAF*, 67, pp. 333-349.
ABRAHAMS, ROGER
1968 "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore", en *JAF*, 81, pp. 143-158.
LOMBARDI SATRIANI, LUIGI
1975 "Folklore as a Culture of Contestation" [Cap. 1 de *Contenuti ambivalenti del folklore Calabrese: Ribellione e accetazione della realta subalterna*, 1968], en JFI, 11, pp. 99-121.
HYMES, DELL
— "Directions in (Ethno-) Linguistic Theory", en *AA*, 66 (6): parte II, pp. 6-56.
— "Introducción" a J. Gumperz y D. Hymes, eds., *The Ethnography of Communication*, *AA*, 66 (6), parte II, pp. 1-34.
1971 "The Contribution of Folklore to Sociolinguistics", en *JAF*, 84, pp. 42-50.
DUNDES, ALAN
1975 "From Etic to Emic Units in the Study of Folklore", en *Analytic Essays in Folklore*, Mouton Publishers, La Haya, pp. 61-72.
— "Texture, Text and Context", en *Interpreting Folklore*, pp. 20-32.
BAUMAN, RICHARD
1975 "Verbal Art as Performance", en *AA*, 77, pp. 290-311.
BEN-AMOS, DAN
1971 "Toward a Definition of Folklore in Context", en *JAF*, 84, pp. 3-15.



Géneros de la literatura oral

Argumentos en torno a su índole y a su importancia

VON SYDOW, CARL W.
1948 "The Categories of Prose Tradition" [es resumen de "Kategorien der Prosa-Volksdichtung"] en Laurits Bodker, ed., *Selected Papers on Folklore*, Rosenkilde y Bagger, Copenhague, pp. 86-88.
JOLLES, ANDRE
1972 *Formes simples*, Editions du Seuil, París.
LEE UTLEY, FRANCIS
— Folk Litérature: An Operational Definition", en Dundes, *The Study of Folklore*, pp. 7-24.
BEN-AMOS, DAN, ed.
1976 Introducción a Ben-Amos, *Folklore Genres*, University of Texas Press, Austin, pp. IX-XLV.
ABRAHAMS, ROGER
— "The Complex Relations of Simple Forms", en Ben-Amos, *ibid*, pp. 193-214.

GLASSIE, HENRY
1982 "Silence, Speech, Story, Song", en Glassie *Passing the Time in Ballymenone*, University of Pennsylvania Press, Fildadelfia, pp. 35-87.
GOSSEN, GARY
1971 "Chamula Genres of Verbal Behavior", en *JAF*, 84, pp. 145-168.
HONKO, LAURI
1976 "Genre Theory Revisited", en *Studia Fennica*, 20, pp. 20-25.
VOIGT, VILMOS
1973 "Position d'un problème: La hiérarchie des genres dans le folklore", en *Semiótica*, 7, pp. 135-141.
1976 "Towards a Theory of Genres in Folklore", en *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, XIX, pp. 5-18.

Enfoques sobre géneros específicos

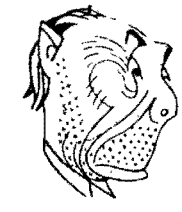
Mito

GEORGES, ROBERT A., ed.
1968 *Studies on Mythology*, Dorsey, Homewood.
MARANDA, PIERRE, ed.
1972 *Mythology*, Penguin Books, Baltimore.
DETIENNE, MARCEL
1981 *L'invention de la Mythologie*, Gallimard, Poitiers.
FELDMAN, FURTON y R. RICHARDSON, eds.
1972 *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Indiana University Press, Bloomington.
DORSON, RICHARD
— "Theories of Myth and the Folklorist", en Dorson, *Folklore: Selected Essays*, pp. 147-158.

— "The Eclipse of Solar Mythology", en Dundes, *The Study of Folklore*, pp. 57-83.
DUNDES, ALAN
1969 "The Devolutionary Premise in Folklore Theory", en *JFI*, 6, pp. 5-19.
GRIMM, JACOB
1835 *Deutsche Mythologie*.
THOMPSON, STITH
1955 "Myths and Folktales", en Thomas A. Sebeok, "Myth: A Symposium", *JAF*, 68.
JUNG, CARL G.
1963 *Essays on a Science of Mythology: The Myths of the Divine Child and the Divine Maiden*, Harper, Nueva York, [1949, 1a. edición].
GREIMAS, JULIEN
1971 "The Interpretation of Myth: Theory and Practice", en Pierre Maranda y E.K. de Maranda, eds., *Structural Analysis of Oral Tradition*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
LEVI-STRAUSS, CLAUDE
1955 "The Structural Study of Myth", en *JAF*, 68, pp. 428-444.
CUNNINGHAM, ADRIAN
1973 "Myth, Ideology, and Lévi-Strauss: The Problem of the Genesis Story in the Nineteenth Century", en Cunningham, ed., *The Theory of Myth, Six Studies*, Sheed and Ward, Londres, pp. 132-176.
HYMES, DELL
1971 "The 'Wife' who 'goes out' like a Man: A Reinterpretation of a Clackamas Chinook Myth", en P. Maranda y E.K. de Maranda, eds., *op. cit.*, pp. 49-80.
ELIADE, MIRCEA
1960 *Mito y realidad*, Ed. Labor, Barcelona, 1983; *Myth, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, Nueva York.
LITTLETON, SCOTT C.
— "The Comparative Indoeuropean Mythology of Georges Dumézil", en *JFI*, 1, pp. 147-166.
BIDNEY, DAVID
1949 "The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and its Significance in Relation to the History of Anthropological Thought", en P.A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, pp. 465-544.

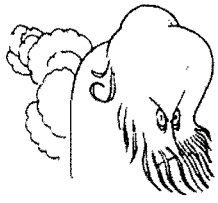
Cuentos, leyendas y otros géneros narrativos (prosa y verso)

GRIMM, JACOB y WILHELM
1972 *Kinder-und Hausmärchen*, 1812, 1815, 1822, 1840 [Margaret Hunt y J. Stern: *The Complete Grimms Fairy Tales*].
— *Deutsche Sagen*, 1816-1818.



VON SYDOW, CARL W.
— "Folktales Studies and Philology: Some Points of View", en Alan Dundes, *The Study of Folklore*, pp. 219-242.
THOMPSON, STITH
1946 *The Folktale*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
DEGH, LINDA
— "Folk Narrative", en Dorson, *Folklore and Folklife*, pp. 53-83.
KIEFER, EMMA E.
1947 *Albert Wesselsky and Recent Folktale Theories*, Folklore Series núm. 3, Indiana Uni-

versity Publications, Bloomington.
WEBER, EUGEN
1981 "The Reality of Folktales", en *Journal of the History of Ideas*, 42, pp. 93-113.
SORIANO, MARC
1968 *Les contes de Perrault: Culture savante et traditions populaires*, París.



OLRIK, AXEL
— "Epic Laws of Folk Narrative" [*Zeitschrift für Deutsches Altertum*, 51, (1909)], en Dundes, *The Study of Folklore*, pp. 129-141.
RAGLAN, LORD
— "The Hero of Tradition", [*Folklore*, 45, (1934)], en Dundes, *ibid*, pp. 142-157.
LORD, ALBERT B.
1976 *The Singer of Tales*, Atheneum, Nueva York.
PIRKOVA-JAKOBSON, SVATAVA, ALAN DUNDES
1958 y 1968 Introducciones a Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, pp. XIX-XXII y XI-XVII.
PROPP, VLADIMIR
1972 *Las transformaciones del cuento maravilloso*, Cuadernos de Semiología, Rodolfo Alonso Editor, Argentina.
1979 *Morphology of the Folktale*, University of Texas Press, Londres y Austin.
DEGH, LINDA
1969 *Folktales and Society*, Indiana University Press, Bloomington.
LUTHI, MAX
"Aspects of the *Märchen* and the Legend", en Ben-Amos, *Folklore Genres*, pp. 17-33.
DEGH, LINDA
1971 "The 'Belief' Legend in Modern Society: Form, Function and Relationship to other Genres", en Wayland Hand, ed., *American Folklore Legend: A Symposium*, University of California Press, Los Angeles y Berkeley, pp. 55-68.
DEGH, LINDA y ANDREW VAZSONYI
— "Legend and Belief", en Ben-Amos, *op. cit.*, pp. 93-123.
PAREDES, AMERICO
— "Mexican Legend and the Rise of the *Mestizo*: A Survey", en W. Hand, *op. cit.*, pp. 97-107.
RICHMOND, EDSON
— "Narrative Folk Poetry", en Dorson, *Folklore and Folklife*, pp. 85-98.
MENENDEZ PIDAL, RAMON
1953 *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí). Teoría e Historia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1953.
BRAGA, THEOFILO
1867 *Historia da Poesia Popular Portugueza*.
PITRE, GUISEPPE
1872 *Studi di Poesia Popolare*.
SIMMONS, MERLE E.
1957 *The Mexican* corrido *as a Source for Interpretive Study of Modern Mexico, 1870-1950*.

1963 "The Ancestry of Mexico's *Corridos*", en *JAF*, 76, pp. 1-15.
PAREDES, AMERICO
1958 *"With his Pistol in his Hand": A Border Ballad and its Hero*, University of Texas Press, Austin [Traducido como *Con su pistola en la mano. Un corrido fronterizo y su héroe*, Colección Divulgación, INAH, 1985].
1963 "*Corridos*, A Matter of Definition", en *JAF*, 76, pp. 231-235.

Ejemplos

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, JACQUES LE GOFF y CLAUDE BREMOND
1981 *L'exemplum*, Typologie des sources, 40, París.
LE GOFF, JACQUES
1981 "Le triomphe social: La pastorale et le Purgatoire", en Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Editions Gallimard, París.
BURIDANT, C.
1984 "Les proverbes et la prédication au Moyen Age", en *Richesse du proverbe*, I, Lille, pp. 23-55.
MARTIN, HERVE
1988 *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age*, Les éditions du cerf, París.

Proverbios y adivinanzas

TAYLOR, ARCHER
1943 "The Riddle", *California Folklore Quarterly*, 2.
ABRAHAMS, ROGER y ALAN DUNDES
— "Riddles", en Dorson, *Folklore and Folklife*, pp. 129-143.
ABRAHAMS, ROGER
— "Proverbs and Proverbial Expressions", *ibid*, pp. 117-127.
SCOTT, CHARLES T.
— "On Defining the Riddle: The Problem of Structural Unit", en Ben-Amos, *Folklore Genres*, pp. 77-90.
SEITEL, PETER
— "Proverbs, a Social Use of Metaphor", *ibid*, pp. 125-143.
PAREDES, AMERICO
1970 "Proverbs and Ethnic Stereotypes", en *Proverbium:*

Archer Taylor, Octogenarios in Honorem, pp. 511-513.

Literatura de cordel

CARO BAROJA, JULIO
1969 *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.

NORTON, F.J. y EDWARD WILSON
1969 *Two Spanish Verse Chapbooks*, Cambridge.

GARCIA DE ENTERRIA, MA. CRUZ
1973 *Sociedad y poesía de cordel en el barroco*, Taurus Ediciones, S.A., España.

MARCO, JOAQUIN
1977 *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación a los pliegos de cordel*, Taurus, Madrid.

SLATER, CANDACE
1982 *Stories on a String, The Brazilian Literatura de cordel*, University of California Press, Los Angeles y Berkeley.

NISARD, CHARLES
1968 *Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage* [2 vols., 1854 y 1864], G.P. Maisonneuve & Larose éditeurs, Francia.

BOLLEME, GENEVIEVE
1969 *Les almanachs populaires aux XVII et XVIII siècles. Essai d'histoire sociale*, Mouton, París-La Haya.
1971 *La Bibliothèque bleue. Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siécle*, Julliard, París.

DARMON, J.J.
1972 *Le colportage de librairie en France sous le Second Empire. Grands colporteurs et culture populaire*, París.

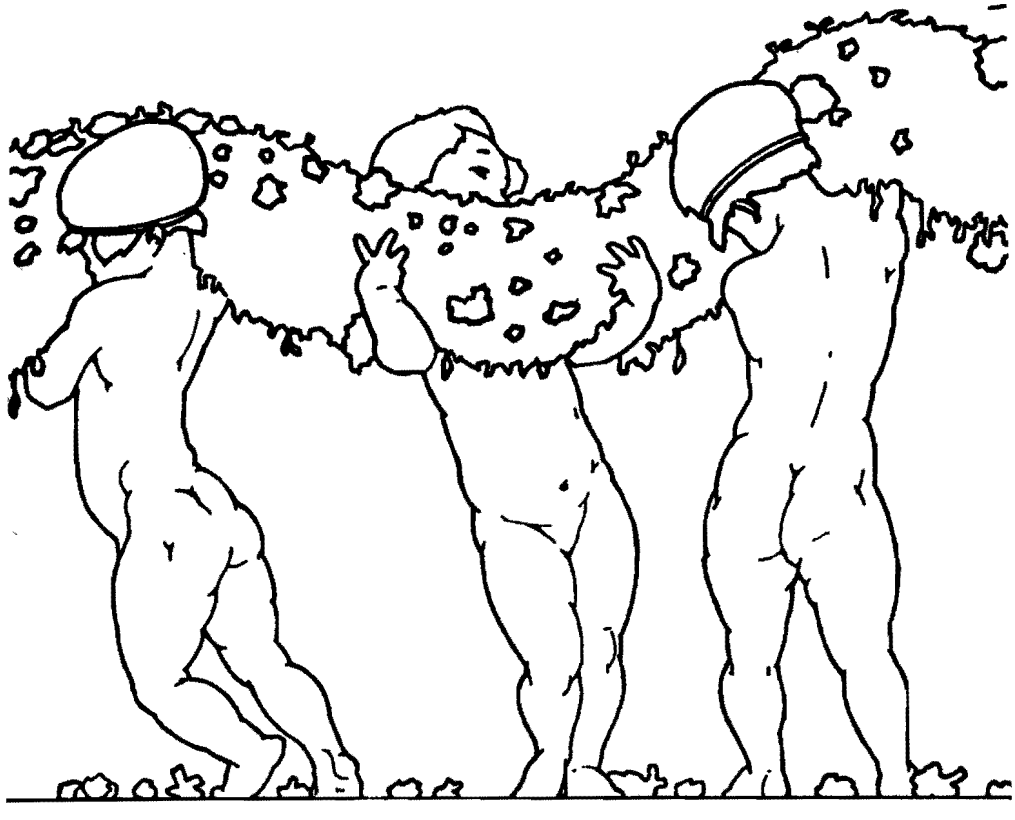
MANDROU, ROBERT
1975 *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles*, Stock, París.

COUPE, WILLIAM
1966-67 *The German Illustrated Broadsheet in the Seventeenth Century: Historical and Iconographical Studies*, 2 vols., Baden-Baden.

SHEPARD, LESLIE
1962 *The Broadside Ballad: A Study of Origins and Meaning*, Inglaterra.
1973 *The History of Street Literature*, Newton Abbot, Inglaterra.

NEUBURG, VICTOR E.
— "The Literature of the Streets", en H.J. Dyos y M. Wolff, eds., *The Victorian City* (2 vols.), vol. I, pp. 191-209.

COLLISON, ROBERT
1973 *The Story of Street Literature: Forerunner of the Popular Press.*



El Imperio estremecido

J.H. Elliott

Jerald T. Milanchi y Susan Milbrath, editores, *First Encounters: Spanish Explorations in the Caribbean and the United States, 1492-1570,* University of Florida, Press, 1990, 222 pp.

Peter Pierson, *Commander of the Armada: The Seventh Duke of Medina Sidonia,* Yale University Press, 1990, 304 pp.

Alonso de Contreras, *The Adventures of Captain Alonso de Contreras: A 17th Century Journey,* traducción y notas de Philip Dallas, Paragon, 1990, 193 pp.

Jonathan I. Israel, *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740,* Oxford University Press, Clarendon Press, 1990, 462 pp.

Steven N. Orso, *Art and Death at the Spanish Habsburg Court: The Royal Exequies for Philip IV,* University of Missouri Press, 1990, 214 pp.

John Lynch, *Bourbon Spain, 1700-1808,* Basil Blackwell, 1990, 450 pp.

A la vez que contemplamos los grandes cambios históricos a nuestro alrededor, tiene cierto encanto volver la vista a épocas pretéritas, cuando los viejos imperios parecían amenazados por el derrumbe, mientras que otros imperios nuevos tomaban su lugar. Esto mismo sucedía, también, en el siglo XVII, cuando los contemporáneos especulaban sobre el futuro remoto para un imperio español cada vez más petrificado y sobre lo que sucedería en el caso de que llegara a derrumbarse. Uno de ellos, Sir Francis Bacon, al reflexionar sobre el ascenso y caída de los estados, de sus lecturas sacó una conclusión no muy confortable:

> Se puede contar con que habrá guerra del desgajamiento y estremecimiento de un gran estado e imperio. Puesto que los grandes imperios, mientras duran, enervan y destruyen las fuerzas de los nativos a los que han sometido, respaldándose en sus propias fuerzas protectoras; y al fallar, todo se va a la ruina y se vuelven la presa. Tal cosa sucedió en la decadencia del imperio romano; y lo mismo en el imperio de Alemania, después de Carlos el Grande, en el que cada pájaro se llevó una pluma; y no habría de suceder otra cosa con España, de llegar a destrozarse.[1]

Si, a la larga, la predicción de Bacon llegaría a realizarse casi plenamente, el imperio español —cuyo "estremecimiento" él previó en el corto plazo— resultó bastante más resistente de lo que se podía anticipar. Pero la sospecha de que el imperio pudiera "desgajarse" era suficientemente razonable para un hombre que tenía en mente a España y su imperio en el mediodía de Felipe II. Este era el imperio en el que el sol nunca se ponía, según Ariosto: un imperio cuyo dominio iba de Italia a Perú, y de ahí por el Pacífico hasta Filipinas.

Su adquisición se debió en primera instancia a los soldados de infantería de Castilla, hombres cuya determinación les hizo ganar la fama de ser los mejores soldados en el mundo. Una vez conquistado, el imperio se sostuvo a través del regular suministro de plata proveniente de las minas de América, la cual ayudó a pagar los costos de una burocracia enorme y de un formidable aparato militar y naval diseñado para defenderlo de sus enemigos y para conservar la sumisión al centro del imperio en Madrid de sus territorios dispersos.

Una parte de las primeras etapas en el desarrollo de este imperio, cuando menos en sus márgenes, transatlánticos, se puede trazar en el ilustradísimo libro de ensayos *First Encounters,* diseña-

do para acompañar la exposición itinerante que lleva el mismo nombre en el Museo de Historia Natural de Florida. Estos ensayos, no obstante que están entre dos capítulos de carácter más general —uno sobre el contexto de los viajes de Colón y las primeras incursiones españolas en América del Norte, y el otro sobre el encuentro de los europeos y los nativos americanos— más que nada tratan de ofrecer a sus lectores cierta idea sobre los recientes hallazgos históricos y arqueológicos relacionados con la llegada y los primeros asentamientos españoles en suelo caribeño y norteamericano. Los ensayos como tales tienen buenos detalles pero carecen de alcance. Aun así, les conviene mirar hacia acá a los lectores que tengan interés en conocer el momento en que Colón tocó o no tierra, o la ruta exacta que siguió la expedición de Hernando de Soto por el sur de Estados Unidos, aun cuando haya que advertirles que sobre estos asuntos no ha dejado de batirse la controversia, y que en ellos toda hipótesis vieja, o nueva-vieja, convoca su refutación.

Sin embargo, el libro documenta el modo en que hoy se recurre a la evidencia arqueológica para dar testimonio de la historia de la conquista y de los asentamientos españoles, ya sea en la costa noroeste de la Hispaniola, en Puerto Real, o en San Agustín, o a lo largo de las rutas interiores que siguieron De Soto y Tristán de Luna y Arellano. Las monedas, las herraduras y los restos de vasijas son testimonio vivo de la presencia española que habría de arrasar las vidas de los pueblos indígenas, como los Cusa, cuya suerte aborda Marvin T. Smith en uno de los ensayos más sugerentes de un libro bastante irregular.

Una de las fotografías del libro, en la cual se muestra el cráneo de un indígena partido por la hoja de una espada, es un lúgubre recordatorio de las realidades subyacentes en el llamado encuentro de españoles y americanos. Pero al leer sobre estas expediciones que se adentraron en la profundidad de un mundo desconocido, realizadas por pequeños grupos de españoles que avanzaban a un promedio de quince millas diarias durante semanas y meses sin fin, no es difícil ver por qué el poder del rey de España evocaba tal miedo y respeto. Ese poder se había consolidado por medio de victorias espectaculares en los campos de batalla europeos, pero al terminar el siglo XVI la que hasta ese momento parecía una irresistible maquinaria militar mostró las primeras señales de pérdidas de momentum.

En primer lugar, la formidable armada que reunió el Duque de Alba resultó inesperadamente incapaz de contener la expansión de la revuelta en los Países Bajos. Entonces, en 1588 —seis años después que la brillante operación anfibia que se urdió en las Azores llevara el poder de Felipe a su apogeo al completar la anexión de Portugal y su imperio ultramarino— la Armada Invencible fracasó contra Inglaterra. La conmemoración en 1988 del cuarto centenario de la campaña de la Armada alentó el lanzamiento de una verdadera flota de libros.[2] Hoy, en silencio, llega a puerto una de las últimas grandes embarcaciones. A diferencia de otros buques en la flota abolida, este último concluye su largo viaje con innegable pompa, como corresponde a la bandera del comandante supremo, Don Alonso Pérez Guzmán, séptimo duque de Medina Sidonia y principal de España.

Después de tantas historias, viejas y nuevas sobre la "Empresa de Inglaterra", uno se podría preguntar con justa razón si todo un gran volumen sobre el inerme comandante de la Armada puede agregar algo a lo que ya se sabe. La respuesta tiene que ser afirmativa, aunque lo que añade por desgracia no es todo lo que se esperaría. *Commander of the Armada* de Peter Pierson es una obra espléndidamente al día. Autor de una útil y breve historia general del reinado de Felipe II,[3] Pierson sabe moverse por la corte de Felipe II y conoce muy bien la literatura académica en la Europa de su época. También se muestra como un enterado participante en la actual discusión sobre barcos, navíos y tácticas navales. Pierson tiene dudas muy claras sobre la validez de un argumento muy controvertido que expusieron Colin Martin y Geoffrey Parker en su espléndido libro *The Spanish Armada,*[4] según el cual la flota española se puso en desventaja al montar sus cañones en soportes con dos ruedas, a diferencia de los soportes de cuatro ruedas en la flota inglesa. Pierson tiene juicios severos que ofrecer sobre varios aspectos de la campaña naval, de la cual entrega una narración gráfica admirable; pero su contribución más original consiste en relacionar la empresa y su secuela con la organización general de las flotas y las fortificaciones en la Andalucía natal de Medina Sidonia, en donde él tenía el puesto de Capitán General de la Costa.

Sobre la base de cartas y registros, obtenidos algunos del archivo que aún se aloja en el castillo de Medina Sidonia en Sanlúcar de Barrameda, Pierson logra armar un retrato del séptimo duque como notable y burócrata a la vez. Tradicionalmente ha sido motivo de cierta sorpresa por qué Felipe II eligió a Medina Sidonia para diri-

gir la Armada a la muerte del Marqués de Santa Cruz. "El no sabía nada del trabajo que se le enviaba a realizar", fue el veredicto irónico de Froude.[5] Pero el cuidadoso estudio de Pierson ha vuelto comprensible, aunque no por ello menos desafortunada, la selección del Rey. Pierson muestra convincentemente lo estrecho que era el campo sobre el cual podía elegir el rey. Pero también muestra cómo el status social de Medina Sidonia, como el mayor duque de España, era requisito importante para dirigir una gran operación militar y naval, puesto que sus capitanes y comandantes estaban obsesionados con los asuntos de la precedencia y el rango. Sobre todo, Pierson muestra que al elegir a Medina Sidonia el rey eligió a un hombre de amplia experiencia en asuntos relacionados con la organización militar y la disposición de embarcaciones. Sin embargo, esa experiencia no iba acompañada de una experiencia semejante en una guerra verdadera en el mar.

Uno puede preguntarse si una persona con tan poca confianza en sí misma o en su misión fuera la indicada para el cargo. Pero dada la naturaleza de las indicaciones que le dio el rey a Medina Sidonia así como las grandes dificultades logísticas que involucró toda la operación, tal parece que Pierson justificó su veredicto, según el cual el duque hizo cuanto se podía esperar de él, y que quizá tuvo más éxito en prevenir una catástrofe total que un comandante más avesado. No obstante, resulta difícil generar un gran aprecio personal por esta figura gris y arrogante; y quizá sea por esto que Pierson no pudo darnos una idea más amplia sobre el flanco privado de este hombre y sobre el tipo de vida que llevaba en su pequeña corte ducal. Aquí lo que tenemos es al notable como burócrata, fisgando en los números en busca de las barricas y bisquets de los barcos, una versión en miniatura del patrón para el que trabajaba.

Es de esperarse que quienes consideran que los españoles son más sanguinarios acudan en cambio con cierto alivio a *The Adventures of Captain Alonso de Contreras,* un libro que está hecho para confirmarlos en sus prejuicios. Contreras era un mercenario español que nació seis años antes de la derrota de la Armada y quien en 1623 se sentó un rato a escribir las memorias de una vida de acción. Vertido a un inglés rápido por Philip Dallas en una edición ajena a toda pretensión académica,[6] las memorias ofrecen una lectura espléndida, aunque espeluznante. Contreras no piensa dos veces en meterles cuchillo a su esposa y a su amante al hallarlos en la cama, y finaliza lacónicamente el episodio con las palabras "murieron". Estas memorias se leen como una novela picaresca. También ofrecen ideas repentinas e inesperadas no sólo sobre la personalidad de un soldado con todas las características de un aventurero convencional quien aun así en determinado momento le da la espalda al mundo para volverse ermitaño, sino también sobre la vida de cuartel y la vida naval en el mundo mediterráneo del siglo XVII, con interludios ocasionales hacia la corte española.

Al final, ni las hombradas de Contreras ni las dotes organizativas de Medina Sidonia fueron las adecuadas para sobrepasar los desafíos que enfrentó España a lo largo de su turbulento siglo XVII. El más peligroso e inextricable de todos estos desafíos fue el que plantearon no sólo al poder de España, sino a toda la mentalidad y el modo de vida de la sociedad española, los éxitos espectaculares de los rebeldes holandeses cuya maquinaria militar no pudo derrotar. A partir de los 1580 las provincias rebeldes de los Países Bajos del norte, salvados por su propio esfuerzo y por la derrota de la Armada, iban en camino de transformarse por sí mismos en un importante poder económico.

El desarrollo y la culminación de este proceso los traza amplia y muy detalladamente Jonathan Israel en su impresionante *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740.* El profesor Israel, cuya energía no conoce límites, logró dominar una gran cantidad de fuentes primarias y secundarias para producir el relato más amplio que se cuenta sobre la actividad comercial holandesa no sólo en Europa, sino del otro lado del mundo, de Brasil a las Molucas.

El profesor Israel recurre muy poco a las brillantes pero a veces riesgosas esquematizaciones de Fernand Braudel, a quien les gusta describir como el *gran maitre.* En vez de eso, Israel adopta un acercamiento despiadadamente cronológico, dividiendo el ascenso y la eventual caída de la primacía económica holandesa en una serie de periodos cuidadosamente definidos, la mayoría de los cuales suele empezar con un proceso que él llama de "reestructuración". Este tratamiento tiene sus *longueurs,* pero también tiene el gran mérito de haber vuelto a colocar en el centro del escenario a los acontecimientos políticos que Braudel hizo a un lado por ser de menor importancia junto a las enormes fuerzas económicas cuyos movimientos cósmicos a él le fascinaba contemplar.

Israel también le confiere mayor peso que el de costumbre al activo papel del estado holandés en el incremento de su comercio. Esto, también, resulta sano, aun-

que "estado" queda como un término ambiguo al aplicarlo a la peculiar estructura de la república holandesa. La preocupación de Israel tiene que ver esencialmente con el proceso y el mecanismo por medio de los cuales los holandeses aseguraron para sí una primacía económica sin dominio político —lo contrario exactamente de España, con su dominio político sin primacía económica. Israel no toca por tanto cualquier intento para evaluar y analizar esas características especiales de la civilización holandesa que pudieron haber ayudado a estimular su admirable industriosidad y su destreza empresarial. Sin embargo, Israel no deja lugar a duda en lo relativo al dinamismo y rango de esas habilidades, así como sobre sus efectos transformadores en la vida de Europa en el siglo XVII; y al documentarlas con suma precisión, produjo un libro cuyo valor será duradero.

El ministro que tenía una mentalidad más orientada hacia la reforma en la España del siglo XVII, el Conde-Duque de Olivares, era bien consciente de los peligros que el dominio económico holandés oponía a la hegemonía española, y al tratar de imitarlos otorgó la forma más sincera del halago a los holandeses. "Debemos concentrar todos nuestros esfuerzos", escribió, "en convertir a los españoles en mercaderes". Pero dadas las prioridades de Madrid, y el modo en que esas prioridades aplacaron muchas de las tendencias de la vida española que podrían haber llevado a la empresa económica, esto era más fácil decirlo que hacerlo. Con su gran gasto militar, su grave déficit presupuestal, su costosa burocracia y sus oligarquías encasilladas, España se había convertido en una sociedad muy refractaria a las reformas. Esto hizo difícil, cuando no imposible, cambiar rápidamente de curso cuando hizo falta hacerlo. La Némesis se dio en los 1640, cuando toda una serie de revueltas ofrecieron todos los signos de la precipitación del proceso de "estremecimiento" vaticinado por Bacon.

Sin embargo, España y su imperio remontaron la crisis de esa espantosa década mostrando en este proceso cierta capacidad de sobrevivencia que a primera vista parece impresionante. Pero la sobrevivencia fue menos el resultado de cualquier cambio espectacular en la política de Madrid que del perenne encanto de ciertas ideas y valores tradicionales corporeizados en la monarquía española para los grupos sociales en España, Italia y las Indias que eran los que tenían más que perder con los levantamientos y las reformas.

Estas ideas y valores, inmersas alrededor de la devoción a la corona y la fe, se expresaban de costumbre en su forma más solemne en las grandes ocasiones de la realeza, y en especial en las exequias del rey. La muerte de Felipe IV en 1665, luego de un reinado de más de cuarenta años, fue ocasión de una de estas exequias, y Steven Orso, en su *Art and Death at the Spanish Habsburg Court,* tuvo la idea genial de examinar la ceremonia que rodeó al evento. El libro, que tiene una apariencia adecuadamente lúgubre, comienza con una narración vívida de las últimas horas de Felipe, y después examina en detalle el montaje de las exequias y la construcción y decoración del catafalco que se erigió para el difunto monarca en el Convento de la Encarnación.

Los lectores menos interesados que el autor en el número exacto de velas que se utilizaron para iluminar el catafalco bien podrían sentir que un funeral, por pomposo que sea, no hace un libro; y es una lástima que el Dr. Osro haya dejado pasar la oportunidad de considerar las actitudes contemporáneas hacia la muerte, o inclusive que no haya relacionado los funerales de 1665 con otras exequias entre los habsburgo y otras cortes europeas. Pero su aproximación minimalista se equilibra en la oportunidad que ofrece para acercar si no un reflector sí cuando menos la titilante luz de una vela en los cuarentaiún jeroglifos con que se adornaron el patio y la nave del convento. Un contemporáneo gravó estos jeroglifos para la narración que se publicó de estos funerales, y aquí están reproducidos de cuerpo entero, acompañados por un comentario que explica sus motivos y emblemas para un mundo moderno que ha perdido el arte de leer tales textos e imágenes.

Los jeroglifos, hay que admitirlo, no son importantes obras de arte y la mayoría de los mensajes que tratan de comunicar a través de sus coronas, sepulcros, resurgentes aves fénix y árboles torcidos tienen una factura que va de lo mediano a lo banal. Pero es precisamente esta banalidad la que les confiere interés, como una especie de repertorio de las respuestas esperadas ante la muerte del monarca. El autor del siglo XVII que los publicó sólo comentó que los grabados combinaban la hermosura y la tristeza, y ahí lo dejó. Orso, quien nos lleva de uno en uno, es más servicial que su predecesor. En medio de las numerosas imágenes convencionales, uno o dos temas recurrentes entre los jeroglíficos aluden directamente a la infeliz situación en la que se encontraba España a la muerte de Felipe IV. El propio monarca difunto está representado por el sol, como correspondía a un gobernante que adoptó la imagen solar mucho

antes que se le apropiara con mayor éxito su sobrino y cuñado, el epónimo Rey Sol.

La viuda de Felipe, Mariana, fue nombrada regente de su hijo enfermo. Su imagen en estos jeroglifos es la de la luna, su protección creciente abraza al pequeño y aun ascendente sol del joven Carlos II, quien un día, se esperaba entonces, resplandecería en una gloria comparable a la de su difunto —y nada glorioso— padre.

La realidad, por desgracia, habría de ser muy distinta a la imagen. Durante treinta y cinco años, Carlos II se sostuvo apenas en vida, reinando sin gobernar. Pero resultó incapaz de llevar a cabo el principal deber dinástico de asegurar la sucesión, y como Bacon anticipó, cuando su precaria vida llegaba a su fin se juntó la rapiña principesca de Europa con la idea de desplumar a la agonizante águila habsburga. En la Guerra de Sucesión española, de 1701 a 1714, el ave perdió parte de su plumaje más fino, en Italia y los Países Bajos, pero conservó lo suficiente para sugerir que bajo su nueva dinastía francesa aún podría volver a renacer, como el ave fénix en los jeroglifos.

La historia del resurgimiento, o semiresurgimiento, de la España del siglo XVIII es el tema del nuevo libro de John Lynch, el primero que se publica de una historia de España en varios volúmenes bajo su dirección. El panorama que ofrece Lynch de la España de los Borbones es la vez el mejor libro de carácter general en cualquier idioma sobre la España del siglo XVIII —un siglo cuya historia interna está llena de enigmas y al que se sigue comprendiendo muy poco. El profesor Lynch expone el relato con una gran claridad, embelleciéndolo con algunas citas elocuentes de fuentes poco conocidas, sobre todo de las cartas de los intendentes españoles y de los diplomáticos ingleses. Aun cuando en lo que dice no hay nada sensacionalmente nuevo, merecen respeto sus cuidadosos juicios sobre asuntos controvertidos. Sobre todo, Lynch amplía el alcance de su retrato al atender constantemente el imperio español en América y su relación con España.

Esto lo hace tal y como había que hacerlo puesto que el imperio americano fue, y así se le vio, clave en el renacimiento español. Los datos de la demografía son por sí mismos elocuentes testimonios de la naturaleza y del potencial de esta relación: trece millones y medio de habitantes en la América española contra diez millones y medio en la España metropolitana. Más aún, América poseía enormes riquezas aún sin explotar, mientras que el tesoro español, en la nueva dinastía igual que en la vieja, trastabillaba de una crisis a otra. Los ministros de Madrid vieron en la riqueza de América y del comercio americano, la mayor parte de él en manos de los holandeses, los franceses y los ingleses al comenzar el siglo, los medios para restaurar el poder español en Europa. En otras palabras, prevaleció el viejo esquema mental, en lo que cambiaba la dinastía. Los territorios que se perdieron a resultas de la Guerra de Sucesión había que recuperarlos de algún modo y España tenía que recobrar su primacía mundial.

Por lo tanto, la guerra fue el estímulo de ambiciosos programas de reformas tanto en España como en América, y las reformas a su vez ayudaron a financiar el resurgimiento del poder militar y naval de España y el regreso a la guerra. La amplitud y éxito de las reformas borbónicas sigue siento tema de intensos debates, revividos recientemente por una exhibición en Madrid para celebrar el bicentenario de la muerte de Carlos III, cuyo reinado vio el esfuerzo más sistemático del siglo por instituir las reformas verticalmente.[7] Lynch asume una visión bastante cínica con respecto al proceso de las reformas "ilustradas" y presenta una imagen bastante negativa del siglo en su conjunto. Sin embargo, tal y como lo reconoce abiertamente, hay signos de una nueva vitalidad económica, más obviamente, pero no de manera exclusiva, en Cataluña; y como todo el proceso de industrialización en la Europa del siglo XVIII está sujeto a la revisión histórica, la cuenta española sale mejor parada en la escala comparativa de lo que se ve por separado.

Una objeción similar se podría hacer al veredicto de Lynch sobre el tópico, igualmente controvertido del impacto de las reformas en América, según el cual los Borbones, al implementar su programa de reformas, "ganaron ingresos pero perdieron un imperio". Sin embargo, los ingleses sólo lograron lo segundo sin lo primero. Las reformas en las sociedades de antiguo régimen conllevan siempre peligros, y no tenemos forma de saber qué habría sucedido si la España metropolitana no se hubiera visto abrumada por el inicio del siglo XIX, primero por la crisis financiera de la corona, precipitada por sus guerras, y luego por los ejércitos invasores de Napoleón. En los sucesos cataclísmicos de ese periodo se disiparon muchas de las ganancias que se habían obtenido con dificultad en el siglo XVIII, el lento proceso de recuperación se postergó por muchos años y se perdieron las colonias.

Sin embargo, el profesor Lynch hace bien en enfatizar los arraigados obstáculos que se opusieron a

las reformas tanto en España como en sus colonias americanas. Las poderosas fuerzas conservadoras y una burocracia acasillada hicieron todo lo que estuvo en sus manos por evitar el cambio verdadero; y los mismos reformistas no llegaron a promover sus políticas hasta su conclusión lógica. En consecuencia, la España metropolitana quedó como una sociedad intacta en su mayor parte ante las reformas, mientras que las últimas reliquias de su imperio se estremecían irremediablemente.

Notas

[1] Sir Francisc Bacon, "Of Vicissitudes of Things", *The Essays*, Penguin/ Harmondsworth, 1985, p. 231.

[2] Véase J.R. Hale, "1588 and All That", *The New York Review*, Febrero 16, 1989.

[3] *Philip II of Spain*, Londres, Thames and Houston, 1975.

[4] Norton, 1988.

[5] James Anthony Froude, *The Spanish Story of the Armada and Other Essays*, Longmans, Green and Co., Londres, 1901, p. 102.

[6] En cuanto a esta edición y su presentación hay ciertas rarezas que no se explican. Según los adelantos publicitarios, esta es la primera vez que las memorias de Contreras aparecen en inglés en forma de libro. La verdad es que la traducción bastante tiesa de Catherine Alison Phillips apareció en 1926, bajo la firma de Jonathan Cape en Londres y Alfred A. Knopf en Nueva York. Se dice que el texto de la nueva traducción proviene de una versión decimonónica impresa en el *Boletino d'Istoria* de Madrid, "del cual hay una copia en el Museo Británico". *Boletino d'Istoria* no es ni siquiera un título español, y las memorias originales las publicó por primera vez Manuel Serrano Sanz en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* en 1900. Se las ha vuelto a reeditar en edición rústica en la Colección Austral (Madrid, Espasa Calpe, 1988) como Alonso Contreras, *Discurso de mi vida*, editara por Henry Ettinghausen.

[7] La exhibición fue acompañada por un catálogo en dos lujosos volúmenes que contienen algunos ensayos excelentes, *Carlos III y la Ilustración*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1988.

Tomado del *New York Review of Books*. Traducción Antonio Saborit.

La Odisea de Tocqueville

Julio Bracho

André Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 444 pp.

Recurrir a la biografía de un autor antes que a sus escritos debería provocar reticencia frente a ese subterfugio que pospone el encuentro con su obra. La biografía que nos presenta André Jardin, sin pretender exponer o menos suplantar el conocimiento de los textos de Tocqueville ni sus diarios o su correspondencia, más que una interpretación de las vicisitudes es una confrontación con la génesis del sentido de la obra de ese gran pensador. Por su círculo familiar aristocrático, por las condiciones políticas de la Francia de la Restauración o por la naturaleza de las investigaciones que emprende Tocqueville, al rastrear los ambientes y motivos, las reflexiones y los diálogos por los que cobra cuerpo su pensamiento, resulta impresionante ver cómo logra resumirse en su obra la esencia de las interrogantes históricas y políticas primordiales que desde allá vienen a nuestro encuentro. En la ansiedad provocada por los acontecimientos políticos que acorralan a la aristocracia francesa o bajo el impulso de un descubridor del Nuevo Mundo, su mente analítica no deja de comunicarse con el pasado para escudriñar el presente y vislumbrar el futuro; y esto porque la apacible recreación o proyección del pasado, el posible retorno a lo mismo quedaba hecho añicos.

La biografía comienza con una genealogía familiar donde sobresale el parentesco de Tocqueville con Chateaubriand y Malesherbes. En rápidos párrafos se describen las desgracias familiares bajo el Terror, y luego se apuntan datos sobre la vida profesional del padre, que después podrían haber influido sobre el hijo: el Conde Hervé Clérel de Tocqueville, al servicio del Estado, escribe un texto sobre la descentralización administrativa.

La fuente privilegiada para delinear muchos aspectos de la vida y de la maduración intelectual de Tocqueville es su correspondencia con los amigos íntimos. Así nos

enteramos cómo Luis de Kergorlay influyó en la formación de ese pensamiento que esclarece hechos complejos para relacionarlos con grandes principios. En otra carta a Gustave de Beaumont escribe: "Es necesario crear en nosotros al hombre político. Para ello debemos estudiar la historia de los hombres y sobre todo de nuestros antecesores inmediatos...". Luego ahí mismo subraya la importancia que las revoluciones tienen para la historia, tanto por el momento en el que se encuentran los pueblos cuando se producen como por el estado en el que quedan después de ellas. Así esboza, a los veinticuatro años, su trayectoria intelectual y política a partir de esa sensibilidad histórica que aparece cuando la tradición aristocrática todavía no acaba de desaparecer y lo novedoso de la democracia todavía no se oculta bajo la luz de los días.

Entre sus maestros se encuentra Guizot, con su historia de la civilización que procura abarcar el conjunto de la existencia social enfocando los desarrollos intelectuales en los hechos, las costumbres, las opiniones, las leyes y las creaciones de la inteligencia; historia que es necesario que descienda hasta el hombre mismo —como apunta Tocqueville en sus notas de clase. Aunque junto con Thiers, de quien aborrecía el género narrativo y amoral de su *Histoire de la Revolution,* Guizot será uno de los principales oponentes políticos de Tocqueville durante su posterior vida pública.

Quizá habría que enfatizar que la influencia de Chateaubriand no es sólo aquella que se da en el seno familiar o por su *Voyage d'Amerique;* si bien la biografía nos hace ver que habrá una cierta discrepancia entre éste y su sobrino político, toda la carrera política, literaria o como historiador de Chateaubriand es una brecha por la que Tocqueville transitará. El *Essai sur les révolutions,* los *Discurs historiques sur la chute de l'Empire Romain* o los estudios de la historia de Francia que elabora Chateaubriand, a pesar de que serán ampliamente superados por el genio de Tocqueville, formarán parte de su herencia.

La biografía se ciñe en mucho a las fuentes que atañen directamente al personaje, por lo que no se hace una exposición amplia del ambiente intelectual en el que se formó Tocqueville. Ya a finales de los años veinte, por ejemplo, se conocía en Francia la filosofía de la historia de Hegel; Quinet había publicado la traducción de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder, y poco después Michelet daría a conocer la *Scienza Nuova* de Vico. Sin embargo, para continuar con este ejemplo, la relación intelectual de Tocqueville con estos dos historiadores contemporáneos, tanto en el sentido del tiempo como en el de las obras, apenas es mencionada.

La revolución francesa de 1830 fue un suceso que marcó una disyuntiva en su vida: a pesar del "afecto hereditario" que sentía por el rey, aprobó su caída por haber violado la ley. Al defender la libertad reglamentada situaba al derecho por encima del rey. En esos momentos, para poder ejercer las funciones de juez suplente, el hecho de prestar juramento a la nueva monarquía le causó una gran angustia y lo llevó a escribir: "Estoy en guerra conmigo mismo, éste es un nuevo estado para mí. Mi voz cambió en el momento en que pronuncié esas tres palabras y sentí que mi corazón latía hasta destrozar mi pecho".

Si en el medio familiar hubo tolerancia entre los que juraron y los que no, entre las clases superiores se desencadenó la hostilidad y el vituperio. Tocqueville buscó sustraerse de ese ambiente político y para no caer en la ociosidad de la vida privada quiso "practicar durante algunos años la vida de viajero". Pensó en ir a los Estados Unidos porque, dado el descrédito que la revolución del treinta había hecho caer sobre la improvisada monarquía parlamentaria, el dilema de la revolución republicana volvió a presentarse en Francia. Regresar con una concepción clara de la república norteamericana "lo separaría del populacho" y una publicación cualquiera podría advertir de su existencia al público y volcar sobre él "la atracción de los partidos". El instinto de Tocqueville también muestra la faceta de un noble sin heredad que busca levantarse gracias a una carrera política.

Bajo el pretexto de hacer una investigación de los sistemas penitenciarios, Tocqueville y Beaumont —compañero de estudios y aventuras— emprenden el viaje. En los Estados Unidos toda la sociedad les "parece estar fundada en una clase media" y marchar por sí sola, mientras el gobierno aparenta estar en pañales. A la influencia religiosa, aunque no precisamente la del protestantismo, Tocqueville atribuye la seriedad y la obediencia de las reglas morales. Le asombra el bienestar que ha alcanzado esa "sociedad sin raíces, sin recuerdos, sin prejuicios, sin rutinas, sin ideas comunes, sin carácter nacional". Le molesta la falta de etiqueta en los modales y la ausencia de interés por la literatura y las bellas artes, pues la motivación social por excelencia era la ganancia.

Tocqueville ve en el esclavismo un gran riesgo de fragmentación de los Estados Unidos. Inclusive,

un informante le llega a afirmar que sólo se podría extirpar el mal por medio de una guerra de exterminio. Durante su estancia, un esclavo visionario había sublevado a los negros contra sus amos y hubo una masacre de alrededor de cincuenta blancos. Pero algo que posiblemente le impresionó más, por suceder frente a sus narices, fue la paliza que le propinaron a un negro por meterse en el lugar reservado a los blancos en las carreras de caballos; sin embargo, lo sorprendente fue que para todos, hasta para el negro, era un simple hecho cotidiano. También Tocqueville observa asombrado el desalojo de una tribu de chactas bajo la aplicación de la *Indian Removal Act*. Con detalles como estos André Jardin va tejiendo las impresiones de Tocqueville sobre la sociedad norteamericana.

Cuando se leen los cuadernos de viaje o inclusive las notas de *La democracia en América* algo que sobresale es la minuciosa investigación de sociología política que desarrolló Tocqueville. Sus múltiples entrevistas son verdaderas encuestas sobre las instituciones políticas y los diferentes aspectos de la vida norteamericana. Esto mismo aparece en la biografía. Apuntalada por múltiples referencias a cartas inéditas o publicadas, a fuentes adyacentes o estudios especializados, la narración que hace Jardin de las relaciones que Tocqueville entabla y de la información que le proporcionan sus diferentes interlocutores permite reconstruir día a día su recorrido.

Para la redacción de *La democracia en América*, aparte de la investigación que realizó directamente, Tocqueville reconoce basarse en tres fuentes: *The Federalist on the Constitution Written in the Year 1788*, de Hamilton, Madison y Jay; *Commentaries on American Law* de Kent, y los *Commentaries on the Constitution of the United States* de Story. Sin embargo, afirma Jardin, lo esencial se encuentra en sus *Notes de Voyage*.

Conoce a personajes destacados como John Quincy Adams, presidente de 1825 a 1829 e hijo del célebre pensador político de la Independencia norteamericana, o convive con intelectuales como el historiador Jared Sparks, quien le hace ver nada menos que "la importancia del 'punto de partida' para el desarrollo de la sociedad norteamericana". Se entrevista con periodistas, ministros, diputados y juristas, con todo tipo de personajes que no viene al caso enumerar, aunque no deja de ser curioso encontrar nombres encajados en la historia de nuestro país como Poinsett, primer embajador de Estados Unidos en México, y Samuel Houston, aventurero "montado en soberbio garañón", quien cuatro años más tarde derrotará a Santa Anna.

Ya en Francia, como diputado, Tocqueville dirige su carrera política hacia los asuntos exteriores. Su visión de la diplomacia francesa tiene como antecedente preciso el paso de Chateaubriand por la cancillería, quien hace de la intervención francesa en España una cuestión de primera importancia con el objeto de consolidar la futura expansión imperial hacia el Mediterráneo. Antes de que publicara la primera parte de su libro sobre la democracia americana, Tocqueville había escrito un ensayo titulado *Quelques idées sur les raisons qui s'opposent a ce que les Francais aient de bonnes colonies*, y, con anterioridad a la segunda parte de aquella obra, escribe otro ensayo titulado *Deux Lettres sur l'Algerie*. En ellos, el defensor de la democracia muestra su pensamiento colonialista. Si cuando Tocqueville ve a los franceses canadienses sometidos por Inglaterra, obligados a hablar la lengua imperial y reducidos a los estratos bajos de la sociedad colonial, confiesa que lo peor que puede sufrir un pueblo es ser conquistado, cuando de lo que se trata es de conquistar, su nacionalismo es total: en 1840 la tarea más importante de Francia debe ser dominar Argelia.

Si bien André Jardin señala este aspecto colonialista del pensamiento de Tocqueville, para los lectores que solamente han tenido acceso a la traducción de sus dos obras clásicas, o para los que viven en los "territorios de ultramar", es algo que invita a mayores inquisiciones. Para Tocqueville, se puede afirmar, la concepción de la igualdad política, como sucede bajo los atenienses, es aquella que sólo existe en el seno de la *polis*. A los extranjeros semicivilizados (en donde incluye a las repúblicas de la América española) lo más que se les puede conceder, a la usanza romana, es dejarse someter bajo las leyes del gobierno imperial. Los dos informes sobre la situación de Argelia, hechos primordialmente por Tocqueville para la cámara de diputados y que resumen las investigaciones que hizo durante sus dos viajes a la recientemente conquistada colonia norafricana, fueron presentados el 24 de mayo y el 2 de junio de 1847, son una detallada estrategia para llevar a buen término la colonización de Argelia (aquí habría que corregir la biografía —página 266—, pues en realidad fueron publicados en el *Moniteur* del 6 y del 1 de junio de 1847, respectivamente, y no editados ambos el 24 de mayo; ver la nota de Gustave Beaumont en: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres completes. Etudes économiques, politiques et littéraires*, París, Michel

Lévy, 1866, v. IX, p. 513). Ahí se tratan los diversos problemas militares que se enfrentan para dominar a las poblaciones según su forma sedentaria o nómada de vida, sus costumbres políticas democráticas o oligárquicas, para combatir a la guerra de guerrillas o a la de posiciones según se desplieguen. Esos informes, de más de cien páginas en su conjunto, preconizan el estudio de la cultura y la lengua del colonizado para determinar las medidas apropiadas para someterlo y ponen al conquistador al tanto de los problemas de la centralización del poder, de las maneras en que se deben establecer los colonos metropolitanos, de la forma de aplicar las leyes y del trato que se debe dar a los conquistados. Tocqueville sigue las enseñanzas de Maquiavelo para instaurar y representar el poder ante los súbditos, y aboga por la justicia como el medio para hacerlo llevadero. Si hay que "comprimir" a las poblaciones indígenas para dar lugar a la colonización europea, también se les deben comprar sus tierras a los que son desplazados. Pero aun si se tuviera una eficiente subyugación política y un rápido despacho de expedientes administrativos o gubernamentales es, finalmente, el interés económico lo que permitirá que la "colonización se lleve a cabo por sí sola". El capital, el comercio y los salarios harán que las poblaciones encuentren en los beneficios económicos la forma de aceptar la pérdida de la libertad: es aquí donde mejor se ven los rasgos de "modernidad" en el pensamiento colonialista de Tocqueville. El arte de los conquistadores, apunta, sería demasiado fácil si sólo se tratara de la organización de la fuerza militar; el obstáculo permanente y real es la disposición de los indígenas hacia los ocupantes.

El estudio de Tocqueville sobre la colonización no se limita a Argelia, pues además de Canadá y la frontera verde norteamericana, también lo atraen los casos de la India y Nueva Zelandia. Se puede decir que su inclinación hacia la colonización es la contraparte obscura de su interés por la libertad democrática. Esto nos permite apreciar la circunscripción política del pensamiento de Tocqueville. Si era total su repulsión hacia el esclavismo, ¿por qué no se extendía ésta hacia el colonialismo? En el conflicto entre las naciones no creía en relaciones basadas en la abstracción igualitaria que funda el derecho internacional. La fuerza militar no dejaba de prevalecer para zanjar conflictos. Las colonias eran peones en el tablero de la lucha imperial.

Si ve en la educación política un elemento esencial de la democracia, también establece jerarquías en el grado de civilización de los pueblos y, por lo tanto, de posible subordinación de unos a otros. En este sentido, la democracia no es un ideal que desemboque en la comunidad perfecta, que clausure felizmente la Historia: es una institución histórica que se mantiene, en el vaivén de los hombres, gracias a una brega continua por la libertad.

En su célebre discurso del 27 de enero de 1848, Tocqueville predice la eminente revolución: es cuando el espíritu y las costumbres públicas en lugar de expresar las opiniones e ideas comunes tienden a representar únicamente los puntos de vista y el interés por la vida privada; es cuando los electores votan más por intereses locales y ligas personales, más por sus filiaciones que por una visión desinteresada de las diversas opiniones y del interés general; es cuando el estado se ha otorgado derechos y prerrogativas cada vez mayores y el principio de la libertad ha dejado de desarrollarse; es cuando al fortalecer al estado se trata de alcanzar un fin honesto sin reparar en la deshonestidad de los medios; es cuando la corrupción se torna el medio para influir en la clase política y la degradación de la vida pública alcanza a la vida privada; es entonces cuando la fuerza moral que gozaba la nación ante el mundo se debilita. Tocqueville pone un ejemplo: el caso de un funcionario que a pesar de que la opinión pública lo consideraba indigno por abuso de influencias se le permite mantenerse en el gobierno.

Durante la efímera república en 1849, gracias a su prestigio intelectual, será ministro de asuntos exteriores por espacio de cinco meses. Pero el 18 brumario de Luis Napoleón lo alejará definitivamente de la política. Con todo y las proposiciones que le hacen para volver a ocupar el cargo, el tener que jurar fidelidad al nuevo déspota lo hace preferir la vida privada a estar de nueva cuenta "en guerra consigo mismo".

El último periodo de su vida estará dedicado a su obra inconclusa *El antiguo régimen y la revolución*. De nueva cuenta, aunque de manera más suscinta por desarrollarse a partir de fuentes escritas, la biografía permea el transcurso de la investigación, sus peripecias y desvíos, así como la manera en que el tema de la obra se va definiendo frente a las concepciones de la historia francesa en boga. Para regocijo del final de su vida, la publicación de la primera parte del libro despertó polémicas y admiración.

En el epílogo de la biografía André Jardin distingue a Tocqueville por su sentido de la solidaridad humana, su filantropismo y su "virtud" —como pasión controlada

por el pensamiento y el estilo. Tal vez, si quisiéramos vislumbrar el ámbito de su genio, habría que buscarlo en la odisea del intelecto que atraviesa los círculos de las pasiones políticas y las lealtades sociales para ver y juzgar, desde un equilibrio ético, las sociedades y su historia.

Población y registros parroquiales

Rodrigo Martínez

Cecilia Rabell, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (Avances y perspectivas de investigación)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1990, 91 pp. (Cuadernos de Investigación 21).

Explica Cecilia Rabell en la Introducción de su trabajo que estudios macrodemográficos como los realizados por Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, de la "escuela de Berkeley", permiten a lo sumo esbozar la evolución general de la población de la Nueva España o de regiones más restringidas a lo largo de varios siglos, pero que no pueden aportar explicaciones demográficas de los cambios. Esto se debe a que las fuentes utilizadas para estos estudios no contienen suficiente información sobre sexo, edad, estado civil y grupos étnicos, por lo que no pueden analizar "los componentes demográficos del crecimiento: fecundidad, mortalidad y migración, es decir, (...) la dinámica poblacional" (p. 7). Así se hace necesario recurrir a estudios microdemográficos basados en archivos parroquiales y padrones locales, para los cuales se han desarrollado en Europa, desde la década de 1950, "metodologías de gran rigor" (p. 8). Desde 1970 comenzaron a realizarse estudios demográficos de parroquias novohispanas. Debido, sin embargo, a la dificultad y el tiempo que estos estudios requieren, las localidades estudiadas durante los años setenta no fueron más de diez: Tula, Acatzingo, Zacatelco, Cholula, San Luis de la Paz (que Cecilia Rabell ha estudiado hace más de quince años), León, Valladolid, Dolores, Marfil y Charcas (*cf.* pp. 10-11).

Cecilia Rabell refiere que el objetivo inicial del trabajo que comentamos era sintetizar la información contenida en estas monografías, pero que "al revisar los hallazgos surgió la necesidad de hacer una evaluación más profunda de los métodos estadísticos empleados en los diferentes análisis, ya que muchas veces los supuestos implícitos no permitían una comparación de los resultados" (p. 11). El resumen de la información hizo necesario aplicar un solo método, definido críticamente, a los datos de las diferentes monografías. De esta manera, el trabajo de Cecilia Rabell adquirió una doble utilidad, explícita en su título: permite recapitular los avances y las conclusiones generales de los estudios microdemográficos parroquiales, y sienta bases metodológicas para la necesaria y urgente realización de nuevos estudios de este tipo.

El trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primero, sobre "Bautizos, matrimonios y entierros", se reúne la información secular sobre natalidad, fecundidad, nupcialidad y mortalidad. Destaca la comprobación de que durante el siglo XVIII, considerado desde Humboldt como un siglo de auge demográfico, descendió la tasa de crecimiento de los bautizos. Esta llegó a su punto más alto durante la segunda mitad del siglo XVII. Por otro lado, la autora destaca que "la nupcialidad tenía un carácter casi universal, (...) la edad al matrimonio era muy temprana, los periodos de viudez cortos, y las segundas y ulteriores nupcias frecuentes" (pp. 24-25).

El segundo capítulo está dedicado a "Los movimientos estacionales de concepciones, matrimonios y entierros". Las curvas de los movimientos estacionales de las concepciones llegan al punto más bajo en el mes de marzo, "testimonio claro del control religioso", pues "la abstinencia sexual impuesta en la Cuaresma es respetada" (p. 36). En el siglo XVIII, sin embargo, "el calendario litúrgico sigue imponiendo restricciones, aun cuando estas eran menos obedecidas", por lo que se puede suponer "la desaparición gradual del movimiento estacional de las concepciones". Se hace visible "un cambio en las mentalidades determinado por la

pérdida de influencia de la religión en la vida cotidiana" (p. 38).

Los capítulos tercero y cuarto están dedicados a las crisis demográficas, esto es, a los años durante los cuales "el número de defunciones es mayor que el de bautizos" (p. 45). El tercer capítulo estudia la mortalidad en los años de crisis, y se comprueba que las más intensas se dieron a partir de la de 1737-1738: "la segunda mitad del siglo XVIII es, demográficamente, un periodo aciago" (p. 47). Cecilia Rabell refuerza la puesta en duda, iniciada por Claude Morin, del supuesto auge y prosperidad del siglo de las luces en México. Al analizar la estructura por sexo y edad de las defunciones, Cecilia Rabell apunta que "cada una de las crisis tuvo características propias y, en consecuencia, afectó de manera diferente la estructura y la capacidad de reproducción de la población" (p. 50).

El capítulo cuarto estudia las crisis demográficas desde la perspectiva de sus efectos a corto y mediano plazo sobre las concepciones y los matrimonios. Se discute, asimismo la concepción, generalizada desde el estudio de Enrique Florescano, sobre los precios del maíz en la ciudad de México y las crisis agrícolas en el siglo XVIII (1969), así como la relación entre las crisis demográficas y las crisis económicas. Se enfatiza también que la explicación del recrudecimiento de las epidemias desde mediados del siglo XVIII "tendrá que provenir de estudios de historia económica y social en los que se dé cuenta de los cambios en las condiciones de vida de la mayoría de la población durante la segunda mitad del siglo XVIII" (p. 65).

En el quinto capítulo, finalmente, se analizan las "Tendencias seculares de las poblaciones", aplicando "un mismo método de análisis a las series seculares de bautizos" de las parroquias estudiadas. Se hace de esta manera posible proponer una periodización del desarrollo demográfico novohispano, que confirmarán o corregirán los estudios parroquiales posteriores, y que se puede resumir de la siguiente manera: Después de la catástrofe demográfica del siglo que siguió a la conquista, "el mayor ritmo de incremento [de los bautizos] de toda la época colonial se dio durante el siglo XVII". "Hacia 1690-1699 termina, en la mayoría de las poblaciones parroquiales analizadas, la acelerada recuperación; las intensas crisis demográficas de 1690-1695 tienen como consecuencia un desaceleramiento de la tasa de crecimiento de los bautizos". De 1690-1695 a 1736 se da "un crecimiento positivo, pero más lento". "La gran crisis de 1737 marca un nuevo punto de inflexión en la tendencia: en muchas de las localidades se trata de la crisis demográfica más intensa desde el siglo XVII (...) Desde ese año hasta entrado el siglo XIX se suceden una tras otra las crisis demográficas; las tasas de crecimiento de los bautizos son cada vez menores y, en las parroquias del centro, incluso negativas" (p. 70).

Por lo hasta aquí expuesto, resulta obvio el interés y la utilidad del trabajo de Cecilia Rabell. Con todo, debe tenerse presente que los estudios demográficos parroquiales que retoma son únicamente los realizados en la década de 1970. El trabajo fue escrito en 1984 y su publicación se retrasó. El lector se queda con la duda de en qué medida los estudios parroquiales hechos en los años ochenta (entre los que se cuentan trabajos de la propia Rabell) han alterado las conclusiones aquí ofrecidas, en lo que a la evolución de la población y a la metodología para su estudio se refiere.

Por otro lado, Cecilia Rabell dice no conocer las razones por las que en la segunda mitad del siglo XVIII "la población de estas parroquias vivió sus más aciagos días" (p. 12). Como vimos, en la página 65 destaca que las epidemias se recrudecieron en ese periodo y señala que debe investigarse un cambio en el nivel de vida de la población. Hubiese sido útil mencionar las investigaciones de Morin (1974), Taylor (1979), Van Young (1981) y Coatsworth (1982), entre otros autores, que muestran su recrudecimiento de las condiciones de vida del pueblo novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII.

Con respecto a las crisis demográficas y agrícolas, Rabell escribe que "la pérdida de la cosecha producía una gran escasez y, en consecuencia, los precios aumentaban vertiginosamente" (p. 63). Como lo mostró Florescano, el aumento vertiginoso de los precios no es sólo consecuencia de la escasez, sino también del acaparamiento especulativo de los granos por parte de los grandes hacendados con capacidad de almacenamiento.

En la primera nota del primer capítulo se ofrece discutir en el capítulo V "la posibilidad de tomar la curva secular de los bautizos como un indicador del movimiento a largo plazo de la población total". La discusión prometida, sin embargo, resulta insuficiente (por ejemplo, no se relaciona el número de bautizos con la tasa de natalidad). En ese mismo capítulo V, no se fundamenta suficientemente la posibilidad de "sumar bautizos y restar entierros para así tener los totales de poblaciones" (p. 69).

En el apartado sobre la "exogamia matrimonial", hubiese sido útil una comparación con el ensayo de Borah y Cook: "Los grupos raciales

en la población mexicana a partir de 1519", en el segundo tomo (1974) de sus *Ensayos sobre historia de la población*. De esa misma obra, que no se cita, pudieron asimismo tomarse en cuenta los estudios sobre "La edad en el matrimonio, 1690-1960", "Tasas brutas de natalidad en México, 1700-1960" y "La mortalidad en México antes de 1805", entre otros. Deben matizarse, por lo tanto, las afirmaciones sobre los límites del enfoque macrodemográfico, y moderarse (o precisar) ciertas alusiones críticas a los estudios de Cook y Borah. Los enfoques macro y microdemográfico no se oponen, se complementan.

Bajo el signo de Alain Corbin

Eloísa Uribe

Marcela Dávalos, *De basuras inmundicias y movimiento o de como se limpiaba la ciudad de México a finales del siglo XVIII*, México, Cien Fuegos, 1989, 167 pp.

"Los Caballeros de la Basura, escoba en ristre, desfilan al son de una campanita, como el Viático de España, acompañando ese momento, ese carro alegórico donde van juntando los desperdicios de la ciudad..." En 1959, Alfonso Reyes no resistió la tentación de recrear en un pequeño escrito lo que el carro de la basura, a su paso por las calles de la ciudad, le sugería. De la misma manera Marcela Dávalos se sintió atraída tanto por este mundo de los desperdicios, como por las teorías que propiciaron un nuevo entendimiento de la higiene y de la limpieza de esa ciudad, que ella llama de nuestros abuelos, de nuestros padres. Y para dilucidar el origen de este carro alegórico y de otros asuntos relativos a la salubridad de la vida urbana, la autora se remonta hasta la última década del siglo XVIII. Ahí, se inicia su estudio y no bien empieza su narración, cuando ya hace referencia al inquieto virrey segundo Conde de Revillagigedo, quien por cierto concibió el recurso de los carros de mulas, precedidos por el hombre con la campanilla en la mano, ancestros de los que aún hoy día circulan por las calles de la ciudad de México.

La autora advierte que su investigación gira alrededor de dos personajes, este célebre virrey nacido en la Habana y el Maestro Mayor de la Ciudad Ignacio Castera. Y que retoma el pensamiento de los ilustrados para contrastarlo con las prácticas higiénicas de la mayoría de la población que se opuso a sus iniciativas. Por último señala que las transformaciones de la urbe las aborda desde el punto de vista de lo que se concibió como posible, más que de la puesta en práctica de los proyectos creados por los ilustrados borbónicos. Para terminar su introducción Marcela Dávalos ofrece una reseña breve del contenidos de los seis capítulos que conforman el libro, reseña que sirve de guía para poner al lector en antecedentes de lo que recorrerá, conforme se adentre en la vida del siglo XVIII novohispano.

Divide su estudio en tres partes. La primera esta dedicada a las ideas circulacionistas que al amparo de los proyectos borbónicos hicieron su aparición entre los ilustrados de la Nueva España. En el primer capítulo hace una historia suscinta de la ciudad de México, con el fin de mostrar cómo era y porqué sus habitantes estaban imposibilitados para entender los cambios de vida que les proponía el virrey. La ciudad del siglo XVIII, ciudad tradicional, es decir que conservaba la lógica bajo la cual había sido fundada en el siglo XVI: lógica medieval, devenida de lecturas árabes y judeo-cristianas, que se impuso sobre el mundo indígena. En ella se conservaban las costumbres y las rutinas conforme a las basuras o a los excrementos. No se tenía el sentido del pudor o del asco, la gente convivía con animales muertos, con las inmundicias en las calles. Los espacios no estaban racionalmente divididos y la vía pública podía servir como escenario de cualquier actividad. Para la población resultaba incomprensible la propuesta de una ciudad moderna, circulacionista.

El segundo capítulo, lo dedica a explicar la teoría circulacionista y sus vínculos con las ideas ilustradas. Este resulta uno de los más interesantes ya que remite el problema de la limpieza de la ciudad a

un ámbito más amplio, al de la relación del hombre con la naturaleza, con el comos, entendida a partir de teorías científicas llamadas modernas. "La naturaleza fue racionalizada a partir de leyes, de fórmulas matemáticas, y no ya en base a imperativos teológicos". Pero esta nueva forma de entender el mundo natural, no implicó una separación tajante de una concepción teológica del universo ni de la existencia de Dios, dice Dávalos, ya que su presencia garantizaba el establecimiento de un conjunto de leyes que conferían orden a la naturaleza, al cosmos, accesible para el hombre a través de su razón. "En particular las epidemias ya no significarían un castigo divino que provenía de los cielos, sino que se convertirían en el resultado concreto producido por el estancamiento de inmundicias... la falta de movimiento, de 'libre circulación' fue desde entonces el símbolo del peligro y el sitio desde el que fueron pensadas todas las cosas". La mecánica moderna empezó a valorar el movimiento como positivo, al contrario del orden cósmico antiguo que lo consideraba el principio del desorden, pues para quienes se educaron en él, el mundo poseía una estructura finita, jerarquizada y claramente ordenada, por tanto si un cuerpo se movía alteraba el orden de aquellos que lo rodeaban. Para la nueva manera de entender la organización del universo, el movimiento era indispensable como elemento constitutivo de un mundo infinito, geométrico y matemático. Sólo era necesario conocer sus leyes y sus efectos para entender sus beneficios. "Esta teoría general del movimiento logró extenderse, entre ciertos pensadores del siglo dieciocho, hacia todos los ámbitos de la naturaleza. Al organismo humano se le consideró una máquina, a los órganos corporales se les comparó con ciertos mecanismos y a la ciudad se le trató como a un organismo". De las tesis mecanicistas se derivaron un gran número de estudios: sobre los climas y sus condiciones saludables o insalubres, sobre los rasgos de los hombres según el clima en que vivían, sobre los beneficios del aire circulante y sobre los problemas causados por el aire contaminado. Este último se convirtió en uno de los tópicos fundamentales para todo gobernante que deseara la salud de sus súbditos. Surge la necesidad de abrir grandes avenidas, continúa explicando Marcela Dávalos, pues el aire sano era aquel que podía circular libremente. La carne en putrefacción —en rastros, tocinerías o cementerios— los pantanos y los basureros se convirtieron en sitios estrechamente vigilados. Los lugares y las actividades que se vincularon con la acumulación de putrefacción debieron sujetarse a un nuevo reglamento derivado de la concepción de lo sano como aquello que se mueve y tiene un curso libre y lo insalubre como lo que se estanca y se pudre por la inmovilidad.

La segunda parte del libro costa de tres capítulos, (III, IV y V) que la autora destina a la explicación de las medidas prácticas que el virrey Revillagigedo, educado en los ideales y el pensamiento ilustrado, impuso a la población con el fin de liberar a la ciudad del insano proceso de putrefacción producido por los estancamientos. El capítulo tercero da cuenta de la historia de las primeras letrinas que se llamaron "lugares comunes", que a partir de entonces, debieron formar parte de toda casa habitación. La autora, relata como se resistió la población de las vecindades a su existencia y como los arquitectos tuvieron dificultades para interpretar lo que en los bandos se indicaba sobre la construcción y uso del "lugar común". Quizá, entre sus costumbres pervivía una tradición olfativa que no reconocía como ofensivos los olores producidos por los excrementos o por las inmundicias. La instalación de un "lugar común", puede pensarse que, siguiendo a Alain Corbin, implicó una revolución olfativa, una transformación de la manera de ver y entender al ser humano en sociedad, por ello junto con las disposiciones virreinales sobre las letrinas, aparecieron otras en las que quedaba claro que aquel que se "ensuciara" en las calles sería tratado como un delincuente y por lo tanto se le aprehendería y encerraría en la cárcel. A partir de entonces la libre satisfacción de una necesidad fisiológica moría ante los embates del proceso civilizatorio de Occidente. El control de un Estado Absoluto empezaría a sentirse aún sobre una acción antes considerada tan natural o tan imprevisible. De ahí en adelante el intestino debería comprender que sus funciones dejaban de tener una consecución satisfactoriamente caprichosa para que el hombre pudiera acceder a la higiene de un mundo civilizado. El control garantizaba el privilegio del orden: un mundo acéptico dominado por el artificio olfativo creado a través de los perfumes. El "lugar común" garantizaba la higiene de la casa habitación pero no así el completo desalojo de las materias de desperdicio del cuerpo humano. La letrina debía comunicarse con atarjeas, pero en la mayoría de los casos esta no existía por lo que era necesario despejar de tanto en tanto lo que se acumulaba. Ese día los habitantes de la ciudad debían sacar sus cubos a la puerta para vaciarlos en carros que llevarían la carga más allá de las garitas que delimitaban

el espacio urbano. La ciudad se convertía en un desierto dominado por la peste, ninguna mujer osaba asomarse a su balcón y las ventanas parecían tapiadas ante la inminencia de un peligro: los miasmas que emanarían de las materias pestilentes.

Las basuras y los desperdicios también debían llevarse fuera de la ciudad. En el capítulo cuarto, la historiadora cuenta como se discutió el asunto y como se le reglamentó. Asimismo, platica cómo se puso en práctica el uso de los carros recolectores que debían circular muy temprano al amanecer o bien por la tarde cuando ya no había luz, siempre a obscuras, llegar a las garitas y desalojar su carga en los tiraderos dispuestos para ello, según registra el plano hecho por el arquitecto Castera y al que la autora hace referencia. Pero si la limpieza de la ciudad representaba un verdadero problema en las áreas urbanizadas, el mantenimiento de la higiene en los barrios por donde la ciudad se iba deshilachando hasta convertirse en campo, aparecía como una empresa aún más ardua, sobre todo porque nunca antes los virreyes se habían ocupado de ello. El estudio de Marcela Dávalos muestra como las disposiciones encierran una manera de "malentender" al indio que habitaba estas zonas, un temor y un desprecio por sus formas de vida, aunque por primera vez se haya manifestado un inusual interés por urbanizar las zonas marginadas.

La tercera parte del libro, se integra en un largo y único capítulo VI que contiene las perspectivas de investigación para el siglo XIX en torno a los mismos asuntos, que a partir de 1873 y debido a un artículo publicado por la *Gaceta Médica de México,* serán competencia de la higiene pública y de sus practicantes los médicos higienistas. Ellos se preocupan por la calidad del agua, por el aseo de las cañerías y por el mal estado del Lago de Texcoco a donde llegaba el agua de los albañales y cuyo límite de absorción había alcanzado su extremo máximo. Para escrutar el pensamiento de los higienistas y para valorar sus aseveraciones, Marcela Dávalos hecha mano de las investigaciones de Alain Corbin y concluye junto con él, que la esfera intelectual de aquellos médicos era aún "prepasteuriana" por lo que la existencia de microorganismos los tenía sin cuidado, mientras los desvelaban los miasmas, las pestilencias y los lodos verdosos capaces de violentar el dolor de cabeza.

En apariencia, un gran salto cronológico se presenta en el libro, cuando la autora pasa de los últimos años del siglo XVIII a las postrimerías del siglo XIX, sin embargo en este último capítulo así como en las conclusiones queda claro que el proceso fue lento y que no fue sino hasta fines del siglo pasado y bajo el gobierno de Porfirio Díaz que la ciudad cambió su rostro y sus entrañas. Dicho en las propias palabras de la autora: "Se necesitó la lenta asimilación de varias generaciones para que la población comenzara a efectuar aquellas nuevas prácticas... Aún en el último tercio del siglo XIX los higienistas describen a la gente defecando en las calles, a la ciudad llena de basureros y a la ineficiencia de los carros que recogen los desperdicios."

Estudio pionero en su género, recoge costumbres poco atractivas y por lo mismo dejadas en el olvido, de esta manera se acerca a las historias que reconstruyen la vida cotidiana —soporte ineludible de los actos heroicos— que se preocupan por mostrar como hasta los actos más precarios de la vida están vinculados con valoraciones más amplias que implican la naturaleza, el hombre como animal o como ser social, el entendimiento del pasado y la visión de futuro. Y un poco más, el trabajo de Marcela Dávalos se inscribe en la polémica que hoy se sostiene públicamente sobre el medio ambiente, su destrucción y preservación; sobre la necesidad de racionalizar, entre otras actividades, el consabido ritual por medio del cual la población se desembaraza de la basura. Si bien los carromatos del XVIII llevaban los deshechos más allá de las garitas de la ciudad para tirarlos lejos, hoy día, se sabe, no existe ningún lugar suficientemente lejos, lejos del desastre que implica la severa contaminación del planeta.

Los primeros artífices de un oficio nuevo

Patricia Masse

Rosa Casanova, Olivier Debroise, *Sobre la superficie bruñida de un espejo. Fotografía del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 112 pp. (Río de Luz)

No obstante que la fotografía tiene más de 150 años, el estudio de su historia aún no alcanza los sesenta. En 1937, muy cerca del primer centenario de la fotografía, el Museo de Arte Moderno de Nueva York organizó una gran retrospectiva, que fue acompañada por el libro de Beumont Newhall *The History of Photography*, primera investigación global sobre el nuevo arte. A partir de ese momento, la fotografía ganará espacios permanentes en los Estados Unidos. Así, tres años después se funda el departamento de fotografía del Museo de Arte Moderno de Nueva York, y en 1946 el International Museum of Photography abre sus puertas en Rochester.

En México la historia de la fotografía empieza a estudiarse hacia finales de los setenta. Con todo, dos importantes antecedentes merecen ser recordados con especial interés. El primero se debe al entusiasmo de Gabriel Fernández Ledesma, quien siendo director de *Forma*, revista especializada en artes plásticas, tuvo la visión de incluir entre sus páginas colaboraciones sobre la fotografía de su tiempo, es decir, la que se produjo entre los años de 1926 y 1928 —periodo en que se mantuvo en circulación la revista—; precisamente uno de esos artículos, el dedicado a los fotógrafos de la Villa de Guadalupe, llevó la firma del mismo Gabriel Fernández Ledesma. El segundo antecedente es obra de su hermano Enrique.

A Enrique Fernández Ledesma se debe el primer libro dedicado a la fotografía de nuestro país, *La gracia de los retratos antiguos*, publicado en 1950. Con ese especial interés por el siglo XIX que lo caracterizó, Enrique Fernández Ledesma halló en la fotografía, como bien se ha dicho, el instrumento para evocar el espíritu del siglo pasado. Si bien no fue su propósito presentar una historia de esta técnica en México, su libro desarrolla la primera reflexión sobre la fotografía mexicana. Después de esta publicación no será sino hasta la década de los setenta que se recupere esta iniciativa.

El año de 1978 marca el principio del estudio formal de la fotografía y su historia. Junto con la exposición *Imagen histórica de la fotografía en México*, celebrada en ese año, se trabajó en torno de una propuesta colectiva interesada en deslindar algunas líneas de investigación sobre el mismo asunto. De ello resultó una publicación que incluyó los siguientes trabajos: un inventario de fotógrafos que trabajaron en México durante el siglo XIX y los primeros cuarenta años del XX; una aproximación a los temas y elementos compositivos de la fotografía realizada en el país, desde sus inicios hasta los años veinte, y una revisión de los anuncios fotográficos publicitarios que circularon en la prensa mexicana de principios de siglo. Sin duda que estos trabajos inspiraron a los que recientemente han sido publicados.

En 1989 nuevas y sólidas investigaciones dieron a conocer algunos episodios de la historia de la fotografía en México; junto con las exposiciones con que se festejaron en el país los 150 años de la fotografía, se publicaron algunos trabajos, entre ellos ocupa un lugar sobresaliente *Sobre la superficie bruñida de un espejo. Fotografía del siglo XIX*.

Rosa Casanova y Olivier Debroise, autores del libro, bordan en torno de la experiencia fotográfica en México durante los primeros veinte años. Algunos aspectos de esa investigación ya los habían dado a conocer con anterioridad, con lo cual nos percatamos de que se trata del producto de un trabajo que vinieron madurando, por lo menos, desde 1984.

Sobre la superficie bruñida de un espejo fue editado a finales de 1989 en la colección *Río de Luz* del Fondo de Cultura Económica. No obstante que el volumen se publica en una colección que se caracteriza por la obra fotográfica que difunde (dado que tal es el material privilegiado en las ediciones de la colección) el estudio histórico presentado por Casanova y Debroise es fundamental. No se trata de un texto que sirve a las imágenes sino que, por lo contrario, las imágenes se ponen al servicio del texto.

Resulta fascinante poder mirar los retratos fotográficos del siglo pasado; muchos de ellos desvane-

cidos, otros asombrosamente impecables. Algunos nos parecerán hermosos y otros acaso grotescos. Con todos, sin embargo, avivaremos una cierta nostalgia por el pasado. La luz reverberante capturada en la superficie bruñida de un espejo, en una lámina de cobre,de fierro o en algún soporte de papel que difícilmente dejará de cautivarnos. Seducidos, intentamos animar a aquellos fantasmas: imaginamos algunos de sus pensamientos; estimamos su edad; reparamos en los detalles de su vestido y, acaso, suponemos la pertenencia social del retratado. Nos transportamos a otro tiempo a través de esos seres apresados por la luz. Esta es la primera posibilidad que se abre ante nuestros ojos para aprehender las fotografías del pasado. Otra realidad se oculta, sin embargo, tras esas imágenes: individuos resueltos a enfrentar dificultades diversas y fracasos para acertar con lo que ahora miramos con placer; circunstancias que poco a poco fueron facilitando el trabajo de los primeros artífices de un oficio nuevo; esperanzas y fortunas que tal vez se consumieron en vano; en fin, el trabajo de un gremio en ciernes. Las imágenes no alcanzan a remitir esa historia; es preciso hacer hablar a otras fuentes, interrogar a la memoria del pasado que se guarda entre legajos y periódicos, para acceder a la relación de hechos que hay detrás de cada fotografía. En esa trama se sitúa, precisamente, el trabajo realizado por Casanova y Debroise.

Dividido en cinco partes, el texto inicia con un recuento histórico de la invención de la técnica fotográfica. Luego nos sitúa en la daguerrotipia practicada en México, desde sus más remotos indicios hasta los años cuarenta. Más adelante describe los trabajos del colodión húmedo y la albúmina de los años cincuenta. Posteriormente se detiene en los artificios relacionados con la factura del retrato y pondera también los aspectos sociales relacionados con la imagen, como el gusto, el contenido social y la carga emocional, y, por último, el texto cierra con un directorio de daguerrotipistas, ambrotipistas y fotógrafos de la época.

Los episodios rescatados que recogen la llegada del daguerrotipo a nuestro país, su comercialización, la identificación de sus primeros usuarios y sus primeras aplicaciones, arrojan como saldo un reducido marco de acción para el daguerrotipo. Los autores afirman, en relación con lo anterior, que "La daguerrotipia sigue siendo una curiosidad que adquieren algunos aristócratas para divertirse y que abandonan pronto, después de unos cuantos fracasos, como tantas otras novedades de París".

Casanova y Debroise describen el periplo en que se embarcaron los pioneros del daguerrotipo a lo largo del territorio mexicano, durante los años cuarenta. Tres propósitos fundamentales identifican en esos viajeros: el registro arqueológico, la captura de imágenes de guerra y la consolidación de un negocio de retratos capaz de garantizar buenos ingresos. En esos primeros itinerarios reconocen a osados extranjeros resueltos a emprender la aventura en tierras desconocidas.

Luego se prolonga el recorrido histórico hacia las nuevas técnicas fotográficas inauguradas en los años cincuenta —que incluyen el uso de cámaras más precisas; el colodión húmedo y las impresiones en papel salado y albuminado. Puesto que los autores estiman que en esa época se estabilizan los profesionales en la capital del país y otras ciudades prósperas del interior, la descripción de esos años se centra en los estudios fotográficos instalados en la ciudad de México, puntualizando, sobre todo, algunas circunstancias relacionadas con las condiciones del taller de fotografía: los espacios, los insumos, las relaciones de trabajo y los precios de los retratos. En esa dinámica esbozan la trayectoria seguida por aquellos primeros daguerrotipistas, e incluso dan cuenta de algunos proyectos muy concretos que emprendieron varios de ellos. Hechos, desventuras, conflictos y aciertos descubren un panorama, desconocidos hasta el momento, que nos sumerge en algunos episodios del acontecer de los fotógrafos de aquellos años.

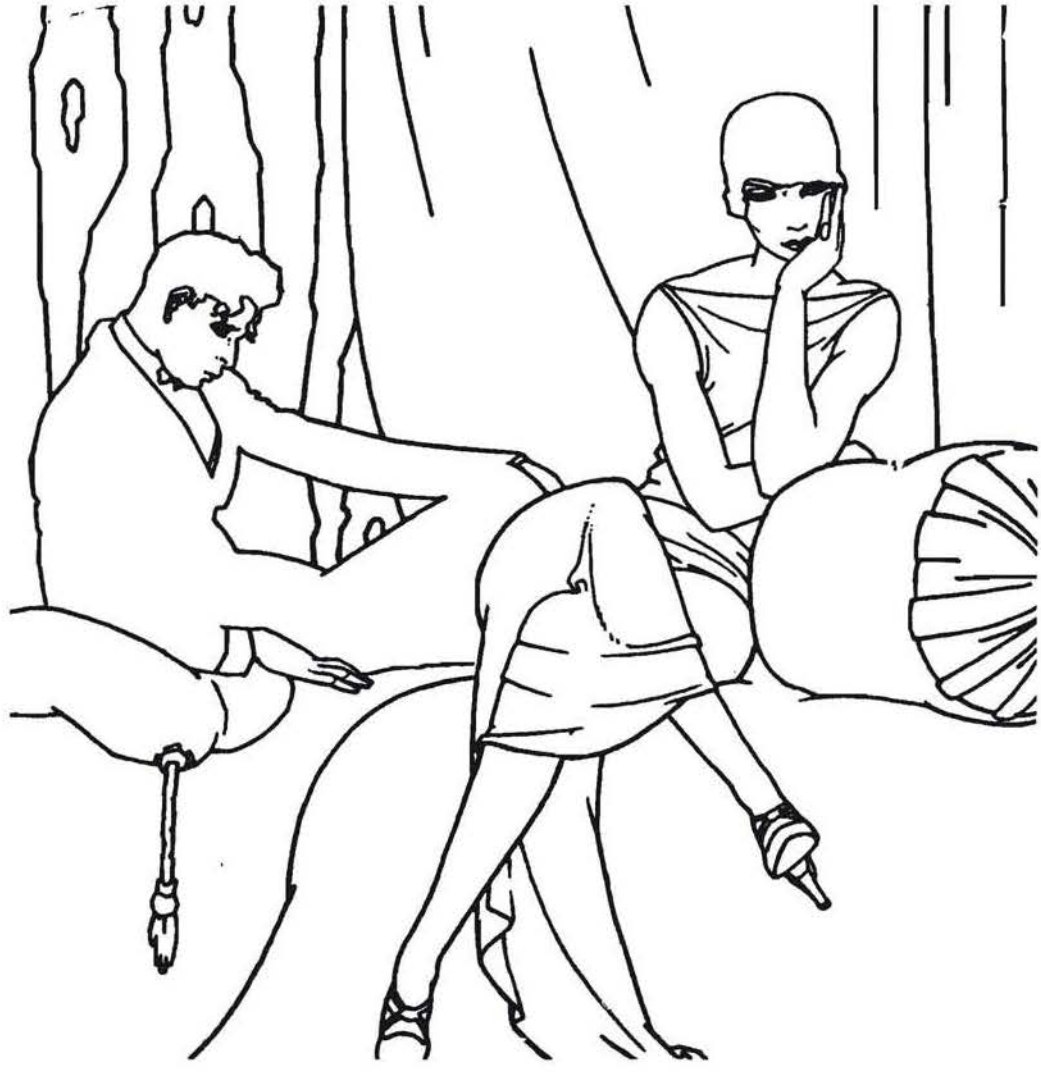
El concentrado y escrupuloso estudio sobre la historia de los primeros veinte años de actividad fotográfica en nuestro país, realizado por Casanova y Debroise, constituye, sin duda, un valioso aporte a la historia de la fotografía en México, sobre todo si se consideran los prolijos resultados de la investigación que se vierten en el último apartado: un conciso directorio que condensa no sólo los nombres de los fotógrafos del periodo que abordan, sino los datos que lograron ser recabados sobre su práctica fotográfica. Cerca de noventa fotógrafos que dejaron huella en nuestro país se reúnen en ese directorio.

El anonimato de muchos de los más antiguos trabajos que sobreviven impide relacionar al autor con su obra; sin embargo queda la posibilidad de conocer o, ¿por qué no?, inventar al fotógrafo, gracias a los testimonios escritos que dan cuenta de su trabajo y al ingenio del investigador que se acerca a ellos para darles un sentido.

Sin duda que el trabajo que hay detrás de lo que narran Casanova

y Debroise no ha sido fácil. Quienes hemos andado tras la huella de los fotógrafos del siglo pasado sabemos que la búsqueda es ardua. Incursionar en este terreno significa emprender una travesía imprevisible, por un campo cuya memoria se fuga en ese laberinto de nombres, fechas y lugares: el archivo. Allí donde los pretendidos datos, en ocasiones, parecen desvanecerse y donde las rutas, a su vez, se bifurcan, quizás para apartarse o, tal vez, para acercarse al codiciado dato; allí se halla el investigador. Entre registros, memorias y legajos, el esfuerzo empeñado puede resultar, en ocasiones, estéril; en otras, enormemente gratificante; con todo, ante el dato relevante las vicisitudes de la búsqueda quedan premiadas.

Por lo que se advierte a lo largo del texto, las fuentes que sustentan el trabajo de Casanova y Debroise no sólo son bibliográficas y hemerográficas, sino también de archivo. Acaso lo que haya que lamentar sea, precisamente, el extremado celo con que resguardan las fuentes que indagaron. Parte de la originalidad y la garantía de su trabajo se desprende de esas fuentes que han posibilitado la innegable apropiación de los primeros veinte años de la fotografía mexicana. No obstante ese pequeño detalle, aplaudimos los hallazgos de Casanova y Debroise en torno a aquellos inciertos horizontes de la fotografía en nuestro país.



■ Anna, Timothy E., *El imperio de Iturbide,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1991, 263 pp. (Los Noventa).

Prefacio, Capítulo 1. El significado del plan de Iguala, Capítulo 2. La organización de un gobierno, Capítulo 3. La elección de un emperador, Capítulo 4. Las disputas por los poderes, Capítulo 5. La junta Instituyente, Capítulo 6. Los levantamientos, Capítulo 7. La caída del imperio, Capítulo 8. Satanización y muerte. Bibliografía selecta.

■ Arnold, Linda, *Burocracia y burócratas en México, 1742-1835,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Grijalbo, 1991, 262 pp. (Los Noventa).

Agradecimientos. I. Política y burocracia. II. El imperio, la república y la burocracia, El interludio napoleónico, Aventuras de autogobierno, Política y políticas: Modelos de personal. III. Las secretarías de la ciudad de México: profesionalización, reforma, crisis y reorganización, Hacia una secretaría profesional, La política de reforma borbónica y la secretaría virreinal, Los años de agitación, El surgimiento del ejecutivo nacional.

IV. De la audiencia a la suprema corte: La contribución de Cádiz, Los ministros de la audiencia, La contribución constitucional, La política nacional y el poder judicial, 1821-1824, Lo judicial federal. V. La burocracia fiscal: la toma de decisiones, los desafíos y la independencia, El sistema colonial: los desafíos internos, El incidente de la media anata, Consulta y respuesta a la crisis, El sector fiscal después de la independencia.

VI. Los burócratas: La seguridad en el empleo, los ingresos y la familia, La seguridad en el empleo, Ingresos, Vivienda y familia, La independencia y la pérdida de la seguridad económica. VII. Los burócratas: Las oportunidades de hacer carrera, las políticas de personal y la política, Las oportunidades coloniales de hacer carrera, Derechos y privilegios del empleado, El ejercicio de las prerrogativas no escritas, El ejercicio de las prerrogativas ilegales, Independencia: Oportunidad e incertidumbre. VIII. El legado colonial.

Apéndice A. Salarios de puestos en los departamentos fiscales, 1754-1835. Apéndice B. Salarios de puestos en oficinas del congreso, 1825-1835. Bibliografía. Indice de cuadros, gráficas y mapas. Indice analítico.

■ Blázquez Domínguez, Carmen, *Sumaria historia de Veracruz. El proceso formativo,* vol. II, Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1990, 98 pp. (Colección V Centenario, 1).

El proceso formativo. La insurgencia veracruzana, Imperio, federalismo y centralismo. De Ayutla a la Reforma. El imperio de Maximiliano y la República restaurada. Bibliografía.

■ García Morales, Soledad, Ricardo Corzo Ramírez, *Sumaria Historia de Veracruz. Porfiriato y Revolución Mexicana. La reconstrucción 1915-1950,* vol. III, Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1990, 110 pp. (Colección V Centenario, 1).

I. Porfiriato y Revolución Mexicana, El periodo porfirista en Veracruz, Oposición y descontento, Del maderismo a la intervención de 1914. Bibliografía.

II. La reconstrucción, 1915-1950, El constitucionalismo en Veracruz, La reconstrucción revolucionaria, El cardenismo y la unidad nacional. Bibliografía.

■ Melgarejo Vivanco, José Luis, *El Códice Nuttall. Tres historias medievales,* Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991, 163 pp. (Colección V Centenario, 6).

I. Los Códices Nuttall y Vindobonesis. II. El taller de manuscritos. III. El autor. IV. Contexto general. V. Cronología. VI. Los lugares. VII. Los personajes. VIII. Ehécatl VIII. IX. Técpatl III. Derrota y anarquía. X. Intermedio tlaxcalteca. XI. Mázatl VIII. Bibliografía.

■ Mendiola Mejía, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica,* México, V Centenario Comisión Puebla Gobierno del Estado-Universidad Iberoamericana, 1991, 146 pp.

Introducción. Primera Parte. ¿Qué es la historia en la Edad Media? Capítulo I. ¿Qué entiende la historiografía actual por Edad Media?, Capítulo II. Caracterización de la "literatura" medieval, Capítulo III. La función de la Retórica en la "literatura" medieval, Capítulo IV. La teología como *a priori* de la historia medieval, Capítulo V. El significado del término historia en la Edad Media, Capítulo VI. Un saber secundario y subordinado en la Edad Media, Capítulo VI. Un saber secundario y subordinado en la Edad Media: la historia, Capítulo VII. Canción de gesta, novela e historia, Capítulo VIII. ¿Quiénes escriben textos de historia en la Edad Media?

Segunda Parte. Aproximación a la recepción de la historia verdadera, 1. Manuscrito Guatemala, 2. Manuscrito Remón, 3. Manuscrito Alegría, Capítulo XI. Dos lecturas de la Historia verdadera, 1. Ramón Iglesia: lectura centrada en la lectura de Cortés, 2. Miguel León-Portilla: lectura centrada en la noción de fama, Capítulo XII. La Historia verdadera interpretada desde el horizonte de expectativas de los siglos XVI y XVII, 1. ¿Por qué escribió Bernal Díaz la Historia verdadera?, 2. ¿Qué formación cultural tenía Bernal Díaz?, Conclusión. La historicidad del acto de leer. Bibliografía.

■ Olveda, Jaime, *La oligarquía de Guadalajara. De las reformas borbónicas a la reforma liberal,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 457 pp. (Regiones).

Introducción. Capítulo 1. Proceso formativo de la oligarquía de Guadalajara. El círculo oligárquico. Mayorazgos y latifundios. El despunte comercial. El "recién llegado". Las familias principales. Perfil de la oligarquía. El impacto de las reformas borbónicas. El desarrollo de la conciencia regional. Contradicciones sociales.

Capítulo 2. Empresas, capital, crédito y mercado en las postrimerías del siglo XVIII. Las compañías mercantiles. La apertura del puerto de San Blas. La política fiscal y el crédito. Los poderes. El abastecimiento de la ciudad. Los gremios. El poder político.

Capítulo 3. Génesis de la desintegración del sistema colonial. En el preludio de la insurgencia. La insurgencia y el embargo de los bienes de los españoles. El arribo de los panameños. Los beneficios de la guerra. La consumación de la Independencia. La extinción del Consulado.

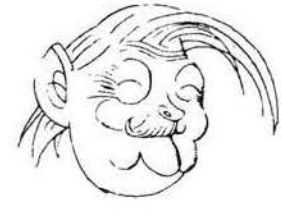
Capítulo 4. La continuidad de la élite. La nueva situación y la reorganización del espacio. ¿Proteccionismo o libre cambio? La legislación liberal. El advenimiento del agio y la especulación. La expulsión de los españoles. La fisura de las oligarquías y el primer intento de reforma. Agio, Política fiscal y contrabando. La respuesta de los comerciantes. La continuidad de la élite. La recuperación del poder político.

Capítulo 5. Los primeros empresarios y la industria. Las primeras fábricas. Los franceses. La política industrial. La supresión y la reinstalación de la Junta de Fomento Mercantil. Las juntas de Fomento Agrícola. La crisis social y el embate oligárquico.

Capítulo 6. Reforma, propiedad y oligarquía. Destruir para edificar. Guerra y comercio. Saldo de la Reforma.

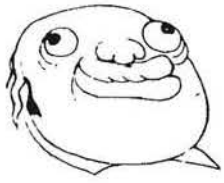
Apéndice 1. Miembros de la oligarquía en las postrimerías de la Colonia. Apéndice 2. Miembros de la oligarquía en la primera mitad del siglo XIX. Bibliografía.

■ Romero Frizzi, Ma. de los Angeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720,* México, INAH, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, 636 pp. (Colección Regiones de México)



Agradecimientos. Abreviaturas usadas en las notas. Introducción. El escenario. Primera parte Los antecedentes, 1519-1560. I. Comienza una nueva historia. La Conquista, Conquistadores y encomenderos, Frailes y burócratas, Cambios económicos, Conclusiones. II. Años de adaptaciones. La respuesta indígena: sericultura y ganadería, Comercio indígena, El consumo en los pueblos, Conclusiones.

Segunda parte La economía española, 1560-1740 una perspectiva macroeconómica. III. Años de prosperidad, 1560-1620, Nuevas gentes llegan a la Mixteca, El grupo de comerciantes va



fortaleciéndose, Conclusiones. IV. De la crisis a la riqueza, 1620-1740, La situación en Europa y en la Nueva España, Repercusiones a nivel regional, La ganadería surge como una opción, El problema de la tierra, Evolución de la ganadería española. Siglo XVII, El comercio, Conclusiones. V. Los alcaldes mayores, Los alcaldes mayores, sus nexos con la sociedad novohispana, Los alcaldes mayores: sus nexos regionales. De 1580 a 1620, De 1620 a la crisis, Relación de los alcaldes con los comerciantes, La relación con los cabildos indígenas, Ultimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII, Conclusiones.

Tercera parte. Un enfoque microeconómico. VI. El Comercio, La importancia del crédito al interior de la contabilidad de un comerciante, Jacinto de Altamira y Arana, Ejemplo de una mala administración económica, abuso de las deudas a favor, Silvestre Antonio de Siessa. Otro ejemplo de la mala administración, abuso del crédito recibido, Evolución del crédito a través de los años, Los comerciantes: del encomendero mercantil al pequeño intermediario, Utilidades y problemas con el comercio, Almacenes y mercancías, Conclusiones. VII. El ganado menor, La hacienda de ganado menor, El calendario de la trashumancia, Los problemas internos de la hacienda, Los trabajadores de una hacienda, La matanza, Los cebadores de ganado menor, Conclusiones.

Cuarta parte. La sociedad española, su evolución. VIII. Los españoles: la vida en provincia, Los españoles en la Mixteca: de mediados del siglo XVI a alrededor de 1620, Gabriel López, un estanciero en la segunda mitad del siglo XVI, Los comerciantes del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, El dueño de la recua, Un comerciante de mejores recursos, La situación va cambiando: la vida en provincia de 1630 al Siglo de las Luces, Los rancheros, Los criadores de ganado menor, Un comerciante de mayores recursos en los años críticos, Los más acaudalados. Una familia de Comerciantes. De fines del siglo XVI al siglo XVIII, Una familia de ganaderos y comerciantes: de 1630 a 1663, Algunas consideraciones sobre los ricos, Economía familiar y consumo, La dote, Conclusiones.

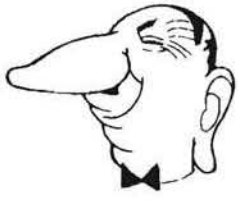
Recapitulación final, Apéndice I. Testamentos, 1590-1724. Apéndice II. Precios, 1570-1730. Apéndice III. Arrendamiento de tierras propiedad de los pueblos. Apéndice IV. Arrendamiento de tierras propiedad de caciques. Apéndice V. Arrendamientos de cabezas de ganado menor. Apéndice VI. Alcaldes mayores de Teposcolula, 1554-1776. Apéndice VII. Alcaldes mayores: préstamos solicitados, 1598-1725. Apéndice VIII. Alcaldes mayores: fianzas, 1598-1721. Apéndice IX. Alcaldes mayores: lugar de residencia y puestos desempeñados, 1550-1740. Bibliografía.

■ Ruiz Medrano Ethelia, *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1991, 407 pp.

Agradecimientos. Introducción. Capítulo I. La política de la segunda Audiencia (1531-1533). La segunda Audiencia y la jurisdicción indígena, La administración de justicia en los asuntos indígenas: proceso de centralización, La política de la segunda Audiencia: encomienda, La política de la segunda Audiencia: corregimiento, Cuadro 1: Relación de pueblos en corregimiento antes de 1533, Política tributaria de la segunda Audiencia, Política de la segunda Audiencia en relación al trabajo indígen, Notas.

Capítulo II. La política del virrey Mendoza: encomienda y corregimiento. El virrey como empresario en México. La política del virrey Mendoza: encomienda, Cuadro 2: otorgaciones y traspasos de encomiendas, La política del virrey Mendoza: corregimiento, Cuadro 3: provisiones y creación de corregimientos, Cuadro 4: Nombramientos de encomenderos como corregidores, Actividades económicas del virrey Antonio de Mendoza, Mapa 1: pueblos cuyo corregidor era simultáneamente encomendero (1536-1546) (desplegado 184a), Mapa 2: Ubicación de las encomiendas de corregidores (1536-1546) (desplegado 184b), Mapa 3: Ubicación de las estancias de funcionarios, Notas.

Capítulo III. El oidor como empresario: el caso del licenciado Lorenzo de Tejada (1537-1550). Propiedad terri-



torial y empresa agrícola, Cuadro 5: Terrenos rurales, Cuadro 5A: Mercedes reales en Azcapotzalco, Cuadro 5B: Mercedes reales en Chalco, Cuadro 5C: Terrenos rurales comprados por el oidor, Cuadro 5CH: Terrenos rurales adquiridos por trueque, Apropiaciones de tierras en Chalco, Cuadro 6: Apropiaciones de tierras en el Valle de México, Apropiación de tierras en Tacuba, Empresa agrícola: caracterís-

ticas, Cuadro 7: trabajo indígena realizado para el oidor (actas notariales), Cuadro 8: Materiales aportados por los pueblos indígenas al oidor (actas notariales), Tiendas del licenciado Tejada en la ciudad de México: características, Cuadro 9: Terrenos en la ciudad de México, Trabajo indígena utilizado por Tejada en sus empresas, Cuadro 10: Trabajo indígena realizado para el oidor, según declaraciones indígenas, Cuadro II: Materiales entregados por los pueblos indígenas al oidor, según declaraciones indígenas, Mapa 4: Terrenos adquiridos por el oidor Tejada, Notas.

Conclusiones, Apéndices, Nombramiento de corregidores y tenientes en los pueblos de Nueva España: 1535-1546. Declaraciones de autoridades indígena, Bibliografía escogida.

■ Sánchez Durán, Aurelio, Gilberto Bermúdez Gorrochotegui, *Sumaria Historia de Veracruz. Tiempos prehispánicos y colonial,* vol. I, Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1990, 118 pp. (Colección V Centenario, 1).

Presentación. I. Tiempo prehispánico. Los Orígenes. Los olmecas. Los totonacas. Los huaxtecas. Bibliografía.

II. Tiempo colonial. El siglo de la Conquista. La conquista Espiritual. El siglo de la Integración. El Siglo de las Luces. Bibliografía.

■ Zilli Mánica, José Benigno, *Frailes, curas y laicos,* Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991, 138 pp. (Colección V Centenario, 5).

Prólogo. I. Ocho apuntes sobre los orígenes de la Iglesia en Veracruz. 1 El paso de Cortés. 2 De Calcahualco a Jalapa. 3 Los "padres de la fe". 4 El monasterio del parque Juárez y la "Fuente de los Crudos". 5 ¿Un obispado para la ciudad? 6 Paso a paso con el obispo en 1609. 7 La primera secularización. 8 La disputa de la sede episcopal.

II. Las andanzas de un obispo: Don Alonso de la Mota y Escobar 1546-1625. Introducción. 1 Nacimiento y estudios. 2 La "Descripción del obispo de Guadalajara". 3 La pacificación de los indios ecaxees. 4 Obispo de Puebla y gran amigo de los Jesuitas. 5 Los problemas con los religiosos. 6 Corregimiento de clérigos seculares. 7 Lazos familiares. Observaciones sobre españoles e indígenas. 8 La predicación de un obispo. 9 Cuando había mucha caza. 10 Enfermedades y muerte. Observaciones finales.

III. Notas sobre los orígenes de los clérigos seculares en México. 1 Una iglesia de frailes. 2 Concepción del indígena. 3 Concepción del clero secular. 4 La toma de Tlaxcala.

IV. ¿Ministros laicos en los comienzos de la Iglesia mexicana? 1 Un caso fallido. 2 Tres oficios de los laicos desde los orígenes. 3 La diferente concepción.

V. Una mirada global a la historia de la Iglesia en México. 1 El régimen de los orígenes. 2 La fractura fundamental. 3 Una situación irregular. 4 Recomendaciones.

■ ANALES DEL MUSEO MICHOACANO, Centro Regional Michoacán del INAH, Museo Regional Michoacano, núm. 3, tercera época, mayo 1991.

Peña Delgado, Estela, Eugenia Fernández V. Medina, Efraín Cárdenas García, Roberto González Zúñiga, *Bosquejo arqueológico del norte de Michoacán.*

Juárez Nieto, Carlos, *Nicolaítas insurgentes y realistas, 1810-1821.*

Sánchez Maldonado, Ma. Isabel, *La administración decimal en el obispado de Michoacán.*

Chávez Carbajal, María Guadalupe, *Los negros en la vida doméstica y urbana de la sociedad vallisoletana.*

Vargas Uribe, Guillermo, *Propuesta para la rehabilitación ecológica de Morelia y su región.*

Macías Goytia, Angelina, *Investigaciones arqueológicas en un ecosistema: Cuitzeo.*

■ ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, núm. 20, 1990.

Anderson, Arthur J.O., *La Salmodia de Sahagún.*

Baudot, Georges, *Vanidad y ambición en el "Tratado de los pecados mortales" en la lengua náhuatl de fray Andrés de Olmos.*

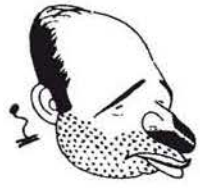
Durand-Forest, Jacqueline de, *Extractos de la Primera Relación de Chimalpahin Quauhtlehuantzin.* (Manuscrito No. 74 de la Colección Goupil-Aubin de la Biblioteca Nacional de París).

Van Acker, Geertrui, *El tratamiento de las personas divinas en dos oraciones cristianas en lengua náhuatl: el Padre Nuestro y el Ave María.*

Lockhart, James, *Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed through Nahuatl Writings.*

Brotherston, Gordon y Ana Gallegos, *El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242).*

Martínez, Andrea, *Las pinturas del Manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala.*



Aguilera, Carmen, *Glifos toponímicos en el Mapa de México Tenochtitlán hacia 1550 (Area de Chiconauhtla).*

Dibble, Charles E., *The Boban Calendar Wheel.*

Tichy, Franz, *Orientation Calendar in Mesoamerica: Hypothesis Concerning their Structure, Use and Distribution.*

Guzmán Betancourt, Ignacio, *Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera (1803-1853), primer lingüista mexicano.*

Dakin, Karen, *Raíces en IH- y AH- en el náhuatl y la **P proto-yutoazteca.*

Karttunen, Frances, *Convention of Polite Speech in Nahuatl.*

Johansson, Patrick, *La devinette: parole-jeu des azteques.*

León-Portilla, Miguel, *Yancuic tlahtolli: la Nueva palabra. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea (Tercera parte).*

León-Portilla, Ascensión H. de, *Publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas.*

■ HISPANIC AMERICAN HISTORICAL REVIEW, vol. 71, núm. 2, mayo 1991.

Thomson, Guy P.C., *Agrarian Conflict in The Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of "Pala" Agustín Dieguillo, 1861-1894.*

McGee Deutsch, Sandra, *Gender and Sociopolitical Change in Twentieth-Century Latin America.*

Newland, Carlos, *La educación elemental en Hispanoamérica: desde la independencia hasta la centralización de los sistemas educativos nacionales.*

■ HISTORICAS, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, núm. 29, mayo-agosto 1990.

Del Río, Ignacio, *El reformismo borbónico y los misioneros franciscanos de Sonora.*

Long, Janet, *La comida como catalizador en "Los Bandidos de Río Frío".*

■ LATIN AMERICAN RESEARCH REVIEW, vol. 26, núm. 2, 1991.

Foley, Michael W., *Agenda for Mobilization: The Agrarian Question and Popular Mobilization in Contemporary Mexico.*

Cleaves y Charles J. Stephens, Peter S., *Businessmen and Economic Policy in México.*

Collier, George A., *Mesoamerican Anthropology: Between production and Hegemony.*

■ *NEXOS*

Bellinghausen, Hermann, *Testigos del caso: La crónica en México,* año XIV, núm. 162, junio 1991.

Saborit, Antonio, *El modernismo y los espacios interiores,* año XIV, núm. 162, junio 1991.

Entrevista a Friederich Katz por Salvador Camacho Sandoval, *Los intelectuales de la Revolución Mexicana,* año XIV, núm. 163, julio 1991.

Meyer, Jean, *A la memoria de José C. Valadés. El límite neoliberal,* año XIV, núm. 163, julio 1991.

Bracho, Gerardo y Carlos Tello, "El nuevo espacio económico europeo", año XIV, núm. 165, septiembre 1991.

■ RELACIONES, ESTUDIOS DE HISTORIA Y SOCIEDAD, El Colegio de Michoacán, vol. XI, núm. 43, verano 1990.

De Lameiras, Brigitte Boehm, *Arrendatarios y prestamistas en la Ciénega de Chapala durante el porfiriato.*

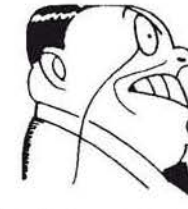
Moreno García, Heriberto, *Patrones del arrendamiento rural en Michoacán. Puruándiro y su región, 1821-1910.*

Barragán López, Esteban, *Identidad ranchera. Apreciaciones desde la sierra sur "jalmichana" en el occidente de México.*

Gledhill, John, *¿El fin de la comunidad campesina? Reproducción campesina, migración y desarrollo capitalista en el occidente de Michoacán.*

■ SECUENCIA, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora.

Corbett, Barbara M., *Soberanía, élite política y espacios regionales en San Luis Potosí (1824-1828),* núm. 15, sep.-dic. 1989.



Illades, Carlos, *La empresa industrial de Estevan de Antuñano (1831-1847),* núm. 15, sep.-dic. 1989.

Mallon, Florencia E., *Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858,* núm. 15, sep.-dic. 1989.

Cerutti, Mario, *Monterrey y su ámbito regional (1850-1910). Referencia histórica y sugerencias metodológicas,* núm. 15, sep.-dic. 1989.

Omaña, Ma. Concepción Martínez, *La política de descentralización: una revisión crítica,* núm. 15, sep.-dic. 1989.

Delgado Lara, Adrián G., *La modernización de los municipios en Tabasco, 1983-1987,* núm. 15, sep.-dic. 1989.

Figueroa Esquer, Raúl, *Mora y la neutralidad británica durante la guerra entre México y Estados Unidos,* núm. 16, enero-abril 1990.

Suárez de la Torre, Laura, *Algo más sobre José Ma. Luis Mora,* núm. 16, enero-abril 1990.

Hale, Charles A., *La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano,* núm. 16, enero-abril 1990.

O'Gorman, Edmundo, *Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla,* núm. 16, enero-abril 1990.

Tenorio T., Mauricio, *Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López. El pensamiento historiográfico argentino en el siglo XIX,* núm. 16, enero-abril 1990.

Guillén, Diana, *América Latina frente a la crisis de 1929,* núm. 16, enero-abril 1990.

Varela, Gonzalo, *El análisis de los sistemas políticos latinoamericanos,* núm. 16, enero-abril 1990.

■ *VUELTA*

Florescano, Enrique, *La nueva imagen del México antiguo,* año 15, vol. 173, abril 1991.

Krauze, Enrique, *La prensa doctrinaria y los dictadores,* año 15, vol. 173, abril 1991.

Bradu, Fabienne, *El encuentro de Antonieta con Vasconcelos,* vol. 15, núm. 176, julio de 1991.

Cruise O'Brien, Conor, *Vindicación de Edmund Burke,* vol. 15, núm. 176, julio 1991.

Krauze, Enrique, *Burke para nuestro tiempo,* vol. 15, núm. 176, julio 1991.

HISTORIAS 24

ENTRADA LIBRE

LOS ANNALES: **Una revista, sesenta años después**
HENRI-JEAN MARTIN: **Para una historia de la lectura**
EMILIO URANGA: **Entre el soliloquio y el diálogo**
LAURA ESPEJEL LOPEZ: **San Rafael: Un pueblo y una empresa. Imágenes de su historia en el proceso de trabajo, 1890-1940**

HIRA DE GORTARI RABIELA
La historiografía mexicana y lo contemporáneo
RODRIGO MARTINEZ
Las apariciones de Cihuacóatl
MARTA TERAN
La urbanización moderna del pueblo de Tiquicheo a fines de la época colonial
ANA MARIA CRESPO, BEATRIZ CERVANTES J.
Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro
MATILDE SOUTO MANTECON
Apoyo y antagonismo en torno al establecimiento del consulado de Veracruz
INES HERRERA, ARMANDO ALVARADO
Comercio y Estado en el México colonial e independiente
PATRICIA ARIAS, JORGE DURAND
La visión de los salvados. Los retablos de la revolución y la guerra cristera

ANDAMIO

LETICIA GAMBOA OJEDA, CARLOS CONTRERAS CRUZ
Una ventana a la ciudad. Bibliografía de orientación en la Puebla de los Angeles, siglos XIX y XX

RESEÑAS

CRESTOMANIA

REVISTA DE LA DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

REVISTA DE LA DIRECCION DE ESTUDIOS HISTORICOS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

HISTORIAS

Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes